theol

14. Jahrgang Heft 1/1998

Vierteljahresschrift für das Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Herausgegeben von
Leo Scheffczyk, Kurt Krenn und
Anton Ziegenaus

unter Mitwirkung von
W. Brandmüller, Augsburg · Th. Maas-Ewerd, Eichstätt
J. Rief, Regensburg · Ph. Schäfer, Passau
M. Seybold, Eichstätt · O. Wahl, Benediktbeuern

Pattloch

TR
ZA 8 6462

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Seidl, Horst, *Personales und metaphysisches Fundament der Ethik* 1

McGovern, Thomas, *Der priesterliche Zölibat in historischer Perspektive Grundlegung und Entwicklung im Westen* 18

BEITRÄGE UND BERICHTE

Grichting, Martin, *Prophetische Warnungen. Eugenio Corecco zu heutigen Entwicklungen im schweizerischen Staatskirchenrecht* 41

Machinek, Marian, *Gottes- und Menschenbild als Schlüssel zum Verständnis des radikalen Pazifismus Leo Tolstojs* 49

BUCHBESPRECHUNGEN 62

Kirchengeschichte – Sozialethik – Die Religionen – Spiritualität – Dogmatik – Kirchenrecht

Forum Katholische Theologie
erscheint vierteljährlich in der Buchhandlung Dr. Bernd Pattloch, 63739 Aschaffenburg, Wermbachstr. 8

Beiträge und Korrespondenz an L. Scheffczyk,
Besprechungsexemplare und Rezensionen an A. Ziegenaus.
Die Anschriften der Herausgeber und Autoren sind auf der letzten Seite angegeben.

Die Zeitschrift kann bei der Buchhandlung Dr. Bernd Pattloch und bei allen Buchhandlungen bestellt werden.
Jahresabonnement 42,– DM (Inland), 48,– DM (Ausland). Preis des Einzelheftes 12,– DM (Inland), 13,50 DM (Ausland)

Die Herausgeber sind verantwortlich für die nichtgezeichneten Beiträge. Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.
Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit.
Rücksendung nur, wenn Rückporto beigefügt wird.

Gesamtherstellung: Schneider-Druck, Erlbacher Straße 102, 91451 Rothenburg o. d. T.
ISSN 0178-1626

theol

Vierteljahresschrift für das Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Inhaltsverzeichnis des 14. Jahrgangs (1998)

Pattloch

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Groß, Engelbert, *Junge Menschen in Afrika zwischen Set-Setál, Boul-Falé und Xóslou* 241

Lochbrunner, Manfred, *Papst Paul VI. und Romano Guardini zum 100. Geburtstag von Giovanni Battista Montini und zum 30. Todestag von Guardini* 161

Martin, Norbert und Renate, *Gott in Ehe und Familie* 279

Mc Govern, Thomas, *Der priesterliche Zölibat in historischer Perspektive. Grundlegung und Entwicklung im Westen* 18

Mc Govern, Thomas, *Der Zölibat in der Ostkirche* 99

Joseph Cardinal Ratzinger, *Eucharistie und Mission* 81

Sala, Giovanni B., *Können Laien Pfarrer sein? Zur Frage der Teilhabe Nichtgeweihter an der pfarrerlichen Leitungsvollmacht in der Kirche. Dogmatisch pastoraltheol. Erwägungen* 189

Seidl, Horst, *Personales und metaphysisches Fundament der Ethik* 1

Ziegenaus, Anton, *Das Werk des Heiligen Geistes. Die Liebe zu Kirche* 268

BEITRÄGE UND BERICHTE

Berger, David, *Die letzte Schrift des heiligen Thomas von Aquin* 221

Grichting, Martin, *Prophetische Warnungen. Eugenio Corecco zu heutigen Entwicklungen im schweizerischen Staatskirchenrecht* 41

Hauke, Manfred, *Der Frauendiakonat als Hebel zur Veränderung der Kirche. Kritische Bilanz einer theologischen Tagung* 132

Machinek, Marian, *Gottes- und Menschenbild als Schlüssel zum Verständnis des radikalen Pazifismus Leo Tolstojs* 49

Piegsa, Joachim, *Kirchliche Schwangerschaftskonfiktberatung in der Bundesrepublik Deutschland* 124

Scheffczyk, Leo, *Ökumene auf dem Weg: Gemeinsamkeit bei verbleibenden Verschiedenheiten in der Rechtfertigungslehre* 213

Viana, Antonio, *Die Personalprälatur im Verfassungsgefüge der Kirche* 293

ZA 6462

BUCHBESPRECHUNGEN

Aginah, Cyprian Igwemadu, *Old Age Insurance as a Socioethical Responsibility. Nigeria in transition* (A. Ziegenaus) 66

Alberto, Stefano, *»Corpus Suum mystice constituit« (LG 7). La Chiesa Corpo Mistico di Cristo nel Primo Capitolo della »Lumen Gentium«* (M. Hauke) 149

Ars boni et aequi. *Gesammelte Schriften von Bruno Primetshofer. Hrsg. von Josef Kremmsmair und Helmuth Pree* (W. Rees) 78

Ballestrem, Graf Karl - Ottmann, Henning (Hrsg.), Theorie und Praxis. Festschrift *für Nikolaus Lobkowicz zum 65. Geburtstag* (F. Knöpfle) 231

Bäumer, Remigius – Benirschke, J. Hans – Guz, Tadeusz (Hrsg.), *Im Ringen um die Wahrheit: Festschrift der Gustav-Siewerth-Akademie zum 70. Geburtstag ihrer Gründerin und Leiterin Frau Prof. Dr. Alma von Stockhausen* (L. Wehrle) 148

Burggraf, Jutta, *Teresa von Avila. Humanität und Glaubensleben* (R. Niedermeier) 71

Codina, Mónica, *El sigilo de la memoria. Tradición y nihilismo en la narrativa de Dostoyevski* (J. Burggraf) 313

Courth, Franz, Trinität. *Von der Reformation bis zur Gegenwart* (A. Ziegenaus) 305

Düren, Peter Christoph, *Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes. Reflexion über eine katholische Glaubenslehre* (J. Rief) 152

Fandel, Thomas, *Konfession und Nationalsozialismus. Evangelische und katholische Pfarrer in der Pfalz 1930-1939* (R. Bäumer) 63

Gil Hellín, Francisco, *El matrimonio y la vida conyugal* (J. Stöhr) 148

Gschwind, Ludwig, *Die heilige Messe. Symbole, Farbe, Handlungen* (A. Ziegenaus) 313

Guth, Klaus, *Kultur als Lebensform. Aufsätze und Vorträge. Band II. Kontinuität und Wandel* (S. Doering-Manteuffel) 315

Hauke, Manfred – *Pagani, Paolo (a cura di), Eternità e libertà* (M. Lochbrunner) 309

Holdt, Johannes, *Hugo Rahner. Sein Geschichts- und Symboltheologisches Denken* (H. Bürkle) 310

Holzer, Vincent, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar – Rahner* (M. Lochbrunner) 307

Maximus der Bekenner, *Drei geistliche Schriften* (M. Lochbrunner) 69

Michel, Karl-Georg, *Konsumethik in der Wohlstandsgesellschaft* (C. Breuer) 238

Miethke, Jürgen – *Weinreich, Lorenz (Hrsg.), Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts. Erster Teil: Die Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414–1418)* (A. Frenken) 62

Müller, Gerhard Ludwig, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie* (M. Seybold) 75

Peschke, Karl-Heinz, *Christliche Ethik. Grundlegungen der Moraltheologie* (C. Breuer) 236

Piegsa, Joachim, *Der Mensch – das moralische Lebewesen. II: Religiöse Grundlage der Moral. Glaube – Hoffnung – Liebe* (Bischof A. Nossol) 156

Rodriguez, P., Ocáriz, F., Illanes, J., *Das Opus Dei in der Kirche. Ekklesiologische Einführung in das Leben und das Apostolat des Opus Dei.* (R. Niedermeier) 316

Saranyana, Josep-Ignasi, *La discusión feminina* (A. Ziegenaus) 151

Schadel, Erwin, *Musik als Trinitätssymbol. Einführung in die harmonikale Metaphysik* (H. Müller) 159

Scheffczyk, Leo, *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik* (H. Bürkle) 74

Scheffczyk, Leo, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre* (M. Seybold) 74

Schnarrer, J. Michael, *Arbeit und Wertewandel im postmodernen Deutschland – Eine historisch-ethisch systematische Studie zum Berufs- und Arbeitsethos* (A. Klose) 66

Schulz, Michael, *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. v. Balthasar* (D. Kaes) 157

Schurr, Eva, *Die Ikonographie der Heiligen. Eine Entwicklungsgeschichte ihrer Attribute von den Anfängen bis zum achten Jahrhundert* (R. Hüntelmann) 155

Strasser, Peter – *Starz, Edgar (Hrsg.), Personsein aus bioethischer Sicht. Tagung der österreichischen Sektion der IVR in Graz 29./30. November 1996* (C. Breuer) 234

Stubenrauch, Bertram, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung* (H. Bürkle) 67

Torell O. P., Jean-Pièrre, *Saint Thomas d´Aquin, maître spriritуel* (D. Berger) 69

Tüskés, Gábor; Knapp Éva, *Volksfrömmigkeit in Ungarn* (R. Hüntelmann) 64

Ziegenaus, Anton, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (R. Niedermeier) 303

FORUM KATHOLISCHE THEOLOGIE

14. Jahrgang 1998 Heft 1

Personales und metaphysisches Fundament der Ethik

Von Horst Seidl, Rom

Die vorliegende Erörterung ist angeregt durch den Versuch einer personalistischen Ethik, wie sie gegenwärtig der sog. Polnische Personalismus vertritt, die den Bezug zur Person stärker herausstellen will, als ihn die traditionelle – besonders die aristotelisch-thomistische – Ethik ausweist, die auf einer metaphysischen Anthropologie beruht. Dem Personalismus hingegen geht es darum, die traditionelle Ethik, einschließlich ihrer Anthropologie und Ontologie/Metaphysik, nochmals auf eine personalistische Grundlage zu stellen, was von einer den Person-Bezug in eigenen Kategorien beschreibenden Phänomenologie zu leisten ist.

Besonders dringlich scheint diese personalistische Fundierung für die christliche Ethik der Katholischen Kirche zu sein, da sie über die traditionelle, aristotelisch-thomistische Ethik hinaus den Nachdruck auf die sittlich handelnde Person als Abbild des dreifaltigen Gottes und die Liebesbeziehung zu Ihm legt.

Unsere Erörterung wird zunächst kurz Hauptgesichtspunkte der in Frage stehenden traditionellen Ethik mit ihrer anthropologischen und ontologischen Grundlage rekapitulieren, um dann auf die neue Position jenes phänomenologischen Personalismus näher einzugehen.

1) Das anthropologische Fundament der traditionellen Ethik

Bei der traditionellen Ethik beschränken wir uns im folgenden auf die aristotelisch-thomistische Richtung, die auch in wesentlichen Punkten in das Lehramt der Katholischen Kirche eingegangen ist.

a) Gegenstand und Ziel der Ethik

Der Gegenstand dieser Ethik ist das sittlich gute (und schlechte) Handeln, von dem ausgehend sie induktiv zu den Prinzipien oder Zwecken des Handelns fortschreitet, sowohl zu dem letzten Zweck allen Handelns, ja des menschlichen Lebens selbst, als auch dann zu den speziellen Zwecken in den verschiedenen Handlungsbereichen, die in den ihnen entsprechenden Tugenden (mit den ihnen entgegengesetzten Lastern) aufgewiesen werden.

Es ist kennzeichnend für diese traditionelle Ethik, daß sie das letzte Prinzip und Kriterium sittlich guten Handelns nicht, wie bei Kant, in der autonomen Selbstbestimmung sieht, auch nicht, wie im Existentialismus und Personalismus, in freiheit-

lichen Akten der Selbstschöpfung oder Entscheidung der Person, sondern im »letzten Zweck«, dem »sittlich Guten« (ἀγαθόν, *bonum*). Dieses wird von Aristoteles, und ihm folgend von Thomas v. Aquin, bestimmt als »die Tätigkeit der Seele« (ἐνέργεια ψυχῆς; *actus*) nach ihrer besten Tugend, die vom besten seelischen Vermögen getätigt wird, der Vernunft. Im Gegensatz zu den vielen Handlungszwecken, die einander untergeordnet und immer wieder um anderer, übergeordneter Zwecke sind, ist der letzte, höchste Zweck, als die beste, tugendhafte Tätigkeit der Seele, nur um ihrer selbst willen.

Wie vortrefflich diese Bestimmung ist, läßt sich daraus ersehen, daß sie einerseits allgemein formal ist (im Gegensatz zu jeder Kasuistik), also für alle Menschen verbindlich sein kann, aber andererseits Kants Formalismus vermeidet, der dadurch entsteht, daß sein »kategorischer Imperativ« keinen Bezug mehr zu einem objektiven sittlichen Guten hat.

b) Der Bezug der Ethik zum Menschen bzw. zur Person

Daß die erwähnte Bestimmung des sittlich Guten als seelisch bester tugendhafter Tätigkeit, gemäß der Vernunft, einen Bezug zum Menschen bzw. zur Person hat, ergibt sich schon daraus, daß sie nur um ihrer selbst willen erstrebt wird; denn daß der Mensch Tätigkeiten ausüben kann, die ihren Zweck in sich selbst haben – wie die religiösen, künstlerischen und wissenschaftlichen Tätigkeiten –, erweist ihn als Selbstzweck. Und Aristoteles betont, daß der Mensch gerade in diesen Tätigkeiten wahrhaft frei ist. (Dieser Aspekt ist dann auch in die scholastische Bezeichnung der »artes liberales« eingegangen.) Wie aktuell dieser Gesichtspunkt ist angesichts der Vergewaltigung des Menschen in totalitären Regimen, bedarf wohl keines Wortes.

Der eigentlich anthropologische Gesichtspunkt jener ethischen Bestimmung des sittlich Guten liegt in dem Bezug zur Seele und ihrem obersten Vermögen, der Vernunft/dem Intellekt. Sie setzt voraus, daß der Mensch durch den Leib und die vernunft-begabte Seele konstituiert ist. Weiterhin beziehen sich die Definitionen der Tugenden auf die Affekte im Menschen sowie auf das Verhältnis zwischen Vernunft und Sinnlichkeit. Aristoteles (wie ähnlich schon vor ihm Platon) ordnet sie einander so zu, daß sich die Sinnlichkeit wie das bestimmbare Prinzip zur Vernunft als dem bestimmenden Prinzip verhält. Auch dieses Ergebnis ist höchst aktuell gegenüber moderner Psychologie, die im Menschen ein Konfliktwesen sieht.

c) Zur Definition der Person und des Menschen

Die klassische Definition der Person verdanken wir Boethius[1], dem ausgezeichneten Aristoteles-Kommentator, der sie aus Aristoteles' *Ethica Nicomachea,* Bücher VIII–IX gewonnen hat. Diese Bücher handeln von der Freundschaft und enthalten wichtige Aussagen über den Menschen, so auch vor allem die, daß zum Wesen jedes Menschen Vernunft gehört. Aristoteles sagt sogar in zugespitzter Form: »Der Einzel-

[1] Manl. Sever. Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium,* cap. 2–3.

ne ist die Vernunft, oder in hervorragender Weise«[2]. In engem Anschluß hieran definiert Boethius die Person als »individuelle Substanz von rationaler Natur«. Die zur Definition hinführenden Überlegungen gehen zunächst vom Natur-Begriff aus, grenzen ihn dann auf die Substanzen/die Einzeldinge und schließlich auf die vernunft-begabte individuelle Substanz ein.

Damit steht die Definition der Person ganz in Parallele zur Definition des Menschen, die ihn als »Lebewesen, begabt mit Vernunft,« bestimmt, so daß die Person nichts anderes ist als der individuelle Mensch. Offenbar kann das Individuum, z.B. Sokrates, sowohl als Artwesen betrachtet werden und d.h. als Mensch, wie auch als Individuum. Der Person kommen dieselben für den Menschen konstitutiven Ursachen zu, nämlich der Leib und die Vernunftseele, als Materie- und Formursache. Doch richtet sich die Betrachtung des Menschen als Person, d.h. als Individuum, auf seine Verwirklichung, die sich in der konkreten, individuell gelebten Existenz der handelnden Person, in ihrer Einzigartigkeit, vollzieht.

2) Das ontologisch-metaphysische Fundament der anthropologischen Lehre von der Person

Was das ontologisch-metaphysische Fundament der traditionellen Ethik und Anthropologie, mit der Lehre von der Person, betrifft, so zeigt es sich bei der Bestimmung des sittlichen Guten als bester »Tätigkeit der Seele« an; denn der Begriff der »Tätigkeit« (ἐνέργεια, ἐντελέχεια; *actus*) ist an sich ein ontologisch-metaphysischer, der neben dem potentiellen Sein das aktuelle Sein als eine Seinsweise bei jedem Seienden bezeichnet, hier beim Mensch-Sein.

Die Person-Definition bedient sich des ontologisch-metaphysischen Begriffes der »individuellen Substanz«; denn sie ist das primär Seiende (nach der ersten Kategorie), im Gegensatz zum akzidentellen, eigenschaftlichen Seienden (nach den übrigen Kategorien). Der Seinsakt des Individuums (Person) ist zugleich auch der seiner immanenten, aktuellen Wesensursache (Seele) und verweist auf eine transzendente erste Seinsursache (Gott).

3) Zeitgenössischer Versuch einer personalistischen Ethik

Im folgenden wenden wir uns der christlichen Ethik des eingangs erwähnten Polnischen Personalismus zu, wie ihn jüngst Josef Seifert in einer hilfreichen Studie vorgestellt hat[3], der man dankbar sein muß, da jene Richtung nicht leicht zu über-

---

[2] Aristoteles, *Ethica Nicomachea,* IX 4, 1166a 22–23: δόξειε δ' ἂν τὸ νοοῦν ἕκαστος εἶναι ἢ μάλιστα. Vgl. IX 8, 1168b 35; X 7, 1178a 6–8: καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος (sc. τὸ κράτιστον καὶ ἥδιστον), εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

[3] J. Seifert, *Johannes Paul II. über die Ehemoral. Seine Lehre und ihre Hintergründe in einer personalistischen Philosophie der menschlichen Sexualität*, Intern. kathol. Zeitschrift Communio, 26 (1997), 44–65.

schauen ist. Wir referieren hieraus das Selbstverständnis dieses Personalismus und die Gesichtspunkte, unter welchen er die Wahrheiten der *Philosophia perennis* über die sittlichen Normen sowie das ihnen zugrundeliegende Verhältnis zwischen Mensch und Gott zwar inhaltlich unverändert lassen, gleichwohl aber nicht »traditionalistisch«, sondern in »revolutionär neuer« Weise auslegen will, nämlich auf »eine neue Ebene von Bewußtsein« zu heben sucht (a.a.O. 45), im »Licht einer personalistischen philosophischen Gotteslehre und phänomenologischen Metaphysik der menschlichen Person und des menschlichen Leibes« (46).

a) Definition des Personalismus

Den Personalismus versteht der Autor im weiten Sinne so, »daß er alle wahren Beiträge zu einer angemessenen Philosophie der Person einschließt« (46), sofern er die oben erwähnte *»prise de conscience«*, eine neue personale »Bewußtmachung« der überlieferten Lehren über Gott, Welt und Mensch, sowie dessen Sittlichkeit leiste (47).

Besonderes Merkmal des Personalismus ist die Anerkennung des einzigartigen Wertes oder der Würde der Person um ihrer selbst willen (*persona est affirmanda propter seipsam*, 53), als »Fundament der kirchlichen Ehelehre« (51). »Personalismus verlangt die Entdeckung des einzigartigen Wertes und der Würde jeder Person« (52).

> »Diese Würde der Person fließt in einsehbarer Weise aus dem Wesen des Seins der Person – nicht als ob ein neutrales ›Ist‹ ein Sollen begründen könnte und als solches schon Wert hätte, sondern in dem Sinne, daß das Sein und Wesen der Person gerade nicht neutral ist und sich als solches enthüllt« (ebd.).

Diese Entdeckung erfolgt in der personalen »Bewußtmachung« und in der Freiheit der Person, die ihr erst ermöglichen, sich selbst zu gehören und sich in Liebe an andere zu verschenken (47). Personalismus, der in seinem Kern Bejahung der Würde der Person ist, erweist sich als personalistische Ethik (53ff).

Es geht also darum, die traditionelle metaphysische Ethik in eine personalistische zu transformieren. Während jene traditionelle Ethik die Anthropologie als Fundament hat, und diese wieder die Ontologie/Metaphysik, wird nun die letzte Grundlage »die Philosophie der Person«, die zugleich auch Ethik und Ontologie/Metaphysik umfaßt.

b) Personalistische Ethik und Anthropologie

Mehr als die traditionelle, boethianische Definition der Person als individueller Substanz von rationaler Natur »dringt jene Definition in die Tiefe personalen Seins, die uns mitteilt, daß die Person durch eine einmalige und unverletzliche Würde aus allen übrigen Seienden hervorgehoben ist« (53).

Dem Personalismus geht es um »diese wesenhafte Würde des Seins der Person«, die um ihrer selbst willen zu bejahen ist, gegenüber früheren Ethiken, welche die Person nur durch das ihr eigene Vollkommenheits- oder Glücksstreben kennzeichnen, sowie gegenüber einem

»... ethischen Immanentismus, der nichts in sich selbst Gutes anerkennen würde, sondern die Person durch schon auf Tiere oder sogar Pflanzen anwendbare Kategorien der Erfüllung von Strebungen (*appetitus*) zu fassen versucht ... Die *adaequatio voluntatis et cordis ad bonum (ad valorem)*, die Angemessenheit des Willens und des Herzens an das Gute, das um seiner selbst willen zu bejahen und zu schätzen ist, ist eine Grundfähigkeit der Person, ihre ethische Transzendenz. Deren Anerkennung als eine Grundkategorie einer personalistischen Ethik erfordert ein Eingehen auf das ganz neuartige Sein von Personen« (54).

Der Personalismus ist weiter durch die Einsicht charakterisiert, »daß die Person auf eine *communio personarum* hingeordnet ist und daß daher ihre Kennzeichnung als individuelle geistige Substanz oder als *res cogitans* unzureichend ist. Nur in der Gemeinschaft ... kann die Person ihr Sein voll verwirklichen« (57). Doch muß man bei der Beschreibung der Person nicht nur ihren Gemeinschaftsbezug sehen, sondern auch ihr substantielles Sein berücksichtigen. Beides sind wesentliche Dimensionen der Person (58).

Die aristotelisch-thomistische Ethik, sofern sie einen Eudämonismus nahelegt, der das Glück als erstes moralisches Motiv hat, ist nicht hinreichend personalistisch, weil sie nicht genügend das Prinzip verfolgt, daß die Person um ihrer selbst willen zu bejahen und zu lieben ist (54–55). Auch moderne Philosophen lassen die klare Unterscheidung zwischen dem traditionellen »objektiven Gut *für* die Person« und dem (subjektiven) »dem *in sich* Bedeutsamen und Guten (dem Wert)« vermissen.

»Die radikale Neuheit personalen Seins manifestiert sich in der moralischen Sphäre gerade in ihrer Fähigkeit zu einer *adaequatio*, zu einem Anpassen ihres Willens an den in sich selbst bestehenden Wert von Gütern, im Geben einer angemessenen Wertantwort«, nach der »grundlegenden Entdeckung der Wertantwort durch Dietrich von Hildebrand« (55).

Die moralischen Akte und die Liebe sind in ihrem tiefsten Wesen durch die Transzendenz im Sinne einer Hingabe seiner selbst an das in sich Gute, an andere endliche Personen und an Gott charakterisiert. Diese Transzendenz der Person wird erst dem Personalismus unseres Jahrhunderts voll bewußt (56).

»Wahrer Personalismus erfordert die Einsicht in die moralische Transzendenz, die in der Fähigkeit der Person liegt, Dingen, besonders dem sublimen Gut von Personen, eine *gebührende* Antwort, und eine Antwort *um ihrer selbst willen*, zu geben«, in der liebenden Hingabe an andere und an Gott (56).

»Die höchsten personalen Werte sind nicht hauptsächlich auf den Intellekt als solchen gegründet, ... sondern auf Freiheit in ihrem moralischen Gebrauch« (57).

Weitere Dimensionen »personalen Seins« sind »im effektiven gegenseitigen Fühlen«, im »moralischen Drama und der grundlegenden Entscheidung zwischen Gut und Böse«, die »nicht durch einen bloßen intellektuellen Irrtum« erklärt werden können« (61).

»In diesem Sinn erfordert ein vollkommener Personalismus eine mannigfaltige Entdeckung der einzigartigen Würde sowie des Wesens von Personen« (ebd.).

Der soweit referierte Personalismus ist nach Ansicht des Autors von solcher Art, »wie er von Karol Wojtyla und der Schule der polnischen personalistischen Ethik

herausgearbeitet wurde« (46). Die Erklärungen der Sittenlehre der Kirche durch Papst Johannes Paul II. entsprechen den wichtigsten Merkmalen des authentischen Personalismus« (ebd.).

c) Personalistische Metaphysik und Gotteslehre

Für die Ethik bietet schließlich der Personalismus das tiefste Fundament durch sein entdeckendes Verstehen, »daß das unendliche und göttliche Sein ebenfalls personal sein muß und daß das Personsein eine *unübertreffbare Vollkommenheit* darstellt« (61).

»Gott allein wird Personalität ... zugeschrieben, da sie eine ›reine Vollkommenheit‹ ist«. »Alle wahre Metaphysik und Ethik steht auf dem festen Fundament dieses Höhepunktes des Personalismus: Das vollkommene absolute Sein, das Sein im eigentlichsten Sinne ist Person!« (62).

> »Sein in dem höchsten und unendlich heiligen Sinn ist ein personales Sein, ein *Deus vivens et videns*, ein Gott, der nicht ein unpersönliches ›Es‹ ist, sondern ein lebendiger und sehender Gott ... «

4) Erörterungen zum vorgenannten Versuch

Im folgenden sollen die oben referierten Gesichtspunkte erörtert werden, und zuerst die Richtung des Polnischen Personalismus in seinem Selbstverständnis.

a) Zum phänomenologischen Personalismus

Diese Richtung stimmt weitgehend mit dem von Emmanuel Mounier begründeten Personalismus überein[4], vor allem mit der *»prise de conscience«*, der zentralen Aufmerksamkeit auf das »personale Universum«, die Lebenswelt der Person. Freilich steht er im Gegensatz zur traditionellen, metaphysisch begründeten Anthropologie, die den Menschen/die Person noch objektiv im Gesamt alles Seienden betrachtet. Im Personalismus Mouniers geht das Objektive, das in der Subjektivität der Person selbst liegt, verloren. Substantiell ist nur die leibliche Natur des Menschen mit seinen egoistischen Trieben, während dem Geist kein substantielles Sein zukommt, sondern er nur in seinen »autokreativen« Akten ist, sonst nicht. Ebenso bei Max Scheler. Dies kommt einem Aktivismus gleich. Mit ihm kann man auch den menschlichen Embryo nicht mehr als substantielles Rechtsgut verteidigen; denn er vollzieht noch keine geistigen Akte.

Seifert bezieht sich nicht mehr auf Mounier, wenn er in mehreren Anläufen den Polnischen Personalismus zu definieren und mit der traditionellen Anthropologie zu vereinbaren versucht. Doch entsteht aus beidem kein leicht vereinbarer Kompromiß. Wenn er einerseits »alle wahren Beiträge zu einer angemessenen Philosophie der

---

[4] Emmanuel Mounier, *Le personalisme*, Paris 1949.

Person einschließt«, so muß dies noch kein Personalismus sein; wenn er aber andererseits eine revolutionär neue Bewußtmachung des Personalen in allen Bereichen, nicht nur der Anthropologie, sondern auch der Ontologie/Metaphysik fordert, so stellt dies die traditionelle Anthropologie in Frage, die eine nicht personalisierte Ontologie/Metaphysik voraussetzt und sich auf sie stützt.

Die in dem hier vorgestellten Personalismus geforderte neue *prise de conscience* versteht sich als die besondere Aufmerksamkeit personalen Sinn- und Wert-Entdeckens, -Erlebens oder -Empfindens im phänomenologischen »Bewußtsein«, mit dem wir allem erst personalen Sinn und Wert zusprechen, wonach es für uns in seinem Sein und Wesen erscheint und erlebt wird.

Indes, dem klassischen Realismus entspricht das unmittelbare, natürliche Bewußtsein vom Realen, das Kant fälschlich (mit dem Empirismus) als »sinnliches« oder »empirisches Bewußtsein« bezeichnet und Husserl als bloße »Realitäts-These« »einklammert«. In Wahrheit ist das Bewußtsein weder Kants »Ich-denke« noch Husserls Erlebnis-Intentionalität in sein- und sinnsetzenden Akten für Erscheinungs-Objekte; denn alles Denken und Erleben erfolgt schon im Lichte des Bewußtseins von etwas Realem überhaupt, dem wir erlebten Sinn und Wert zudenken. Daher muß vielmehr das Bewußtsein ein intuitiv-rezeptiver Akt sein, wonach uns überhaupt etwas gegeben ist, Objekte und das Subjekt selbst, als unabhängig von unserem Bewußtsein existierend, was dieses Bewußtsein selbst bezeugt.

Dem Bewußtsein entspricht das Sein der Dinge, schon in seinem schlichten Dasein, Existieren, mit dem sie uns gegenwärtig sind, so daß sie vor unserem Intellekt stehen und uns bewußt sind. Das Sein ist nichts Erlebbares; denn alles Erlebbare setzt schon dessen Sein voraus. Daher ist Bewußtsein kein Entdecken und Erleben von Sinn und Wert für die Person. Wer personalistisch auf das personale Werterleben eingestellt ist, kann im schlichten Sein der Dinge – und des Subjekts selbst – nur ein »neutrales Ist« sehen, von dem auch die Positivisten sprechen, nämlich als dem bloß sinnlich wahrnehmbaren Faktum. Das Sein der Dinge ist aber, nach der Tradition, schon als schlichtes Dasein, intelligibel, ihr Gegenwärtig-Sein vor dem Intellekt. Deshalb kann sich der Intellekt schon am schlichten Dasein der Dinge, nicht nur der Menschen, sondern auch der Steine, Pflanzen und Tiere erfreuen und entzücken, selbst wenn er darin noch keinen Sinn- und Wertbezug zur eigenen Person entdeckt. Mit demselben Sein der Dinge verbindet sich auch ihr Wesen, zu dem die Erkenntnis allmählich vordringt. (Das Dasein der Dinge erweist sich dann auch als das Dasein ihrer Wesensursachen.)

Für die klassische Ontologie ist gerade ein praktisch-ethisches *Desintéressement*, oder eine Ichvergessenheit, erforderlich, um »theoretisch« alle Dinge, einschließlich des Subjekts, nur »insofern sie sind« zu betrachten, »als Seiendes«, und so die allem gemeinsamen, transzendentalen Merkmale aufzufinden. Dem personalistischen Interesse mag diese Betrachtung langweilig und unfruchtbar erscheinen (übrigens auch dem geschichtlich hermeneutischen Interesse[5] und allen anderen speziellen Interessen). Sie ist gleichwohl fundamental; denn sie garantiert – in der Durchführung

[5] H.-G. Gadamer sagte einmal, man könne nicht immer auf das Seiende als solches hinstarren.

der klassischen Ontologie und Metaphysik – die objektive (vom Subjekt unabhängige) Realität der Dinge wie auch der Person, ferner die Analogie zwischen den wesentlich verschiedenen Realitätsbereichen und schließlich die Transzendenz einer ersten Seinsursache, die mit dem religiös verehrten Gott identifiziert wird.

Der »revolutionär neue« Versuch des Personalismus, das Sein der Dinge und des Menschen nochmals personalistisch zu begründen, d.h. personal sinnhaft, personbezogen zu erleben und auszulegen, hat in der Tat etwas Umstürzendes: Er hebt den Vorrang der Ontologie/Metaphysik vor Ethik und Anthropologie auf, um sie personalistisch zu fundieren, d.h. in eine »personalistische Anthropologie« und »personalistische Metaphysik« zu transformieren. Aber wie soll dies möglich sein? Ohne den Vorrang des Seins vor dem Erlebten, des Bewußtseins vor dem Erleben sowie der Ontologie vor der Philosophie der Person hätten wir gar keine Möglichkeit, über Sein, Seiendes, Realität, Seinsanalogie sowie über immanente und transzendente Seinsursache zu philosophieren, geschweige denn die Person in ihrem hohen Seinsstatus zu würdigen und Gott als »das höchste absolute Sein selbst« zu verstehen.

Freilich vollzieht sich unsere Begegnung mit dem Realen auf vielen Ebenen – sozial, kulturell, personal usw. –, ist also nicht lediglich eine Begegnung mit »Seiendem als solchem«. Und doch begleitet dieser Seinsaspekt des Realen alle unsere Begegnungsweisen, all unser Erfahren und Erleben von Realem. Daher wird er mit Recht von der traditionellen Ontologie methodisch als fundamental für alle Erkenntnis überhaupt herausgestellt. Würde der Vorrang der Ontologie aufgehoben oder in einen Personalismus transformiert, würde das Problem des Subjektivismus entstehen.

Zwar verteidigt Seifert den Polnischen Personalismus gegen den Subjektivismus, wobei er ihn ebenso von der traditionellen, metaphysischen Anthropologie abhebt, die sich der Personwürde noch nicht voll bewußt sei, wie auch von der naturalistischen Anthropologie, die hinter ihr gänzlich zurückbleibe.

> Der Personalismus sieht die Person »weder im Erkennen des Allgemeinen noch in jenem des Individuellen als eines in sich selbst steckenbleibenden (›immanenten‹) Wesens, das in seine eigene Subjektivität von Erfahrungen eingeschlossen wäre, noch auch als prometheischen Schöpfer, der alle Gegenstände seines Bewußtseins schafft oder konstitutiert, wie die Deutschen Idealisten dachten« (48). Er setzt sich auch gegen den Subjektivismus ab, sofern dieser das Wesen der Person leugnet, »das mit der Transzendenz des Menschen im Erkennen der Wahrheit über die Dinge an sich verknüpft ist« (ebd.).

Gerade die Phänomenologie ist aber mit dem Problem der Bewußtseins-Transzendenz befaßt, da sie ja die Phänomene in der Bewußtseins-Immanenz betrachtet und Objektivität nur für die Bewußtseinsinhalte im Subjekt anstreben kann. Die »Transzendenz des Menschen im Erkennen« reicht zur Lösung des Problems nicht aus. Dazu bedürfte es der klassischen Ontologie/Metaphysik, welche die Voraussetzung der Erkenntnis sicherstellt, nämlich ihren Bezug zum immanenten Wesen der Dinge an sich und zur transzendenten Seinsursache (Gott). Statt dieser traditionellen, ontologischen Bedeutung von »Immanenz« und »Transzendenz« erhalten in der Phänomenologie diese Begriffe eine erkenntnistheoretisch veränderte (verkürzte) Bedeutung: »Immanenz« bedeutet hier nun das Eingeschlossensein in die eigenen Erfahrungen und »Transzendenz« das Über-sich-Hinausgehen des Ich-Subjekts in der Erkenntnis

zum Objekt (als Erscheinung). Würde man jedoch mit Hilfe der klassischen Ontologie/Metaphysik die wahre Objektivität – durch den Bezug auf die Dinge an sich – sicherstellen, so müßte man ihren Vorrang vor der Erfahrung des Personalen anerkennen und damit den Versuch einer personalistischen Ontologie/Metaphysik aufgeben.

Ein möglicher Einwand gegen die klassische Ontologie ist der, daß sie die Dinge beziehungslos als Substanzen betrachte und daher nicht als Grundlage für eine Philosophie der Person dienen könne, die den personalen Beziehungen zwischen Menschen nachgehe. Hierauf läßt sich erwidern, daß die klassische Ontologie durchaus alles Seiende als zueinander und zum Menschen bezogen betrachtet. So gewinnt Thomas v. Aquin (im Anschluß an Aristoteles) die Transzendentalien unter den Gesichtspunkten der Gemeinsamkeit und Verschiedenheit jedes Seienden mit sich und allem anderen. Die Transzendentalien des Wahren und Guten ergeben sich aus dem Bezug alles Seienden zu Intellekt und Willen (im Menschen und in Gott). Doch ist dieser Bezug ein ontologischer, der die Grundlage dafür ist, daß sich auf ihm kognitive, soziale, personale u.a. Beziehungen aufbauen.

Ein anderer Einwand gegen die traditionelle Anthropologie und Ontologie/Metaphysik ist der, daß ihre Kategorien für das Erleben personaler Würde sowie der personalen Beziehungen zum Mitmenschen und zu Gott unzureichend sind. Dem kann man durchaus zustimmen, doch muß man bedenken, daß die klassische Anthropologie und Ontologie/Metaphysik mit ihren Kategorien gar nicht personale Erlebnisse oder Erfahrungen beschreiben, sondern das Wesen des Menschen, sein Selbst, herausstellen wollen, das in seinen konstitutiven Ursachen liegt, analog zu denen in den übrigen Dingen, die ontologisch von einer ersten transzendenten Seinsursache abhängen. Alles Wesentliche, das die Vernunft in den Dingen und im Menschen einsehen kann, verhält sich formal zu dem inhaltlich Erlebbaren. Die ontologisch-metaphysischen Begriffe wären als Erlebnis-Kategorien in der Tat vage und leer, während sie als ursächliche Kategorien vollbestimmt sind. Und als solche sind sie unersetzbar; denn sie halten die objektive Realität – gemäß dem natürlichen Realitäts-Bewußtsein – fest, als ontologische Grundlage des subjektiv Erlebten.

> Daß die klassische Ontologie das Personale nicht zureichend zu erfassen vermöge, wird häufig geschichtlich mit ihrer Herkunft von den Griechen begründet, die zu ihrer Zeit noch nicht jenes personale Selbstbewußtsein besaßen, das den Menschen der modernen und gegenwärtigen Zeit zu eigen ist. Aber wird damit nicht die Ontologie zur Geschichte von sich entwickelnden Bewußtseinszuständen? Und sind diese nicht vielmehr verschiedene Ebenen der Interessen, Erfahrungen, Erlebnisse und Gefühle? Denn das Bewußtsein, in striktem Sinne, begleitet sie alle sowie ihre geschichtliche Entwicklung. Es erweist sich auch als geschichtsüberlegen.
>
> Wenn also auch die Ontologie zu einer geschichtlichen Zeit entstand – die ihrer Entstehung, Gott sei Dank, günstiger war, weil in ihrer theoretischen Betrachtung aller Dinge noch nicht das Interesse für das Personale vorherrschte –, so ist sie nun, unabhängig von den geschichtlichen Gegebenheiten ihrer Entstehung, ein bleibender Besitz für die Philosophierenden bis heute.

Wer, mit der traditionellen Ontologie, die Dinge theoretisch betrachtet, einfach »insofern sie sind«, muß dabei für eine Weile seine personalen Interessen zurück-

stellen. Daß er dies kann, ist auch ein Erweis menschlicher Freiheit. Und er wird mit um so größerem Gewinn wieder auf sich als Person zurückkommen, weil er sie dann im Gesamt alles Realen betrachten und wertschätzen kann.

Das Merkwürdige an der klassischen Ontologie/Metaphysik ist, daß sie ebenso einfach wie fundamental ist und in ihrer klassischen Form keinen weiteren Fortschritt mehr verspricht, da sie vielmehr die realistische Grundlage für den Fortschritt in allen speziellen Erkenntnisbereichen ist. Daher wäre es nicht sinnvoll, sie personalistisch zu revolutionieren und zur Philosophie personalen Seinserlebens zu machen. Das Neue wäre dann die Psychologisierung der Philosophie[6].

b) Zur personalistischen Ethik und Anthropologie

Die »Philosophie der Person« geht in der oben gegebenen Darstellung, gleichsam wie selbstverständlich, in eine »personalistische Ethik« über, die nun auf »das ganz neuartige Sein von Personen« eingehen will, und zwar mit ethischen Begriffen. Dadurch schieben sich Ethik und Anthropologie ineinander, die traditionell so unterschieden waren, daß für die Ethik, welche die Sittlichkeit als Qualität des Mensch-Seins bestimmte, die Anthropologie das Fundament bildete, welche sich auf das menschliche Sein und Wesen selbst richtete. Statt dessen bestimmt nun der Personalismus das Person-Sein selbst als die sittlich zu leistende Transzendenz der Person, in der Liebe zu anderen Personen.

Mit diesem Vorgehen verbindet sich erstens eine Kritik an der traditionellen Definition der Person als »individueller Substanz von rationaler Natur«, da sie zu wenig in »die Tiefe personalen Seins« eindringe, die in der personalen Würde liege. Doch läßt sich erwidern, daß zwischen dem substantiellen Sein der Person und ihrer Würde als sittlicher Qualität unterschieden werden muß.

Verwiesen wird auf Alexander v. Hales, der abweichend von der Tradition die Person als eine Substanz bestimme, die sich von anderen »durch eine sich auf die Würde beziehende Qualität« auszeichne. Es ist aber m.E. zu beachten, daß Alexander zwischen dem substantiellen Person-Sein und der Würde als Qualität unterscheidet. Sie setzt also doch die boethianische Definition der Person voraus, die sich auf ihr substantielles Wesen richtet.

Hiermit wird auch die andere personalistische Kritik an der traditionellen Anthropologie auflösbar, daß sie nämlich Begriffe gebrauche, die auch auf Tiere anwendbar sind, so z.B. *appetitus*. Hierzu ist zu sagen, daß es sich nur um eine analoge Anwendung handelt, die freilich die Seinsanalogie der klassischen Ontologie voraussetzt, die dem phänomenologischen Personalismus nicht mehr verfügbar ist. Es macht einen besonderen Wert der traditionellen Anthropologie aus, daß sie den Menschen, trotz der wesentlichen Verschiedenheit zu den Tieren, mit diesen doch in Zusammenhang zu sehen und zu vergleichen vermag, wobei der Mensch den Vorrang vor den Tieren hat. Angesichts einer biologistischen Anthropologie und Verhaltungsfor-

---

[6] Man vergleiche z.B. M. Heideggers »Seinsanalysen« in *Sein und Zeit*, die teilweise psychologische Beschreibungen menschlicher Grundgestimmtheiten der Angst, der Daseinssorge u.a.m. bieten, dabei aber mißbräuchlich noch von Seinsweisen sprechen.

schung, die Mensch und Tier so vergleicht, daß dem Tier der Vorrang (als *primum* comparationis) zukommt, läßt sich dieser Irrtum nur mittels der traditionellen Anthropologie wieder korrigieren.

Übrigens verweist die von Boethius eingeführte Definition auf die noch grundlegendere Definition des Menschen als »vernunftbegabten Lebewesens«, wie oben gesagt. Würde sich die Betrachtung personalistisch nur auf die Einzigartigkeit der individuellen Person, z. B. des geliebten Ehegatten, beschränken, so könnte die Ansicht entstehen, daß die Wesenheit jedes Menschen in seiner personalen Einzigartigkeit liege. Man beruft sich gern auf Duns Scotus, welcher wegen des Problems, daß die Individualität der Person nicht nur von der Leiblichkeit abhängen dürfe, die volle Individualität der einzelnen Person, z. B. Sokrates, auch seiner Wesenheit zuschreibt und sie als *haecceitas*, z. B. *Socrateitas*, bezeichnet. Doch vermeidet m. E. Duns Scotus den Fehler, in der Einzigartigkeit des einzelnen selbst seine Wesenheit zu sehen; denn dies kommt allein Gott zu. Nur in Ihm ist die Einzigartigkeit zugleich die Wesenheit, nicht dagegen beim Menschen, der ja in vielen Individuen derselben Art auftritt, so daß man wieder auf die artgemäße Definition des Menschen zurückgreifen muß, wonach dieser ein vernunft-begabtes Lebewesen ist. Mit ihr bleibt die Anthropologie das Fundament für die Betrachtung der individuellen Personalität. In der Tat entfaltet diese sich ja aus der Vernunftnatur jedes Menschen, die sich in die konkrete personal-individuelle Existenz hinein auswirkt.

Wenn man das Person-Sein nicht auf ein kommunikatives Mit-Sein reduzieren kann, wie es zeitgenössischer Tendenz entspräche, sondern auch das substantielle Sein der Person zu berücksichtigen ist, dann dürfte das Verhältnis von beidem nicht das von zwei Dimensionen der Person sein, sondern das einer ontologischen Ordnung. Das relationale Mit-Sein ist, ontologisch gesehen, ein Akzidenz – hier verstanden als an sich notwendig Hinzukommendes – des substantiellen Person-Seins. Und dem entspricht, daß die Ontologie die unaufhebbare Grundlage der Anthropologie ist.

Boethius hat zwar im größeren Rahmen christlicher Theologie (der Hl. Trinität) seine Person-Definition ausgearbeitet, sie ist aber zunächst eine auf den Menschen zutreffende Definition und als solche eine philosophische. Das hindert nicht, daß sie dann auch in der Trinitäts-Theologie verwendet wird und eine höhere, theologische Bedeutung annimmt. Gleichwohl bleibt die auf den Menschen bezogene, philosophische Bedeutung als natürliche Grundlage erhalten.

Weiter stellt der Personalismus kritisch dem von der traditionellen Ethik gelehrten Vollkommenheitsstreben des Menschen, mit dem er sich immanent auf sich selbst richte, die »ethische Transzendenz« gegenüber, in der eine Person sich in Liebe auf eine andere richte. Doch dürfte beides nicht in Gegensatz stehen; denn in der Liebe, die der eine zum anderen hat, will er das Gute, Tugendhafte, in ihm, das er auch in sich selbst erfährt, was notwendig in beiden ein Streben nach Vollkommenheit, sittlicher Gutheit erfordert.

Daß die antike, vor allem bei Platon, Aristoteles und der Stoa vertretene Ethik der Eudaimonia keinen Eudämonismus bedeutet, geht schon daraus hervor, daß sie entschieden den Hedonismus bekämpft hat, mit dem Argument, daß nicht das Gute um

der sie begleitenden Lust willen erstrebt werden darf, sondern um seiner selbst willen. Die Eudaimonia im antiken Sinne ist eine komplexe Qualität; sie schließt Erkenntnis, ja Weisheit ein wie auch (geistige) Lust. Sie ist in ihrer höchsten Form Kontemplation des göttlichen Guten und Schönen und setzt hierzu alle Tugenden voraus. Wo immer sie betätigt wird, steht sie der *communio personarum* nicht entgegen, sondern befördert sie.

So waren z.B. schon in der Antike die Philosophenschulen Gemeinschaften, in denen Weisheitsliebende sich zur gemeinsamen Kontemplation zusammenfanden. Auch Christus wurde mit seinen Jüngern in frühchristlicher Kunst gern als Meister im Schülerkreis dargestellt.

Was wäre eine Liebe zwischen Personen, die sich nicht in gemeinschaftlicher Liebe auf ein Gemeinsames, die Wahrheit, richtete? *Magis amica veritas*. Freilich erfordert dies mehr als eine phänomenologische »Transzendenz« der einen Person zur anderen hin. Vielmehr müssen sich beide auf das eigentlich ontologisch-metaphysische Transzendente, das göttliche Wahre und Gute, ausrichten.

Die Unterscheidung zwischen dem »Gut für die Person« und dem personalen, »in sich bedeutsamen Gut« ist wichtig, läßt sich aber mit der traditionellen Dreiteilung in das äußere, leibliche und seelische Gute verbinden, wonach das äußere, materielle und das leibliche als das für den Menschen Gute zu verstehen ist, hingegen das seelische Gute, die Tugenden, als das in sich Gute, in welchem das menschliche Gute selbst liegt. Auf dieses ist, nach der Tradition, der Wille, mit den Affekten wie der Liebe – oft unter der Bezeichnung des Herzens –, ausgerichtet und wird mit Recht als vernunftmäßiges Streben *appetitus intellectivus* definiert. Dies läßt sich nicht durch eine *adaequatio voluntatis et cordis ad bonum (ad valorem)* ersetzen. Ferner ist die Auslegung des objektiv sittlichen *Guten* auf den personal zu erlebenden *Wert* hin schwer annehmbar, da doch umgekehrt der subjektiv erlebte Wert einer Rechtfertigung und Auslegung auf das objektiv Gute hin bedarf; denn etwas ist nicht deshalb gut, weil es subjektiv als wertvoll erlebt und geliebt wird, sondern weil es objektiv in sich gut ist. Und deshalb sollte es dann auch als subjektiv wertvoll erlebt und geliebt werden. Die Liebe bedarf ja einer Erziehung und Bildung in Hinsicht auf das wahrhaft Gute, Erstrebenswerte.

An sich könnten z.B. auch Homosexuelle ihre Liebes-Beziehung als einen »einzigartigen« personal erlebten Wert personalistisch zu rechtfertigen suchen. In Wahrheit jedoch muß sie an einem objektiven Guten gemessen werden, das nicht wieder auf subjektivem Werterleben gegründet sein darf.

Das als personalistisch ausgegebene Prinzip, daß die Person um ihrer selbst willen zu bejahen ist: *persona est affirmanda propter seipsam*, dürfte zunächst nichts anderes besagen als das klassische Prinzip, daß jeder Mensch oder die Person nie als Mittel, sondern immer als Zweck zu betrachten ist. Der Personalismus will aber darüber hinausgehen und die Bejahung als »die Liebe einer Person um ihrer selbst willen« verstehen, als Hingabe zu anderen Personen und zu Gott. Doch kann man sich fragen, ob die Liebe, als Affekt des Willens, ohne den Bezug des Willens zum sittlich Guten überhaupt verstehbar ist. Und die Objektivität des sittlich Guten kann nicht

von einem subjektiven Erleben seiner personalen Werthaftigkeit oder von einer subjektiven, in Freiheit zu leistenden »Wertantwort« abhängen; sonst verliert es seine objektiv normative Kraft. Umgekehrt muß die subjektiv personale, freie Zustimmung vom objektiven Guten abhängen. Und das objektiv Gute muß als solches vom Intellekt erkannt werden: Weil etwas als objektiv Gutes erkannt wird, sollen wir ihm in Freiheit zustimmen, es wertschätzen und als verpflichtend anerkennen.

Für die subjektiv bejahten »höchsten personalen Werte« mag im personalistischen Sinne gelten, daß sie »nicht hauptsächlich auf den Intellekt als solchen gegründet« sind, sondern auf Freiheit. Der Personalismus folgt mehr dem Werte-Fühlen, dem Herzen und der Freiheitsliebe. Für das objektiv sittliche Gute kann dies nicht gelten. Hier ist die Erkenntnis durch den praktischen Intellekt im Gewissen, der den Willen leitet, maßgebend. Dieser erkennt das objektiv sittliche Gute als Qualität des substantiellen Mensch-Seins, das objektiv vorgegeben und durch Wesensursachen konstituiert ist (Klassische Anthropologie).

Wenn auch die subjektiv personale Seite der voll zu entfaltenden Sittlichkeit wesentlich zum sittlich guten Handeln und Leben gehört, so kann sie doch nicht deren objektive Seite ersetzen. Diese betrifft gerade das, was wir als »natürliche Sittlichkeit« des Menschen bezeichnen können. So weist die (neu)platonisch-augustinische Tradition ebenso wie die aristotelisch-thomistische, in die auch die Stoa eingegangen ist, darauf hin, daß im Menschen der Wille »natürlicherweise« auf das Gute gerichtet ist *(inclinatio naturalis)* und der Intellekt eine »natürliche« Kenntnis von Gut und Böse hat *(notitia naturalis)*, wodurch ihm eine »natürliche Tugend« (ἀρετὴ φυσική, *virtus naturalis*) zu eigen ist sowie das natürliche Sittengesetz[7]. Sie ist die Grundlage für die personal zu erwerbenden Tugenden, über die Dietrich v. Hildebrand und Josef Pieper schöne Traktate geschrieben haben. Im Personalismus geht diese natürliche Grundlage verloren. Bei ihm beginnt die Sittlichkeit des Menschen, ähnlich wie bei Kant, mit den in Freiheit vollzogenen, personalen Akten wertsetzender Zustimmung.

c) Zur personalistischen Fundierung der Ontologie/Metaphysik

Schließlich ist noch kurz der dritte Gesichtspunkt, der einer personalistischen Metaphysik, zu erörtern. Wenn der letzte Realitätsgrund, nach christlichem Glauben, der personale Gott ist, so stellt sich die Frage, ob es dann überhaupt noch eine »apersonale« Ontologie/Metaphysik von einem »neutralen« Seienden und einer ersten Seinsursache geben könne.

Zur Lösung der Frage ist es hilfreich, auf die scholastische (auch von Thomas verwendete[8]) Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnisart zurückzugreifen. Die erstere, zu der auch alle philosophischen Disziplinen gehören,

---

[7] Dieser Gesichtspunkt ist näher dargelegt in meiner Abhandlung: *Sittengesetz und Freiheit*, Bierbronnen 1992 (Schriftenreihe der Gustav-Siewerth-Akademie, 7), 195ff.

[8] Thomas v. Aquin, *Summa theol.*, I, q.1 a.6. Die klare Trennung von Metaphysik und Offenbarungstheologie hat ihn davor bewahrt, das höchst personale Verhältnis zwischen Mensch und Gott, das sich in seiner Theologie ausdrückt, in die Metaphysik hineinzutragen.

wird ohne die Voraussetzung des christlichen Glaubens vollzogen, die letzteren hingegen mit dieser Voraussetzung. Zu ihr gehören alle theologischen Disziplinen, die sich mit den von Gott offenbarten Glaubensinhalten befassen. Ihr Gegenstand ist unmittelbar der sich offenbarende Gott. Anders bei der Metaphysik. Ihr Gegenstand ist nicht Gott, sondern das Seiende als solches. Erst in verschiedenen Beweisargumenten steigt sie zu einer ersten, transzendenten Seinsursache auf, die mit dem religiös verehrten Gott gleichgesetzt wird. Dadurch kann sich dann die christliche Theologie auf die Metaphysik als ihr natürliches Fundament stützen.

Alle großen Philosophen des Abendlandes, besonders auch die christlichen, waren in der Ausübung ihrer Disziplinen von religiösen Interessen beflügelt, doch haben sie niemals religiöse Glaubensinhalte zu Prämissen einer philosophischen Disziplin gemacht. (Insofern sind die Bezeichnungen einer »christlichen Philosophie« oder eines »Gottes der Philosophen« irreführend und haben unnötigerweise zu viel Kritik Anlaß gegeben.)

Die klassische Metaphysik hat daher ihre Aufgabe vollkommen erfüllt, indem sie die ihr gestellte Frage nach der Ursache alles Realen dahin löst, daß eine erste transzendente Seinsursache (Form-Bewegungs-Zweckursache) existiert, und angibt, welchen Wesens sie ist und welche wesentlichen Eigenschaften sie hat.

Den Gesichtspunkt eines personalen Schöpfergottes, wie er erst durch den christlichen Glauben in den Blick kommt, darf man also von der Metaphysik nicht erwarten[9]. Umgekehrt gewährt sie eine wichtige »natürliche« Grundlage für die Theologie, die aus dem Glauben die Offenbarungsinhalte betrachtet; denn daß sie von objektiver Realität sind, wird ja vom Glauben nicht eigens bedacht, sondern schon wie natürlich vorausgesetzt. Und für diese natürliche Voraussetzung der Theologie bleibt die Metaphysik eine wichtige Stütze. Für die theologische Betrachtung z.B. des Schöpfergottes, der Himmel und Erde geschaffen hat, bleibt die natürliche, realistische Voraussetzung, daß er die erste transzendente Seinsursache von allem ist. Ebenso bleibt für die Betrachtung der göttlichen Personen in der Hl. Trinität die natürliche Voraussetzung der Person als »individueller Substanz von rationaler Natur«, die auch für den Menschen gilt und ermöglicht, daß wir von Gott in einer gewissen Analogie zu dem sprechen, was uns in unserer Vernunftseele real bewußt ist. Auch die philosophische Anthropologie, als in sich vollendete Disziplin, bleibt hier eine natürliche Voraussetzung für die Theologie.

Es ist beachtenswert, wie der mystisch-theologische Dankeshymnus der Chrysostomos-Liturgie, nach der hl. Kommunion, der sich – im Chorreigen der Seligen – zur Anbetung der unaussprechlichen Schönheit von Gottes Angesicht aufschwingt, Gott gleichwohl als »das wahrhaft Erstrebenswerte« (Σὺ γὰρ εἶ τὸ ὄντως ἐφετόν) bezeichnet. Etwas sehr Unpersön-

[9] Aus einer solchen Erwartung pflegte Max Müller uns Studenten in seinen unvergeßlichen Heidegger-Vorlesungen in München zu sagen, daß man zum *Ipsum esse,* zu dem die traditionelle Metaphysik gelange, nicht beten könne. Aber dies lag auch nicht in der Absicht ihrer Begründer, obwohl sie doch religiöse Menschen waren. Aristoteles verfaßte sogar einen Dialog *Über das Gebet.* Und in seinen *Metaphysica,* Buch XII 7, identifizierte er die erste, abgetrennte Substanz, von der ursächlich die ganze Natur abhängt, mit dem religiös verehrten Gott. Aber seine metaphysische Argumentation, die vom Seienden als solchem ausging und zu einer ersten transzendenten Seinsursache aufstieg, erfolgte nicht aus religiösen Voraussetzungen.

liches, aus personalistischer Sicht. Aber kommt hier nicht vielmehr in dem höchst personalen Gott seine objektive Realität, seine Wesenheit, das höchste Gute selbst zu sein, zum Ausdruck, und d.h. eine ontologische Voraussetzung? Hierfür bleibt die Metaphysik die sie aufweisende, natürliche Grundlage. Würde sie personalisiert, verlöre sie diese Funktion.

Die Aussage, in welcher der Personalismus seinen Höhepunkt sieht: »Das vollkommene absolute Sein, das Sein im eigentlichsten Sinne, ist Person«, findet sich in gewisser Weise schon in Aristoteles' *Metaphysica XII 7*, welche »die erste, abgetrennte (= transzendente) Substanz«, die Ursache, »woran die ganze Natur hängt«, mit »dem Gott« gleichsetzt, der »das vollkommenste, glückseligste Leben« führt. Hierdurch wird aber nicht das absolute Sein personalistisch fundiert, sondern der religiöse Glaube an den Gott und die damit verbundene personale Erfahrung vollkommenen, glückseligen Lebens ontologisch durch das absolute Sein fundiert. Wenn hingegen jene personalistische Aussage aus dem christlichem Glauben gesprochen würde, mit dem Blick auf die einzigartige Personalität des christlichen Gottes, dann wäre sie nicht mehr eine Aussage der Metaphysik, sondern der christlichen Theologie. Und als solche wäre sie m.E. nicht unproblematisch; denn wenn das absolute Sein Person ist, und Gott in drei Personen ist, müßte Gott ein dreifaches Sein haben, also drei Götter sein. Dagegen weist Thomas vortrefflich darauf hin, daß die Verschiedenheit der drei göttlichen Personen keine *secundum esse* ist.

Das Unfaßbare des Trinitäts-Mysteriums, daß Gott sich in drei Personen offenbart, wiewohl Er in seinem substantiellen Sein absolut Einfach-Eines ist, macht uns gerade die klassische (nicht personalistisch transformierte) Metaphysik bewußt, die uns die erste Seinsursache in ihrer absolut einfachen Einheit garantiert.

Die Einbeziehung philosophischer Begriffe in die systematische Erkenntnis der Glaubensinhalte (mit dem Zweck: *fides quaerens intellectum*) führt nicht zu christlichen Philosophie-Disziplinen, sondern zu den spezifisch christlichen Theologie-Disziplinen. Und diese vollziehen sich, wie gesagt, im Gegensatz zu den philosophischen Disziplinen, auf der Grundlage des christlichen Glaubens.

Was personalistisch als ein Minus erscheint – das Sein nicht vor allem als personales zu verstehen –, erweist sich ontologisch gesehen als ein Plus: das Sein in seiner analogen Mehrheit zu verstehen, die ebenso nicht-personales wie personales Sein umfaßt, und als Voraussetzung für Personalität. Die (problematische) Aussage, daß das absolute Sein Person ist, wäre gar nicht möglich und verstehbar, wenn nicht zuvor schon gälte, daß die Person individuelle Substanz ist, und daß das absolute Sein individuelle Substanz ist. Und dies nicht wiederum in personalistischem Sinne. Nur weil Gott Substanz ist, kann man von Ihm drei Personen aussagen, nicht umgekehrt, weil Er drei Personen ist, kann man von Ihm Substanz aussagen.

5) Ausblick auf die christliche Moral des Kirchlichen Lehramtes

In der Darlegung des Personalismus wird öfters auf Dokumente von Papst Johannes Paul II. verwiesen. Doch scheinen mir die Zitate keinen personalistischen Sinn zu haben. So wird z.B. eine Stelle zitiert, die zeigen soll, daß der Papst diesen Begriff

selber verwendet. Sie erinnert daran, daß eine Bischofssynode von 1981 an ein »biblisches und ›personalistisches‹ Durchdenken der kirchlichen Lehren von *Humanae Vitae* appellierte, mit dem Ziel, die gesamten kirchlichen Lehren so klar darzulegen, daß sie von allen Menschen guten Willens besser verstanden werden könnten«[10]. Der Hl. Vater erwähnt hier einen Ausdruck aus einer Bischofssynode, und auch diese spricht von »personalistisch« nur in Anführungszeichen, also in einem weiteren Sinne, indem sie an ein personbezogenes Durchdenken der Enzyklika appelliert.

Zudem drücken im Italienischen Wortbildungen mit der Endung -ismo (im Gegensatz zu solchen mit -ismus im Deutschen) häufig positiv eine Lehre von etwas aus, in unserem Falle: »personalismo« als »Lehre von der Person«.

Die weiteren Zitate aus Papst Johannes Paul II., daß wir an den Universitäten »eine Gemeinschaft von Personen aufbauen sollen, für die Liebe zur Wahrheit das sie einigende Prinzip bildet« (48), ferner daß »die Lehre von *Humanae Vitae* und von *Familiaris Consortio* sich rechtfertigt im Kontext der Wahrheit über die menschliche Person und diese Wahrheit ihr Fundament ist« (49), daß »unsere Freiheit darin besteht, Diener der Wahrheit zu sein«, daß jede objektiv angemessene Ethik auf dem festen Fundament der Wahrheit beruht (ebd.), schließlich daß wir uns wieder »an die Heiligkeit der Ehe, an den Wert der Familie und an die Unverletzlichkeit menschlichen Lebens erinnern« müssen: all diese Zitate erweisen keinen über die traditionelle (der Person voll Rechnung tragenden) Ehemoral hinausgehenden Personalismus, sondern wollen an sie wieder »erinnern« und anerkennen ihr Fundament in der Anthropologie, welche die Wahrheit über den Menschen lehrt.

Zu Hildebrands Auffassung der Freiheit, die in ihrem tiefsten Sinne nicht Wahlfreiheit, sondern Wertantwort sei, betont der Autor, daß auch Karol Wojtyla diesen Ausdruck verwende, und zitiert aus ihm: »Sie (die Entscheidung) umfaßt nicht nur eine passive Annahme oder Assimilation eines präsentierten Wertes, sondern auch eine authentische Antwort auf den Wert ... Die Fähigkeit, auf ... Werte zu antworten, ist der charakteristische Zug des Willens«[11]. Doch bleibt der Papst in voller Übereinstimmung mit der Tradition: Die Antwort auf Werte ist nicht personalistisch der fundamentale Akt des Willens – dieser liegt vielmehr, nach der Tradition, in der natürlichen Hinneigung zum Guten –, sondern der spezifisch (durch Bildung) qualifizierte Akt einer in Freiheit vollzogenen Willensentscheidung.

Die Unterscheidung in die drei Disziplinen Ethik, Anthropologie und Metaphysik und ihre Zuordnung in der Weise, daß für die Ethik das Fundament die Anthropologie ist und für diese wiederum die Metaphysik, hat deutlich Papst Johannes Paul II., in seiner Ansprache vom 10. April 1986 (an die Teilnehmer des Kongresses *Humanae vitae, 20 anni dopo*) herausgestellt. Mit dem folgenden Zitat möge unsere Erörterung schließen:

---

[10] Zitiert bei Seifert S. 46 in eigener Übersetzung aus: Papst Johannes Paul II., *Inviolabilità della vita umana nella santità della famiglia*, in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II., Vatikanstadt 1981, Discorsi in occasione di udienze (»First Congress for the Family of Africa and of Europe«), 15. 1. 1981, S. 104.

[11] Seifert, 56, zitiert aus: Karol Wojtyla, *The Acting Person*, Boston 1979, 134.

»Daß es Bestimmungen gibt, die einen solchen Wert (als moralische Vorschriften) besitzen, kann nur jemand bestreiten, der leugnet, daß es eine Wahrheit der Person, eine unveränderliche menschliche Natur gibt, die letztlich auf die schöpferische Weisheit gegründet ist, die jeder Wirklichkeit Rahmen und Maß verleiht.

Es ist deshalb unerläßlich, daß sich die sittliche Reflexion auf eine wahre Anthropologie gründet und immer tiefer in ihr Wurzel faßt, und daß diese letzten Endes auf jener Metaphysik der Schöpfung beruht, die im Mittelpunkt jedes christlichen Denkens steht. Die Krise der Ethik ist der offenkundigste »Test« für die Krise der Anthropologie, eine Krise, die ihrerseits auf die Ablehnung eines wahrhaft metaphysischen Denkens zurückgeht. Diese drei Momente – das ethische, das anthropologische, das metaphysische – trennen zu wollen, ist ein äußerst schwerer Irrtum. Die Geschichte der modernen Kultur hat dies in tragischer Weise bewiesen ... «

Der priesterliche Zölibat in historischer Perspektive Grundlegung und Entwicklung im Westen*

Von Thomas McGovern, Dublin

In der aktuellen Diskussion um den Zölibat gibt es ein beträchtliches Meinungsspektrum hinsichtlich Ursprung und Entwicklung dieses Charismas in der Kirche. Einigen Autoren zufolge wurde der Zölibat seit dem vierten Jahrhundert *verpflichtend*, für andere ist das zweite Laterankonzil (1139) grundlegender Bezugspunkt. Auch sein *Ursprung* ist Gegenstand der Diskussion: Ist der Zölibat göttlichen oder apostolischen Ursprungs oder lediglich kirchlich-disziplinäre Regelung?

Bekanntlich unterscheidet sich die Praxis der lateinischen Kirche von derjenigen der Ostkirchen; nur die erstere verlangt von ihren Priestern eine unwiderrufliche Bindung an den Zölibat im Sinne von Ehelosigkeit. Einer verbreiteten Meinung zufolge existiert in den Ostkirchen, außer in Spezialfällen, kein Gesetz über den Zölibat. Ebenso findet man die Meinung, daß die östliche Tradition die ältere sei und die lateinische Disziplin erst zu einem vergleichsweise späten Zeitpunkt verpflichtend gemacht wurde. Jedenfalls wird in Diskussionen über eine Modernisierung der westlichen Zölibatstradition die ostkirchliche Disziplin häufig als Wegweiser angepriesen.

Warum existiert dieser Unterschied zwischen Ost und West? Wie ist er entstanden? Wie soll man es sich erklären, daß man im Osten rigide auf dem Zölibat für Bischöfe beharrt und zugleich die Priester zur Heirat ermutigt? Warum ist im Osten der verheiratete Priester das Normale, wenngleich unter der strikten Bedingung der Eheschließung *vor* seiner Weihe?

Daß so weit auseinanderliegende und teilweise sich widersprechende Auffassungen in einer historischen Frage auf ungenügende Faktenkenntnis zurückgehen, findet seine Bestätigung durch wichtige Arbeiten über die Geschichte des Zölibats in der Kirche des Ostens wie des Westens, die in den letzten Jahren erschienen sind. Insbesondere die detaillierten Studien von Cochini, Cholij und Stickler erschließen neues Terrain in der Geschichte und Theologie dieses Charismas und enthalten wichtige Hinweise auf den apostolischen Ursprung dieser Disziplin.[1]

---

* Zur Entwicklung im Osten erfolgt demnächst eine eigene Abhandlung.

H. Rudolf Larenz hat das englische Original ins Deutsche übertragen.

[1] Cochini, C., Apostolic Origins of Priestly Celibacy, San Francisco, Ignatius Press 1990; Cholij, R., Clerical Celibacy in East and West, Leominister: Fowler Wright 1988; Stickler, A.M., Der Klerikerzölibat. Seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen Grundlagen, Abensberg 1993. *Der Verweis auf die drei vorgenannten Quellen erfolgt im folgenden durch bloße Angabe des Verfassers und der Seitenzahl. Zitate aus Cochini und Cholij sind eigene Übersetzung, wie auch im Fall anderer Quellen einschließlich schwer zugänglicher Verlautbarungen der Päpste und ähnlicher Quellen. Zitate der Hl. Schrift sind der deutschen Einheitsübersetzung entnommen, Zitate aus Konzilstexten und vergleichbaren Dokumenten den entsprechenden amtlichen Übersetzungen, falls nicht ausdrücklich anders vermerkt.* Vgl. ferner Rutler, G. W., »A Consistent Theology of Clerical Celibacy« in: Homiletic and Pastoral Review, February 1989, S. 9–15, und die dort angegebene Bibliographie.

Zum Verständnis der Geschichte des Zölibats aus heutiger Perspektive ist zunächst festzustellen, daß im ersten Jahrtausend der Kirche viele Bischöfe und Priester verheiratet waren, was heute ganz und gar die Ausnahme ist. Vorbedingung für die Weihe verheirateter Männer zum Diakon, Priester oder Bischof war jedoch, daß sie nach der Weihe in beständiger Enthaltsamkeit lebten – *lex continentiae*. Sie mußten also, das vorherige Einverständnis ihrer Ehefrauen vorausgesetzt, bereit sein, in Zukunft auf eheliche Beziehungen zu verzichten.

Nichtsdestoweniger gab es neben den verheirateten Klerikern in der Kirche immer auch einen mehr oder weniger großen Anteil Kleriker, die nie verheiratet waren und also im Zölibat lebten, wie wir es heute kennen. Die Angemessenheit dieser Form des priesterlichen Zölibats trat mit der Zeit in der westlichen Kirche immer deutlicher hervor und entsprechend verringerte sich der Anteil verheirateter Männer. Zudem hatte die Kirche durch die Einrichtung von Seminarien seit dem Trienter Konzil genügend Kandidaten für den zölibatär lebenden Diözesanklerus. Fälle von Zulassung verheirateter Männer zur Weihe auf Grund einer Dispens des Heiligen Stuhls wurden daher immer seltener.

In den Anfangszeiten der Kirche war also die Weihe verheirateter Männer das übliche. Das Neue Testament bestätigt dies; Paulus schreibt seinen Schülern Titus und Timotheus vor, daß Weihekandidaten nur einmal geheiratet haben sollen (vgl. 1 Tim 3, 2.12; Tit 1, 6). Wir wissen, daß Petrus verheiratet war, vielleicht auch andere Apostel. Das scheint aus der Frage Petri hervorzugehen – »Siehe, wir haben unser Heim verlassen und sind dir gefolgt«. Worauf Jesus antwortete: »Amen, ich sage euch, jeder, der um des Reiches Gottes willen Haus oder Frau, Brüder, Eltern oder Kinder verlassen hat, wird dafür schon in dieser Zeit das Vielfache erhalten, und in der kommenden Welt das ewige Leben« (Lk 18, 28–30; vgl. Mt 19, 27–30). Hier wird die erste Verpflichtung zum priesterlichen Zölibat deutlich, die in der Enthaltsamkeit von ehelichen Beziehungen nach der Weihe besteht. »Lex continentiae« war die ursprüngliche Bedeutung des Wortes »Zölibat« – das Sich-Enthalten von der Zeugung von Kindern. So wurde der Begriff ausnahmslos in den ersten schriftlich fixierten Vorschriften über den Zölibat aus dem vierten und fünften Jahrhundert definiert. Weihekandidaten konnten sich nicht ohne die vorherige, ausdrückliche Zustimmung ihrer Ehefrauen zur Enthaltsamkeit verpflichten, da letztere auf Grund des sakramentalen Bandes ein unveräußerliches Recht auf eheliche Beziehungen hatten.

Aus verschiedenen sowohl praktischen wie asketischen Gründen entwickelte sich in der Kirche des Westens eine Tendenz zur Weihe zölibatär lebender, unverheirateter Männer. Das wurde bald (im Westen) der Regelfall für Priesterkandidaten. Somit bedeutete Zölibat im ersten Jahrtausend der Kirche stets eine der beiden folgenden Alternativen: unverheiratete, zu Priestern geweihte Männer heiraten auch später nicht, oder diejenigen Weihekandidaten, die bereits verheiratet waren, verpflichten sich zu ständiger Enthaltsamkeit. Der Fehler, nicht zwischen *lex continentiae* und Zölibat nach heutigen Begriffen zu unterscheiden, hat zu einer Reihe von Mißverständnissen und Fehlinterpretationen der Geschichte dieses Charismas geführt.

Bis in die jüngste Vergangenheit herrschte unter Kirchenhistorikern die Auffassung vor, daß die Kirche vor dem vierten Jahrhundert keine Norm hinsichtlich des Zölibats besaß. Diese Sicht geht auf den bekannten Kirchenhistoriker Franz Xaver Funk zurück[2]. Funks Urteil war jedoch irrig, weil es sich auf ein Dokument stützte, welches sich später als unecht erwies[3].

Außerdem trifft eine der Grundthesen Funks nicht zu. Eine theologisch und juristisch fundierte Sicht des Zölibats ruht auf einem korrekten Verständnis des Verhältnisses von *ius* und *lex*. Es ist gesicherte Erkenntnis der Rechtsgeschichte, daß diese beiden Begriffe nicht identifiziert werden dürfen, was Funk aber offenbar getan hat[4]. Alle bindenden Rechtsnormen, sowohl die mündlich und durch Gewohnheit überlieferten als auch die schriftlich fixierten, sind Quellen des *ius*. Andererseits ist Recht im Sinne von *lex* ein engerer Begriff, der sich nur auf geschriebene und promulgierte Rechtsnormen bezieht. Die Rechtsgeschichte zeigt, daß alle rechtlichen Ordnungen, beispielsweise das Römische und Germanische Recht, als mündliche Traditionen begannen und nur nach und nach schriftlich fixiert wurden[5].

Die Rechtsordnung der Urkirche bestand im großen und ganzen aus mündlich überlieferten Verfügungen und Pflichten. Dies gilt umso mehr, als es während der ersten drei Jahrhunderte aufgrund der Verfolgungen schwierig gewesen wäre, Gesetze schriftlich niederzulegen. Sicherlich wurde die Rechtsordnung der jungen Kirche in einigen Grundzügen schriftlich fixiert, aber nichtsdestoweniger ermutigt Paulus die Thessalonicher auch, sich an die mündlich überkommenen Überlieferungen zu halten (vgl. 2 Thess 2, 15). Funk beging den grundlegenden Fehler, den Beginn des Zölibats mit Hilfe des ersten uns bekannten einschlägigen *geschriebenen* Gesetzes zu datieren, also mit der Synode von Elvira. Dies soll der Ausgangspunkt für eine kritische Sichtung der relevanten Schritte der Rechtsentwicklung im Bereich des lateinischen Ritus bis zum siebten Jahrhundert sein.

---

[2] In den Jahren 1878–80 fand eine in der Öffentlichkeit viel beachtete Debatte zwischen zwei deutschen Gelehrten über den Ursprung des priesterlichen Zölibats statt. Der eine war Gustav Bickell, Konvertit und Autor beachtlicher Untersuchungen über die Quellen des kanonischen Rechts, der andere Franz Xaver Funk, Professor für Geschichte und Theologie in Tübingen. Bickell war Fachmann für orientalische Sprachen und vertrat, gestützt vor allem auf östliche Quellen, die Ansicht, daß im Westen die Verpflichtung zur Enthaltsamkeit nicht mit Papst Siricius im vierten Jahrhundert begann, sondern auf die Apostel zurückging. Zusätzlich war Bickell der Auffassung, daß dieselbe Verpflichtung auch im Osten zur Zeit der Apostel existierte, aber seit dem vierten Jahrhundert zunehmend vernachlässigt wurde. Funk lehnte den Gedanken vom Zölibat als Teil der von den Aposteln überkommenen Disziplin ab und vertrat statt dessen die Ansicht, daß ein Gesetz über den Zölibat erst im vierten Jahrhundert in Kraft getreten sei. Nach einigen Argumenten und Gegenargumenten ließ Bickell um des lieben Friedens willen und in der Gewißheit, daß Funk nicht nachgeben würde, diesem das letzte Wort, obwohl er nach wie vor von der Richtigkeit seiner eigenen Ansicht überzeugt war. Funk vertrat in seinen Veröffentlichungen weiterhin seine Ansicht, welche die herrschende Lehrmeinung werden sollte. Vgl. Stickler, S. 12.

[3] Ein gewisser Paphnutius, Mönch und Bischof aus Ägypten, soll sich auf dem Konzil von Nizäa (325) gegen die Absicht eingesetzt haben, völlige Enthaltsamkeit für verheiratete Kleriker zur verbindlichen Vorschrift zu machen. Vgl. dazu Cholij, S. 85–92, und Cochini, S. 195–200.

[4] Vgl. Stickler, S. 13–14.

[5] Die Rechtsordnung dieser Völker basierte über Jahrhunderte hinweg ausschließlich auf mündlicher Überlieferung, was natürlich niemanden zu der Behauptung verleitet, daß diese Normen nicht verpflichtend waren oder ihre Befolgung der freien Wahl des einzelnen überlassen war.

Der Zölibat in der lateinischen Kirche

Die Synode von Elvira (Spanien) hat eine besondere Bedeutung für die Geschichte der rechtlichen Kodifizierung des Zölibats. Sie fand zu Beginn des vierten Jahrhunderts statt (etwa 305), hatte sich vorgenommen, eine Erneuerung des kirchlichen Lebens im Westteil des römischen Imperiums in Gang zu setzen, bestätigte in insgesamt 81 canones überkommene Richtlinien und erließ neue. Der Kanon 33 enthält die erste, uns bekannte schriftliche Regelung hinsichtlich des Zölibats von Bischöfen, Priestern und Diakonen, also für »alle Kleriker, die zum Dienst am Altar bestimmt sind«. Der Kanon besagt, daß sie alle vollständige Enthaltsamkeit von ehelichen Beziehungen üben, und daß diejenigen, die sich nicht daran halten, aus dem Klerikerstand entfernt werden sollen[6]. Kanon 27 derselben Synode enthält das Verbot, daß Kleriker mit Frauen zusammenleben, ausgenommen den Fall, daß es sich um eine Schwester oder eine Tochter (des betreffenden Klerikers) handelt, wenn sie eine gottgeweihte Jungfrau ist.

Aus diesen frühen und wichtigen Gesetzestexten kann man ableiten, daß die meisten Kleriker der Kirche in Spanien *viri probati*, also vor ihrer Diakonen-, Priester- oder Bischofsweihe verheiratet waren. Alle waren verpflichtet, nach ihrer Weihe auf den Vollzug der Ehe zu verzichten, also in vollständiger Enthaltsamkeit zu leben. Daher die Feststellung von Stickler, daß Kanon 33 im Gesamtzusammenhang der Ziele der Synode von Elvira und der Rechtsgeschichte im Römischen Reich alles andere als ein neues Gesetz ist. Es war vielmehr eine Reaktion auf die weit verbreitete Nichterfüllung einer traditionellen und somit wohlbekannten Verpflichtung, zu deren Statuierung die Synode eine Strafandrohung hinzufügte: entweder akzeptierte der sich abweichend verhaltende Kleriker die *lex continentiae*, oder er schied aus dem Klerikerstand aus. Die Tatsache, daß die Regelung von Elvira widerspruchslos aufgenommen wurde, bestätigt, daß es sich nicht um ein neues Gesetz handelte, sondern daß eine bereits bestehende Norm aufrechterhalten wurde. Darauf bezog sich Pius XI. in seiner Enzyklika »Ad Catholici Sacerdotii« über das Priestertum mit der Feststellung, daß dieses geschriebene Gesetz eine voraufgehende Praxis voraussetzt[7]. Angesichts dieser Sachverhalte ist es unhaltbar, den Beginn des Zölibatsgesetzes in der Kirche auf die Synode von Elvira zu datieren und daraus auf eine Diskontinuität zwischen früherer Praxis und neu eingeführter Disziplin zu schließen[8].

---

[6] »Es erschien angebracht, Bischöfen, Priestern und Diakonen, mithin allen Klerikern, die dem ministerium gewidmet sind, geschlechtliche Beziehungen mit ihren Ehefrauen und die Zeugung von Kindern zu verbieten; wenn jemand dies doch tut, soll er von klerikalen Ehren ausgeschlossen sein.« (Vgl. Cochini, S. 159)

[7] »Die früheste Spur eines Gesetzes über den Zölibat in der Kirche findet sich im Kanon 33 der Synode von Elvira, die zu Beginn des vierten Jahrhunderts abgehalten wurde, als Christen noch aktiv verfolgt wurden. Es gründet auf einer lange zuvor konsolidierten Gewohnheit und macht lediglich das zur Verpflichtung, was die Evangelien und die Lehrtätigkeit der Apostel bereits als eine Art selbstverständliche Voraussetzung erwiesen hatten« (Enz. Ad Sacerdotii Catholicii, AAS 28 (1936), 25; eigene Übersetzung).

[8] Das wird durch ähnliche canones der Synode von Arles (314) bestätigt; vgl. Cochini, S. 161–169.

Die Synode von Karthago

Gegen Ende des vierten Jahrhunderts bestätigten die Dekrete der Synode von Rom (386) und die zweite Synode von Karthago (390) die *lex continentiae*. Beide qualifizierten sie unter ausdrücklichem Hinweis auf die Lehre der Apostel als eine universale kirchliche Praxis von Anfang an[9]. Kanon 3 der 2. Synode von Karthago legt unter Berufung auf eine auf die Apostel zurückgehende Tradition fest, daß verheiratete Kleriker Enthaltsamkeit üben sollen – »ut quod apostoli docuerunt et ipsa servavit antiquitas nos quoque custodiamus«:

»Es ist angebracht, daß die heiligen Bischöfe und Priester Gottes ebenso wie die Leviten, das heißt diejenigen, welche dem Dienst der göttlichen Sakramente gewidmet sind, vollständige Enthaltsamkeit bewahren, damit sie in aller Schlichtheit das empfangen, was sie von Gott erbitten; laßt auch uns danach trachten, die Lehre der Apostel und die Praxis des Altertums aufrechtzuerhalten ... Es erscheint uns allen gut, daß Bischof, Priester und Diakon als Wächter der Reinheit sich der ehelichen Beziehungen mit ihren Frauen enthalten und daß somit die, welche den Dienst am Altar versehen, eine vollkommene Keuschheit bewahren.«[10]

Dieser Kanon wurde durch verschiedene Sammlungen in allen Diözesen der Römischen Kirche bekannt, und im Osten verweist später die 2. Trullanische Synode (692, »Quinisexta«) auf ihn als einen sicheren Traditionszeugen. Das 390 verkündete Gesetz wurde Bestandteil der offiziellen Dekretsammlung der Afrikanischen Kirche, des *Codex canonum Ecclesiae Africanae,* der im Jahr 419 zusammengestellt und verkündet wurde, also in der Amtszeit von Augustinus als Bischof von Hippo.

Zur damaligen Zeit waren die meisten, wenngleich nicht alle Kleriker verheiratet. Die Synode von Karthago forderte sie auf, auf ehelichen Verkehr ganz zu verzichten. Das geschah aus der Einschätzung heraus, daß dies sie daran hindern würde, ihre Aufgabe als Mittler ohne Einschränkung »simpliciter« auszuüben. Der erwähnte Kanon besagt, daß diejenigen, die durch die Weihe *personae sacrae* geworden sind, diese neue ontologische Wirklichkeit in Zukunft durch ihre Lebensführung nach außen anzeigen sollen. Die Aufgabe oder Sendung, wirksame Mittler zwischen Gott und den Menschen zu sein, zusammen mit der Widmung an den Dienst am Altar, sind die spezifischen Gründe für die Enthaltsamkeit, die von ihnen verlangt wird.

Die Dekretalen von Papst Siricius

Drei weitere Dokumente des kirchlichen Lehramts vom Ende des vierten Jahrhunderts berufen sich auf den apostolischen Ursprung der Forderung vollständiger

---

[9] Vgl. Stickler, S. 17–22, ferner die Würdigung des *Codex canonum Ecclesiae Africanae*, canon 3, in: Cochini, S. 118–124.

[10] Cochini, S. 5.

Enthaltsamkeit für diejenigen Kleriker, die den Dienst am Altar versehen. Es handelt sich um zwei Dekretalen von Papst Siricius aus den Jahren 385 und 386 und einen Kanon der Synode von Rom aus derselben Zeit[11]. Im ersten Dekretale aus dem Jahr 385 reagiert der Papst auf Informationen, daß Mitglieder des höheren Klerus nach wie vor mit ihren Frauen in ehelicher Gemeinschaft leben und Kinder haben und dies mit dem Hinweis auf das levitische Priestertum des AT rechtfertigen. Der Papst stellt fest, daß die Priester des Alten Testaments während ihres Dienstes im Tempel zur *zeitweiligen* Enthaltsamkeit verpflichtet waren, daß aber mit der Ankunft Christi dieses Priestertum sein Ende gefunden hat und durch eben diese Tatsache die Verpflichtung zur zeitweiligen Enthaltsamkeit eine Verpflichtung zur vollständigen Enthaltsamkeit geworden ist[12].

In dem Dekretale *Cum in unum*, das im Jahr 386 in die verschiedenen Kirchenprovinzen gesandt wurde, bezieht sich Papst Siricius auf einige paulinische Texte (Tit 1,15; 1 Tim 3, 2; 1 Kor 7, 7; Röm 8, 8.9) als biblische Grundlage der kirchlichen Zölibatspraxis, und gibt damit zugleich eine autoritative Deutung der Worte *»unius uxoris virum«*. Wenn Timotheus und Titus die Bischöfe, Priester oder Diakone unter denjenigen Männern auswählen sollten, die »nur einmal verheiratet waren«, bedeutete das nicht, daß diese das eheliche Leben nach der Weihe fortsetzen konnten. Vielmehr ist dies als eine Bedingung aufzufassen, die dazu beiträgt, daß die Weihekandidaten in Zukunft tatsächlich in Enthaltsamkeit leben können (»propter continentiam futuram«). Anders gesagt: Jemand, der nach dem Tod seiner ersten Frau wieder geheiratet hat, kann nicht als Weihekandidat gelten, da die Tatsache der Wiederheirat eher ein Indiz für einen Mangel an Fähigkeit ist, in vollständiger Enthaltsamkeit zu leben, wie es von den Klerikern in den höheren Weihen verlangt wurde[13].

---

[11] Vgl. Stickler, S. 23–24.

[12] »Es ist uns zu Ohren gekommen, daß viele Priester und Diakone Kinder in die Welt gesetzt haben, sei es durch den Vollzug der Ehe mit ihrer Frau oder außerehelich. Als Entschuldigung dafür führten sie an, daß es im Alten Testament Priestern und Tempeldienern bekanntlich erlaubt war, Kinder zu zeugen. Wie auch immer es gewesen sein mag: Denjenigen unter den Lehrjüngern der Leidenschaft und Protektoren des Lasters, die denken, daß unser Herr im mosaischen Gesetz den Trägern der heiligen Weihen eine Blankovollmacht zum Ausleben ihrer Leidenschaften gibt, möchte ich hiermit sagen: Warum warnt Gott diejenigen, in deren Händen die Hut der allerheiligsten Dinge liegt, mit diesen Worten: ›Ihr müßt selbst heilig werden, denn ich bin Jahweh, euer Gott‹ (Lev 20, 7)? Auf derselben Linie: Warum war es Vorschrift, daß die Priester während ihres Turnusjahres im Tempel, also außerhalb ihres Heimes, lebten? Ganz offensichtlich deshalb, damit sie keine Gelegenheit zum fleischlichen Verkehr mit Frauen hätten, auch nicht mit ihren Ehefrauen, so daß sie im Glanze eines integren Gewissens Gott Opfer darbringen könnten, die seiner Annahme würdig sind. Diesen Männern war der eheliche Verkehr nach Ablauf ihres Dienstzeitraums erlaubt, und zwar zum einzigen Zweck der Sicherung von Nachkommenschaft, weil nur die Mitglieder des Stammes Levi (als Priester) zum Gottesdienst zugelassen werden konnten. Aus diesem Grund hat der Herr Jesus, nachdem er uns durch sein Kommen erleuchtet hat, im Evangelium förmlich erklärt, daß er nicht gekommen ist, um das Gesetz außer Kraft zu setzen, sondern um es zur Vollkommenheit zu führen. Aus diesem Grund wollte er auch, daß die Kirche, deren Bräutigam er ist, im Glanz der Keuschheit erstrahlt, so daß er sie bei seiner Wiederkunft am Tag des Jüngsten Gerichts ohne Makel und Runzeln findet, wie sein Apostel gelehrt hat. Diese Entscheidungen sind ein unaufhebbares Gesetz, wodurch wir alle, Priester und Diakone, vom Tag unserer Weihe an gehalten sind, unser Herz und unseren Leib in den Dienst der Nüchternheit und Reinheit zu stellen. Mögen wir so unserem Gott in allem gefallen, (besonders) in den Opfern, die wir täglich darbringen« (PL 13, 1138a–39a, zitiert nach Cochini, S. 9).

[13] Vgl. Cochini, S. 11–13.

Die Gesetzgebung von Papst Siricius aus den Jahren 385 und 386 sowie die Kanones der Synode von Karthago (390) statuieren für die *lex continentiae* ausdrücklich den apostolischen Ursprung. Man bedenke, daß dies nicht Behauptungen von Einzelpersonen sind, sondern Feststellungen von Verantwortungsträgern der kirchlichen Hierarchie. In Karthago war es die einmütige Auffassung des afrikanischen Episkopats, daß »ut quod apostoli docuerunt, et ipsa servavit antiquitas nos quoque custodiamus«. Papst Siricius in Rom wußte, was er tat, als er sich in die Linie der lebendigen Tradition seiner Vorgänger auf dem Stuhl Petri stellte[14]. Später, im elften Jahrhundert, wird die Gregorianische Reform als solidestes historisches Argument auf die Kanones von Karthago aus dem Jahr 390 verweisen. Als die deutschen Fürsten nach der Reformation den Papst um seine Zustimmung für die Priesterehe ersuchten, gründete Pius IV. seine Ablehnung in erster Linie auf eben diesen Text von Karthago.

Wie wir gesehen haben, stellt die Gesetzgebung des vierten Jahrhunderts im Bereich des lateinischen Ritus keine Neuerung in dem Sinne dar, daß nunmehr von Klerikern erstmals sexuelle Enthaltsamkeit förmlich verlangt wird. Es handelt sich vielmehr um die Reaktion auf eine schwierige Situation in der Kirche, insofern ein allgemeines Klima moralischer Laxheit eine tradierte Disziplin zu untergraben drohte. Ihre Mißachtung wurde nunmehr mit strengen Sanktionen belegt. Die kirchliche Autorität würde wohl kaum in schwierigen Zeiten den Klerikern die schwere Bürde der Enthaltsamkeit auferlegt haben, wenn sie nicht die Überzeugung gehabt hätte, daß hier die Treue zur apostolischen Überlieferung auf dem Spiel stand.

Das Zeugnis der Väter

In den ersten vier Jahrhunderten der Kirche orientierte sich die theologische Begründung des Zölibats der Kleriker an der paulinischen Lehre und verband somit den Zölibat mit der Verfügbarkeit für den Dienst am Altar und einer größeren Freiheit zum Gebet. Weil er beständig vor Gott steht und sein Gebet, sein Lob und seine Anbetung von großer Bedeutung sind, verfügt der Priester des Neuen Bundes nicht über die Zeit, die Pflichten eines Ehemannes und gegebenenfalls Familienvaters wirklich zu erfüllen[15].

Nichtsdestoweniger hatte bereits Cyrill von Jerusalem (313–386) in seinen Katechesen die vollständige Enthaltsamkeit letztlich im Vorbild des ewigen Hohepriesters verankert gesehen, dessen Leben eine Norm darstellt, die überzeugender ist als

[14] Die Bestätigung der an sich lokalen Gesetzgebung bezüglich des Zölibats in Afrika durch die Autorität Roms sowie andere Vorgänge zur Erlangung der päpstlichen Approbation dieser Disziplin sind nicht nur Reflex einer universalen Tradition, sondern lassen auch die Relevanz der diesbezüglichen Position des Römischen Bischofs erkennen. Die Akten der Synoden jener Zeit geben ein eindrückliches Zeugnis des Bewußtseins genuiner Einheit und Uniformität in den wesentlichen Punkten, welches durch das Prinzip der Einheit, des Römischen Primats, in die Praxis umgesetzt wurde. Vgl. auch Stickler, S. 22; 27–28.

[15] Vgl. Cochini, S. 248–251.

alle anderen Begründungen. In der Verbindung zwischen priesterlicher Enthaltsamkeit und der Geburt Christi aus einer Jungfrau liegt nach Cyrills Ansicht eine Begründung des Zölibats, die bloße historische Spekulation weit hinter sich läßt[16].

Für Hieronymus (347–419) ist Enthaltsamkeit vor allem eine Frage der Heiligkeit. In seinem Brief an Pammachius rechtfertigt er Enthaltsamkeit aus der Schrift und dem Zeugnischarakter priesterlicher Keuschheit in Enthaltsamkeit. Letzteres wird zwar nicht als ein Ideal für alle dargestellt, dem nachzueifern ist, aber es wird de facto von allen akzeptiert. Außerdem ist für Hieronymus Keuschheit* auch Auswahlkriterium für Kleriker: Bischöfe, Priester und Diakone stammen alle aus dem folgenden Personenkreis: Unverheiratete (*virgines*), Verwitwete oder Verheiratete, die nach der Weihe vollständige Enthaltsamkeit üben[17].

Bemerkenswert ist auch, daß Hieronymus sich bei seiner Verteidigung der traditionellen Disziplin nicht veranlaßt sieht, zwischen den Zeugnissen westlicher, ägyptischer und östlicher Kirchen zu unterscheiden. In seiner Auseinandersetzung mit Vigilantius von Gallien (406), der in Enthaltsamkeit schlicht eine Irrlehre und Gelegenheit zur Sünde sah, verweist Hieronymus einmal mehr auf die Praxis, die er als traditionell kennt: die Kirche von Ägypten, der Osten und der Apostolische Stuhl akzeptieren als Kandidaten für den Klerus nur Unverheiratete, die enthaltsam leben, oder Verheiratete, die auf den Vollzug der Ehe fortan verzichten. Dieses Zeugnis deckt den größeren Teil der Kirche ab, von dem Hieronymus auf Grund seiner zahlreichen Reisen einen unmittelbaren Einblick hatte[18]. Es bezeugt zudem den apostolischen Ursprung dieser Disziplin: »Die Apostel waren entweder unverheiratet (*virgines*) oder lebten nach ihrer Heirat enthaltsam. Bischöfe, Priester und Diakone werden aus dem Kreis der Ehelosen und Verwitweten ausgewählt; auf jeden Fall leben sie in vollkommener Keuschheit in Enthaltsamkeit nach ihrer Weihe.«[19]

Hieronymus sieht in der Stellung Christi und seiner Mutter bei der Gründung der Kirche die lebendigen Urbilder von Jungfräulichkeit und Priestertum[20]. Unter denjenigen Christen, welche das Leben in Jungfräulichkeit aus freien Stücken als Weg zur Heiligkeit wählen, ist es für die Priester der Weg der Heiligkeit, welche ihr Dienst erfordert, und so wird daraus fast eine Notwendigkeit. Die Nachfolge Christi und seiner Mutter auf dem von ihnen beiden gelebten Weg der jungfräulichen Reinheit ist das innere Maß für das Priestertum des Neuen Bundes.

Augustinus nahm an der zweiten Synode von Karthago teil (419), auf der die allgemeine Verpflichtung der Kleriker zur Enthaltsamkeit wiederholt bekräftigt und auf die Apostel und die von ihnen ausgehende ununterbrochene Tradition zurückge-

---

[16] Vgl. Cochini, S. 208–210.

* Bemerkung d. Ü.: gemeint ist immer »Keuschheit in Enthaltsamkeit«, denn sonst läge die Assoziation nahe, daß die Ehe mehr oder weniger grundsätzlich »unkeusch« sei.

[17] Vgl. Cochini, S. 78.

[18] Vgl. Cochini, S. 298.

[19] Vgl. Cochini, S. 297.

[20] »Die ›Jungfrau‹ Christus und die Jungfrau Maria haben für beide Geschlechter den Grundstein für die Jungfräulichkeit gelegt: die Apostel waren entweder unverheiratet oder lebten nach ihrer Heirat enthaltsam.« (Brief an Pammachius, Cochini, S. 297)

führt wurde. In seiner Schrift *De conjugiis adulterinis* stellt er fest, daß auch verheiratete Männer, die (sozusagen) unerwartet zu Klerikern berufen und geweiht werden, zur Enthaltsamkeit verpflichtet sind. In dieser Hinsicht werden sie zum Vorbild für diejenigen Laien, die von ihren Frauen getrennt leben müssen und daher eher der Versuchung zum Ehebruch ausgesetzt sind[21].

Die Gesetzgebung im sechsten Jahrhundert

Aus dem sechsten Jahrhundert sind einige aussagekräftige Dokumente der Gesetzgebung bezüglich des Zölibats bekannt. Die *Breviatio Ferrandi* ist ein Kompendium kirchlicher Gesetzgebungsakte in Afrika; es wurde um 550 zusammengestellt und bestätigt frühere Normen über den priesterlichen Zölibat; die wichtigsten davon sind:

- (Verheiratete) Bischöfe, Priester und Diakone hatten sich ehelicher Beziehungen zu enthalten.
- Ein Priester, der (nach seiner Weihe) heiratete, war abzusetzen; wenn er außereheliche sexuelle Beziehungen hatte, hatte er Buße zu tun.
- Zum Schutz des guten Rufs der Kleriker und um ihnen zu helfen, keusch in Enthaltsamkeit zu leben, sollten sie nicht zusammen mit Frauen wohnen, ausgenommen nahen Familienangehörigen.

Zur Würdigung dieser Disziplin muß man bedenken, daß damals die Kirche in Nordafrika eine Zeit gnadenloser Verfolgung durchmachte; die Vandalen hatten die Herrschaft und eliminierten die führenden Persönlichkeiten vieler christlicher Gemeinden[22].

Das dritte Konzil von Toledo (589) wurde einberufen, um Mißbräuche abzustellen, die sich im Klerus unter dem Einfluß der arianischen Irrlehre breitgemacht hatten. Wenn Bischöfe, Priester und Diakone den Arianismus verließen und zum katholischen Glauben zurückkehrten, betrachteten sie Enthaltsamkeit nicht länger als eine Verpflichtung des priesterlichen Standes. Das Recht auf Ehe und eheliches Leben wurde für selbstverständlich gehalten, und obwohl der Arianismus förmlich auf dem Konzil von Nizäa (325) abgewiesen worden war, waren die negativen Auswirkungen dieser Irrlehre hinsichtlich der priesterlichen Keuschheit noch zwei Jahrhunderte später zu spüren. Der Kanon 5 von Toledo III erneuerte die überkommene Disziplin und gab die Sanktionen für den Fall der Nichterfüllung an[23]. Nachdem die Zöli-

[21] No 2,22; PL 40, 486.

[22] Vgl. Cochini, S. 324–326.

[23] »Es ist zur Kenntnis dieser heiligen Versammlung gelangt, daß Bischöfe, Priester und Diakone, die aus der Häresie zum katholischen Glauben zurückgekehrt sind, dem Verlangen des Fleisches nachgegeben haben und mit ihren Frauen zusammengekommen sind. Damit dies in Zukunft nicht mehr geschieht, haben wir das angeordnet, was bereits in früheren Regelungen bestimmt wurde: es ist ihnen (den Klerikern und ihren Frauen) nicht erlaubt, ein gemeinsames Leben zu führen, welches der Unenthaltsamkeit Vorschub leistet. Sie sollen darauf bedacht sein, was für sie beide förderlich ist, einander die eheliche Treue wahren

batsdisziplin der Priester im Zuge des Einbruchs der (arianischen) Wisigoten im vorhergehenden Jahrhundert stark gelitten hatte, bestätigen im Gallien des sechsten Jahrhunderts die unter dem reformfreudigen und energischen Caesarius von Arles gehaltenen Synoden die diesbezügliche Gesetzgebung.

Der Zölibat im Westen zwischen patristischer Zeit und Trienter Konzil[24]

Der Zölibat hatte in den ersten Jahrhunderten der Kirche einen klaren und wohldefinierten Status erlangt, ähnlich wie andere Elemente des kirchlichen Lebens. Dieser Status basierte auf der Heiligen Schrift, den in der kirchlichen Tradition gewachsenen moralischen und rechtlichen Pflichten und schließlich auf schriftlich niedergelegten Vorschriften, deren bindender Charakter sich von der Autorität einzelner Bischöfe, Synoden und vor allem des Heiligen Stuhls ableitete. In der Tradition des Westens liefern Ambrosius, Augustinus und Hieronymus hinsichtlich des normativen Charakters der Verpflichtung aller Kleriker zur Enthaltsamkeit schlüssige Zeugnisse.

Die Situation gegen Ende des sechsten Jahrhunderts kann wie folgt zusammengefaßt werden: Verheiratete Männer wurden unter der Bedingung zu allen Graden des Weihestandes zugelassen, daß sie nach der Weihe zum Subdiakon auf den Vollzug der Ehe verzichteten. Diese Bindung setzte den freien und gemeinsam gefaßten Entschluß des Ehepaares für alle Zukunft voraus. Die Kirche verlangte, daß der Ehemann nach erfolgter Weihe nicht länger mit seiner Frau unter einem Dach wohnte oder auf andere Weise garantierte, daß er in Enthaltsamkeit leben könne. Es war selbstverständlich, daß für den notwendigen Lebensunterhalt der Ehefrau gesorgt wurde. Ein Ehemann, der nicht in der Lage war, enthaltsam zu leben, mußte mindestens auf die Ausübung des Dienstes, für den er geweiht worden war, verzichten.

Subdiakone konnten nach ihrer Weihe nicht mehr heiraten, und das galt erst recht für Diakone, Priester und Bischöfe. Im Falle der Übertretung dieses Verbots hatten sie auf diese Verbindung zu verzichten und sich den Sanktionen zu unterwerfen, die auf den Bruch ihres Gelöbnisses standen. Es gab spezifische Richtlinien für verheiratete Kandidaten der höheren Weihen. Sie durften nur einmal geheiratet haben, und zwar eine Frau, für die es auch die erste Heirat war. Beide Bedingungen wurden für ein enthaltsames Leben in Zukunft für notwendig gehalten.

---

und nicht denselben Raum teilen. In diesem Sinne wäre es noch angemessener, daß der Kleriker für seine Frau ein anderes Heim fände, so daß ihre Keuschheit in Enthaltsamkeit vor Gott und den Menschen einen guten Leumund hat. Wenn jedoch jemand es nach dieser Warnung vorzieht, unenthaltsam mit seiner Ehefrau zusammenzuleben, soll er als lector (niedere Weihe) betrachtet werden. Diejenigen, die einer kirchlichen Regel unterworfen sind und entgegen der Anordnung der Oberen in ihren Zellen mit Frauen auf eine Weise zusammenleben, die geeignet ist, Verdacht zu erwecken und ihrem guten Ruf zu schaden, sollen mit strengen kirchlichen Strafen belegt werden.« Vgl. Cochini, S. 331.

[24] Vgl. Stickler, A. M., The Evolution of the Discipline of Celibacy in the Western Church from the End of the Patristic Era to the Council of Trient, in: Coppens, J. (Hrsg.), Priesthood and Celibacy, Mailand, 1972, S. 503–597.

Die vielen Textzeugnisse zugunsten der Enthaltsamkeit und die häufige Wiederholung dieser Prinzipien durch Synoden und Päpste geben nachdrücklich zwei Dinge zu verstehen. Zum einen hatte die kirchliche Obrigkeit eine sehr klare Vorstellung vom Verhältnis zwischen Enthaltsamkeit und Priestertum, und zum anderen war es nicht einfach, diese Prinzipien praktisch zu leben, wie die vielen Zuwiderhandlungen offenbar zeigen. Zugleich aber gab es keinen wirklichen Protest gegen das Gesetz; »niemand hat behauptet, daß es sich hier lediglich um eine neu erlassene Regelung handele. Das Höchste waren Hinweise auf das Alte Testament, die darauf abzielten, den Vollzug der Ehe zu erlauben«[25].

Reformansätze im Westen zwischen dem siebten und zehnten Jahrhundert

In dieser Periode des Mittelalters nahmen mehrere historische Faktoren einen gewichtigen Einfluß auf die Disziplin von Enthaltsamkeit und Zölibat. Zunächst begünstigte der zunehmende Zerfall des römischen Imperiums regionale und nationale Eigenentwicklungen, was die geistliche Einheit zwischen den Bischofssitzen lockerer und die Autorität des Papstes schwächer werden ließ. Barbarenvölker überrannten die Grenzen des Reiches und wurden oft massenweise bekehrt. Aufgrund der dürftigen Glaubensunterweisung dieser Menschen, aus deren Reihen ja auch der Klerus stammte, gab es ernsthafte Schwierigkeiten, das Niveau der christlichen Moral zu halten.

Darüber hinaus stützten sich diese jungen Gemeinwesen auf eine enge Zusammenarbeit mit der Kirche, wodurch mit der Zeit viele ihrer Hirten auch weltliche Machtpositionen einnahmen. Daher rührt das Interesse der politischen Gewalt an der Auswahl kirchlicher Amtsinhaber, was letztlich zur Investitur kirchlicher Ämter durch die weltliche Macht führte. So kam es, daß die Inhaber wichtiger kirchlicher Ämter häufig Personen waren, denen die notwendige moralische und religiöse Eignung abging. Zusätzlich minderte die Krise des Papsttums im Mittelalter für lange Zeit die Wirksamkeit päpstlicher Maßnahmen.

Der niedere Klerus wurde durch das schlechte Beispiel der Vorgesetzten negativ beeinflußt, aber die Hauptursache für um sich greifende Nachlässigkeit hinsichtlich der *lex continentiae* war das Benefizwesen und die Einrichtung vieler Privatkirchen. Dadurch wurde der priesterliche Dienst an materielle Einkünfte gebunden, was wiederum die Einstellung des Klerus konditionierte. Die materiellen Vorteile einer kirchlichen Stelle waren häufig attraktiver als die damit verbundene pastorale Verantwortung, wodurch nur allzu häufig ungeeignete oder unwürdige Kandidaten die Priesterweihe empfingen. Durch finanzielle Unabhängigkeit und wirtschaftliche Sicherheit sowie die freie Verfügung über die Einkünfte wurde die Amtsführung der Priester weitgehend unabhängig von der höheren Autorität, wie Stickler darlegt. Das

[25] Vgl. Stickler, The Evolution of the Discipline..., S. 505.

begünstigte unvermeidlich einen weltlichen Lebensstil, mit naheliegenden Folgen für die Praxis der Enthaltsamkeit und des Zölibats, wie sie sich bis zum Ende der patristischen Zeit entwickelt hatte.

Wie reagierte die kirchliche Autorität auf diese Dekadenz? Geschichtliches Faktum ist, daß eine Anzahl Vorschriften erlassen wurde, die sich an den wichtigsten einschlägigen patristischen Texten orientierten. Fundstellen sind vor allem die Synodenbeschlüsse der afrikanischen Kirche, Galliens und Spaniens und andererseits die bedeutenden Dekretalen der Päpste Siricius, Innozenz I. und Leo I., die größtenteils bereits erwähnt wurden. Diese Vorschriften gingen in zahllose kleinere Sammlungen ein, die ihrerseits weit verbreitet waren.

Unter diesen Sammlungen hatten die *Poenitentialia* (Penitential Books) eine besondere Bedeutung, weil sie die gesamte kirchliche Disziplin enthielten[26]. Sie entstanden in Irland und England und fanden durch Missionare aus diesen Ländern auch Verbreitung auf dem Kontinent. In einem dieser Bücher aus der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts heißt es hinsichtlich der Zölibatsdisziplin, daß ein verheirateter Weihekandidat nach seiner Weihe nicht zu seiner Frau zurückkehren und mit ihr Kinder haben solle, weil dies gleichbedeutend mit Untreue gegenüber dem Gott gegebenen Versprechen sei[27]. Ein anderes Poenitentiale mit Bezügen nach Irland, das *Poenitentiale Bobiense*, bestimmte, daß ein Kleriker, der nach einer höheren Weihe weiterhin eheliche Beziehungen mit seiner Frau hatte, dies als Sünde werten solle, die mit einem Ehebruch vergleichbar ist. Darauf standen strenge Strafen[28].

Aus all dem ergibt sich, daß die Kirche in diesen Jahrhunderten der Moralkrise unter den Klerikern die Tradition bezüglich des priesterlichen Zölibats nie aus dem Auge verloren hat. Aus dieser Tradition heraus hielt sie an dem Heiratsverbot für Kleriker nach höheren Weihen fest sowie an der Verpflichtung zu beständiger Enthaltsamkeit derjenigen Kleriker, die vor ihrer Weihe geheiratet hatten. Dies alles geschah in Zeiten, in denen diese Vorschriften in flagranter Weise verletzt wurden. Abgesehen davon, daß dies unzweideutig aus den Sammlungen von Disziplinarvorschriften hervorgeht, ist das Festhalten an der Tradition auch an den Anstrengungen von Regionalkonzilien und Diözesansynoden abzulesen. Beispielsweise verbot in Frankreich die Synode von Metz (888) den Priestern, in ihr Haus eine Frau aufzunehmen; die Synode von Reims (909) drängte angesichts der Dekadenz in den Reihen des Klerus darauf, daß Priester weder die Gesellschaft von Frauen suchen noch mit Frauen zusammenleben sollten, beides offensichtlich im Hinblick auf das Gebot der Enthaltsamkeit. In Deutschland erinnerte die Synode von Mainz (888) daran, daß das Verbot des Zusammenlebens mit Frauen im Fall der Heirat vor der Weihe auch

---

[26] Vgl. Connolly, H., The Irish Penitentials: Their Significance for the Sacrament of Penance Today, Dublin, 1995, S. 80–96.

[27] Vgl. *Poenitentiale Vinniani*, Nr.27, mit den alten irisch-britischen Vorschriften hinsichtlich der Enthaltsamkeit der Kleriker; zitiert in Stickler, The Evolution of the Discipline..., S. 512.

[28] »Si quis clericus vel superior gradus, qui uxorem habuit, et post honorem iterum eam cognoverit, sciat se adulterium commisisse. Clericus quattuor, diaconus sex, sacerdos septem, episcopus duodecim, singuli in pane et aqua iuxta ordinem suum« (zitiert nach Stickler, The Evolution of the Discipline..., S. 514, Anm. 9).

für die eigene Ehefrau gilt, und bestätigte damit die Regelung des Kanon 3 des Konzils von Nizäa (325). Gegen Ende des zehnten Jahrhunderts machte Erzbischof Dunstan von Canterbury beträchtliche Anstrengungen zur Hebung der Moral im Klerus und zur Wiederherstellung der überkommenen Disziplin. Seine Maßnahmen stießen auf Widerstand, was ihn nicht daran hinderte, reformunwillige Priester ohne Bedenken durch Mönche zu ersetzen.

Aus dieser Zeit stammen trotz der Dekadenzerscheinungen im Papsttum selbst auch entsprechende Richtlinien von Päpsten. Es handelt sich um Richtlinien für Bischöfe und Fürsten verschiedener Länder sowie Dekrete von in Rom abgehaltenen Synoden zur Verteidigung oder Wiederherstellung der traditionellen Zölibatsdisziplin. Aber erst zu Zeiten der Gregorianischen Reform im elften und zwölften Jahrhundert bekamen diese Instruktionen eine wirklich wirksame, rechtlich-disziplinäre Form.

Die Gregorianische Reform

Die Gregorianische Reform hatte Erfolg, weil sie die inzwischen weit verbreiteten Mißstände wirklich an der Wurzel traf. Die Initiative zur Reform ging von den Orden aus und zielte auf die Wiederherstellung der Autorität des Papstes als des obersten Hirten. In der Tat wurde der Mißstand nicht nur zutreffend diagnostiziert, sondern auch behoben. An erster Stelle steht ein systematisches Einschreiten gegen Simonie und Nikolaitismus (die weit verbreitete Nichtbeachtung des Zölibats). Dem folgte ein couragiertes Angehen gegen die Laieninvestitur. Das eröffnete eine neue Entwicklungsphase in der Zölibatsgesetzgebung, und, was noch wichtiger war, einen Fortschritt in ihrer Befolgung. Somit war das Grundanliegen der Gregorianischen Reform nicht die Einführung von Neuerungen, sondern die Rückbesinnung auf die Weisheit der Tradition und der Väter sowie die echte disziplinäre Praxis der alten Kirche.

Die von Gregor VII. (1073–85) erlassenen kirchlichen Vorschriften bestätigten die bereits bestehenden Richtlinien hinsichtlich des Lebens der Kleriker in Enthaltsamkeit und das Verbot der Heirat nach den höheren Weihen. Sie sahen auch Vorbeugemaßnahmen gegen Zuwiderhandlungen vor, insbesondere im Zusammenhang mit dem Zusammenleben von Klerikern mit Frauen. Aber das Reformprogramm hatte auch seine Gegner. Ihre Argumente waren sowohl praktischer als auch theoretischer Natur. Das Hauptargument berief sich auf das Alte Testament, wo es den Priestern nicht nur erlaubt war zu heiraten, sondern sogar um der Erhaltung des Stammes Levi willen geboten. Ferner wurde auf die Episode mit Paphnutius verwiesen, der sich auf dem Konzil von Nizäa (325) dem Vorhaben widersetzt habe, von verheirateten Klerikern vollständige Enthaltsamkeit zu verlangen.

Diese Idee wurde unter Ignorierung der gesamten historischen Dokumentation der Zölibatsvorschrift zu einer ganzen Serie von sowohl moralischen wie doktrinären Gegenargumenten weiterentwickelt. Der Verzicht auf die Ehe sollte nicht vorgeschrieben, sondern als Option freigestellt, wenngleich empfohlen werden. Auf jeden Fall sollte diese Materie wohlwollend und taktvoll behandelt werden und nicht

mit römischer Starre. Gebräuche, die mit dem Lauf der Zeit Gesetzeskraft erlangt hätten, sollten nunmehr gutgeheißen werden. Überhaupt sollte man mehr Nächstenliebe und Mitgefühl gegenüber menschlicher Schwachheit walten lassen.

Es wurde auch vorgebracht, daß eine derart schwerwiegende Vorschrift nicht generell verpflichtend sein könne, da sie nicht von Gott, sondern von Menschen stamme. Eine solche Vorschrift setze nämlich bei denen, die sie akzeptierten, ein eigenes Charisma voraus, welches Gott jedoch nur in Einzelfällen gewähre. Schon Paulus habe gesagt, es sei für einen Mann besser zu heiraten, als innerlich durch unreine Begierden auszubrennen. Schließlich sei die Ehe ein Sakrament, von Christus eingesetzt und somit etwas Heiliges, weshalb die Ehe nicht als etwas für einen Priester Unpassendes oder sogar Falsches hingestellt werden könne. Mithin laufe es der Heiligkeit der Ehe zuwider, den Vollzug der Ehe als »außerehelichen Geschlechtsverkehr (fornicatio)« oder »Ehebruch (adulterium)« zu bezeichnen, wenn es sich um einen verheirateten Priester handle. Auf Grund dieser Argumente bedauerte die Opposition der Gregorianischen Reform die von Rom dekretierten neuen strengen Maßnahmen für den Fall der Übertretung der traditionellen Disziplin[29].

Die Vertreter der Reform beantworteten jedes der vorgebrachten Gegenargumente und begründeten zugleich die Erneuerung der Gesetzgebung. Dabei fehlen zwar biblische Argumente für die Enthaltsamkeit nicht, aber die Argumentation ruht doch hauptsächlich auf der Tradition. In diesem Zusammenhang wird die Historizität des »Falles Paphnutius« durch Gregor VII. überzeugend entkräftet, nämlich durch den Nachweis, daß es sich um eine Fälschung im Zusammenhang mit der römischen Synode im Jahr 1077 handle[30].

Die Reform zielte, wie schon erwähnt, auf die Stärkung des Papstes als der höchsten Autorität in der Kirche, wozu auch die Befugnis gehörte, allen Bischöfen disziplinäre Richtlinien in Fragen allgemeiner kirchlicher Disziplin zu geben. Gre-

---

[29] Vgl. Stickler, The Evolution of the Discipline ..., S. 537–39.

[30] Im Verlauf der Gregorianischen Reform gab es eine ständige Opposition gegen die herkömmliche Interpretation des Kanons 3 des Konzils von Nizäa (325) [»Dieses ehrwürdige Konzil hat strikt untersagt, daß ein Bischof, Priester, Diakon oder sonst ein Mitglied des Klerus außer seiner Mutter, Schwester, Tante oder jemand, der über jeden Verdacht erhaben ist, andere Frauen in seiner ständigen Umgebung hat«]. Die angebliche Intervention des ägyptischen Bischofs Paphnutius auf diesem Konzil wurde systematisch benutzt, um die Aussagekraft dieses Kanons zu entkräften. Paphnutius soll auf dem Konzil gegen die Absicht protestiert haben, gänzliche Enthaltsamkeit für verheiratete Kleriker verpflichtend zu machen. Statt dessen sollte dies nach seiner Meinung der Entscheidung der Ortskirchen anheimgestellt sein. Die Reformgegner behaupteten, daß Paphnutius' Vorschlag vom Konzil übernommen worden sei. Nun war der bekannte Kirchenhistoriker Eusebius von Caesarea, der mit den Arianern sympathisierte, selbst auf dem Konzil anwesend, erwähnt aber den Vorgang mit keinem Wort. Er wird zum ersten Mal von dem griechischen Historiker Sozomenos im fünften Jahrhundert erwähnt. Stickler führt mehrere Argumente gegen die Echtheit dieses Vorgangs an; das schlagkräftigste besagt, daß die Ostkirche diese Episode, an der sie eigentlich großes Interesse haben müßte, entweder nicht kennt oder in der Überzeugung, daß sie unecht ist, in keinem offiziellen Dokument erwähnt. Weder machten sich polemische Schriften über den Zölibat dieses angebliche Ereignis zunutze, noch taucht es in den Akten des Trullanum (691) auf. Dem polemischen Tonfall, der auf dieser Synode herrschte, wäre es gerade gelegen gekommen, vorausgesetzt nur, daß es wahr ist. Die Paphnutius-Episode wurde gegen die Gregorianische Reform benutzt, und deshalb verurteilte Gregor VII. auf der Synode von Rom im Jahre 1077 diesen Vorgang als eine der beiden bedeutendsten Fälschungen, welcher sich die Reformgegner bedienten (vgl. Cholij, S. 78–92, und Stickler, Klerikerzölibat, S. 45–47).

gor VII. arbeitete ununterbrochen daran, die traditionelle Disziplin in gelebte Wirklichkeit umzusetzen. Er tat dies insbesondere durch die Abhaltung von Regionalsynoden, deren Vorsitz seine Legaten zusammen mit den jeweiligen Bischöfen innehatten, und durch zahllose Briefe, in denen er die neuen Verfügungen bekannt machte. Eine wichtige Folge der Reform war die Entscheidung des zweiten Laterankonzils (1139), daß der Versuch eines Bischofs, Priesters, Diakons oder Subdiakons, eine Ehe einzugehen, nicht nur unerlaubt, sondern diese Ehe null und nichtig ist. Daher mag das noch heute weit verbreitete Mißverständnis kommen, daß der Zölibat nach den höheren Weihen erst vom zweiten Laterankonzil eingeführt wurde. Tatsächlich hat das Konzil nur etwas für ungültig erklärt, was schon immer untersagt war. Nach Stickler bestätigt diese Sanktion in der Tat eine Verpflichtung, die bereits seit vielen Jahrhunderten existierte[31].

Seit den Zeiten Alexanders III. (1159–1181) war verheirateten Männern der Bezug kirchlicher Benefizien in der Regel nicht erlaubt, und der Sohn eines Priesters konnte gegebenenfalls seinem Vater darin nicht nachfolgen. Bei einem jungen Ehepaar wurde es zur Bedingung für die Weihe des Ehemannes, daß die Ehefrau bereit war, in ein Kloster einzutreten. Dasselbe galt für die Frauen von (zukünftigen) Bischöfen. Es sieht so aus, als ob einer der Faktoren, aufgrund dessen nach und nach schließlich nur unverheiratete Männer zur Weihe gelangten, die Annahme war, daß die Ehefrauen nicht bereit waren, auf ihre ehelichen Rechte zu verzichten[32].

Insgesamt kann man sagen, daß in dieser Periode die überkommene Disziplin sich zwar weder in ihren Grundzügen verändert hatte noch in Vergessenheit geraten war, daß sie aber in der Praxis – so Stickler – nicht befolgt wurde. Man muß es der Gregorianischen Reform als Verdienst anrechnen, daß sie sich mit allem Ernst vornahm, die grundlegenden Mißstände auszurotten, an denen die Kirche litt. Nichtsdestoweniger ließ der Grad des Widerstandes erkennen, daß die Praxis entgegen der traditionellen Disziplin so tief verwurzelt war, daß sie als rechtmäßig betrachtet wurde. Das hauptsächliche Mittel zur Wiederherstellung der Ordnung war die Verfügung strenger Sanktionen gegen Übertritte der Enthaltsamkeitsdisziplin für Kleriker und die Intervention der päpstlichen Autorität, gegen die es keine Berufung gab. Andererseits förderte die Blüte der kirchlichen Rechtswissenschaft in der Zeit vom zwölften bis zum vierzehnten Jahrhundert eine Vertiefung der theologischen und rechtlichen Begründung des Zölibats und erleichterte auf diese Weise eine Rückkehr zur traditionellen Disziplin. Später wird noch einmal auf die Grenzen dieser Theologie und dieser Rechtspraxis zurückzukommen sein.

Die Entwicklung bis zum Konzil von Trient

Trotz der Anstrengungen der Gregorianischen Reform war die Gesetzgebung hinsichtlich des priesterlichen Zölibats von der Erreichung ihrer Ziele noch weit ent-

[31] Vgl. Stickler, Klerikerzölibat, S. 34.

[32] Vgl. Cholij, R., Priestly Celibacy in Patristics and in the History of the Church, in: For Love Alone: Reflections on Priestly Celibacy, Maynooth (Irland), 1993, S. 46.

fernt. Im großen abendländischen Schisma (1378–1417) erlitt das Papsttum einen erneuten Tiefstand und machte eine erneute Reform notwendig. Auf dem Konzil von Konstanz (1414–1418) wurden die Dekadenzerscheinungen im Klerus großenteils den Bischöfen angelastet, weil diese es versäumt hätten, die kirchliche Ordnung herzustellen und aufrechtzuerhalten. Es wurde ihnen daher zur Auflage gemacht, jährlich eine Visitation ihrer Diözese durchzuführen, um sich ein realistisches Bild vom kirchlichen Leben und der Einhaltung der disziplinären Richtlinien zu verschaffen. In diesem Zusammenhang ist es beispielsweise bemerkenswert, daß kurz vor der Reformation in England nur sehr wenige Bischöfe ihren Wohnsitz in ihrer Diözese hatten, weil sie an staatlichen und diplomatischen Angelegenheiten beteiligt waren. Einer von ihnen, der Bischof von Salisbury, war Italiener und hat sich nie in seiner Diözese blicken lassen.

Das Konzil von Basel (1431–1437) setzte die Reformbemühungen fort. Einige weltliche Autoritäten sowie Vertreter kirchlicher Kreise plädierten für eine Lockerung des Zölibatsgesetzes nach dem Vorbild der östlichen Kirchen. Als Begründung wurde angeführt, daß die Moral sich trotz aller Bemühungen nicht nur nicht gebessert, sondern das Leben von Klerikern im Konkubinat sich noch weiter ausgebreitet hatte. Es war eine gewisse Resignation zu spüren, weil es nicht gelungen war, die bisherige Situation zum Besseren zu wenden. Das erhoffte man sich nunmehr von einem Kompromiß. Beispielsweise vertrat Nicolas de Tudeschis, ein bekannter Kanonist der Zeit, die Auffassung, daß es den Weihekandidaten freigestellt sein solle, ob sie zölibatär leben wollten oder nicht. Trotz dieser anderslautenden Meinungen hielt das Konzil jedoch noch an der traditionellen Disziplin fest[33].

Der Umschwung trat jedoch nicht ein. Der Grund dafür ist vor allem im Benefizwesen zu sehen, das eine der Säulen der wirtschaftlichen Organisation der Kirche darstellte. Wie bereits erwähnt, bewogen die Benefizien viele Männer, Priester zu werden, obwohl sie keine Berufung oder Eignung für den priesterlichen Dienst besaßen. Verbunden mit der Nachlässigkeit der zuständigen Autoritäten war dies die Hauptursache der Dekadenz im Klerus. Angesichts dieser Lage ist es nicht weiter überraschend, daß die protestantische Reformation im 16. Jahrhundert die Zölibatsfrage aufgriff. Viele Reformatoren hatten eine Abneigung dagegen, und durch Luther und Zwingli wurde sie eines der Schlüsselthemen der Reformation[34].

---

[33] De Tudeschis war immerhin der Legat von Papst Eugen IV. für das Konzil. Es ist daher bezeichnend für die Stärke der Überzeugungen der Konzilsväter, daß sie im Beisein einer Autorität wie de Tudeschis für die Beibehaltung der traditionellen Disziplin optierten (vgl. Stickler, The Evolution of the Discipline..., S. 580).

[34] Luthers Aufforderung an Priester und Ordensleute, die »Fessel des Zölibats« zu sprengen, hatte in Deutschland einen außerordentlichen Erfolg. Um zu verstehen, warum das so war, ist ein Blick auf die tatsächliche Situation damals angebracht. Vor diesem Hintergrund wiederum erscheint die Standfestigkeit und übernatürliche Perspektive der Entscheidung von Trient für die Beibehaltung der herkömmlichen Disziplin erst in ihrer wahren Größe.
Der höhere Klerus in Deutschland kam vor allem aus den Reihen des Adels. In Anbetracht der enormen Reichtümer, welche die Kirche im Reich besaß, boten Bischofsernennungen höchst attraktive Karriereaussichten. Am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts war ein Drittel des Reichsgebietes Eigentum der Kirche. In vielen Städten und Diözesen waren die meisten Ländereien in Händen der Bischöfe und Äbte.

Stickler gibt folgendes Gesamtbild der Situation: Die Kampagne gegen den Zölibat wurde auf theoretischer und praktischer Ebene geführt und hatte beachtlichen Erfolg aufgrund der Aggressivität, Geschicklichkeit und literarischen Finesse, mit der die alten Einwände, seien sie psychologisch, sozial oder auch finanziell, aufgearbeitet und der Öffentlichkeit präsentiert wurden. Dazu kam, daß das Verlassen des Zölibats in Beziehung zu einem neuen Begriff von Priestertum gesetzt wurde, der geradezu als revolutionär anzusehen ist. Die Verneinung des sakramentalen Charakters

---

Daher überrascht es nicht, daß viele auf solche kirchlichen Benefizien aus waren. Mit der Zeit wurden diese Ernennungen Exklusivrecht der jüngeren Söhne deutscher Fürsten und überhaupt des Adels. Zu Beginn der Reformation waren nicht weniger als 18 Bischofsstühle auf diese Weise besetzt. Viele von diesen Bischöfen fühlten sich eher auf dem Pferderücken zu Hause als auf der Kanzel oder am Altar. Bei der Mehrheit dieser Kirchenmänner war das Bild des Priesters und Seelsorgers ausgetauscht gegen das eines Machthabers und Lebemannes. Einige Beispiele mögen einen Eindruck vom geistlichen Zustand des deutschen Episkopats zu Beginn des 16. Jahrhunderts vermitteln:
Dietrich von Isemburg, Erzbischof von Mainz (1459–82), zelebrierte die Messe nur am Jahrestag seiner Bischofsweihe. Wilhelm, Bischof von Straßburg (1506–1541), hatte nicht die Gewohnheit, die Messe zu feiern. Als er einmal am Fronleichnamsfest teilnahm, war das für viele Leute eine derart aufregende Neuigkeit, daß sie aus den Nachbardörfern kamen, um bei dem Spektakel dabeizusein. Erzbischof Hermann von Köln (1517–1547) feierte die Messe dreimal in seinem ganzen Leben. Kaiser Karl V. sagte von ihm, daß er »weder ein Mann, noch Christ, noch Lutheraner sei, sondern ein Heide«!
Mit diesem Mangel an priesterlichem Geist verband sich eine Besitzgier, die viele dieser Kirchenmänner zu Pfründen- und Benefizjägern machte, ohne daß sie sich auch nur im geringsten um die Seelen gekümmert hätten. Eine weitere Folge dieses Lebenswandels war die gewohnheitsmäßige Übertretung des Zölibats. Giovanni Morone (später Kardinal Morone, der den Vorsitz bei der Schlußsitzung von Trient führte) war Nuntius in Deutschland und schrieb 1540 auf Grund seiner unmittelbaren Kenntnisse von Land und Leuten nach Rom: »Die Bischöfe sind bereit, alles mitzumachen; das einzige, was sie wollen, ist ein ruhiges Leben. Eine große Zahl von ihnen lebt im Konkubinat. Sie haben wenig Ahnung von Theologie und ebensowenig Achtung vor dem Heiligen Stuhl.« In einem Brief an Kardinal Contarini aus dem Jahr 1542 beklagt er sich: »Von den Bischöfen kann man keinerlei Reform erwarten, weil sie nicht den Geist Christi haben und ihre Laster zu tief sitzen.« Natürlich gab es auch gute und eifrige Bischöfe, aber sie waren eine seltene Ausnahme. Bei diesem Querschnitt durch den deutschen Episkopat ist es nicht überraschend, daß die moralische Situation des Klerus ebensowenig ermutigend war. Das Konkubinat war weit verbreitet und wurde zudem so öffentlich praktiziert, daß es schließlich als normal empfunden wurde.
Luthers unbeherrschte Aufforderung an Priester und Ordensleute, sich aus den Fesseln des Zölibats zu befreien, fand willige Hörer, was den ganzen Reformationsprozeß beschleunigte. Die Roheit seiner Ausdrucksweise gegen das Keuschheitsgelübde in seinen Schriften *De abroganda Missa privata* and *De votis monasticis* überschreitet jedes Maß.
1539 beklagte sich Johannes Cochläus, einer der großen Verteidiger der katholischen Orthodoxie gegen die Reformer, daß praktisch alle Priester in Sachsen im Konkubinat leben. Morone schreibt 1542 an Kardinal Farnese: »Es ist notorisch, daß praktisch alle Priester im Konkubinat leben, so daß sie leichter die Religion fallenlassen würden als ihre Maitressen.« Nach mehreren Versuchen zur Verbesserung dieser Situation stellte der Bayerische Gesandte 1562 vor den Konzilsvätern von Trient fest, daß bei der letzten kanonischen Visitation seines Landes von hundert Priestern vielleicht drei oder vier nicht in sündhaften Verhältnissen lebten. Diese Zeugen – alles Katholiken – geben eine Vorstellung vom Grad der Korruption des Klerus in Deutschland, und wie tief sich dieses Übel damals eingefressen hatte.
Es war nur natürlich, daß dieser moralische Tiefstand eine allgemeine Geringschätzung des Priestertums und einen katastrophalen Rückgang der Priesterberufungen nach sich zog. Die Kampagne gegen den Zölibat auf der Grundlage von Luthers *De votis monasticis* hatte durch den aggressiven Stil dieser Schrift sowie durch Gewitztheit und literarisches Talent ihrer Promotoren einen beachtlichen Erfolg. Viele Priester und Ordensleute verließen ihre Berufung und fielen nicht selten auch von ihrem Glauben ab. Schätzungen zufolge gab es 1540 in Deutschland etwa zehntausend abgefallene Priester (vgl. Sánchez-Arjona, F., El diálogo entre Domingo de Soto y Lutero sobre el celibato eclesiastico, in Ecclesia [Madrid], 16. Oktober 1971).

der Weihe, die Betonung des allen Gläubigen gemeinsamen Priestertums und die Zweifel, in die ein vom gemeinsamen wesentlich verschiedenes Weihepriestertum gezogen wurde, flossen in dem Wunsch zusammen, den Zölibat verschwinden zu lassen[35].

Die Opposition gegen den Zölibat verband sich mit dem Prinzip *sola Scriptura*, insofern es nach protestantischer Lesart keine biblische Grundlage für den Zölibat gibt. Die Berufung der Katholiken auf die Tradition als Grundlage für Lehre und Praxis des Zölibats wurde von den Reformern rundweg abgelehnt. Damit aber wurde der Zölibat zu weit mehr als einer disziplinären Frage. Er wurde Gegenstand eines doktrinären Streites und damit beinahe zu einem Kriterium der Rechtgläubigkeit.

Nach dem Bruch Heinrichs VIII. von England mit Rom heiratete der von ihm zum Erzbischof von Canterbury ernannte Thomas Cranmer heimlich und bereitete die Abschaffung des Zölibats unter Heinrichs Nachfolger vor[36]. Er war jedoch trotz der wohlbekannten Neigung des Königs, eine Frau nach der anderen zu heiraten, nicht bereit, eine ähnliche Regelung für seinen Klerus anzustreben. Nichtsdestoweniger dauerte es nach dem Tod des Königs gerade neun Monate, bis die Generalversammlung des Klerus (*Convocatio*) im Dezember 1547 für die Außerkraftsetzung derjenigen Gesetze stimmte, denen zufolge Ehen, die ein Kleriker nach einer höheren Weihe einging, von Anfang an null und nichtig waren. Ein diesbezüglicher Gesetzentwurf wurde im Unterhaus in der Sitzungsperiode 1548–49 angenommen. Dasselbe Gesetz erklärte derartige Ehen (von etwa acht- bis neuntausend betroffenen Klerikern) für gültig und gesetzlich. Drei Jahre später wurde ein weiteres Gesetz verabschiedet, welches die Kinder aus diesen Verbindungen legitimierte[37]. 1553 verurteilte das in England neugeschaffene Kirchenrecht für die nunmehr nationale Kirche die Auffassung, daß das Weihesakrament verungültigendes Ehehindernis sei, als Häresie[38]. Es ist nicht verwunderlich, daß nach der Eliminierung des Zölibats in vielen Ländern viele Priester und Ordensleute von ihrer Berufung Abstand nahmen, was häufig genug das Vorspiel für den Abfall vom Glauben war.

---

[35] Stickler, The Evolution of the Discipline..., S. 582.

[36] Cranmer war der bei weitem unterwürfigste unter den Weichenstellern der englischen Reformation. Während Thomas Cromwell der führende politische Architekt war, lieferte Cranmer die religiösen Grundideen für die sich verselbständigende *Ecclesia Anglicana*. Er hatte eine tiefsitzende Antipathie gegen die Kirche und ihre Sakramente, insbesondere gegen das Meßopfer. Er formulierte die Argumente zugunsten der Ehescheidung Heinrichs in dessen Ersuchen an die Universitäten des Kontinents um Gutachten. Er wurde nach Rom gesandt, um Heinrichs *causa* vor dem Heiligen Stuhl zu verteidigen. Er war auch Kaplan von Anne Boleyn und wurde durch ihren Einfluß 1532 zum Erzbischof von Canterbury ernannt. In dieser Eigenschaft vollführte er kirchenrechtliche Operationen zu Heinrichs Gunsten. 1533 tat er, was Rom unterließ, nämlich die Ehe des Königs mit Katharina für ungültig zu erklären. Es folgte die Gültigerklärung der Verbindung Heinrichs mit Anne, die er am 1. Juni 1533 zur Königin von England krönte. Am 11. Juli erklärte der Papst die Verbindung Heinrichs mit Anne für null und nichtig. Am 7. September wurde die spätere Elisabeth I. geboren. Zwar wurden die von Cranmer betriebenen Gesetze zugunsten der Heirat von Klerikern in der Regierungszeit von Maria Tudor (nach dem Tod des jungen Königs Edward VI. im Jahr 1553) außer Kraft gesetzt, aber nur bis Elisabeth sie aufs neue in Kraft setzte.

[37] Vgl. Hughes, Ph., The Reformation in England, Vol II, London, 1954, S. 115.

[38] Vgl. ebd., S. 131.

Die Antwort an die Reformer

Die revolutionären Ausmaße der Opposition gegen den Zölibat provozierten zunächst politische Antworten der weltlichen Autoritäten. Die Kaiser Karl V. (1519–1556), Ferdinand I. (1558–1564) und Maximilian II. (1564–1576) rieten während der verschiedenen Stadien des Trienter Konzils zu einer Milderung des Gesetzes. Ratschläge von Humanisten wie Erasmus gingen in dieselbe Richtung; eine Änderung sei zulässig und sogar wünschenswert, wenn sie die Grundsätze des Glaubens nicht antaste. Einige Theologen und Bischöfe vertraten dieselbe Auffassung und waren zu jeder Anpassung bereit, welche nicht die Glaubenssubstanz untergrabe. Aber die Mehrheit der Bischöfe war so weitgehend von den doktrinären und asketischen Gründen für den Zölibat überzeugt, daß sie dem Drängen auf einen Wechsel nicht nachgaben. Da viele der in kompromittierenden Verhältnissen lebenden Priester sich bereits zu heterodoxen theologischen Positionen bekannten, würde eine Änderung des Zölibatsgesetzes nach Urteil der Bischöfe kaum etwas zu ihrer Rückgewinnung bewirken. Außerdem konnte die Duldung der Priesterehe ihrer Meinung nach für die nötige Klerusreform nur kontraproduktiv sein. Diese Reform mußte wirklich radikal sein, sollten die Priester aufs neue beispielhafte Diener Christi werden.

Trotz des kräftigen politischen Drucks weigerte sich Rom, eine Kompromißlösung in Kraft zu setzen; andererseits zeigte man Entgegenkommen bei besonderen mildernden Umständen. Priester, die ihre bisher wilde Ehe regularisieren wollten (*sanatio in radice*), konnten von der Zölibatsvorschrift dispensiert werden, wobei sie allerdings auf ihre Benefizien zu verzichten hatten und ihr Amt in Zukunft nicht ausüben durften. Zur Ausübung ihres Amtes konnten Priester nur dann wieder zugelassen werden, wenn sie sich von ihrer Lebensgefährtin trennten und einen aufrichtigen Geist der Umkehr und Buße zeigten. Diese Bedingungen wurden dem Klerus in Deutschland angeboten. Durch Kardinal Pole machte Rom während der Periode der politischen Restauration unter Maria Tudor (1553–58) ein ähnliches Angebot an England, um denjenigen Priestern entgegenzukommen, die zur Orthodoxie zurückkehren wollten.

Das Trienter Konzil

Die Zölibatsfrage war von Beginn des Trienter Konzils an (1547) auf der Tagesordnung. Wegen der Unterbrechungen gelangten die Konzilsväter jedoch erst in der dritten und letzten Sitzungsperiode 1563 dazu, das Problem zu behandeln. Der Priesterzölibat wurde Gegenstand der Untersuchung einer Theologenkommission, die zu folgenden Punkten der protestantischen Position Stellung nehmen sollte:

a) Die Ehe als Lebensstand steht höher als der Zölibat;

b) Auch im Westen ist Priestern die Ehe erlaubt, trotz entgegenstehender Gelübde und kirchlicher Gesetze; die gegenteilige Auffassung ist eine Herabwürdigung der Ehe. Alle, die sich nicht eines besonderen Charismas der Keuschheit (d.h. Ehelosigkeit) bewußt sind, dürfen heiraten.

Die Diskussion dieser beiden Sätze wurde im März 1563 in Trient eröffnet und zog sich über dreizehn Sitzungen hin. Im Zusammenhang mit dem zweiten Satz wurde eine historische Betrachtung des Zölibats vorgenommen. Dabei behandelte die Kommission die Frage unter zwei Gesichtspunkten: (i) Unverheiratete, die Priester wurden, und (ii) verheiratete Männer, die zur Weihe zugelassen wurden.

Hinsichtlich (i) wurde festgestellt, daß es zu keinem Augenblick der Geschichte der Kirche eine Ausnahme von der Regel gegeben hat, daß unverheiratete Priester nicht heiraten durften. Die Mehrheit der Kommission war der Auffassung, daß diese Regel auf die Apostel zurückgeht, und das Konzil weigerte sich, dies als eine lediglich kirchliche Disziplin zu bezeichnen[39].

Im Fall verheirateter Männer, die zur Weihe zugelassen wurden (ii), waren einige der Auffassung, daß die Verpflichtung zu vollkommener Enthaltsamkeit auf die Apostel zurückging, während andere es für eine spätere, rein kirchliche Regelung hielten. Was die Apostel selbst betraf, die vor ihrer Berufung durch Christus geheiratet hatten, vertraten alle Theologen einstimmig die Auffassung, daß sie auf das eheliche Leben mit ihren Frauen verzichteten, gemäß ihrer eigenen Erklärung: »Du weißt, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt« (Mt 19, 27).

Die Diskussionen in der theologischen Kommission führten schließlich dazu, daß die Konzilsväter den folgenden Kanon approbierten (11. November 1563): »Wer sagt, Kleriker, die die heiligen Weihen empfangen haben, oder Ordensleute mit dem feierlichen Gelübde der Keuschheit könnten eine Ehe eingehen, und der Ehebund sei trotz des entgegenstehenden kirchlichen Gesetzes und des Gelübdes gültig, und die gegenteilige Auffassung sei nichts als eine Verurteilung der Ehe, und alle könnten eine Ehe eingehen, die nicht spüren, daß sie die Gabe der Keuschheit haben, auch wenn sie sie gelobt haben, der sei ausgeschlossen. Denn wenn sie Gott richtig darum bitten, verweigert er sie nicht; er duldet es nicht, daß wir über unsere Kräfte versucht werden (1 Kor 10, 13).«[40]

Das Konzil traf noch zwei weitere Entscheidungen, die in Zukunft von weit größerer Tragweite für den priesterlichen Zölibat sein sollten. Die erste Entscheidung war die, Seminare für die Bildung der Priesteramtskandidaten von Jugend an einzurichten. Vielleicht war dies die wichtigste Einzelmaßnahme für die Wiederherstellung der traditionellen Praxis wie auch für die Behebung unmoralischer Verhältnisse[41]. Die

---

[39] Vgl. 14. Sitzung vom 11. Dezember 1563 unter dem Titel *De Sacramento matrimonii* und 25. Sitzung vom 3. Dezember 1563 unter dem Titel *De reformatione generali* (Caput 14). Dieses Dekret behandelt die Frage disziplinärer Regeln für Kleriker, die sich der Unenthaltsamkeit schuldig gemacht hatten: Kleriker sind gehalten, weder mit Frauen zweifelhaften Rufs zusammenzuleben noch sich in deren Gesellschaft aufzuhalten. Wer dies nicht akzeptiert, soll seine Benefizien verlieren und bei weiterer Weigerung seines Amtes enthoben werden.

[40] Sess. XXIV, can. 9, DS 1809, NR 659.

[41] Die menschliche und theologisch-spirituelle Bildung der Kleriker war bis zu diesem Zeitpunkt vom Zufall abhängig und strukturlos. Im Westen konzentrierte sich die Bildung des Klerus vom siebten bis zum zwölften Jahrhundert auf die Klosterschule oder eine vom Bischof eingerichtete Schule. Danach spielten die Universitäten eine Rolle, auch wenn wohl nur ein kleiner Teil der Weihekandidaten hier seine Studien absolviert hat. Aber selbst mit diesem historischen Hintergrund sollte das Dekret für seine Verwirklichung lange Zeit brauchen.

Folge davon war, daß in zunehmender Zahl unverheiratete Kandidaten geweiht wurden, wodurch sich nach und nach die Weihe verheirateter Männer erübrigte. Die Ausbildung im Seminar ermöglichte ein wirklich begründetes Urteil über die Eignung der Kandidaten und eine spätere Zulassung zur Weihe. Außerdem erhielten die Seminaristen eine doktrinäre, moraltheologische und asketische Bildung, durch die sie eine Reife erlangen konnten, die für ein Leben im Dienst an den Seelen notwendig ist.

Die zweite für den Zölibat bedeutsame Maßnahme war die Entscheidung des Konzils für eine Erneuerung des priesterlichen und bischöflichen Dienstamtes. Die Bischöfe waren nunmehr *expressis verbis* gehalten, ihre pastorale Sorge vorrangig ihren Priestern zuzuwenden und ihnen jede denkbare Unterstützung und Ermutigung zukommen zu lassen, damit sie in ihrer Berufung ausharren. Ihnen wurde nahegelegt, ihren Priestern wirkliche Väter zu sein und ihre Bedürfnisse, Sorgen und Schwierigkeiten tatsächlich zu kennen und mitzutragen. Gerade der Mangel an väterlicher Zuwendung und Teilnahme war in der Vergangenheit für viele Priester einer der Hauptauslöser für Untreue.

Die in Trient beschlossenen Verfügungen für Bischöfe und Priester waren alles andere als lediglich praktische Maßnahmen. Sie waren vielmehr Ausdruck eines vertieften Verständnisses von Priestertum[42]. Ihre Pflichten beschränkten sich nicht mehr auf die Feier der Liturgie und die Spendung der Sakramente; ein Priester sollte vielmehr im umfassenden Sinne Seelsorger der ihm anvertrauten Gläubigen sein. Die Dekrete zeigen, welchen Wert das Konzil auf die Verkündigung legte: es wird nachdrücklich auf den katechetischen Charakter der Verkündigung hingewiesen, um die Gläubigen in der Lehre Christi und den Anforderungen des christlichen Lebens zu unterweisen. Die Pfarrer hatten im Advent und in der Fastenzeit täglich zu predigen und in passender Form auch bei der Spendung der Sakramente[43].

Die Anforderungen ihrer Sendung stellten für die Priester eine Herausforderung dar, ihr geistliches und moralisches Leben zu vertiefen und sich letzten Endes mehr seines übernatürlichen Fundaments bewußt zu sein. Auf diese Weise gab das Konzil den nötigen theologischen und asketischen Rückhalt zur Abwehr der Gefahr, in die schlechten Gewohnheiten eines weltlichen Lebens und eine übertriebene Sorge für das Materielle zurückzufallen[44]. Aber auch damit war das Benefizsystem nicht vollständig zerschlagen, was erklärt, warum die diesbezüglichen Regelungen des Konzils keine sofortige Wirkung auf die Erneuerung des Klerus im allgemeinen und den Zölibat im besonderen hatten. Nichtsdestoweniger war das Konzil ein Meilenstein in der

---

[42] Vgl. Nichols, A., Holy Order: Apostolic Priesthood from the New Testament to the Second Vatican Council, Dublin, 1990, S. 87–107.

[43] Um den Priestern die Erfüllung dieser Pflicht zu erleichtern, gab das Konzil den »Römischen Katechismus« in Auftrag, der dann in die Landessprachen übersetzt werden sollte. Vielleicht bestand der wichtigste Beitrag dieses Katechismus zur Reform des priesterlichen Lebens darin, daß er die geistlichen Qualitäten förderte, welche das Konzil als notwendige Bedingung von den Weihekandidaten verlangte: heiligmäßiges Leben, Glaube, Klugheit und eine tiefe Kenntnis der geoffenbarten Wahrheiten.

[44] Eine handgreifliche Folge des Konzils waren Schriften zur Spiritualität des Priesters, etwa von Autoren wie Antonius de Molina, Albert Michel und François de la Rochefoucauld. Außerdem war kirchlichen Persönlichkeiten wie Johannes von Avila (1499–1569), Philipp Neri (1515–1595) und Karl Borromäus (1480–1547) die geistliche Bildung der Priester ein pastorales Anliegen erster Priorität, was der Gegenreformation auf diesem Gebiet zu ihrem Schwung verhalf.

Kirchengeschichte, dessen Auswirkungen auch auf die Frage des Zölibats bis auf den heutigen Tag spürbar sind.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die Kirche durch das ganze Mittelalter bis zur Gegenwart trotz aller Pressionen weder Grundlage noch Praxis des Zölibats in Frage gestellt hat: Kandidaten mit höheren Weihen war es nie gestattet zu heiraten; eine versuchte Eheschließung wurde für ungültig erklärt. Denjenigen, die bereits verheiratet waren, war der Vollzug der Ehe nicht gestattet, und sie wurden zu vollständiger Enthaltsamkeit für die Zukunft verpflichtet. Die Weihe verheirateter Kandidaten wurde nach und nach die weniger bevorzugte Alternative, weil mit der Zeit die Überzeugung wuchs, daß diese Praxis Unklarheiten über den theologischen Stellenwert der Berufung zum Zölibat Vorschub leistete und, so Stickler, die enge Beziehung zwischen Berufung zum Priestertum und Ehelosigkeit verdunkelte.

Die Berichte über häufige Übertretung der Disziplin des priesterlichen Zölibats in dieser Epoche veranlaßten nicht selten zu dem Schluß, daß der Zölibat *per se* eine Bindung jenseits der Möglichkeiten der meisten Kleriker war, es sei denn, es bestünde ein besonderes Charisma, welches aber nur wenigen gewährt würde. Es muß aber festgehalten werden, daß es eine enge Korrelation zwischen Nichterfüllung des Zölibats und Niedergang des geistlichen Lebens des Klerus gibt. Stickler formuliert das so: »Das andauernde Opferleben einer so schweren Verpflichtung kann nur aus einem lebendigen Glauben heraus gelebt werden, da die menschliche Schwäche sich immer von neuem meldet. Die übernatürliche Begründung kann nur aus einem solch ständig bewußt gelebten Glauben verständlich gehalten werden. Wo der Glaube nachläßt, läßt auch die Widerstandskraft nach, wo der Glaube stirbt, stirbt auch die Enthaltsamkeit.«[45]

Es muß eingeräumt werden, daß die Kriterien für die Auswahl der Kandidaten zur damaligen Zeit ziemlich nachlässig gehandhabt wurden. Ihre asketische und doktrinäre Bildung war grob lückenhaft, wodurch es praktisch unvermeidlich wurde, daß die zukünftigen Priester in einem theologischen und geistlichen Klima lebten, das einem tieferen Verständnis ihres Priestertums und Zölibats nicht förderlich war. Trotz aller dieser Schwierigkeiten und Fehltritte ließ sich die Kirche jedoch nie zu einer defätistischen Haltung hinsichtlich des Zölibats hinreißen. Die historische Tatsache, daß sich eine Generation nach der anderen der inneren Reform widmete und jederzeit bereit war, gegen den Strom zu schwimmen, ist ein Indiz für ihre übernatürliche Verfaßtheit als Institution. Die Standfestigkeit, von ihren Priestern die Befolgung dieser nicht leichten Regel zu verlangen, bezog sie aus der Überzeugung, daß der Zölibat auf die Apostel zurückgeht. Folglich zweifelte sie nie daran, daß denjenigen, die der einmal eingegangenen Bindung treu bleiben wollten, bei aller menschlichen Schwachheit und in allen Wechselfällen des Lebens nie die Gnade Gottes fehlen würde.

---

[45] Stickler, S. 38. Stickler fährt fort: »Einen immer neuen Beweis dafür liefern alle aufeinanderfolgenden häretischen und schismatischen Bewegungen in der Kirche. Eines der ersten Anzeichen solcher Bewegungen ist immer die Aufgabe der Klerikerenthaltsamkeit. Deswegen kann es nicht verwundern, wenn auch bei den großen Häresien und Abfallsbewegungen von der Kirche des 16. Jahrhunderts, bei den Protestanten, Calvinisten, Zwinglianern und Anglikanern sofort der Zölibat aufgegeben wurde.« (S. 38). Ebenso ist bemerkenswert, daß die Altkatholiken, die sich nach dem 1. Vatikanischen Konzil von der Kirche abtrennten, den Zölibat abgeschafft haben und zum verheirateten Klerus zurückgekehrt sind.

Vom Trienter Konzil bis heute

In den schwierigen Zeiten der Französischen Revolution erhielt die Kirche ihre Tradition bezüglich des Zölibats aufrecht. Andererseits bereitete die rationalistische Denkart der Aufklärung den Boden für einen Frontalangriff auf den Zölibat, der unvermeidbar Verluste verursachte. Die Haltung der Kirche war die gleiche wie zu Zeiten der Reformation: Priester, die in den Jahren der Reformation geheiratet hatten, standen vor der Alternative, auf ihre ungültig geschlossene Zivilehe zu verzichten oder um die kirchliche Gültigmachung dieser Zivilehe (*sanatio in radice*) zu ersuchen. Im ersten Fall konnten sie wieder zum Dienst am Altar zugelassen werden; im zweiten waren sie auf Dauer vom priesterlichen Dienst ausgeschlossen. Dies ist genau die Regelung im ersten geschriebenen einschlägigen Gesetz der Synode von Elvira (305).

Zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts wurde in Deutschland eine Vereinigung mit dem Ziel gegründet, eine Gesetzesänderung zu fördern. Gregor XIV. lehnte dies jedoch in seiner Enzyklika *Mirari Vos* (1834) ab. Vierzehn Jahre später sah sich Pius IX. veranlaßt, die Zölibatsdisziplin erneut in seinem Schreiben *Qui Pluribus* zu verteidigen. Zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts wartete der Modernismus mit einer neuen Attacke gegen den Zölibat auf, die jedoch auf Grund des energischen Eingreifens von Pius X. nur beschränkte Wirkung hatte[46].

Nach dem ersten Weltkrieg versuchte eine Gruppe tschechischer Priester eine Änderung der Vorschriften hinsichtlich des Zölibats herbeizuführen, indem sie das Gerücht ausstreuten, daß Rom zu einer Milderung der Disziplin bereit sei. Benedikt XV. antwortete darauf unzweideutig wie folgt: »Wir bekräftigen noch einmal feierlich und in aller Form, daß der Heilige Stuhl niemals die Pflicht des heiligen und dem Heil dienenden Zölibats abschwächen, geschweige denn abschaffen wird.«[47] Pius XI. behandelte in seiner ausführlichen Enzyklika *Ad Catholici Sacerdotii* die Angemessenheit der Zölibatsdisziplin[48], worin ihm Pius XII.[49] und Johannes XXIII.[50] folgten.

Auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gab es eine Anzahl von Versuchen, Änderungen der Zölibatsdisziplin in Gang zu bringen. Einer dieser Ansätze bestand in dem Vorschlag, verheiratete Männer zu weihen (*viri probati*), ohne daß dies einen Verzicht auf das eheliche Leben mit sich brächte. Ein anderer war der Vorschlag, Priestern die Ehe zu gestatten.

---

[46] In seiner Exhortatio Apostolica *Haerent animo* (1908) über das Priestertum aus Anlaß seines goldenen Priesterjubiläums bezeichnet er den Zölibat als »das schönste Juwel unseres Priestertums«.

[47] Ansprache vom 16. Dezember 1920, in: The Catholic Priesthood: Papal Documents from Pius X to Pius XII, Book I, Dublin, 1962, S. 145.

[48] Veröffentlicht am 20. Dezember 1935. Darin wird der Zölibat als der »kostbarste Schatz des katholischen Priestertums« bezeichnet.

[49] Exhortatio Apostolica *Menti Nostrae* über das Leben des Priesters, 23. September 1950.

[50] Enzyklika *Sacerdotii Nostri Primordia* über die priesterliche Vollkommenheit, 1. August 1959.

Prophetische Warnungen

Eugenio Corecco zu heutigen Entwicklungen im schweizerischen Staatskirchenrecht

Von Martin Grichting, Zizers (Schweiz)

Als vielseitig interessierter Kanonist hat sich Eugenio Corecco auch mit dem Staatskirchenrecht seiner Schweizer Heimat befaßt. Dieses präsentiert sich entsprechend der Zahl der Kantone und Halbkantone in 26 verschiedenen Ordnungen, da die Schweizerische Bundesverfassung neben einigen die katholische Kirche diskriminierenden Sondernormen nur die individuelle Religionsfreiheit und die Kultusfreiheit garantiert. Das institutionelle Verhältnis von Kirche und Staat spielt sich damit weitgehend auf der Ebene der einzelnen Kantone ab.

Im Laufe der 60er und 70er Jahre dieses Jahrhunderts ging man in mehreren Kantonen daran, das Staatskirchenrecht zu erneuern. So etwa im Jahre 1963 im Kanton Zürich[1] und nach 1965 auch im Kanton Luzern. Eugenio Corecco war anfänglich an der Erarbeitung des neuen Luzerner Staatskirchenrechts beteiligt. Als er in Sorge über eine sich anbahnende Fehlentwicklung einen Aufsatz[2] über das Reformprojekt veröffentlichte, wurde er von den weiteren Arbeiten ausgeschlossen.

In seinem Aufsatz hat Eugenio Corecco mit Weitblick auf die Gefahren hingewiesen, die der katholischen Kirche durch das Staatskirchenrecht einiger Schweizer Kantone drohen. Gemeinsam ist diesen Rechtsordnungen, daß die katholische Kirche nicht anerkannt wird – weder in ihrem Recht noch in ihren Institutionen. Die rechtliche Ordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat geschieht deshalb nicht auf bilateraler Basis, durch ein Konkordat etwa, sondern einseitig durch staatliches Gesetz. Die Katholiken werden dadurch in Institutionen staatlichen Zuschnitts neben der Kirche nochmals neu organisiert: auf der Ebene der Pfarrei in den Kirchgemeinden, auf der Ebene des Kantons in einer »Landeskirche«, die auch andere Namen tragen kann. So heißt die Kantonalorganisation der Katholiken im Kanton Zürich etwa »Römisch-katholische Körperschaft«.

Wie Eugenio Corecco richtig bemerkt, kommt es dadurch zu einer Verdoppelung[3] der Institutionen. Auf der einen Seite steht die römisch-katholische Kirche, organisiert in Pfarrei und in Bistum, auf der anderen Seite die staatlich geschaffenen – de-

---

[1] Vgl. zum Zürcher Staatskirchenrecht meine Dissertation *Kirche oder Kirchenwesen? Zur Problematik des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Schweiz, dargestellt am Beispiel des Kantons Zürich,* Fribourg 1997.

[2] Vgl. *Katholische »Landeskirche« im Kanton Luzern. Das Problem der Autonomie und der synodalen Struktur der Kirche,* in: »Archiv für katholisches Kirchenrecht« (AfkKR) 139 (1970), S. 3–42.

[3] Vgl. ebd., S. 19.

mokratisch organisierten – Kirchgemeinden und die »Landeskirche«, als deren Organe neben den Stimmbürgern ein Parlament und eine Regierung bestehen. Diese Konstellation ist die logische Folge davon, daß man staatlicherseits nicht bereit war, die katholische Kirche anzuerkennen, sondern ihr vielmehr das protestantische Landeskirchensystem aufgedrängt hat. Corecco verweist aber auch darauf, daß gewisse Kreise innerhalb der katholischen Kirche in der Schweiz diese Entwicklung begrüßten, weil sie glaubten, dadurch die vom Konzil erneuerte Lehre über die kirchliche Sendung des Laien in die Tat umzusetzen[4].

Das protestantische Landeskirchensystem macht die Unterscheidung in einen »inneren« und einen »äußeren« Bereich der Kirche. Letzterer umfaßt die Organisation der Kirche, die Finanzen und die Kirchenzugehörigkeit und gilt als staatliche Domäne. Ersterer umfaßt den »kultischen« Bereich, also Lehre, Kultus etc. Auf die reformierte und die katholische Kirche angewandt, hat dieses System nun aber völlig andere Konsequenzen: Für die Reformierten ist die durch den Staat geschaffene »äußere« Organisation die eigentliche Kirche. Gemäß der vom Staat vorgeschriebenen Verfahrensregeln ordnet sie dann autonom den »inneren« Bereich: Sie gibt sich ein autonomes Statut, beschließt über die Verwendung der Finanzen und nimmt die Anstellung von Personal vor.

Die katholische Kirche kennt keine solche Scheidung in einen staatlich zu ordnenden »äußeren« Bereich und einen ihr überlassenen »inneren«. Für sie ist die »äußere« Ordnung genauso Teil des Glaubensgutes wie der »innere« (kultische) Bereich. Beides kann sie nicht staatlichem Gutdünken überlassen. Durch das Landeskirchensystem wird nun aber der »äußere« Bereich faktisch auf die staatlich geschaffenen Institutionen übertragen. Pfarrei und Bistum werden dadurch marginalisiert. Der »innere« Bereich, den der Diözesanbischof und andere Amtsträger zu verwalten haben, wird damit zum »Accessoire«[5] der vom Staat geschaffenen Institutionen. Kraß wird das deutlich an § 6 Abs. 1 des Statuts der Luzerner »Landeskirche«: Dieses besagt, daß die »Landeskirche« und die Kirchengemeinden »für die religiöse Betreuung der Katholikinnen und Katholiken im Kanton Luzern durch die römisch-katholische Kirche« zu sorgen haben. Die Kirche wird damit durch eine staatlich geschaffene Institution mit der Seelsorge an ihren Gläubigen beauftragt.

Für diese Beauftragung der Kirche stehen den vom Staat geschaffenen Institutionen die materiellen Mittel zur Verfügung. So verfügen die Kirchengemeinden über die Einnahmen aus den Kirchensteuern, von denen sie einen Anteil an die »Landeskirche« weiterreichen. All diese Gelder werden unabhängig vom Diözesanbischof und nach demokratischen Prinzipien verwaltet. Die Kirchgemeinden besitzen ferner meist auch das Recht, den Pfarrer zu wählen. In manchen Kantonen steht es ihnen sogar zu, den Pfarrer nach Ablauf einer bestimmten Frist wiederzuwählen bzw. zu entlassen.

---

[4] Vgl. ebd., S. 23.

[5] B. Feigenwinter, *Die römisch-katholischen Kirchgemeinden und Landeskirchen und ihr Verhältnis zur kirchlichen Ordnung unter besonderer Berücksichtigung des partikularkirchlichen und staatskirchlichen Rechts in der Diözese Basel*, (Manuskript), Basel 1973, S. 392.

Es ist das Verdienst Eugenio Coreccos, schon frühzeitig auf die Gefahren und Konflikte hingewiesen zu haben, die auftreten können, wenn die katholische Kirche in ein staatskirchenrechtliches System gepreßt wird, das ihrer Natur fremd ist. So schrieb er im Jahre 1970: »Man darf es sich nicht verhehlen, daß die ›Landeskirche‹ auf Grund ihres allumfassenden, im Vergleich zu jenem der früheren Kirchgemeinde mächtig erweiterten Finanzressorts über den Weg der materiellen Anmaßung ihre fangarmige Zuständigkeit über alle anderen noch nicht explizit vorgesehenen innerkirchlichen Angelegenheiten mehr oder weniger erstrecken wird. Eine Verlagerung der ökonomischen Macht bringt nicht nur im politischen, sondern auch im kirchlichen Bereich eine Verlagerung der Zuständigkeiten mit sich«[6]. Corecco hat vorausgesehen, daß die Beschränkung der Kompetenzen der vom Staat geschaffenen Institutionen auf den »äußeren« Bereich, die bloße Finanzierung des kirchlichen Lebens also, eine Fiktion ist. Denn die Beschränkung auf die Finanzierung wird gerade über die Finanzierung wieder aufgehoben. Ein Blick etwa in den Jahresbericht 1995 der römisch-katholischen Körperschaft des Kantons Zürich, die prinzipiell gleich konzipiert ist wie die Luzerner »Landeskirche«, bestätigt Coreccos Vorhersagen: Gemäß diesem Bericht betreut die Zentralkommission – die »Regierung«, die durch das Kirchenparlament, die Synode, kontrolliert wird – folgende Dossiers (Auswahl):

Betreut von	*Materie*
Laie (Präs.)	Verwaltung, Beziehung Kirche/Staat, Synode, Bistum, Öffentlichkeitsarbeit, Ökumene.
Priester	Katechese, Konfessionell-kooperativer (ökumenischer) Religionsunterricht (7. und 8. Klasse), Mittelschulseelsorge, Jugendseelsorge, Pastoralplanung.
Laie	Fremdsprachigenseelsorge.
Laie	Spital-, Gefangenen-, Behindertenseelsorge.
Priester	Caritas, Drogenfragen, Aids.
Laie	Bauen, Baubeiträge, Liegenschaftenverwaltung, Vermietungen.
Laie	Finanzen, Finanzausgleich, Kurse für Kirchenpflege, Seelsorgerat.
Laie	Erwachsenenbildung, *forum* (»Pfarrblatt der katholischen Kirche im Kanton Zürich«), Paulus-Akademie (Erwachsenenbildung), NZN Buchverlag, Filmbulletin, Hochschulseelsorge, Kultur, Kirche und Arbeitswelt, Katholische Schulen.
Laie	Rechtsfragen, Personal, Pensionskassen, Anstellungsordnung.

Ferner bestehen (Auswahl):

– *Arbeitsgruppen, Ausschüsse und Kommissionen* (bestehend aus Mitgliedern der Zentralkommission und von ihr bestimmten Außenstehenden – Priestern und Laien): Arbeitsgruppe Jugendpastoral, Arbeitsgruppe Kommunikationskonzept, Projektgruppe Besoldungsrevision, Ausschuß für Kirchenpflege, Ausschuß für Spitalseelsorge, Kommission Kirche-Staat.

– *Ständige Vertretungen:* Caritas Zürich, Verein Freie Katholische Schulen Zürich, Verein Paulus-Akademie (Erwachsenenbildungsinstitution), *forum,* Pensionskassen

[6] E. Corecco, *Katholische »Landeskirche«* (Anm. 2), S. 21.

(für Priester und sonstige Angestellte), Seelsorgerat des Kantons Zürich, Ökumenische Arbeitsstelle Gefängnisseelsorge, Informationsstelle des Züricher Sozialwesens, Radio- und Fernsehgenossenschaft[7].

Diese Auswahl zeigt, daß die staatlicherseits geschaffenen Institutionen – weltlicher Machtlogik folgend – ihre Zuständigkeit fangarmig praktisch auf das ganze Spektrum kirchlichen Lebens ausdehnen konnten. Zu bedenken bleibt dabei stets, daß die in solchen Institutionen tätigen Laien und Priester dafür keine kirchliche Sendung besitzen, sondern nach privaten kirchenpolitischen Präferenzen handeln. Sie sind einzig durch ihre demokratische Wahl seitens der katholischen Stimmbürger »legitimiert«.

Die Zusammenarbeit zwischen dem Diözesanbischof und der »Landeskirche« bzw. Körperschaft ist dabei nicht rechtsverbindlich geregelt. So erklärt das Statut der Luzerner »Landeskirche«, sie anerkenne Lehre und Rechtsordnung der katholischen Kirche. Und in ihrer Kirchenordnung erklärt die römisch-katholische Körperschaft des Kantons Zürich: »Sie (die Körperschaft) anerkennt und unterstützt die zuständigen Organe in Pfarreien und Bistum bei der Erfüllung der kirchlichen Aufgaben.« Als vom Staat geschaffene und der Kirche gegenüber souveräne Institution ist die »Landeskirche« bzw. die Körperschaft aber keineswegs dem Kirchenrecht oder dem Diözesanbischof unterworfen. So hat der Sekretär der Römisch-katholischen Zentralkommission des Kantons Zürich freimütig bekannt, daß die zugunsten der kirchlichen Hierarchie in der Zürcher Kirchenordnung abgegebene Garantie »viel verspricht, letztlich aber zu nichts verpflichtet«[8].

Der Diözesanbischof ist also darauf angewiesen, mit den staatlicherseits neben der Kirche organisierten Gläubigen so gut wie möglich zusammenzuarbeiten. Dies bedeutet aber – wie schon Eugenio Corecco festgestellt hat – einen Rollentausch zwischen Bischof und Gläubigengremien[9]: Der Bischof berät die »Landeskirche« bei ihren (Finanz-)Entscheidungen, die dann konkrete Auswirkungen auf die Seelsorge haben. Zugespitzt formuliert könnte man sagen, er berate die Laien darüber, wie sie seine Jurisdiktionsgewalt verwalten sollen. Eugenio Corecco hat dies »laikalen Klerikalismus«[10] genannt.

Das ungeklärte rechtliche Verhältnis macht es möglich, den Diözesanbischof sogar von seiner Beratungsfunktion auszuschließen. Im Falle eines Konfliktes ist er der »Landeskirche« gegenüber nämlich machtlos[11]. So erging es dem von Papst Johannes Paul II. im Jahre 1988 ernannten Koadjutor des Bistums Chur, Wolfgang Haas. Entgegen dem Wunsch der Körperschaft verzichtete dieser nicht auf sein Nachfolgerecht. Als Diözesanbischof ernannte er ferner einen der Körperschaft nicht genehmen Generalvikar. Schließlich tat er seine Absicht kund, in Zukunft keine Studentinnen als Bewohnerinnen des Priesterseminars mehr zuzulassen. Die Kör-

---

[7] *Die katholische Kirche im Kanton Zürich 1995*, Zürich 1996, S. 41 ff.

[8] M. Amherd, *Kirchliche Räte und staatskirchenrechtliche Organe zwischen Konkurrenz und Anpassung*, in: L. Carlen (Hrsg.), *Räte in der Kirche zwischen Recht und Alltag*, Fribourg 1987, S. 47.

[9] Vgl. E. Corecco, *Katholische »Landeskirche«* (Anm. 2), S. 40.

[10] Ebd., S. 23.

[11] Vgl. ebd., S. 39 f.

perschaft beantwortete dies mit dem Ausschluß des Generalvikars aus der Zentralkommission, der er bisher mit beratendem Stimmrecht angehört hatte[12]. Sie verweigerte dem Generalvikar zudem den Lohn und die Büroräumlichkeiten, die sie bisher zur Verfügung gestellt hatte. Ferner sistierte die Synode einen bisher ans bischöfliche Ordinariat nach Chur gesandten jährlichen Betrag von ca. 400000 SFr.[13]. Er wird seither zumindest teilweise in einen Fonds »Bistum Zürich« gelegt. Die vom Staat geschaffenen Institutionen sind damit endgültig zur »Gegenkirche«[14] geworden.

Die Erfahrungen, welche die katholische Kirche im Kanton Zürich machen mußte, haben Eugenio Coreccos Befürchtungen mehr als bestätigt. Denn die Handlungsweise der Körperschaft macht in der Tat deutlich, daß sie sich nicht einfach als Institution zur Sicherstellung der materiellen Mittel versteht, die die Kirche benötigt. Vielmehr will sie selbst Subjekt der Kirchenpolitik sein und bestimmen können, was der Sendung der Kirche dient und was nicht. Dementsprechend hat der Präsident der Römisch-katholischen Zentralkommission, René Zihlmann, festgestellt, er sehe sich nicht in der Rolle eines »›Christentumsermöglichers‹ mit Portemonnaie«[15]. Vielmehr gelte es, die Abgrenzung von »innerem« und »äußerem« kirchlichem Bereich als etwas Dynamisches zu betrachten[16]. Das heißt im Klartext, im Namen einer umfassend verstandenen »kirchlichen Sendung der Laien« Einfluß über die reine Finanzierung hinaus zu nehmen[17]. Was Eugenio Corecco vorausgesehen hat, ist damit Wirklichkeit geworden: der »Aufbau einer doppelten Hierarchie in der Kirche, einer laikalen und einer klerikalen«[18].

Weshalb konnte Eugenio Corecco schon sehr frühzeitig auf die Gefahren des staatskirchenrechtlichen Systems vieler Schweizer Kantone hinweisen und sich mit Vehemenz gegen dieses Systems wenden? – Hier dürfte eine wichige Rolle gespielt haben, daß Corecco Schüler von Klaus Mörsdorf gewesen ist. Gerade Mörsdorf war

---

[12] Die Synode änderte dazu einfach das Statut der Körperschaft, vgl. *Offizielle Sammlung der Zürcher Gesetze*, Bd. 51, S. 221. Der seit Sommer 1993 amtierende Generalvikar, Weihbischof Peter Henrici, wurde wieder zu den Sitzungen der Zentralkommission zugelassen – allerdings jetzt ohne Rechtsgrundlage. Erst im Frühling 1995 änderte die Synode ihr Statut wieder in die alte Fassung zurück, vgl. »Amtsblatt des Kantons Zürich« 1995, S. 1225, wodurch die gesetzlichen Vorschriften wieder mit den Tatsachen in Übereinstimmung gebracht wurden.

[13] Vgl. *Die katholische Kirche im Kanton Zürich* 1990, Zürich 1991, S. 7f.

[14] So schon J. Listl, *Keine Gewährleistung der Kirchenfreiheit nach der Schweizerischen Bundesverfassung*, in: »AfkKR« 160 (1991), S. 96, über die Luzerner »Landeskirche«.

[15] R. Zihlmann, *Dynamisches Miteinander braucht Dialog*, in: »forum« 40–41/1994, S. 21.

[16] Vgl. ebd., S. 21.

[17] Schon 1970 hat E. Corecco, *Katholische »Landeskirche«* (Anm. 2), S. 23, dazu bemerkt: »Freilich wäre es unbefriedigend, die Mitwirkung der Laien nur im Bereich des Finanziellen in Anspruch zu nehmen, sowie es unbefriedigend wäre, eine ›Landeskirche‹ nur zu diesem Zweck zu errichten. Der Kurzschluß besteht aber darin, daß einerseits die finanzielle Mitwirkung der Laien als Grundlage für ihre Mitwirkung in der allerdings voneinander nicht zu trennenden geistlichen und weltlichen Sendung der Kirche und andererseits die finanzielle Aufgabe der staatsrechtlichen Struktur der ›Landeskirche‹ als Grundlage für ihre Einmischung in die innerkirchlichen Angelegenheiten genommen werden. Ein schlimmerer theologischer Pragmatismus und politischer Positivismus wäre gar nicht zu denken.«

[18] Ebd., S. 29.

es, der sich in den Jahren nach dem II. Vatikanum mit den vom Konzil angeregten kirchlichen Räten befaßt und vor einer Verdoppelung der Hierarchie gewarnt hatte[19].

Darüber hinaus dürfte Corecco vor allem die geschichtliche Erfahrung für die Problematik des Schweizer Staatskirchenrechts sensibilisiert haben. Bereits in seiner Dissertation[20] hatte er auf ähnliche Zustände hingewiesen, wie sie nun etwa im Kanton Luzern herbeigeführt werden sollten: In den Vereinigten Staaten von Amerika stellte der Staat im 19. Jahrhundert der Kirche nur unpassende Rechtsformen zur Verwaltung ihres Vermögens zur Verfügung. Die Bischöfe sahen sich darauf mit ähnlichen Problemen konfrontiert, wie sie jetzt im Kanton Zürich und anderen Kantonen des Bistums Chur aufgetreten sind.

Die Bundesverfassung von 1789 brachte die vollständige (aber friedliche) Trennung von Kirche und Staat mit sich, was zur Folge hatte, daß die katholische Kirche als solche vom Staat nicht anerkannt wurde. Für die Organisation der kirchlichen Güter bedeutete dies, daß auf vom damaligen Zivilrecht angebotene Rechtsformen zurückgegriffen werden mußte: die Eintragung auf eine physische Person (z. B. den Diözesanbischof), die dann das Kirchengut mittels Testament weitervererben mußte, oder die Korporation (*Trustees Corporation).* Letztere war auf die protestantischen Sekten zugeschnitten und sah intern eine demokratische Organisation vor. In Ermangelung etwas Besseren übernahm man katholischerseits die Rechtsform der Körperschaft. Damit unterstand das Vermögen der Kirche nicht den Bischöfen und Pfarrern, sondern einem Komitee von Laien *(Board of Trustees),* die darüber nach Belieben verfügen konnten. Der Pfarrer gehörte dem Leitungsgremium nicht an[21].

Ganz und gar von der sie umgebenden protestantisch-demokratischen Kultur geprägt, ließen es die amerikanischen Katholiken vor allem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts teilweise an Sensibilität für die anders geartete Ordnung ihrer Kirche mangeln. So ahmten die Katholiken schon bald die Protestanten nach, und manche *Trustees* beanspruchten für sich das Recht, Pfarrer anzustellen oder zu entlassen[22].

---

[19] Vgl. dazu K. Mörsdorf, *Die andere Hierarchie. Eine kritische Untersuchung zur Einsetzung von Laienräten in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland,* in: »AfkKR« 138 (1969), S. 461–509.

[20] Vgl. E. Corecco, *La formazione della Chiesa cattolica negli Stati Uniti d'America attraverso l'attività sinodale con particolare riguardo al problema dell'amministrazione dei beni ecclesiastici,* Brescia 1970; dt. Text (Kurzfassung): *Die synodale Aktivität im Aufbau der katholischen Kirche der Vereinigten Staaten von Amerika,* in: »AfkKR« 137 (1968), S. 38–94.

[21] Vgl. E. Corecco, *La formazione* (Anm. 20), S. 163ff; ders., *Die synodale Aktivität* (Anm. 20), S. 68ff.

[22] Corecco macht in seiner Dissertation auf den Rechenschaftsbericht von Bischof Ambrose Maréchal aus dem Jahre 1818 an die Propaganda Fidei aufmerksam, der die Zustände in Amerika anschaulich beschreibt: »Igitur notandum est quod populus Americanus civilem libertatem qua fruitur, amore ardentissimo prosequatur. Porro palmare est apud eos libertatis civilis principium, ut omnes omnino magistratus, sive supremi, sive inferiores, statutis anni temporibus, popularis votis eligantur. Similiter omnes protestantium sectae, quae majorem populi partem constituunt, iisdem principiis reguntur ac proinde eligunt ac dimittunt pro nutu suo suos pastores. Porro catholici in eorum societate viventes, evidenter exponuntur periculo eadem regiminis ecclesiastici principia admittendi, et artibus impiorum sacerdotum, quae eorum superbiae blandiuntur, facile adducuntur ut credant sibi quoque jus competere suos pastores eligendi et dimittendi prout ipsis placuerit.« *Ratio status religionis catholicae in dioecesi Baltimorensi reddita ab Ambrosio Archiepiscopo 1818. Illustrissimo ac Eminentissimo Cardinali Litta, Praefecto Sacrae Congregationis Propaganda Fidei,* abgedruckt in: »The Catholic Historical Review« (zit. CHR) 1 (1915/1916), S. 439–453, hier S. 448. (zit.: *Ratio status religionis,* Seitenzahl nach CHR).

Sie betrachteten sich als Besitzer der Kirchengüter und machten entsprechende Rechte geltend[23]. Den Priestern und Bischöfen wurde dadurch nicht nur die Seelsorge erschwert, bisweilen wurden sogar unbescholtene Pfarrer verjagt[24].

Immer wieder kam es jedoch auch vor, daß Priester von zweifelhafter Vergangenheit oder nicht über alle Zweifel erhabener Sitten, wenn sie vom Bischof gemaßregelt wurden, in die Rolle des vom Bischof gepeinigten »Opfers« schlüpften. Sie versuchten dadurch, die Sympathien der *Trustees* zu erringen, um sich mit ihnen gegen den Bischof verbünden zu können. Die zivilen Gesetze boten dem Bischof dagegen keine Handhabe[25].

Der erste Bischof von Baltimore, John Carroll SJ (* 1735, † 1815)[26], hatte das System der *Trustees Corporation* gefördert in der Absicht, die Laien in die kirchliche Mitarbeit einzubinden und der Kirche ein ökonomisches Fundament zu sichern. Gerade er wurde das erste Opfer seiner Gutgläubigkeit[27]. Das System des *Trusteeism* richtete durch Spaltungen und Auseinandersetzungen verschiedenster Art solchen Schaden an, daß die Bischöfe entschlossen und einheitlich dagegen vorgehen mußten, wobei sie vor der massenweisen Exkommunikation widerspenstiger *Trustees* nicht zurückschreckten[28]. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts konnte das Problem gelöst werden, als die Amerikanischen Staaten der katholischen Kirche bei der Organisation des Vermögens entgegenkamen[29].

Diese geschichtlichen Erfahrungen machen deutlich, daß eine der Natur der Kirche angemessene Verwaltung des kirchlichen Vermögens eine wesentliche Bedeutung hat für Frieden und Eintracht innerhalb der Kirche. Die Grundlage für die Mit-

---

[23] *Ratio status religionis,* S. 448: »(...) isti viri non sunt tantum temporales administratores rerum temporalium ecclesiae (Marguilliers) prout sunt in Europa, sed habentur et sunt veri possessores omnium rerum temporalium ecclesiae coram tribunalibus civilibus, ac in eas eandem authoritatem exercere possunt impune ac in proprias domus et campos.«

[24] *Ratio status religionis,* S. 449: »Si enim timorem Deo major pars eorum non habeat, et conceperit odium contra suum pastorem, illum continuo ab ecclesia expellunt, quantacumque sit ejus vitae et morum sanctitas; (...).«

[25] *Ratio status religionis,* S. 449: »Similiter quando sacerdos scandalosam ducit vitam, potiusque pravis suis exemplis gregem Domini populatur quam nutrit, si episcopus in eum animadvertat, vel etiam animadvertere minetur, saepe evenit ut subdolosis et impiis artibus temporales administratores in sui defensionem adducat sive clamitando episcopum tyrannice in ipsum agere, sive declarando se appellasse Romam, sive illis suadendo ipsis solis, jure naturali competere electionem et depositionem suorum pastorum. (...) Neque ullum huic ingenti malo remedium praestant leges civiles Americae reipublicae.«

[26] Er wurde 1789 der erste Diözesanbischof in den USA, vgl. *Lexikon für Theologie und Kirche,* 3. Aufl., Bd. 2, Sp. 961 f.

[27] *Ratio status religionis,* S. 450: »Illustrissimus D. D. Carroll primus Baltimorensis episcopus, in origine rerum, existimans religionis catholicae propagationi profuturum fore, si temporales administratores, praeter meram bonarum (sic) ecclesiae administrationem (prout fit in Europa) haberent quoque titulum possessionis, huic systemati patrocinatus est per plures annos. Verum tot dissentiones et schismata ex eo nata sunt, ut paulo antequam moreretur, multum doluit quod aliquando illud admiserit.«

[28] »Es hat wohl später in Amerika wenige Bischöfe gegeben, die so oft Suspension und Exkommunikation verhängt haben wie der von Haus aus so konziliante erste Bischof von Baltimore«, L. Hertling, *Geschichte der Katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten,* Berlin 1954, S. 44, zit. bei E. Corecco, *La formazione...* (Anm. 20), S. 173, Anm. 63.

[29] Vgl. E. Corecco, *La formazione* (Anm. 20), S. 187ff und S. 201ff; ders., *Die synodale Aktivität* (Anm. 20), S. 75 und S. 77f.

wirkung der Laien an der Sendung der Kirche besteht nicht darin, sie zur Selbstverwaltung des Kirchenvermögens heranzuziehen[30]. Ihre primäre Aufgabe ist es nicht, über kirchliche oder parakirchliche Institutionen von außen her auf die Gesellschaft zu wirken. Vielmehr ist es ihre Sendung, dort, wo sie leben, die Welt von innen her (*ab intra,* vgl. LG 31,b) wie ein Sauerteig zu durchdringen und die Welt so auf Gott hinzuordnen.

Eugenio Corecco hat in einer frühen Phase der Rezeption des II. Vatikanums auf mögliche Fehlinterpretationen dieses Konzils aufmerksam gemacht. Die Tatsache, daß ihm die Geschichte schon nach relativ kurzer Zeit recht gegeben hat, sollte Ansporn sein, seine Warnungen ernst zu nehmen und gut zu unterscheiden, worin das Körnchen Wahrheit der Forderung nach einer »Demokratisierung« der Kirche besteht und was daran dem Wesen der Kirche widerspricht. Richtig gesehen wird von denen, die die »Demokratisierung« der Kirche einfordern, daß zwischen allen Gläubigen eine fundamentale Gleichheit besteht (vgl. *CIC* can. 208). Diese Gleichheit besteht jedoch nicht im Entscheiden über das Credo und die Kirchenstrukturen oder im Verwalten des Kirchenguts, sondern in der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit (vgl. Kapitel V von *Lumen gentium).* Nur wenn diese Gleichheit in Würde und Berufung (wieder-)entdeckt und mit allen Konsequenzen im Alltag gelebt wird, kann die Kirche in säkularisierten Gesellschaften neu Wurzeln schlagen. Auch ein Ende des Disputs zwischen klerikalisierten Laien und den Hirten der Kirche würde dann absehbar.

---

[30] Vgl. E. Corecco, *Katholische »Landeskirche«* (Anm. 2), S. 23.

Gottes- und Menschenbild als Schlüssel zum Verständnis des radikalen Pazifismus Leo Tolstojs

Von Marian Machinek, MSF

Leo Tolstoj (1828–1910) wurde vor allem durch seine Romane *Krieg und Frieden* (1863–1869) und *Anna Karenina* (1873–1877) als einer der größten Romanciers weltbekannt. Man kennt ihn auch als einen entschiedenen Pazifisten und Gesellschaftskritiker. Kaum jemand wird aber Leo Tolstoj als den Religionskritiker und den Schöpfer eines Reformchristentums, ja als den Gründer einer neuen Religion kennen. Gerade mit dieser vergessenen Seite des imposanten Werkes Tolstojs will sich die folgende Skizze beschäftigen. Es scheint, daß der Pazifismus Tolstojs, verbunden mit einer wörtlich-radikalen Interpretation der ethischen Weisungen der Bergpredigt, kaum richtig verstanden werden kann, ohne die Grundpfeiler der tolstojschen Religion zu berücksichtigen. Erst unter der Voraussetzung eines bestimmten Gottes- und Menschenbildes wird sein ethisches Programm verständlich. Im folgenden werden zunächst einige biographische Daten aus dem Leben Tolstojs angeführt, die für seine religiöse Entwicklung von Bedeutung zu sein scheinen. Der skizzenhaften Darstellung der Tolstojschen Interpretation der Bergpredigt wird dann die Analyse seines Gottes- und Menschenbildes folgen, die für das Gesamtkonzept Tolstojs eine Schlüsselbedeutung hat.

Der junge Grübler

In den meisten Biografien wird das Leben des »großen Dichters des russischen Landes« (Turgenjew) in zwei Abschnitte eingeteilt, die durch eine tiefe, religiös geprägte Krise voneinander getrennt werden. Nach dieser Krise, die den Autor von *Anna Karenina* in den mittleren siebziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts heimsucht, beschränkt sich sein dichterisches Werk hauptsächlich auf religiöse Traktate und religiöse bzw. sozialpolitische Kampfschriften. Sogar der dritte große Roman Tolstojs, *Auferstehung* (1899), wird als eine Art Tendenzroman bezeichnet, in dem der ganze Frust des Dichters und seine beißende Gesellschafts-, Zivilisations- und Kirchenkritik ihren Ausdruck gefunden haben. Obwohl sich die religiöse Wende im Leben Tolstojs ziemlich genau markieren läßt, war sie keineswegs unerwartet. Einige Vorboten dieser »inneren Erschütterung, die Tolstoj zum Grübler, zum Denker, zum Lebenslehrer gemacht hat«[1], findet man ansatzweise schon in seinen sehr frühen Werken, besonders die *Tagebücher* sind ein Spiegel seiner inneren Entwicklung. Ein Grübler, ein Moralist war Tolstoj schon immer.

---

[1] *S. Zweig*, Nachwort. Tolstoj als religiöser und sozialer Denker, in: *L. N. Tolstoj*, Auferstehung, Zürich 1993, 640–641. Vgl. auch *F. Porché*, Leo Tolstoj. Die Wahrheit über sein Leben (übers. v. *H. Eulenberg/ J. Lassere*), Düsseldorf 1954, 226–227.

Seine Jugendzeit war einerseits gekennzeichnet vom Verlust des orthodoxen Glaubens, in dem er aufgewachsen war. In seinen Bekenntnisschriften *Beichte* (1879–1882) und *Mein Glaube* (1883) stellt er selber in dem ihm eigenen, selbstanklagenden Stil diese Erfahrung dar. Schon als Achtzehnjähriger kann er kaum etwas von den überlieferten Glaubensinhalten teilen und betrachtete das Christentum eher als eine Art Konvention, der man sich zwar unterwirft, um mit der Gesellschaft konform zu leben, die aber keineswegs einen Einfluß auf das Leben hat. Wenn Tolstoj in der Zeit nach seiner Wende mit der Vergangenheit abrechnet, kann er nur feststellen, daß er das bisherige Leben »als Nihilist im direkten und eigentlichen Sinne des Wortes, das heißt ohne jeglichen Glauben« verbracht hat.[2]

Dieser Glaubensverlust bedeutet aber keineswegs die moralische Abstumpfung. Tolstojs Selbstzeugnisse gewähren den Einblick in eine höchst komplizierte Persönlichkeit des Dichters, dessen Charakter sich durch eine eigenartige Polarität auszeichnet. In seiner Brust scheinen zwei Seelen zu wohnen: die eines Hedonisten und die eines Moralisten. Der Geist eines unangepaßten Skeptikers unterzieht die damaligen gesellschaftlichen Konventionen einem vernichtenden moralischen Urteil. Der Geist eines mit einer überdurchschnittlichen Sinnlichkeit ausgestatteten Abenteurers will das Leben blind und um jeden Preis genießen. »Als Stoiker unterwirft er sich körperlichen Qualen. Als Epikureer gibt er sich der Ausschweifung hin.«[3] Einem maßlosen Rausch von Glücksspielen, Alkohol und freier Liebe während der nächtelangen Eskapaden folgten immer ebenso maßlose Selbstvorwürfe und Gewissensqualen, deren Ergebnis ein dichtes Netz von selbstauferlegten Lebensregeln war. Gerade diese Lebensregeln, die wie »Vorsätze (...) eines Sünders« wirken, »der entschlossen ist, seine innere Haltlosigkeit zu überwinden und ihr dennoch immer wieder zum Opfer fällt«[4], bilden ein Charakteristikum der Tolstojschen Lebensgeschichte. Schon die ersten Seiten der *Tagebücher* bringen eine Fülle von solchen Vorsätzen, die wie ein dichtes Spinnennetz fast jede Handlung optimieren sollen, um die größtmögliche Selbstvervollkommnung zu gewährleisten. Neben ganz allgemeinen Regeln, die zum Erreichen bestimmter Ziele verhelfen sollen (z.B. die Aneignung von Fremdsprachen oder von Wissen in den verschiedenen Wissenschaftszweigen), formuliert Tolstoj Regeln, die sein Verhalten, ja sogar seine Gefühle sanktionieren sollen, wie z.B. die »Regel zur Entwicklung des physischen Willens« oder die »Regel zur Entwicklung erhabener und Unterdrückung niederer Gefühle«. Es mangelt nicht an peinlich konkreten Verhaltensregeln, wie z.B. »Mache dir von allem, was du liest, einen Konspekt und lerne ihn auswendig.«[5] Das Ergebnis einer so rigo-

---

[2] *L. N. Tolstoj*, Tagebücher 1847–1910 (übers. v. *G. Dalitz*), München 1979, 259. Vgl. auch *ders.*, Mein Glaube (übers. v. *R. Löwenfeld*), München 1990, 17; *ders.*, Meine Beichte (übers. v. *R. Löwenfeld*), Düsseldorf – Köln 1978, 5.

[3] Vgl. R. Rolland, Das Leben Tolstojs (hg. v. *W. Herzog*), Frankfurt/Main 1922, 13.

[4] *J. Lavrin*, Lev Tolstoj. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1988, 14. Vgl. *W. Szklowski*, Lew Tolstoj. Biografia, Warszawa 1982, 69f.

[5] *L. N. Tolstoj*, Tagebücher, a.a.O., 13–18. Das Motiv der Lebensregeln erscheint immer wieder in den Tolstojschen Romanen. Der Dichter läßt jene Romanfiguren, die gewissermaßen als sein *alter ego* fungieren, ähnliche Regeln formulieren (z.B. Nikolenka aus *Jünglingsalter* oder Pierre aus *Krieg und Frieden*).

rosen Selbstdisziplin kann nur Enttäuschung sein, die den Dichter um so tiefer in die Spirale von Ausschweifungen und Selbstvorwürfen stürzt. Dieser Zug der Tolstojschen Persönlichkeit bricht immer wieder in verschiedenen Lebensperioden durch. »Selbstvervollkommnung« bis zur Erreichung der Vollkommenheit wird für Tolstoj immer ein Zauberwort bleiben, das zum Lebensprogramm und nach der religiösen Wende sogar zum Vorzeichen für sein religiöses System wird. Lange nachdem dieses System Gestalt angenommen hat, wird Tolstoj in sein Tagebuch eintragen: »Leben (heißt) teilnehmen an der Vervollkommnung der eigenen Person und des Lebens.«[6]

Die religiöse Wende im Leben des Dichters, die für Ende der siebziger, Anfang der achtziger Jahre des 19. Jh datiert wird, bringt zunächst eine intensive Zuwendung zum orthodoxen Glauben. Tolstoj betet intensiv, besucht Gottesdienste, empfängt Sakramente, spricht mit Mönchen und »Starcen« (so bezeichnet man in Rußland meist alte, erfahrene Weise mit spiritueller und religiöser Autorität) und lernt außerdem Griechisch und Hebräisch, um die Bibel in der Originalfassung lesen zu können. Diese Zuwendung hält jedoch nicht lange an und schlägt schließlich in eine vernichtende Kritik und totale Ablehnung um. Tolstoj bescheinigt sich selbst eine intensive und unvoreingenommene Suche nach der Wahrheit, die ihn schließlich zu einem Bruch mit dem orthodoxen Glauben geführt haben soll. Trotz seiner intensiven Suche habe Tolstoj, wie er in einem Brief an A. A. Tolstaja schreibt, im Evangelium »weder Gott noch den Erlöser, noch die Sakramente, einfach nichts« gefunden.[7] Eine Konsequenz dieser Feststellung müßte eigentlich die Abkehr vom Evangelium sein. Aber Tolstoj wählt einen ganz anderen Weg. Denn das Evangelium, vor allem die Bergpredigt, bringt ihm etwas, wonach er schon immer gestrebt und was er zeit seines Lebens gesucht hat: moralische Regeln.

Das tolstojsche Pentalog

Tolstoj will das Evangelium nicht nur nicht verwerfen, sondern er macht es zur Grundlage seines neuen Lebensprogramms. Es handelt sich selbstverständlich nicht um das Evangelium in seiner gängigen, kirchlichen Auslegung.[8] Mit einem echten prophetischen Selbstbewußtsein erklärt Tolstoj die meisten bisherigen Auslegungen des Evangeliums, vor allem jene der Großkirchen, für schlicht falsch, ja sogar für eine bewußte Verfälschung des ursprünglichen Gedankens Jesu. Im Zentrum seiner

---

[6] *L. N. Tolstoj*, Tagebücher, a.a.O., 486.

[7] *L. N. Tolstoj*, Briefwechsel mit der Gräfin A. A. Tolstoi 1857–1903 (übers. v. *D. Berndl*), München 1913, 141.

[8] Tolstoj glaubt sogar, daß die vier kanonischen Evangelien mehr oder weniger verdunkelte »Abklatschprodukte« des Urevangeliums Jesus seien, das nun von ihm, Tolstoj, wieder aus allen Verfälschungen herausgeschält wird und in vollem Glanz erstrahlen darf. So schreibt Tolstoj ein »Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes«, eine eigenartige Synopse aus Texten der vier kanonischen Evangelien, die teils wörtliche Übersetzungen, teils eigene Einfügungen und Kommentare des Dichters enthält. Das Werk stellt ein Sammelsurium dar, dessen einzelne Teile mit Überschriften versehen werden, welche in die Texte Elemente der tolstojschen Theologie und Christologie hineinprojizieren.

Aufmerksamkeit steht die Bergpredigt (Mt 5–7), vor allem die Antithesen, denen Tolstoj einen großen Platz in seiner programmatischen Schrift *Mein Glaube* einräumt. Der Text wird vom Dichter mit Hilfe eines zweifachen Filters betrachtet, dessen Komponenten die prinzipielle Ablehnung der offiziellen christlichen Glaubensinhalte und die Vorliebe für moralische Regeln sind. Mit seinem ganzen Wesen spürt Tolstoj die Feierlichkeit dieses Textes und ahnt seine grundlegende Bedeutung. Die Bergpredigt erscheint ihm als ein Rezept für das richtige Leben mit einem Katalog von Verhaltensregeln, einer feierlichen Proklamation eines *ewigen Gesetzes*, das unbedingt und ohne Abstriche erfüllt werden muß.

Mit den gängigen Interpretationen der Bergpredigt kann er sich nicht abfinden. Besonders die Lehre der protestantischen Tradition macht ihm zu schaffen, nach der die Weisungen der Bergpredigt unerfüllt seien, da sie lediglich den Menschen seiner moralischen Schwäche überführen sollen. Der nämlich bleibt immer hinter dem Anspruch des Gesetzes zurück und ist so auf die unverdiente Gnade angewiesen. Diese konfessionsspezifische Interpretation wird für Tolstoj seltsamerweise zum Inbegriff der kirchlichen Lehre überhaupt, die, nach Tolstoj, den Menschen lediglich zur moralischen Faulheit und Verantwortungslosigkeit anleitet und somit am katastrophalen Zustand der Welt mitverantwortlich ist. Was Tolstoj in der Bergpredigt erblickt, sind »fünf einfache, klare und für jedermann zugängliche Gebote Christi«[9], die für ihn eine grundlegende Bedeutung haben. Durch diese »Entdeckung« werden für ihn jegliche Widersprüche und Unklarheiten der Lehre Christi beseitigt und das Evangelium erscheint als »ein unzerreißbares Ganzes«. Es ist für Tolstoj wie eine Offenbarung, die er ohne jegliche Möglichkeit eines Irrtums empfangen habe. Auf diese Weise entsteht ein Grundsatzkodex, eine feste, geschlossene Größe, die für Tolstoj einen dem Dekalog ähnlichen Rang einzunehmen scheint und deswegen hier als »tolstojscher Pentalog« bezeichnet wird.

1. Gebot: Nicht zürnen (vgl. Mt 5,21–26)

So lautet das erste Gebot des tolstojschen Pentalogs. Jede Einschränkung dieses Gebotes, z. B. durch das in manchen griechischen Handschriften an dieser Stelle hinzugefügte Wort »umsonst«, »unüberlegt« (gr. εικη), das einen berechtigten Zorn zu tolerieren scheint, betrachtet Tolstoj als einen unzulässigen Kompromiß. Christus habe, so Tolstoj, nie solch unklare Worte gebraucht und »dadurch ermöglicht, sie so zu verstehen, daß nichts mehr von ihnen übrig bleibt«[10]. Es könne überhaupt keinen gerechtfertigten Zorn geben. Die Aufforderung zur Versöhnung, die keinerlei Ausflüchte und Verzögerungen dulde, gelte für jedermann. »Lebe in Frieden mit allen Menschen und halte deinen Zorn gegen sie für unberechtigt«[11] – so lautet die Schlußfolgerung Tolstojs.

---

[9] *L. N. Tolstoj*, Mein Glaube (übers. v. *R. Löwenfeld*), a. a. O., 100.
[10] *L. N. Tolstoj*, Mein Glaube (übers. v. *A. Perloff*), Berlin, 77.
[11] *L. N. Tolstoj*, Mein Glaube (übers. v. *A. Perloff*), a. a. O., 81.

2. Gebot: Nicht begehren (vgl. Mt 5,27–32)

Die zweite und die dritte Antithese der Bergpredigt, welche das Begehrens- und das Scheidungsverbot beinhalten, beziehen sich, so Tolstoj, auf *ein* klares Gebot Christi, das sich gegen alles richtet, was mit der sexuellen Empfindlichkeit des Menschen zu tun hat. Nicht erst den Ehebruch verbiete hier Christus, sondern jegliches sexuelle Begehren, sogar das Begehren der eigenen Ehefrau. Um das zweite Gebot des tolstojschen Pentalogs verstehen zu können, muß man seine Einstellung zur Sexualität überhaupt berücksichtigen. Die sexualfeindliche Haltung des Dichters wird in seinen Werken zunehmend sichtbar. Tolstoj hat sie unter anderem in der Erzählung *Kreutzersonate* (1887–1889) und vor allem in dem *Nachtrag zur Kreutzersonate* dargelegt. Die sinnliche Begierde ist für Tolstoj die Ursache für die Verblendung des Menschen und den Verlust seines seelischen Gleichgewichtes. Wie es keinen gerechtfertigten Zorn geben könne, so gebe es auch keine sittlich gute Ausübung der Sexualität. Die sexuelle Begierde bleibt für ihn eine dunkle Macht, die den Menschen versklaven kann, die auch nicht gezähmt werden kann, es sei denn, man entzieht sich ihr gänzlich. »Die sinnliche Liebe ist ein schreckliches Übel, das bekämpft werden muß« läßt Tolstoj die Hauptfigur der *Kreutzersonate*, Posdnyschew, sagen. Diese Erzählung ist eine Art Beichte, ein Monolog, der streckenweise die Züge eines Traktates über die Sexualität annimmt.

Im *Nachwort zur Kreutzersonate* formuliert Tolstoj unverblümt seine Meinung zur Sexualität. Allein die vollkommene sexuelle Enthaltsamkeit sei imstande, die erhabensten und schönsten Gefühle im Menschen zu wecken. Deswegen müsse sie das Ziel seines Strebens bleiben. Tolstoj fordert die Keuschheit, verstanden als völlige sexuelle Enthaltsamkeit, als das höchste Ideal für *alle*. Dementsprechend extrem schildert der Dichter das Nachgeben der sinnlichen Begierde. Der Geschlechtsverkehr bleibe für ihn »ein erniedrigender und ekelhafter Akt«[12], der den Menschen auf eine Stufe mit den Tieren herabsetze.

Bei einer derart extremen Abwertung der Sexualität kann das tolstojsche Eheverständnis selbstverständlich nicht positiv sein. Da die sexuelle Vereinigung für Tolstoj niemals gut und erhaben ist, kann es sich im Fall der Ehe lediglich um ein Zugeständnis an die Schwäche des Menschen handeln. Der Christ, so Tolstoj, dürfe eine Ehe nur dann eingehen, wenn sie unvermeidlich sei.[13] Der Geschlechtsverkehr in der Ehe bleibe weiterhin ein Fehltritt, werde aber durch die Fortpflanzung gerechtfertigt. Das schmerzhafte Kindergebären einerseits und die von Tolstoj geforderte Untrennbarkeit einer einmal geschlossenen Ehe andererseits stellen eine Art »Sühneopfer« für die Sünde der körperlichen Vereinigung dar.[14] Das Ziel bleibt für Tolstoj die Entwicklung der Ehe zu einer platonischen Partnerschaft, in der die sinnliche Begierde vollkommen »überwunden« wird.

---

[12] *L. N. Tolstoj*, Die sexuelle Frage (übers. v. *N. Syrkin*), Berlin 1902, 115; Vgl. *ders.*, Nachtrag zur Kreutzersonate, in: ders., Die sexuelle Frage, a.a.O., 14. 32.

[13] *L. N. Tolstoj*, Die sexuelle Frage, a.a.O., 69. 72.

[14] *L. N. Tolstoj*, Nachtrag zur Kreutzersonate, a.a.O., 13f.

Von einer sakramentalen Dimension der Ehe, von einer gottgewollten und schönen Sexualität in der Ehe, ja von einer *christlichen* Ehe überhaupt will Tolstoj nichts wissen. Ebenso verwerflich sind für Tolstoj alle erotischen Reize im Bereich der Kultur: Bücher, Theatervorstellungen, ja sogar Mode, also alles, was den menschlichen Körper zur Schau stellt.[15] Die Sexualfeindlichkeit Tolstojs, welche an die dunkelsten manicheischen Verirrungen erinnert, wirkt sehr befremdend. Sie wird verständlicher, wenn man die ureigenen Erfahrungen des Dichters im Hinterkopf behält. Wie unwiderstehlich faszinierend, aber gleichzeitig unerträglich für den jungen Tolstoj seine ausschweifenden Nachttouren waren, kann man aus einem Eintrag in seinem *Tagebuch* herauslesen: »Widerwärtig. Mädchen, alberne Musik, eine künstliche Nachtigall, Mädchen, Hitze, Zigarettenqualm, Mädchen, Wodka, Käse, hysterisches Kreischen, Mädchen, Mädchen, Mädchen!«[16] Zum anderen wirkt sich das Schicksal der eigenen Ehe auf den Dichter sehr belastend aus. Die liebende und geliebte Gattin kann die religiöse Wende Tolstojs nicht nachvollziehen und entfremdet sich zunehmend von ihrem Mann, bis sie schließlich zu einem »Mühlstein an seinem Hals«[17] wird.

3. Gebot: Nicht schwören! (Vgl. Mt 5,33–37)

Im Verbot des Schwörens sieht Tolstoj nicht nur eine Schutzbestimmung, die den Mißbrauch des göttlichens Namen verhindern soll, wie das die gängigen Auslegungen dieser Stelle behaupteten. Diesem Verbot mißt Tolstoj eine grundlegende politische Bedeutung zu und liest daraus ein absolutes Verbot jeglichen Eides. Der Schwur, der gegenüber der Obrigkeit, in den Gerichten, im Staatsdienst, in der Armee geleistet wird, wird für Tolstoj zu einem Monster, das direkt für Gewalt und Krieg verantwortlich ist.[18] Nur aufgrund des geleisteten Eides kann, so Tolstoj, die ganze Maschinerie eines Staates mit seinen auf Gewalt gegründeten Strukturen, mit seinen Grenzen, mit den diszipliniert arbeitenden Beamten und Richtern, mit den verhängten Todesstrafen funktionieren. Was mit dem Verbot des Schwörens gemeint war, sei, wie Tolstoj auslegt, der feste Wille, seine eigene Verantwortung niemals in fremde Hände zu legen, indem man einem General, einem Präsidenten, einem Richter gehorcht aufgrund eines geleisteten Eides. Tolstoj erblickt in dieser Weisung einen bewußten Stoß, den Jesus jeglicher staatlichen Ordnung versetzt haben wollte. Das Verbot des Schwörens wäre eine Einleitung zur Anarchie, die Tolstoj schon immer als ein viel besseres System vorkam als alle anderen, die er in seiner Epoche ge-

---

[15] *L. N. Tolstoj*, Mein Glaube (übers. v. *A. Perloff*), a.a.O., 106.

[16] *L. N. Tolstoj*, Tagebücher, a.a.O., 144.

[17] *L. N. Tolstoj*, Tagebücher, a.a.O., 300. Vgl. ebd., 636: »Es gibt nur ein einziges böses Weib, und das ist meine Frau.« Der Konflikt mit seiner Frau eskaliert in den letzten Lebensmonaten des Dichters und wird schließlich zur Hauptursache seiner Flucht aus dem Haus in Jasnaja Poljana, die mit dem Tod Tolstojs auf der Bahnstation Astapowo am 7. Nov. 1910 endet.

[18] *L. N. Tolstoj*, Mein Glaube (übers. v. *A. Perloff*), a.a.O., 48–49.

sehen hat. Vergessen werden darf freilich nicht der Hintergrund einer derart radikalen Ansicht: das veraltete feudale System im damaligen Rußland, mit seinem absoluten Herrscher, dem Zaren, und seiner ganzen Armee von korrupten Beamten und Staatsdienern.[19]

4. Gebot: Dem Übel nicht mit Gewalt widerstreben (Mt 5,38–42)

Das vierte Gebot des tolstojschen Pentalogs ist gleichzeitig der Grundpfeiler seiner Ethik. Tolstoj bekennt selber: »Diese Worte (...) bilden in ihrer wahren Bedeutung den Schlüssel, der mir alles zugänglich machte.« Dieses Gebot gilt für ihn wie ein Gesetz, das keine Ausnahmen duldet.[20] Vor allem gelte dieses Gebot nicht nur für Einzelpersonen, sondern – und dies vor allem! – es richte sich gegen alle Gewalt anwendenden Institutionen wie Gerichte, Polizei und Militär, also praktisch gegen alle Institutionen eines modernen Staates.

Vor allem das Gerichtswesen, das der Illusion erliegt, Böses mit Bösem erwidern zu müssen, gerät ins Feuer der vernichtenden Kritik des Dichters. Die Bergpredigt, so argumentiert Tolstoj, enthalte ein klares Verbot des Richtens (Mt 7,1f), also ein Verbot, das Böse mit Hilfe der bösen Mittel (Gewalt) auszurotten. Die gängigen Versuche, das Verbot des Richtens im individualethischen Kontext als ein Verbot der Verleumdung zu interpretieren, lehnt Tolstoj entschieden ab. Nicht richten bedeutet für ihn eindeutig, niemanden zu einer gerichtlichen Strafe zu verurteilen.

Der Inbegriff eines ungerechtfertigten Gebrauchs der Gewalt ist für Tolstoj die Verhängung der Todesstrafe. Auch hier spielen persönliche Erfahrungen eine große Rolle. Während seiner Auslandsreise 1857 hat Tolstoj in Paris einer Hinrichtung auf der Guillotine beigewohnt. Der Anblick dieser »kunstvollen, eleganten Maschine«, die entwickelt wurde, um einen gesunden Menschen in einem Augenblick in den Tod zu befördern, hat in der Seele Tolstojs ein Trauma fürs Leben verursacht. Die Sinnlosigkeit eines solchen Todes, die Absurdität einer Staatsordnung, die so etwas zuläßt, diese Empfindungen wird Tolstoj nie mehr los. Die Guillotine bleibt für ihn das Wahrzeichen des Staates mit seinen Gerichten, seiner Polizei, seinen Beamten und seinem ganzen Gewaltapparat.[21]

Das Gebot, dem Bösen nicht mit Gewalt zu widerstreben, ist für Tolstoj nicht nur eine der Weisungen in seinem Pentalog, sondern wird zum Interpretationsprinzip der ganzen Lehre Christi. Dieses Gebot sei ein Grundstein für das friedliche Zusammenleben der Menschen. Weder jene, die Gewaltanwendung zum Schutz der eigenen Person und Güter billigen, noch jene, welche die herrschende Ordnung mit Hilfe eines revolutionären Umsturzes zu verbessern meinen, trügen, so der Autor von *Krieg*

---

[19] Die Situation in Rußland hat sich kaum verbessert, nachdem der Zar am 19. Februar 1861 das Dekret über die Abschaffung der Leibeigenschaft erlassen hatte. Vgl. *J. Lavrin,* Tolstoj, 37.

[20] *L. N. Tolstoj*, Mein Glaube (übers. v. *A. Perloff*), a.a.O., 14f. 20.

[21] *L. N. Tolstoj*, Meine Beichte (übers. v. *R. Löwenfeld*), Düsseldorf – Köln 1978, 26. Vgl. auch *ders.*, Tagebücher, a.a.O., 169.

und Frieden, zum Wohl der Menschheit bei. Es könne nur einen einzigen Weg geben, um das Übel in der Welt zu vernichten: Allen ohne Unterschied Böses mit Gutem zu vergelten.[22]

5. Gebot: Feinde lieben! (Vgl. Mt 5,43–48)

Auch hier widersetzt sich Tolstoj der gängigen Auslegung, es sei unmöglich, Feinde zu lieben, man solle sich lediglich darauf beschränken, den Feinden nicht zu schaden.[23] Gestützt auf eine aus der alttestamentlichen Tradition gewonnene Bedeutung der Worte »Nächster« und »Feind«, will Tolstoj das ganze Gebot wieder unter einem politischen Aspekt verstehen. »Nächster« und »Feind« meinten hier, so Tolstoj, den »Landsmann« bzw. den »Ausländer« im Sinne eines nationalen Feindes. Es würde sich hier also nicht um einen persönlichen Gegner handeln, sondern um einen Volksfeind, und das ganze Gebot würde meinen: Liebet alle ohne Unterschied der Nation![24] Diese Erkenntnis zieht im tolstojschen Verständnis eine ganze Lawine politischer Konsequenzen nach sich. Die anderen Völker müsse man genauso lieben wie die Angehörigen des eigenen Volkes. Jeder Unterschied zwischen den Völkern, ja sogar alles, was als Quelle solcher Unterschiede erkannt werde, widerspreche dem Willen Gottes. Darunter fallen Patriotismus und Vaterlandsliebe jeglicher Provenienz, Krieg und Kriegsvorbereitungen (Rüstung), sogar prinzipiell die Existenz von einzelnen Staaten mit ihren durch Militär streng bewachten Grenzen. »Es genügt, einem Menschen eine Uniform anzuziehen, ihn von seiner Familie zu trennen und die Trommel zu rühren, um ein wildes Tier aus ihm zu machen«[25] – stellt Tolstoj pointiert fest.

Der Tolstojschen Interpretation der Bergpredigt, die radikal pazifistisch ist, kann man eine gewisse prophetische Wucht nicht absprechen. Sieht man zunächst von der Frage ab, ob sie der Intention Jesu gerecht wird oder nicht, scheint sie der Radikalität des Bergpredigers nahezukommen. Liest man sie aus der Erfahrung der zwei Weltkriege und im Licht der explodierenden Rüstung der letzten Jahrzehnte, dann kann man sich kaum der Sympathie für die tolstojschen Ausführungen erwehren. Dennoch bleibt die Frage, die jedem extremen Pazifismus gestellt werden darf, die Frage nach den Konsequenzen, die Frage nach dem »Was wäre, wenn…?« Ist eine solche Auslegung praktikabel? Ist sie nicht in die Reihe der Tagträume zu stellen? Kann eine Gesellschaft, die keinerlei Gewalt anwendet, überleben? Wird der einzelne nicht der Willkür der Rücksichtslosen ausgeliefert? Die Antwort des Dichters auf die Vorwürfe muß im Lichte seiner gesamten Gotteslehre und Anthropologie erfolgen, denn erst das ganze System, in das der radikale Pazifismus eingebettet ist, ermöglicht Tol-

---

[22] *L. N. Tolstoj*, Mein Glaube (übers. v. *A. Perloff*), a.a.O., 42; vgl. auch ebd., 98f.
[23] *L. N. Tolstoj*, Mein Glaube (übers. v. *A. Perloff*), a.a.O., 98–99.
[24] *L. N. Tolstoj*, Mein Glaube (übers. v. *A. Perloff*), a.a.O., 102f..
[25] *L. N. Tolstoj*, Tagebücher, a.a.O., 171. Vgl. auch MG 67; *Ders.*, Mein Glaube (übers. v. *A. Perloff*), a.a.O., 107. Vgl. auch *P. Brückner*, Revolutionär, 17f.

stoj – und das ist die These der vorliegenden Skizze – seine radikale Gesellschaftskritik konsequent zu vertreten.

Die tolstojsche Gotteslehre

Bedenkt man die Tatsache, daß Tolstoj, nach seinen Selbstzeugnissen, jeden Tag betet und daß die Worte »Gott« und »Religion« in seinen Werken allgegenwärtig sind, wird man von der Feststellung überrascht, daß es für Tolstoj einen Gott, wie ihn das Christentum kennt, nicht gibt. »Ich glaube an nichts von alledem, was die Religion lehrt; und zugleich hasse ich nicht nur den Unglauben, sondern sehe sogar keine Möglichkeit, ohne Glauben zu leben, geschweige denn zu sterben« – schreibt der Dichter an A. A. Tolstaja.[26] Diese Zerrissenheit ist für Tolstoj charakteristisch. Er kann sich vom Glauben nicht trennen, aber er will keinen überlieferten Glauben akzeptieren. Es wird *sein* Glaube sein, den er selber entwirft und der schließlich sein Lebensinhalt sein wird. Damit geht einer seiner Jugendträume in Erfüllung. Im März 1855 notiert er in seinem *Tagebuch* einen Wunsch, der ihn sehr beschäftigt, nämlich den Wunsch, eine neue Religion zu gründen, die zwar auf dem christlichen Gedankengut basiert, aber von jeglicher Dogmatik befreit ist, eine praktische Religion, die nicht auf ein Jenseits vertröstet, sondern den Himmel *auf Erden* verspricht.[27] Das tolstojsche ethisch-religiöse System hat eine *Funktion* zu erfüllen, es soll die Einheit der ganzen Menschheit gewährleisten. Nur unter einem solchen utilitaristischen Vorzeichen läßt Tolstoj Religion überhaupt gelten. Die Religion wird außerdem auf die Sittlichkeit reduziert, sie wird zu einem Gesetz, dessen Befolgung zur Einheit der Menschheit führen soll.

Was zuerst auffällt, ist ein völlig anderes Gottesbild. Eine göttliche *Person* kann er sich nicht vorstellen, lediglich eine göttliche *Kraft, das Göttliche,* das allerdings nicht welttranszendent, sondern weltimmanent wirkt. Jegliche Transzendenz lehnt Tolstoj ab, sein Weltbild ist »geschlossen«, wohl aber »zweidimensional« und zwar im Sinne eines scharfen Dualismus: die Materie und alles Körperliche und der Geist, dessen Manifestation der menschliche Verstand ist. Die menschliche Vernunft ist ein Teil des Göttlichen. Das Göttliche ist nicht nur *Kraft*, sondern auch *Gesetz*, d.h. Ursprung des moralischen Sollens, der moralischen Verpflichtung, gemäß der Vernunft (d.h. gemäß dem tolstojschen Pentalog) zu leben.[28] Die auffallenden Ähnlichkeiten zwischen dieser Konzeption und dem fernöstlichen, buddhistischen und konfuzianistischen Gedankengut bzw. der antiken Logos-Lehre sind nicht zufällig. Tolstoj hat sich damit immer ausführlich beschäftigt und die daraus gewonnenen Ansichten wie eine Folie auf das Evangelium gelegt. Die fernöstliche Gotteslehre ließ sich anscheinend mehr mit dem vom aufklärerischen Rationalismus geprägten Geist des Dichters

[26] *L. N. Tolstoj*, Briefwechsel, a.a.O., 295. Vgl. *J. Lavrin*, Lev Tolstoj, a.a.O., 92.
[27] *L. N. Tolstoj*, Tagebücher, a.a.O., 128f.
[28] Ebd., 596. Vgl. auch *W. Szklowski*, Lew Tolstoj, a.a.O., 376f.

vereinbaren. Die christlichen Gottesprädikate waren ihm zu konkret oder zu mystisch. Aus der rationalistischen Tradition des 17. und 18. Jh. gewann Tolstoj das Vertrauen zur *ratio*, füllte jedoch den Begriff mit neuen Inhalten.

Unter den anderen christlichen Glaubensinhalten, die Tolstoj ablehnt, ist auch die Christologie. Die tolstojsche Sicht der Gestalt Jesu ist frei von jedem Mysterium. Zum Aberglauben zählt Tolstoj alle Wunder, die ganze Erlösungslehre, sogar die Auferstehung von den Toten. Wenn Christus als Erlöser bezeichnet werden könne, so Tolstoj, dann nur in dem Sinn, daß er auf das wahre Leben auf der Erde und auf die Existenz des »Menschensohnes« aufmerksam gemacht habe, wie übrigens auch alle anderen großen Denker der Weltgeschichte wie Konfuzius, Sokrates, Marc Aurelius, Epiktet, Laotse und Buddha, mit denen Christus von dem Dichter auf eine Stufe gestellt wird.[29] Tolstoj kann Christus als einen Lebensmeister, einen Lehrer der Weisheit akzeptieren, seine göttliche Würde lehnt er jedoch ab. Der Begriff des »Menschensohnes« spielt in der tolstojschen Christologie eine grundlegende Rolle. »Menschensohn« sei nicht Christus selbst, sondern eine Beschreibung für das Wesen eines jeden Menschen und meint den göttlichen »Funken«, das Licht der Vernunft, das in jedem Menschen wohnt. So versteht der Autor von *Anna Karenina* durchgehend alle neutestamentlichen Stellen, in denen der Begriff vorkommt. »Das Reich Gottes ist *in* euch« übersetzt Tolstoj Lk 17,21 und meint mit dem Reich Gottes ebenfalls den in jedem Menschen wohnenden »Menschensohn«, das Licht der Vernunft.[30] Gemäß diesem »Menschensohn« müsse man leben, dann werde man ihn in seinem Leben »erhöhen« (eine Anlehnung an Joh 12,35) und dadurch gewissermaßen zur Qualitätserhöhung der gesamten Menschheit beitragen. Wie das geschehen soll, habe Jesus in seiner Lebenslehre offenbart, meint Tolstoj. Das Evangelium sei eine »Lehre von der Verbesserung des Lebens der Menschen mit Hilfe der Kraft ihrer eigenen Vernunft.«[31] Von hier aus führt eine direkte Linie zur tolstojschen Anthropologie.

Was ist das Wesen des Menschen?

Aus einer reduktionistischen Gotteslehre und Christologie ergibt sich auch eine reduktionistische Anthropologie. Wenn der »Menschensohn« in jedem Menschen wohnt, dann ist, nach Ansicht Tolstojs, der Einzelmensch nicht wichtig. Nicht das Leben des einzelnen, sondern das Leben des »Menschensohnes« solle erhalten bleiben und müsse entfaltet werden. Mehr noch, das individuelle Leben, die Persönlichkeit des einzelnen, könne zum größten Hindernis auf diesem Weg werden. Vor allem, wenn der einzelne versuchen werde, auf seine persönlichen Rechte zu pochen und sein Leben zu erhalten und zu schützen, müsse er die ganze Spirale der Gewalt in Gang setzen. Was Tolstoj propagiert, ist gerade eine »Erlösung vom persönlichen

---

[29] *L. N. Tolstoj*, Tagebücher, a.a.O., 277.

[30] *L. N. Tolstoj*, Tagebücher, a.a.O., 489: »Hilf mir, Vater, deinen Willen zu erfüllen, im Himmelreich – in mir selber, auf Erden – unter den Menschen.«

[31] Vgl. *L. N. Tolstoj*, Mein Glaube (übers. v. *R. Löwenfeld*), a.a.O., 166.

Leben«. Als ein großes Hindernis betrachtet Tolstoj ebenfalls die christliche Hoffnung auf die persönliche Auferstehung. Wie Christus nicht auferstanden sei, so gebe es auch keine persönliche Auferstehung des einzelnen, die Bibel spreche lediglich von der »Wiederherstellung des ewigen Lebens in Gott«, also von einer Art »Übertragung« des Lebens durch den einzelnen auf die göttliche Kraft.[32] »Christus stellt dem persönlichen Leben nicht das Leben im Jenseits gegenüber« – glaubt Tolstoj zu wissen – »sondern das allgemeine, mit dem gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Leben der ganzen Menschheit verbundene Leben – das Leben des Menschensohnes.«[33]

Das persönliche Leben des einzelnen endet sowieso endgültig im Tod – dessen ist sich Tolstoj sicher. Deswegen sei auch jegliche Sorge um dieses persönliche Leben, sei sie auf das Diesseits oder auf das Jenseits bezogen, reine Illusion, die den Menschen daran hindere, sein Leben sinnvoll, also vernünftig zu verbringen, indem er zum Wohl und zur Verbesserung der Lebensqualität der *gesamten* Menschheit, also zu ihrem (freilich irdischen) Heil beitragen kann.

So reduziert Tolstoj den einzelnen Menschen auf einen fleischlich-vergänglichen Träger des »Menschensohnes«. Entsprechend dem eigenen Lebenswandel könne der einzelne die Qualität des Ganzen verbessern oder beeinträchtigen, sonst aber bilde er eine gesichtslose Masse. Darüber hinaus erblickt Tolstoj keinen Sinn des Lebens des einzelnen. In dem Maß, in dem die menschliche Einzelperson reduziert wird, nimmt die Menschheit als Ganzes in der Lehre Tolstojs fast persönliche Züge an und wird zu einer Größe, die alle bisher jedem menschlichen Wesen zuerkannten Rechte für sich in Anspruch nimmt. Statt die Rechte der Einzelperson zu wahren, soll jeder die kollektive Person der ganzen Menschheit durch die Befolgung des ewigen Gesetzes schützen. Der einzelne habe gar keine Rechte, führt Tolstoj aus, sondern nur Verpflichtungen gegenüber dem hohen Gut, dem »Menschensohn«, der in ihm wohne. Der Drang nach der Vollkommenheit, den Tolstoj immer gespürt hat, erhält hier die letzte Begründung: die eigene Vollkommenheit wird zur Vollkommenheit der Menschheit beitragen.

Der radikale Pazifismus unerfüllbar?

Im Lichte seiner Gotteslehre und seiner Anthropologie kann Tolstoj diese Frage nur verneinen. Mehr noch: Die Frage nach der Erfüllbarkeit des tolstojschen Pentalogs ist für ihn falsch gestellt. Wer nach den Kosten des radikalen Pazifismus frage, wer frage, ob dadurch der einzelne nicht der Willkür anderer ausgesetzt werde, der beweise, so Tolstoj, daß er immer noch den Kern des ewigen Gesetzes nicht begriffen habe. Den Grund für die Skepsis in bezug auf die Erfüllbarkeit der Weisungen der Bergpredigt, deren Angelpunkt das Gebot des Nicht-Widerstrebens des Bösen

[32] *L. N. Tolstoj*, Mein Glaube (übers. v. *R. Löwenfeld*), a.a.O., 189–190.
[33] Ebd., 201.

ist, sieht Tolstoj in der Angst der meisten Menschen, die bisherige, auf Gewalt gegründete und durch Gewalt geschützte Lebensweise ändern und der Sorge um das persönliche Wohl entsagen zu müssen. Das Bestreben, die eigene Würde zu bewahren und seine Rechte vor anderen schützen zu wollen, kann, nach Tolstoj, nur um den Preis der Demütigung und Kränkung anderer geschehen und wird für ihn deshalb zur Ursünde.[34] Tolstoj erwartet zwar, daß die Befolgung des Pentalogs den Wohlstand und Frieden für die gesamte Menschheit bringen wird, der einzelne darf jedoch darauf keinen Anspruch haben. Im Gegenteil: das diesseitige Wohl der Menschheit könne nur dann erreicht werden, wenn der einzelne auf alle seine Rechte verzichte und buchstäblich sein Leben hingebe für andere. Den Einwand, der radikale Pazifismus würde zu einer Lebensbedrohung für die Wehrlosen, glaubt Tolstoj zu entkräften, indem er auf die unzähligen Opfer der Kriege und des Staatsterrors hinweist, die er als »Märtyrer der Lehre der Welt« bezeichnet. Es sind Menschen, welche die Gewaltlosigkeit ablehnen und versuchen, ihre Rechte mit Gewalt zu schützen. Die Zahl dieser Opfer würde, führt Tolstoj aus, bei weitem die Zahl der umgekommenen Pazifisten übertreffen. Und diese hypothetische Rechnung reicht dem Dichter aus, um die bedingungslose Befolgung des Pentalogs als eine für die Menschheit auf jeden Fall günstigere Alternative zu betrachten.[35]

Kritische Würdigung

Dem ethisch-religiösen System Tolstojs mit dem Gebot der absoluten Gewaltlosigkeit an der Spitze kann man eine gewisse Faszination nicht absprechen. Seine Gesellschaftskritik hat vor hundert Jahren Einstellungen und Entwicklungen angeprangert, die heute allgemein abgelehnt bzw. als höchst problematisch betrachtet werden (z.B. die Aufrüstung als Mittel der Friedenssicherung, die Todesstrafe). Tolstoj hat in prophetischer Voraussicht jeglichen Nationalismus und Militarismus abgelehnt. Jedem Wehrdienstverweigerer würde Tolstoj eine ganze Fülle von überzeugenden Argumenten liefern. Man darf aber nicht bei den ethischen Ansichten des Dichters stehenbleiben. Denn Tolstojs kompromißlose Radikalität wird auf Kosten der Gotteslehre und im Endeffekt, wie seltsam das auch klingen mag, auf Kosten des Menschen vertreten. Den berechtigten Fragen nach den Folgen, nach den Konsequenzen des absoluten Pazifismus glaubt sich Tolstoj zu entziehen durch die Konzeption einer Gesamtmenschheit, die, wie ein Über-Ich, zum Moloch wird, der die einzelnen Individuen wie gesichtslose Bausteine betrachtet. Es ist nicht zu übersehen, daß diese Konzeption, sicher entgegen der Absicht des Dichters, zu einem fruchtbaren Nährboden für Staatsdiktaturen werden könnte, wenn man die Gesellschaft als solche personifizieren und der Einzelperson gegenüberstellen würde. Kein Wunder, daß die kommunistische Bewegung in Rußland den Namen Tolstojs in Ehren hielt. Seine

[34] *L. N. Tolstoj*, Mein Glaube (übers. v. *A. Perloff*), a.a.O., 105.
[35] *L. N. Tolstoj*, Tagebücher, a.a.O., 690.

Lehre, von Lenin der religiösen Elemente entkleidet und auf die Gesellschafts- und Kirchenkritik reduziert, war in den revolutionären Kreisen Rußlands sehr gefragt.[36] Wenn die menschliche Person in ihrer Einmaligkeit außer acht gelassen wird, und gerade das scheint das gesamte ethisch-religiöse System Tolstojs zu supponieren, dann könnten sich die Weisungen der Bergpredigt, mit der Gewaltlosigkeit an der Spitze, schnell in ein menschenverachtendes Gesetz verwandeln.

Kann man das Konzept des Dichters im ganzen auch nicht teilen, bleibt jedoch die Tatsache bestehen, daß Tolstoj in der Zeit einer gewissen individualethischen Einengung der christlichen Botschaft auf ihre gesellschaftspolitische Relevanz hingewiesen hat. Man kann der Feststellung von A. Świętochłowski über das Tolstojsche Werk nur beipflichten: Eine solche Menschheit, wie er sie haben will, kann es nicht geben. Aber so, wie sie jetzt ist, darf sie nicht mehr bleiben.[37]

---

[36] Lenin veröffentlichte in den Jahren 1908–1911 eine ganze Reihe von Aufsätzen über Tolstoj, vgl. z. B. *W. I. Lenin*, Leo Tolstoj als Spiegel der russischen Revolution, in: *ders.*, Werke, Bd. 15, Berlin, 197–204.

[37] Vgl. *D. Kułakowska*, Ewangelia wedlug Lwa Tolstoja, in: Studia polono-slavica-orientalia, Bd. 5 (1978), 173.

Kirchengeschichte

Miethke, Jürgen – Weinrich, Lorenz (Hrsg.): Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts. Erster Teil: Die Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414–1418) [Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe XXXVIIIa], Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995, X u. 555 S., ISBN 3-534-06876-9, DM 238,00.

Reform als Aufgabe der Kirche – *ecclesia semper reformanda*, wie es später formelhaft ausgedrückt wurde – ist eine durchaus gewohnte, in ihren Ursprüngen bereits im Neuen Testament verankerte Vorstellung, wie Jürgen Miethke in der Einleitung zu dem hier anzuzeigenden Buch auf knappem Raum skizziert (S. 1f.). Immer schon galt es Fehlentwicklungen in der Kirche gegenzusteuern, Mißstände zu beseitigen und Auswüchse zu korrigieren. Spätestens seit dem 11. Jahrhundert, als das Papsttum eine allgemeine Reform der Kirche zentral und mittels päpstlich bestimmter Synoden durchzusetzen suchte, verfestigte sich die Vorstellung, daß die Reform eine ureigene Aufgabe des Konzils sei. Mit dem Ausbruch des Großen Abendländischen Schismas waren schließlich Reform und Konzil de facto zu einem Synonym verschmolzen, was nicht zuletzt in der Begriffsbildung »Reformkonzilien des frühen 15. Jahrhunderts« seinen Ausdruck gefunden hat (Hubert Jedin, Remigius Bäumer). Mit Blick auf die spätere Entwicklung, das abrupte Ende der formal durch das Konstanzer Dekret »Frequens« festgeschriebenen konziliaren Kontinuität als Konsequenz der negativen Erfahrungen mit dem Basiliense und schließlich den Ausbruch der Reformation, stellte der Tübinger Kirchenhistoriker Karl-August Fink die Behauptung auf: »Mansieht doch deutlich: ohne Konzil keine Reform« (Das Scheitern der Kirchenreform, 1970, 243).

Eine ausschließlich aus dem Blickwinkel der späteren Reformation betrachtete, verengte Sichtweise der Reform und ihres Erfolgs, dazu das unglückliche, gleichwohl geschichtsmächtige Verdikt Martin Luthers, *Es ist aber nichts außgericht und ymmer erger worden* (WA 6, 258 Z. 20f.), verstellten allerdings schon seit der Zeit der Glaubensspaltung einen unvoreingenommenen Blick auf die Realität des frühen 15. Jahrhunderts. Methodisch gesehen erweist sich diese Perspektive als höchst fragwürdig, im Ergebnis ist sie kontraproduktiv – trotzdem war gerade diese Sichtweise in den konfessionellen Grabenkämpfen der deutschen Historiographie, vor allem im 19. Jahrhundert, weit verbreitet. Um so verdienstvoller ist es nun, daß sich Jürgen Miethke und Lorenz Weinrich – zwei ausgewiesene Kenner dieser Zeit und der Materie – der nicht geringen Mühe unterzogen haben, die Reformdiskussion auf den Konzilien des frühen 15. Jahrhunderts nachzuzeichnen und an ihren Originalquellen zu dokumentieren.

Der hier vorzustellende Band, dem ein zweiter zu den Konzilien von Pavia/Siena, Basel und Ferrara/Florenz hoffentlich bald folgen wird, füllt eine seit langem bestehende Lücke. Allein dies geleistet zu haben, bleibt ein unbestreitbares Verdienst der beiden Autoren, selbst wenn der Rezensent nicht mit allen ihren Entscheidungen und in jedem Detail mit ihnen übereinstimmen mag.

Dem Textteil vorangestellt ist eine instruktive Einleitung (S. 1–50), die den Rahmen der spätmittelalterlichen Reformdiskussion kursorisch umreißt, die einzelnen ausgewählten Stücke vorstellt und in den historischen Zusammenhang einordnet.

Inhaltlich deckt der Band einen etwas größeren Zeitraum ab, als der Untertitel zu erkennen gibt. Denn schon 1403 entstand der chronologisch früheste der hier abgedruckten Texte (Teil A. Reformforderungen bis zum Konstanzer Konzil), der Traktat »De squaloribus curie Romane« des Heidelberger Theologen Matthäus von Krakau – die Allegationen des Kanonisten Job Veners, dessen Mitarbeit an dem Text leider nur in der Einleitung (S. 19f.) und hier eher beiläufig erwähnt wird, stammen aus der gleichen Zeit. Allerdings hatte Matthäus' Schrift – und das dürfte die Auswahl dieses Stücks gerechtfertigt haben – einen enormen Einfluß auf die Reformdiskussion auf den nachfolgenden Konzilien, wie schon die zahlreichen Handschriften dieses Textes belegen. Es folgen zwei dem Pisanum zuzuordnende Dokumente, eine dem Papst präsentierte Liste von Beschwerdepunkten und die Antwort Alexanders V., während alle weiteren Stücke direkt das Constantiense betreffen bzw. auf ihm selbst entstanden sind. Schon diese Gewichtung weist auf den geringen Stellenwert der Reform auf dem Unionskonzil in Pisa hin, sollte doch hier zunächst – quasi als erster Schritt – das bestehende Papstschisma überwunden werden. Wie sich dann zeigte, gelang dies jedoch erst in Konstanz. Jedenfalls wurde die

Reform der Kirche von den zu Pisa Versammelten einem künftigen Konzil als Aufgabe gestellt. Die Kirchenversammlung in Rom (1412/13) konnte dies allein schon wegen mangelnder Repräsentation nicht leisten, so blieb die Aufgabe den sich am Bodensee versammelnden Vätern überlassen, wurde jetzt aber um so dringlicher empfunden, sah man doch den Ausbruch des Schismas als eine unmittelbare Folge der Mißstände an, die es zu reformieren galt. Die Verhinderung eines neuerlichen Schismas beinhaltete zwingend eine an Haupt und Gliedern durchgeführte Reform, so die damals gängige Formulierung, wie sie bereits Anfang des 14. Jahrhunderts durch Guillaume Durant d.J., Bischof von Mende, geprägt worden war, jetzt aber einen hervorragenden Stellenwert eingeräumt bekam. Die Diskussion verlief dann allerdings in eine Richtung, die der Reform des Hauptes, d.h. von Papst und Kurie, Priorität einräumte.

Die von den Herausgebern vorgenommene Auswahl der das Constantiense betreffenden Stücke gibt einen breiten Überblick über die Reformwünsche (Teil B. Frühe Reformprogramme auf dem Konstanzer Konzil), berücksichtigt Vorschläge unterschiedlicher Verfasser und gewährt einen Einblick in die tatsächliche Reformarbeit in Konstanz (Teil C. Die Reformarbeit des Konstanzer Konzils) bis hin zu den verabschiedeten Reformdekreten der 39., 40. und 43. Sitzung (Teil D. Ergebnisse des Konstanzer Konzils in der Kirchenreform). Bedauerlich ist bei dieser Auswahl allein das Fehlen des Dekrets »Haec sancta« vom 6. Mai 1415, auf dessen Abdruck an späterer Stelle in dem noch ausstehenden zweiten Band verwiesen wird. Die dazu von Miethke/Weinrich gegebene Begründung, daß dieses Dekret auf dem Basiliense rezipiert und erneut verabschiedet wurde (S. 30 Anm. 67), ist zwar richtig, kann aber nicht befriedigen, da sie darüber hinwegtäuscht, daß dieses Dekret die Reformdiskussion bereits auf dem Konstanzer Konzil in erheblicher Weise beeinflußt hat – und deshalb nach Ansicht des Rezensenten in den vorliegenden Band gehört hätte.

Man kann sicher darüber streiten, ob die eine oder andere Predigt aus der großen Zahl der vor dem Konzil gehaltenen Reden – auch von Angehörigen der natio Germanica – nicht in diesen Band hätte aufgenommen werden sollen, immerhin war die Reformfrage zentrales Anliegen vieler Redner. Der Hinweis auf die Studie von Paul Arendt aus dem Jahr 1933 (S. 14 Anm. 33) genügt m.E. jedenfalls nicht, analysierte dieser doch nur die Predigten; die Texte selbst wurden in dieser Arbeit nicht abgedruckt. Immerhin hätte damit erreicht werden können, daß das Gewicht der wenigen, namentlich genannten Stimmen – des Kardinals d'Ailly, vor allem aber Dietrich von Nie(hei)ms und Job Veners – etwas relativiert worden wäre, wies doch Miethke selbst in einer früheren Veröffentlichung (Kirchenreform auf den Konzilien des 15. Jahrhunderts, in: FS Meuthen, 1994, 13–42) auf die überaus begrenzte Verbreitung etwa des Venerschen Traktats hin: lediglich zwei Handschriften sind überliefert, wobei die eine noch aus dem Besitz ihres Verfassers stammt. Wohl unbeabsichtigt leisten die Verfasser damit einer verbreiteten Vorstellung Vorschub, es seien gerade die Deutschen gewesen, die sich die Reform aufs Panier geschrieben hätten und unter ihnen der – dank Hermann Heimpels einschlägigen Studien und Editionen – in seinem Einfluß und seiner Bedeutung doch immer wieder überschätzte Dietrich von Niem.

Insgesamt wirken Auswahl und Zusammenstellung der aufgenommenen Texte aber plausibel. Die Übersetzung macht alles in allem einen soliden Eindruck, auch wenn einzelne Ungenauigkeiten oder Versehen sich eingeschlichen haben. So sind etwa die *deputati*, die Wege herausfinden sollten, wie die Einheit zwischen Lateinern und Griechen hergestellt werden könne, keine Gesandten, sondern Mitglieder einer Konzilskommission, die auch nicht »auf dem Konzil den Weg für die Union freimachen«, sondern dem Konzil eröffnen sollen, wie diese Union zu erreichen sei (S. 190/1). Das soll und kann aber die Leistung der beiden Herausgeber nicht entscheidend schmälern. Einen dauerhaften Gebrauchswert dieses Buches vorauszusagen, dürfte daher nicht schwer sein.

Ein zweigeteiltes Register (Orte und Personen; Sachen) beschließt den Band. Bedauerlicherweise wurde darauf verzichtet, die ausführliche Einleitung darin zu berücksichtigen.

Ansgar Frenken, Herzogenaurach

Fandel, Thomas: Konfession und Nationalsozialismus. Evangelische und katholische Pfarrer in der Pfalz 1930–1939. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Band 76), Paderborn: Ferdinand Schöningh 1997, ISBN 3-506-79981-9, DM 98,00.

In seinem fundierten Werk »Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung? Ein Beitrag zu dem gegenseitigen Verhältnis von Nationalsozialismus und christlichen Bekenntnissen« (Christiana Verlag 1991) hat Georg May das unterschiedliche Verhalten katholischer Bischöfe und protestantischer Kirchenmänner und der protestantischen Pastoren-

schaft und dem katholischen Klerus aufgezeigt. Er hat auch das Echo angesprochen, das die nationalsozialistischen Maßnahmen gegen die Juden bei Protestanten und Katholiken hatten.

Die hier zu besprechende Arbeit von Thomas Fandel bestätigt die Forschungsergebnisse von May. Sie untersucht das Verhalten der evangelischen und katholischen Pfarrer in der Pfalz und kommt zu dem Ergebnis, daß sich dieses Verhältnis höchst unterschiedlich gestaltete. Während die katholischen Geistlichen bereits in der Weimarer Republik die NSDAP als Bedrohung erlebten, setzten viele protestantische Pfarrer große Hoffnungen auf die »nationale Bewegung«. Einige Pfarrer erhofften sich vom Nationalsozialismus eine »Vollendung der Reformation«. Sie interpretierten den Nationalsozialismus als Fortsetzung und konsequente Fortentwicklung der Reformation Martin Luthers und zogen Parallelen zwischen Luther und Hitler. Luther galt als der Vorläufer Hitlers und Befreier von Rom. Der pfälzische Landesbischof Diehl äußerte damals die Hoffnung, daß es in Deutschland in 50 Jahren keine katholische Kirche mehr geben werde (261).

Entscheidende Unterschiede gab es bei evangelischen und katholischen Pfarrern in der Beurteilung des Antisemitismus. Weite Kreise des Protestantismus waren in ihrer Haltung zur nationalsozialistischen Judenpolitik durch die antisemitischen Schriften Martin Luthers beeinflußt, der z. B. in seiner Schrift »Von den Juden und ihren Lügen« (1543) gefordert hatte, die Synagogen zu verbrennen. Auch Urteile wie die von Landesbischof Meiser, der 1935 erklärte: Die Juden erlitten ein selbstverschuldetes Martyrium, lassen sich in der katholischen Kirche nicht nachweisen.

Bei den Katholiken in der Pfalz fehlten radikale Judengegner. Bezeichnend für die Haltung der deutschen Katholiken zu den Juden war der Artikel des Freiburger Dogmatikers Engelbert Krebs, »Judentum und Christentum«, in Band V 678 des repräsentativen »Lexikons für Theologie und Kirche«. Der Band erschien nach der nationalsozialistischen Machtübernahme und trägt das Imprimatur vom 13. Juli 1933. Darin schrieb Krebs: »Das Judentum bildet Vorbereitung, Mutterschoß und dauerndes Zeugnis für das Christentum ... Abneigung gegen ihre Rasse hegt die Kirche schon deshalb nicht, weil der Erlöser und seine heiligste Mutter ihr angehören.« Er sprach von einem Gegensatz der Überzeugung, der aber nicht ein Gegensatz in der Liebe werden dürfe.

In der Pfalz löste die Machtübernahme Hitlers auf protestantischer Seite Hoffnungen aus, aber Ängste auf katholischer Seite. Bereits 1933 kam es zu Ausschreitungen gegen katholische Geistliche. Die Mehrzahl der Katholiken lehnten den Nationalsozialismus ab. Im Katholizismus fehlten auch Judengegner, die die Übernahme »Rassischer Prinzipien« für den katholischen Bereich forderten. Aussagen wie die des protestantischen Pfarrers Willmann in Frankenthal: »Die Juden sind unser Unglück. Das lesen wir nicht nur täglich im ›Stürmer‹, wir glauben auch daran und sind davon felsenfest überzeugt«, finden sich bei katholischen Pfarrern nicht.

Nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches waren vom katholischen Klerus der Pfalz keine Einschnitte in personeller und struktureller Hinsicht erforderlich, da es der NSDAP nicht gelungen war, weltanschaulich in die katholische Kirche einzudringen.

Dagegen machte die enge Verbindung der Führung der pfälzischen Landeskirche und vieler protestantischer Pfarrer zur NSDAP eine Neuordnung notwendig, die einen »Nachkirchenkampf« auslöste (603).

Die Arbeit von F. gibt einen aufschlußreichen Überblick über unterschiedliche Haltungen der evangelischen und katholischen Pfarrer in der Pfalz zum Nationalsozialismus. Sie bestätigt die ablehnende Haltung weitester Kreise des deutschen Katholizismus gegenüber dem Nationalsozialismus. Auch in der Judenfrage haben sich die deutschen Katholiken wesentlich an die päpstlichen Weisungen gehalten und sich weithin von jedem Judenhaß ferngehalten, übrigens eine Entwicklung, die sich bereits im 16. Jahrhundert abzeichnete, als der große katholische Luthergegner Johannes Eck 1541 in einer Schrift eigens begründete: Warum die Kirche die Juden duldet?

Wenn man kürzlich in der FAZ lesen konnte, daß für Luthers Ausfälle gegen die Juden keine historischen Nachwirkungen auf den Antisemitismus späterer Zeiten belegbar seien, so zeigt diese Aussage, mit welch hilflosen Mitteln man Luthers Antisemitismus zu entschuldigen sucht. Die Auswirkung von Luthers Judenschrift (1543) läßt sich bis 1945 belegen. *Remigius Bäumer, Freiburg*

Tüskés, Gábor; Knapp, Éva: Volksfrömmigkeit in Ungarn (Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie 8), Dettelbach: Verlag Dr. J. H. Röll 1996, 615 S., ISBN 3-927522-92-9, DM 178,00.

Die gewiß umfangreichste Studie zur Volksfrömmigkeit in Ungarn ist jetzt in der Reihe »Quellen und Forschungen zur europäischen Eth-

nologie« im Röll-Verlag erschienen. Auf über 600 Seiten entwickeln die beiden Autoren das Thema in allen Aspekten und immer vor dem Hintergrund der sozialen und politischen Geschichte Ungarns sowie der europäischen Kirchengeschichte. Dadurch wird die Volksfrömmigkeit in Ungarn im engen Zusammenhang mit der gesamten europäischen Geistesgeschichte und der Weltkirche gesehen. Die Arbeit behandelt den Zeitraum vom Mittelalter (11. Jahrhundert) bis zur frühen Neuzeit, einschließlich der Reformation und Gegenreformation (Barock). Alle wesentlichen historischen Quellen wurden verarbeitet, wobei die archivarische Quellenforschung auf der Grundlage der historischen Methode der »Münchner Schule« erfolgte.

Das Buch gliedert sich in fünf Hauptteile. Im ersten Teil wird die Heiligenverehrung thematisiert. Die Autoren zeigen sehr anschaulich, wie sich die Heiligenverehrung in den verschiedenen Zeiten veränderte und von den Nöten und Sorgen des alltäglichen Lebens mitbestimmt wurde: Die Zeit der Türkenherrschaft, die Reformation und Gegenreformation, in der besonders der Hl. Ignatius die Verehrung des Volkes genießt, werden im einzelnen dargestellt. Ein besonderer Schwerpunkt liegt auf der Darstellung der Katakombenheiligen, die nach der Wiederentdeckung der römischen Katakomben im 16. Jh. auch in Ungarn einsetzte. Ein weiterer Schwerpunkt dieses Teils bildet die Untersuchung der Verehrung des Hl. Johannes von Nepomuk als »repräsentative(r) Erscheinungsform der barockzeitlichen Heiligenverehrung in Mitteleuropa«.

Im 2. Teil behandeln die Autoren das die Volksfrömmigkeit kennzeichnende Wallfahrtswesen in Ungarn und Österreich, wobei der Verehrung des Hl. Blutes eine besondere Bedeutung zukommt. Ein Stück vom Schweißtuch der Hl. Veronika, das in Garamszentbenedek seit Anfang des 16. Jahrhunderts verehrt wurde, spielt hier ebenso eine Rolle wie Reliquien eucharistischen Ursprungs. Dabei handelt es sich um blutende Hostien, die z.B. in einer Reliquie in Kaschau verehrt wurden, oder um konsekrierten Wein, der sich in Blut verwandelte (Reliquie von Ludberg, heute in Kroatien).

Im 17. Jahrhundert kam es auch in Ungarn zur verstärkten Gründung von Bruderschaften als Laienorganisationen. Die meisten Bruderschaften gründeten sich in der Diözese Györ, wo allein 384 solcher Gemeinschaften tätig waren. Die größte Verbreitung hatten die Bruderschaften vom Hl. Franziskus, auch »Gürtelbruderschaften« genannt, gefolgt von verschiedenen Marienbruderschaften. Die Bruderschaften hatten eine wichtige Bedeutung insbesondere in der geistlichen Bildung, auch durch Bücher und in der geistlichen Begleitung ihrer Mitglieder. Zudem trugen sie entscheidend zur Belebung von Andachtsformen bei.

Der 3. Teil der Arbeit betont die Bedeutung von Personen für die Vermittlung der Frömmigkeit in Ungarn. Dabei stehen zwei unterschiedliche Gestalten im Mittelpunkt der Studie: Der Jesuitenschriftsteller Johannes Nádasi und der Bischof Márton Padányi Biró. Násadi gehörte weit über Ungarn hinaus zu den meistgelesenen geistlichen Autoren in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Er verfaßte v.a. aszetische Werke, »in denen er verschiedene Andachtsformen seiner Zeit popularisierte und den Erzählgattungen eine herausragende Rolle zukommen ließ« (355). Márton Padányi Biró, Bischof von Veszprém in der Zeit von 1745–1762, einer Diözese, die mehrheitlich von Protestanten bewohnt war, war ein entschiedener Gegner des Protestantismus, der deshalb bis heute in der historischen Forschung eine umstrittene Stellung einnimmt. »Während sich in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung bei der Beurteilung des Phänomens Padányi hinsichtlich des Protestantenhasses gewisse Verzerrungen und Übertreibungen zeigen, betont die katholische Kirchengeschichte in erster Linie die erfolgreiche Tätigkeit des Bischofs auf dem Gebiet der Mission und der Kirchenorganisation.« (401). Die Autoren versuchen eine objektive Darstellung des Bischofs und seines Wirkens zu geben. Dieses Wirken bestand v.a. in der Reorganisation der kirchlichen Gemeinden und in einer pastoralen Arbeit, die in großen und spektakulären Andachtsformen und Prozessionen offensiv den katholischen Glauben verbreitete.

Im letzten Teil mit dem Titel »Bilder als Wege zur Frömmigkeit« wird die Bedeutung der bildlichen Darstellung für die Volksfrömmigkeit insbesondere des Barock herausgearbeitet und mit zahlreichen Abbildungen von Kupferstichen demonstriert. Die Bilder dienten sowohl der Andacht als auch der religiösen Bildung und wurden v.a. von den schon erwähnten Bruderschaften verbreitet.

Für einen umfassenden Überblick über die Volksfrömmigkeit in Ungarn und darüber hinaus (zum Gebiet Ungarns gehörten damals weite Teile Kroatiens, Serbiens und Österreichs) als Teil der Sozialgeschichte wird dieses auch technisch ausgezeichnet gestaltete Werk für die historische Forschung in Zukunft zu einem der Standardwerke gehören.

Rafael Hüntelmann, Köln

Sozialethik

Aginah, Cyprian Igwemadu: Old Age Insurance as a Socioethical Responsibility. Nigeria in transition, Frankfurt: Peter Lang-Verlag, 1997, ISBN 3-631-31382-9, DM 98,00.

Die in Augsburg von Anton Rauscher betreute Dissertation befaßt sich mit dem Problem der Alterssicherung im Zeitalter der Mobilität und des Umbruchs von der Agrarstruktur zur Industriegesellschaft, von der Traditionsabhängigkeit zur Übernahme westlicher pluralistischer Lebensart in Nigeria, und zwar näherhin beim Stamm der Ibos.

Die Arbeit dürfte sich an zwei entgegengesetzte Leserkreise richten: Einmal an Vertreter der westlichen Zivilisation in Nigeria und in Europa, denen die gesamte gesellschaftliche Problematik des Umbruchs zu Bewußtsein gebracht werden soll, dann aber ebenso an »nostalgische« Anhänger der Tradition. Diesen kann nicht nur bewußt werden, daß sich gewisse Ordnungen und Lebensformen in einer Industriegesellschaft nicht mehr halten lassen, sondern daß sie auch innerlich brüchig geworden sind. Dafür sei nur auf ein Beispiel verwiesen: Die Großfamilie (extended family), die in einer polygamen Familienstruktur unter Einschluß aller Altersschichten weit über 100 Mitglieder unter Führung des Ältesten erfassen kann, verhindert die Ehescheidung mit ihren im Westen bekannten negativen Folgen, gerade für die Kinder, fördert aber auch im Rahmen des großen Beziehungsgeflechts einer solchen Großverwandtschaft die Korruption. Im übrigen beantragen – entgegen der These von der polygamen Veranlagung des Afrikaners – auch Frauen die Scheidung ihrer Ehe, wenn ihr Ehemann mit einer zweiten Frau eine Lebensgemeinschaft aufnimmt.

Der erste der drei Teile dieser Arbeit analysiert die Stellung des alten Menschen in der traditionellen nigerianischen Gesellschaft: Dieser ist in die Strukturen der Großfamilie eingebettet, die drei Gruppen umfaßt, nämlich die Lebenden, die Vorfahren und die Ungeborenen. Hier können nur in Stichworten die vielen behandelten Einzelthemen gestreift werden: Ahnenverehrung, Reinkarnation, Vor- und Nachteile der Großfamilie, der Polygamie, die Ehescheidung, die nicht nur den Kindern, sondern auch den Großeltern schadet, Folgen des Todes eines Ehepartners für die alten Angehörigen. Es wird deutlich, daß die Problematik des Umbruches nicht nur von ökonomischen Umwälzungen abhängt, sondern ebenso von einem Wertekonflikt und von geistigen und religiösen Änderungen. Der alte Mensch war geschätzt, verliert aber infolge westlicher Einflüsse auch an Achtung (der sog. ageism).

Der zweite Teil setzt sich mit der Sorge der Kirche und des Staates für die Alten auseinander, wobei auch Vergleiche mit islamischen Methoden angestellt werden. Mißgriffe der Missionare werden genannt, doch wird das Pro und Contra ihres Wirkens gegen die leftists, welche die Missionierung für ein totales Unglück halten, vorsichtig abgewogen: Schulen, Krankenhäuser und Alteneinrichtungen zeigen im positiven Sinn das Wirken der christlichen Missionare.

Die konkreten Probleme der Altersvorsorge werden – der dritte Teil – in Stichworten genannt: Abhängigkeit von ausländischen Spenden, Inflationsrisiko bei Lebensversicherung, Korruption, mangelnde Aufklärung und Sensibilität für die Problematik bei den noch Arbeitenden. Die dynamische Rente wird von Vf. allerdings nicht ins Kalkül gezogen. Vf. plädiert für ein stärkeres Engagement der Kirche, da auf staatliche Maßnahmen jetzt noch kaum zu warten ist.

Der Vf. wertet vor allem englischsprachige Literatur aus. Insofern ist seine Dissertation auch hier grenzübergreifend. Es handelt sich einmal um eine klare Bestandsaufnahme und um die konkrete Schilderung der Umbruchssituation. Die Arbeit besitzt hohen Informationswert. Der Vorschlag, die Alterssicherung auf der Ebene »unterer« Gemeinschaften zu regeln und nicht auf der staatlichen, dürfte in die richtige Richtung weisen. Es sind sicher noch weitere Untersuchungen zu leisten, aber diese können zur Bewältigung der Altersprobleme auf einer guten Grundlage weiterbauen. Die Probleme der Ibos und ihre Lösungsmöglichkeiten sind exemplarisch für weite Gebiete Afrikas geschildert, analysiert und auf gangbare Wege für die Zukunft eindrucksvoll bedacht worden. Die Dissertation kann Europäer vor sach- und situationsfremden, oft ideologischen Lösungsversuchen bewahren.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Schnarrer, J. Michael: Arbeit und Wertewandel im postmodernen Deutschland – Eine historisch-ethisch systematische Studie zum Berufs- und Arbeitsethos, Hamburg: Kovac 1996, 332 S., ISBN 3-86064-461-0, DM 128,00.

Für die moderne Gesellschaft werden Fragen der Arbeitsordnung, der Arbeitslosigkeit und des Arbeitsethos immer wichtiger. Schnarrer kennt die

Probleme in der ehemaligen DDR ebenso wie die einschlägigen Fragen im wiedervereinigten Deutschland. Der Autor greift aber vor allem die Grundsatzprobleme des Arbeits- und Berufslebens und der sozialethischen Zusammenhänge auf. Besonders wichtig sind ihm die geschichtlichen Fragen.

In einer Konfrontation der Arbeitsprobleme unserer Gesellschaft mit den Ordnungsgrundsätzen der christlichen Soziallehre, dies vor allem auch aus der Sicht der Enzyklika »Centesimus annus«, werden zukunftsweisende Lösungen herausgestellt. Das Solidaritätsprinzip zwingt zum Ausgleich in der Arbeitsgesellschaft, zu einer Sozialpolitik, welche die Erfüllung der existentiellen Lebenszwecke jedes einzelnen Menschen sicherstellt. Das Subsidiaritätsprinzip will Hilfe zur Selbsthilfe ermöglichen. Am Beispiel des wiedervereinigten Deutschland zeigt Schnarrer, daß die großen regionalen Unterschiede innerhalb eines Staates verringert und ausgeglichen werden müssen. Dazu kommen heute die Ausgleichsprobleme im internationalen Bereich, so in der EU. Das Gemeinwohl verlangt, einer verstärkten sozialen Differenzierung entgegenzuwirken und die humanen Werte gegenüber den ökonomischen mehr herauszustellen.

Alfred Klose

Die Religionen

Stubenrauch, Bertram: Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung (Quaestiones Disputatae 158), Freiburg: Herder 1995, 264 S., ISBN 3-451-02158-7, DM 48,00.

Der vorliegende Band ist die Überarbeitung einer Habilitationsschrift, die von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg (der Dank des Vf. gilt W. Beinert als Betreuer) im Wintersemester 1994 angenommen wurde. Vf. geht es in dieser Arbeit um eine »Theorie des Christentums«, bei der »die Implikationen der traditionellen Glaubenslehre ... so zu überdenken (sind), daß ihre bislang anders bewertete oder schlicht unterschätzte Tragweite bei gleichzeitiger Wahrung ihrer Substanz neu zum Tragen kommt«. Es soll eine »christliche Innenschau« (Vf. sagt, daß er von einer Vision ausgehe) eröffnet werden, die geeignet ist, »eine Theologie der Religionen zu ermöglichen« (23f.). Der Dialog bleibt deshalb ausschließlich ein innerchristlicher und wird um der theologischen Voraussetzungen für einen noch zu führenden interreligiösen Dialog willen auf dogmengeschichtlichem und dogmatischem Gebiet geführt. Es wird ausdrücklich darauf verzichtet, auf konkrete Phänomene und Inhalte in den außerchristlichen Religionen einzugehen. Wir haben es m. a. W. mit einem Theorieentwurf zu tun, der die theologischen Voraussetzungen für ein Gespräch mit den Religionen aufzeigen und seine Durchführung begründen soll.

Den Schlüssel zum Ganzen dieses Versuches findet Stubenrauch in der Lehre von der Selbstentäußerung (Kenosis) Gottes durch die Menschwerdung des Sohnes. Menschwerdung heißt für ihn »dialogale Bezogenheit auf alle religiösen Äußerungen des menschlichen Geistes und damit seinen Willen, diese Äußerungen in seine welthafte Epiphanie zu integrieren« (26). Daß in dieser Weise Bezogenheit und Integration in eins gesetzt werden können, hängt freilich mit dem ausdrücklichen Verzicht des Vf. zusammen, auf die Religionen im Konkreten einzugehen. Die Abstraktion »Religion« ist durchgängig der Topos, auf den Stubenrauch seine Untersuchung bezieht. Dabei hätten der Rekurs auf die biblischen Texte und der Verweis auf die Stimmen der Kirchenväter, beides kommt in den einzelnen Kapiteln keineswegs zu kurz, diese Ineinssetzung fraglich erscheinen lassen müssen. Gerade bei der Synopse der biblischen Kernstellen Phil 2 und Joh 1, wie sie der Vf. vornimmt, ist doch nicht zu übersehen, daß die Kenosis des göttlichen Logos den Kreuzestod auf Grund von Dialogverweigerung unter Berufung auf das mosaische Gesetz, also auf »Religion«, einschloß. Der zweifellos interessante und anregende Versuch, den interreligiösen Dialog aus der Kenosis zu begründen, schließt darum vom Ereignis selber her die Spannung von Beziehung und Beziehungsverweigerung, von Integration und Desintegration, von Akzeptanz und Widerspruch ein. Diese Spannung kann auch nicht dadurch aufgehoben werden, daß der »Kenosisgedanke« mit der »Idee des Pleromatischen zusammengeschaut« (29) wird. Stellen wie Joh 1,16 (ek tou pleromatos autou) und Joh 19f. (pan to pleroma) lassen sich mit dem Prinzip der Menschwerdung nicht in der Weise zusammenfassen, daß sie die »hermeneutische Leitidee« abgeben für eine unterschiedslos gefaßte Allgemeinheit von »Religionen«.

Die Durchführung des gewählten Programms erfolgt in sieben Kapiteln. Sie stehen paradigmatisch für den Anspruch des Vf., »Überlegungen des Zweiten Vatikanums fort(zu)schreiben: Die Religionen, die als Systeme (?) personale Hingabe einfordern und als Objektionen des religiös denkenden Geistes Ausdruck eines unbedingten Vertrauens sind, halten das Material bereit, mit dem die kenotische Selbstzusage Gottes an die Welt beantwortet wird« (68).

Unter den Begriffen »Vernehmbarkeit und Benennbarkeit Gottes« wird der Zusammenhang von Gotteserkenntnis und vernehmender Vernunft näherhin bestimmt als »Wahrheit als Prozeß« des sich in seiner Menschwerdung (Kenosis) erschließenden Gottes. Im »metaphorischen Charakter der jesuanischen Gottesoffenbarung« sieht Vf. das Urbild religiöser Rede. Mythologien und Göttererzählungen außerchristlicher Religionen werden dabei als »Hilfe für die Erinnerung an Christus und seinen Gott« gewertet. Was damit konkret gemeint ist, wird deutlicher gesagt in bezug auf einen Dialog, der »den Aufbau einer multikulturellen Erzählgemeinschaft, den gegenseitigen Austausch von Erinnerungen, an denen das Transzendente aufschien« (61), voraussetzt.

Welche Inhalte sich damit verbinden, zeigt unter Verweis auf H. Küngs Deutung des vishnuitischen Gottesständnisses im Hinduismus (»eine eindrücklich bildhafte und gleichnishafte Aussage über die ungebundene und doch intensive, heiter-ernsthafte, aktive Zuwendung Gottes zur Welt« – H. Küng) seine interreligiöse Ausweitung des »Schöpfungsoptimismus der Genesis«. Die Vertreter der anderen Religionen werden geradezu synergistisch an der die Schöpfung vollendenden Sendung Christi beteiligt: »Indem glaubende Menschen durch die Lobgebärde ihrer Existenz das von der Sünde kommende Ungenügen der Welt zu überwinden suchen, arbeiten sie, ob sie Christen sind oder nicht, in der eschatologischen Sendung Jesu mit« (90).

Gerade der Hinweis auf den Hinduismus müßte im Gegensatz zur Deutung H. Küng's solcher von Stubenrauch postulierten Partnerschaft in der Eschatologie entgegenstehen. Die zyklischen, dem kosmischen Gesetz *(dharma)* unterliegenden Abläufe indischer Weltzeitalter *(yuga)* sind das Gegenteil einer eschatologischen Endvollendung, denn sie stellen unendlich sich wiederholende Weltauf- und -untergänge dar. Die Eschatologie gehört darum in einem echten, sachbezogenen »Dialog« mit dem Hinduismus zu den Themen, bei denen sich das notwendig zu Unterscheidende zur christlichen Botschaft besonders markant ergibt. Genau dies aber ist der Tribut, den Vf. mit der verallgemeinernden Thematik der »Religionen« unter Verzicht auf Inhalte einzelner Religionen in dieser Arbeit zu entrichten hat. Der schöne Optimismus, alle »Religionen« seien doch schon Mitarbeiter am Heilswerk Jesu Christi, läßt sich eben nur dann aufrechterhalten, wenn man sie im angestrebten Dialog erst gar nicht zu Worte kommen läßt.

»Der christliche Auftrag zum interreligiösen Dialog« – und so lautet der Untertitel des Buches – sollte deshalb nicht nur als ein »innerchristlicher« geführt werden. Er verlangt den theologischen Zugang zu den Erscheinungsformen und zu den Lehrinhalten, zu den »real existierenden« Gestalten und Ausformungen der in Geschichte und Gegenwart sich darstellenden Religionen. Andernfalls bleibt auch eine »dogmatische« Vorüberlegung zu dem dann überhaupt erst noch zu führenden Dialog ungeschützt gegenüber den eigenen Wunschvorstellungen von einem idealen Harmoniebefund.

Die »final destination«, um die der christliche Glaube im Blick auf Menschen in anderer Religionen weiß, und die »existing reality« ihrer Religionen sind – das zeigt bereits der biblische Befund – zu unterscheiden. Man müßte den geschichtlichen Boden, der zum kenotischen Wesen christlicher Offenbarung wesentlich hinzugehört, preisgeben, wollte man den Dialog ausschließlich unter Vorwegnahme der ihm verheißenen eschatologischen Erfüllung führen. Die biblischen Texte bleiben darin der Geschichte treu, daß sie die spannungsvolle Differenz von »Schon« und »Noch nicht« gerade auch in der Begegnung und Auseinandersetzung mit den Hoffnungen der Menschen in den Religionen ihrer Zeit durchhalten. Hier gibt es das Ja nicht ohne das Nein, die anknüpfende Inkulturation nicht ohne die differenzierende Unterscheidung, die Gnade nicht ohne das Gericht. Daß Vf. im Dialog mit Religionen immer auch einen Anlaß zur Selbstbesinnung, zur Läuterung und zur Vertiefung des christlichen Glaubensverständnisses sieht, ist zu bejahen. Aber bedarf es dazu der Annahme, daß sich der Logos (nach Joh 1 in Jesus Christus erschienen) »mit anderen religiösen Weltdeutungen verbrüdern könnte, um dem Christentum erzieherisch gegenüberzutreten«? (110). Das Theologumenon von der Einheit des Menschengeschlechtes, in der Arbeit immer wieder mit Recht in Geltung gesetzt, gehört nach meinem dogmatischen Verständnis sowohl in die Schöpfungslehre wie auch in die Erlösungslehre. Aber erst auf dem Wege über die letztere ist wiederzugewinnen, was der Schöpfung verlorengegangen ist. Die Menschen in ihren Religionen bilden darin keine Ausnahme. Zu der als die zentrale Voraussetzung des Dialogs von Stubenrauch immer wieder bemühten Kenosis des göttlichen Logos gehört eben gerade dieses: »Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf« (Joh 1,11). Wenn das, was ihm eigen war, ihn aber verwarf, welchen Sinn macht dann eine Frage wie diese: »Aber darf der Glaube an den göttlichen Logos nur als Bekräftigung der christlichen Weltdeutung und nicht auch als deren Korrektur verstanden werden?« (a.a.O.).

Die Breite, mit der Stubenrauch ins Gespräch mit Theologen und ihren Nachbardisziplinen in Geschichte und Gegenwart eintritt, ist beeindruckend.

Die Fülle der Bezugnahmen, Zitate und Verweise belegt dies. In dieser Hinsicht ist der Band selber ein beredtes Beispiel für eine dialogisch angelegte dogmatische Studie. Von Ambrosius über Küng und Ratzinger zu Thomas und Zehner fehlt keiner der einschlägigen Namen. Aber auch dabei wird die Art dieses innerchristlichen Dialoges deutlich: Es wird häufig nicht erkennbar, wann, wo und mit wem Vf. sich im Konsens und wo er sich im Dissens befindet. Die soeben zitierte Logos-haftigkeit des Ganzen scheint auch hier eine sympathische Harmonie auszuströmen. Der summarische Umgang mit »den Religionen« bildet dabei keine Ausnahme. *Horst Bürkle, Starnberg*

Spiritualität

Maximus der Bekenner: Drei geistliche Schriften (Christliche Meister 49), Freiburg i. Br.: Johannesverlag Einsiedeln 1996, 116 S., ISBN 3-89411-335-9, DM 20,00.

Die 1979 von Hans Urs von Balthasar in seinem Johannesverlag begründete Reihe »Christliche Meister« ist inzwischen auf fast 50 Bände angewachsen. Das bleibend Aktuelle der großen geistlichen Tradition der Kirche will diese Sammlung aufzeigen. Der vorgelegte Band 49 mit drei kurzen Schriften des Maximus Confessor († 662) entspricht genau dem Profil der Reihe. Dr. Guido Bausenhart hat die Texte aus dem Griechischen nach der Migne-Ausgabe übertragen. Erzbischof Christoph Schönborn, der selbst zu den ausgewiesenen Spezialisten der Maximus-Forschung zählt, hat ein souveränes Vorwort (7–16) beigesteuert, in dem er die drei Schriften in ihrer Beziehung zum übrigen Werk vorstellt und das Interesse des Lesers zu wecken versteht. Der »Vater-Unser-Kommentar« (17–54) folgt in zwei Durchgängen den sieben Bitten des Herrengebetes. Der »Liber asceticus« (55–100) ist ein Dialog zwischen einem jungen Mönch und seinem geistlichen Lehrer. Der »Zweite Brief« (101–116), gerichtet an den Kaiserlichen Kämmerer Johannes, handelt von der Tugend der Liebe. Was bei der Lektüre dieser kurzen Schriften wieder auffällt und beglückt, ist ihre Verwobenheit mit den biblischen Texten des Alten und Neuen Testamentes, die für den Verfasser selbstverständlich eine Einheit sind. Hier ist die Heilige Schrift nicht nur »Seele« der Theologie, wie das 2. Vaticanum in »Optatam totius 16« gefordert hat, sondern die Schrift wird geradezu zum Sprachleib der geistlichen Texte des Bekenners. Der nach biblisch orientierter Spiritualität suchende Leser wird in dieser Publikation finden, was er sucht. *Manfred Lochbrunner, Bonstetten*

Torrell O. P., Jean-Pièrre: Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2, Fribourg/CH: Editions Universitaires de Fribourg 1996, 574 S., ISBN EU 2-8271-0745-7, 240 FF.

Der Fribourger Dogmatiker Jean-Pièrre Torrell legt mit dem hier anzuzeigenden Buch den 2. Teil seiner Initiation à saint Thomas d'Aquin, deren 1. Teil 1993 zunächst in französischer, 1995 auch in deutscher Sprache (Magister Thomas, Freiburg: Herder 1995) erschienen ist, vor.

Nachdem der 1. Band auf einem hohen historiographischen Niveau Leben und Werk des Aquinaten gezeichnet hat, stellt das nun erschienene Werk diesen unter einem Aspekt, der jene, die Thomas nur oberflächlich kennen, zunächst erstaunen wird, vor: als »maître spirituel« – als Lehrmeister der Spiritualität. Wie die Thomasforschung der letzten Jahrzehnte den über dem Philosophen häufig vergessenen und zurückgedrängten Theologen Thomas wieder in ein helleres Licht gerückt hat, so möchte Vf. nun den Weg für eine Entdeckung sowohl der spirituell-kontemplativen Hintergründe, aus denen die thomanische Theologie erfließt, als auch der Spiritualität, die der Theologie wiederum folgt, freimachen (I–VII). Dabei kann er sich auf zahlreiche Studien, die er seit den 70er Jahren zu jenem Themenkomplex bereits vorgelegt hat, stützten. Genannt sei hier nur sein umfangreicher Artikel über die Spiritualität des heiligen Thomas im Dictionnaire de spiritualité 15 (1991), S. 718–773.

Der Vf. bietet zwar in gewissem Sinn mit seinem zuletzt erschienenen Werk eine Synthese dieser Forschungen, möchte aber kein »System« thomistischer Spiritualität entwerfen, sondern anhand von exemplarischen theologischen Optionen des Aquinaten die Frage beantworten, ob es eine spezifisch thomanische Spiritualität gibt: »Existe-t-il vraiment une spiritualité propre à saint Thomas?« (VII). Dazu stellt Torrell zunächst in prägnanter Kürze den thomanischen Theologiebegriff (sacra doctrina – scientia subalternata e scientia Dei et beatorum – quasi impressio divinae scientiae) und seine untrennbare Verknüpfung mit dem übernatürlichen Glauben und dem geistlichen Leben des Theologen dar. In der sich daraus ergebenden Forderung nach einer Einheit von Heiligkeit und Theologie, die sich in Leben und Werk des Aquinaten auf besondere Weise verwirklicht findet, sieht der Vf. die Legitimation für seine im folgenden angewandte Methode, die aus den »grandes options« (S. 495) der thomanischen Theologie die dort implizit

angelegte Spiritualität herausarbeitet. Dabei beschreitet er ähnliche Wege wie schon in den 20er Jahren M. Grabmann, der aus der Tugendlehre und der Christologie der S. th. die Wesenszüge im Seelenleben des hl. Thomas zu eruieren suchte (Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin, Fribourg ^{2}1949).

Da es hier in einer kurzen Rez. unmöglich ist, das grandiose Bild, das der Vf. über 400 Seiten von der thomanischen Theologie unter dem Aspekt ihrer reziproken Kausalität mit der Spiritualität zeichnet und das sich, mit seinen prägnanten Formulierungen und seiner Art, möglichst oft Thomas selbst in langen Zitaten zu Wort kommen zu lassen, als Compendium der Theologie des Aquinaten (und damit als Alternative zu O. H. Peschs letztem Thomas-Buch: Thomas von Aquin, Mainz^{3} 1995) erweist, auch nur ansatzweise zu würdigen, sei hier v. a. das Ergebnis der Arbeit zusammengefaßt.

Wie schon die Vorarbeiten Torrells und anderer Thomisten aus dem französischen Sprachraum (A.-I. Mennessier, R. Garrigou-Lagrange, M. Gillet etc.) vermuten lassen, fällt die Antwort auf die Frage nach einer spezifisch thomanischen Spiritualität klar bejahend aus (511). Ihr Proprium liegt aber nicht so sehr in dem einen oder anderen Lehrpunkt, mit dem Thomas über seine Quellen (503–511: neben heidnischen Autoren v. a. Paulus, die Liturgie, die Väter mit einer »omniprésence de saint Augustin« [507] und die dominikanische Ordensspiritualität) und Zeitgenossen hinausgeht. Es ist die Totalität seines Denkens und Glaubens, die sapientiale Synthese aus Philosophie, Theologie und Mystik, die sich durch ein einmaliges, so von keinem Zeitgenossen erreichtes, analektisches Gleichgewicht, in dessen Ordnung alle Komponenten ihren ihnen angemessenen Platz finden, auszeichnet und die eigentlich thomanische Spiritualität begründet.

Dieses Gleichgewicht erhält seine Valenz aus der Spannung, die das Exitus-Reditus-Denken thomanischer Theologie herstellt: Das vollkommene Leben des Christen geht von der Trinität aus und kehrt zu ihr zurück. Zwischen dem innergöttlichen Leben der Trinität, das sich in Schöpfung und Begnadigung in die Zeit hinein verlängert (71–86, 98–100, 233–237) und dem Endziel, auf das Schöpfung und Gnadenleben des Menschen hinzielen: der visio beatifica (34–39, 63–66, 292–293, 462–464) ersteht das Ideal des geistlichen Lebens. Wie von Thomas innerhalb dieser Kreisbewegung Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Natur und Gnade wohl unterschieden, aber nie getrennt werden, sondern vielmehr eine hierarchisch gegliederte, organische Einheit bilden, so herrscht auch bei allen anderen Verhältnisbestimmungen, mit denen sich die spirituelle Theologie zu beschäftigen hat, ein diffiziles, feines Gleichgewicht der »media via«: Zwischen Seele und Leib in der einen menschlichen Person (335–365, 412–417, 500–501), zwischen Person und Gemeinschaft in der respublica fidelium (370–375), zwischen Kontemplation und Aktion (475–479, 499–500), zwischen Logik und Sinn für das Geheimnis, einer eher ostkirchlich und einer stärker westkirchlich geprägten Spiritualität (512–513), zwischen der Erstursächlichkeit Gottes und der Zweitursächlichkeit des Menschen in dessen freier Tat (317–318), zwischen Ewigem und Zeitlichem (400–409), zwischen natürlicher und übernatürlicher Weisheit (326–328), zwischen den theologalen und den Kardinaltugenden (349–355), zwischen der freien Gnadenschenkung Gottes und der Freiheit des Menschen im Akt der Begnadigung (166–200, 237–242, 301–302, 316–318). Eine solche universale harmonische Dialogik entsteht nicht durch gleichmachendes, Unterschiede einebnendes Nebenordnen. Sie wird erreicht durch eine klare Über- und Unterordnung, wobei die übergeordnete Komponente die untergeordnete erst wirklich in ihre eigene Autonomie entläßt: So steht Gott immer unendlich weit über dem Menschen (34–43, 101), eine einzige Gnade überragt alle Güter der Natur zusammengenommen um ein Unendliches (416–417, 166–168), die eingegossenen Tugenden stehen weit über den erworbenen (357–359), die Seele ist kostbarer als der Leib (335–348). Aber dies alles führt nicht zu einer Diminuation des Menschen und seiner Welt. Wie die Gnade die Natur voraussetzt und ihr damit in der Synthese eine untergeordnete Eigenständigkeit schenkt (316–321), so führt der moderate Supranaturalismus niemals zu einer Verachtung der geschöpflichen Wirklichkeit (331), zu Welt- oder Leibfeindlichkeit (321–325, 500–501). Gerade das Denken des Thomas »pose les fondements solides d'une théologie des réalités terrestres, dans le respect des valeurs humaines qui ne saurait faire défaut à aucune spiritualité vraie.« (501)

Zusammenfassend läßt sich feststellen: Die thomanische Spiritualität ist trinitarisch (496), sie ist charitologisch (Gnade als Vergöttlichung und Beginn der Visio: 498), sie ist objektiv-realistisch (499–500) und ganzheitlich (501–502). In diesen großen Grundlinien und ihrer analektischen Zusammenordnung, die aus der Dialogik von Gott und Mensch, von Natur und Gnade hervorwächst, liegt die »facon indélébile« (513), das zeitlose Leuchten thomanischer Spiritualität.

Angesichts der Tatsache, daß der deutschsprachige Büchertisch mit Gesamtdarstellungen zu Thomas nicht eben reich gedeckt ist (die umfangreiche Bibliographie, 517–554, listet auch fast nur französisch- und italienischsprachige Literatur

auf), wird der an Thomas Interessierte mit großem Gewinn auf das Werk zurückgreifen. Aber auch in Anbetracht des in den letzten Jahren sich vermehrt zeigenden Bedürfnisses nach »Spiritualität« und »Mystik«, das seinen Hunger häufig mit diffusen »Produkten« eines sich mit rascher Geschwindigkeit ausbreitenden Marktes der Sinnstiftung zu stillen sucht, erscheint dem Rez. eine Übersetzung dieses Buches, das auf hohem wissenschaftlichen Niveau und mit einer Darstellungsweise, die zu faszinieren vermag, den Weg einer auch theologisch verantwortbaren Spiritualität neu erschließt, angezeigt.

David Berger, Köln

Burggraf, Jutta: Teresa von Avila. Humanität und Glaubensleben, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1996, 510 S., geb., ISBN 3-506-71819-3, DM 88,00.

Eine historisch wie theologisch fundierte Studie über einen Heiligen zu schreiben, ist kein leichtes Unterfangen. Denn es ist bisweilen eine Kärnerarbeit, die allgemeine Typologie des Heiligen wie auch die oft schon sehr bald einsetzenden Stilisierungen seiner Person zu durchbrechen, um auf den historischen Kern, auf die Natur, den Charakter zu stoßen, auf die Persönlichkeit also eines Menschen, der auf so wunderbare Weise von der Gnade erhoben und umgestaltet wurde. Dies gilt um so mehr für eine Teresa von Avila, der wohl größten Frauengestalt spanischer Mystik. Selbst ein unsere Zeit so ansprechender Biograph wie W. Nigg übertönt die für ihre Hagiographie bahnbrechende Aussage, Teresa sei die erste moderne Heilige gewesen, durch den auch Teresa treffenden Paukenschlag, wonach Spaniens Christlichkeit sich vor allem durch Größe und Wucht auszeichne und seine Ordensgründer fleischgewordene Metaphysik seien. So sehr dies auch für Teresa gelten mag, gerecht wird es ihr wohl noch nicht.

Unbefangenheit gegenüber solchen festeingefahrenen Vorstellungen, eine große Sorgfalt gegenüber dem Detail und ein Gespür gerade für die leisen Töne zeichnen die Arbeit von J. Burggraf aus, die keine weitere Teresa-Biographie im herkömmlichen Sinne sein, sondern speziell ihrer Humanität wie auch ihrem Glaubensleben nachspüren will. Was dabei herausgekommen ist, hat aber, obwohl es keine chronologische Abfolge einhält, sondern systematisch vorgeht, durchaus den Wert einer Biographie, und zwar einer wohltuend kritischen. Kritisch ist diese Arbeit, weil sie sich gegen frömmelnde Überzeichnungen wendet, die nur allzu oft uns eine Heilige vor Augen stellen wollen, die allem Irdischen enthoben nur mehr Gegenstand bewundernder Verehrung sein kann; kritisch ist sie aber auch gegenüber den vom puren Zeitgeist geleiteten Verzeichnungen, die – ohne jedes Verständnis für das Wirken der Gnade und das Wesen von Heiligkeit – aus Teresa etwa eine frühe Feministin oder eine von erotischen Neurosen und Depressionen gequälte Seele machen. Statt dessen entsteht das Bild einer Frau, die man heute eine hervorragende und in vieler Hinsicht ausgezeichnet begabte Persönlichkeit, ja genial nennen würde; einer Frau, die aber all diese ihre persönlichen Auszeichnungen und Begabungen nicht zur Selbstdarstellung nutzt, sondern sie gänzlich in den Dienst Gottes stellt. Deshalb erweist sich der methodische Ansatz der Arbeit, die Verbindung von Humanität als Inbegriff dessen, »was dem Menschen als solchem zu eigen ist«, und dem Glaubensleben als Stichwort für das Leben aus dem Glauben, d. h. für alles, was aus der Gottes- und Christusbegegnung dem Menschen zuwächst, als überaus glücklich gewählt. Beide Ebenen, die natürliche und die gnadenhafte, werden fortwährend zueinander in Beziehung gesetzt, und so gewinnt der Leser von Anfang an auch etwas für sein eigenes geistliches Leben: Im Miterleben dieser Humanitas scheint ihm auch durch die Distanz der Jahrhunderte hindurch in der Person Teresas noch die Menschenfreundlichkeit Gottes selbst auf, kann er – nicht zuletzt durch die einfühlsame Vermittlung der Vf. – noch selbst etwas von der Wirkung empfangen, die Teresa auf ihre Umgebung ausgeübt haben muß.

Was macht nun Teresas Persönlichkeit aus? Vf. beschränkt sich nicht darauf, nur aus der reichhaltigen Literatur und aus frühen Lebensbeschreibungen abstrakte Wesenszüge herauszuarbeiten. Vielmehr blickt sie beständig auf ihr Handeln, ihren Umgang mit anderen, um die Grundzüge ihres Wesens zu ermitteln. Eine gegenüber ihren übrigen Schriften bevorzugte Rolle spielen dabei Teresas Briefe, die wohl die geringste Distanz zu den jeweiligen Lebens- und Handlungssituationen aufweisen. Sie vor allem zeigen eine lebensfrohe, humorvolle und bis zur Kühnheit selbstbewußte Frau, und dies durchaus im Einklang mit ihrer herausragenden Demut, ihrem Gehorsam und ihrer Leidensbereitschaft. Es sind – nach herkömmlichem Verständnis – scheinbar unversöhnbare Gegensätze, und zwar gerade in ihrer höchsten Zuspitzung, die hier von Teresa ausgesagt werden: Sie, die Gott über alles liebt und das Wort »Gott allein genügt« als geistiges Erbe hinterlassen hat, wird geschildert als ein auf tiefe und dauernde Freundschaft angelegter und dazu auch besonders befähigter Mensch;

von der Mystikerin wird, durch zahlreiche Beispiele belegt, gesagt, sie habe sich durch »nüchterne Entschiedenheit und Realitätssinn« ausgezeichnet, stets mit größter Aufmerksamkeit die Nöte ihrer Umgebung wahrgenommen und sich für andere eingesetzt. Ihrer Zielstrebigkeit, Geradlinigkeit, ihrem Wissen um ihre Kompetenz und ihre Vorzüge fehlte es nicht an kritischer Selbsteinschätzung, an Flexibilität vor allem im Umgang mit der kirchlichen Obrigkeit, an Diplomatie in schwierigen Situationen; ihrem Glaubens-Ernst steht ein gelöster, auch Selbstironie umfassender Humor zur Seite. Der Vf. beläßt es nicht bei einer bloßen Aufzählung solcher Qualitäten. Sie bemüht sich vielmehr – anders als viele Teresa-Biographen vor ihr –, diese so unterschiedlichen Grundhaltungen zu einer konkreten Lebensgestalt zu verbinden. Dabei gewinnen diese Grundhaltungen, die für sich genommen dem modernen Menschen oft fremd oder gar absonderlich geworden sind, eine ungeahnte Aktualität. Ein treffendes Beispiel dafür: die Einheit von Freiheit und Gehorsam. Gehorsam ist für Teresa nur die andere Seite einer inneren Freiheit und hat daher nichts zu tun mit »psychischer Labilität oder Abhängigkeit«. Diese Einsicht wirkt auf den Leser um so überzeugender, als der Vf. das Gelingen dieser Synthese bis in die konkreten Lebensvollzüge Teresas hinein verfolgt.

Zur Verlebendigung solcher Synthesen trägt auch bei, daß der Vf. in geschickter Scheidung des Wesentlichen vom Marginalen auch das gesellschaftspolitische Umfeld der Heiligen beleuchtet. Dabei kommt auch eine ganze Reihe von Reizthemen der neueren Forschung über Teresa und ihr Verhältnis zu ihrer Zeit zur Sprache. Unter der Überschrift »Ehe und Familie in der Diskussion« wird der Leser zuerst mit einem – nicht nur hierzulande – vergessenen Kapitel der spanischen Geistesgeschichte bekannt gemacht: dem Eindringen von Humanismus und – wenn auch in äußerst bescheidenem Maße – reformatorischem Gedankengut in dieses so erzkatholische Land und ihrem Einfluß auf das Frauenbild sowie auf Ehe und Familie. Im Zusammenhang mit der Inquisition liest man später noch Grundlegenderes über »spanische Erasmianer und spanische Lutheraner«. Der Vf. unterschlägt nicht die starken Repressionen, denen die Frauen im damaligen Spanien durch die Männer, vor allem durch ihre Ehemänner, sowie durch gesellschaftliche Konventionen ausgesetzt waren. Es entsteht ein sehr differenziertes Epochenbild: auf der einen Seite die neuen, aufgeklärten, vor allem von Erasmus herkommenden Ideen, die für viele Frauen erhebliche Bildungschancen mit sich brachten; und andererseits das faktisch immer noch dominierende starre Korsett aus männlichem Dünkel und Ängstlichkeit. Eine Situation also, in der Selbstverwirklichung niemals konfliktfrei vonstatten gehen kann, wo aber auch das Gelingen eines selbstbestimmten Lebensentwurfes die umfassende Ausbildung der Persönlichkeit, also die »humanitas« voraussetzt und auch fördert. Daß nun, wie manche meinen, Teresa das Kloster gewählt habe, um dem Joch der Ehe zu entgehen und gar ehefeindlich gewesen wäre, lehnt der Vf. rundweg ab: Nicht Angst vor der Ehe, sondern Furcht vor der Hölle sei für die junge Nonne ausschlaggebend gewesen, um die anfangs sogar heftige Abneigung gegen das Kloster zu überwinden. In dieser Auslegung bringt der Vf. einen Schlüssel zur Anwendung, der ihr noch in vielen anderen strittigen Fragen ausgezeichnete Dienste leisten wird: das Ernstnehmen gerade der übernatürlichen Motivationen, die nicht oberflächlich psychologisierend aufgelöst werden. Dies bewährt sich auch dort, wo das schwierige Urteil über Teresas übernatürliche Phänomene zu fällen ist. Das Zugeständnis, Teresa sei eine sehr sensible Frau gewesen, mit manchen Anflügen von Melancholie, läßt der Vf. doch nicht an der Übernatürlichkeit ihrer Ekstasen etc. zweifeln, und zwar mit Blick auf ihre nüchterne Gesamtpersönlichkeit ebenso wie auf die betonte Geringschätzung dieser Phänomene durch Teresa selbst.

Daneben konturieren viele andere Themen, auf die der Rez. leider nicht näher eingehen kann, das Bild Teresas und ihrer Zeit immer schärfer: Teresas intellektuelle Bildung, ihre Kritik an Mißständen in der Kirche, die Stellung der Frau im damaligen Spanien überhaupt, die Inquisition sowie Teresas Haltung und ihr Verhalten in dem von der Inquisition erzeugten Klima der Angst und der Verdächtigungen und – als eigener großer Teil der Studie angelegt – Teresas Umgang mit ihren männlichen Mitarbeitern und Vorgesetzten.

An Johannes vom Kreuz, den sie zugleich Sohn und Vater nennen konnte, wird sichtbar, daß Teresas persönliche und spirituelle Größe durchaus Raum läßt für das Anderssein einer nicht minder vollkommenen und begnadeten Person. Vor allem aber an der Beziehung zu dem ihr in vieler Hinsicht seelenverwandten Jerónimo Gracián, die von einigen Interpreten erotisch mißdeutet, von vielen anderen als zumindest anrüchig und schwer verstehbar verschwiegen wurde, gewinnt der Vf. durch eine sehr diskrete Betrachtungsweise Einblick in Persönlichkeit und Spiritualität der Heiligen. Daß Teresa sich in einer Vision durch Christus selbst mit Gracián vermählt sieht und ihm gegenüber ein Gehorsamsgelübde ablegt, wird von der damals bereits erfolgten unio mystica her interpretiert: Die

Liebe zu Gott sucht einen menschlichen Ausdruck, und Gott, der immer die erste Liebe Teresas bleiben wird, verkleinert menschliche Liebe nicht, sondern bringt sie erst zu voller Blüte und Reife.

Unter der (vielleicht nicht ganz so gelungenen) Überschrift »Die Heilige in ihrem religiösen Umfeld« zeigt der Vf. die Grundstrukturen teres. Glaubensleben auf: die Betonung der persönlichen Gotteserfahrung, die auch zur theologischen Erkenntnisquelle – allerdings nie isoliert von der Lehre der Kirche – wird; ferner die, wie der Vf. mit Moltmann sagt, Identität von Biographie und Theologie, die Einheit von persönlicher Vervollkommnung und Apostolat, die Grundhaltung der »Rezeptivität«, die ganz offen ist für die Umformung durch die göttliche Gnade und vom Menschen nicht asketische Höchstleistungen verlangt, sondern den entschiedenen Willen, zu Gott zu gelangen. Es offenbart sich eine völlig unsentimentale Gottesliebe, die niemals vergißt, den eigenen Willen dem göttlichen unterzuordnen, und so immer bodenständig bleibt; ein unerschütterliches Vertrauen in die göttliche Barmherzigkeit, das Gott als Majestät, Freund und sogar – aber nie feministisch verwertbar – als Mutter begreift; eine »existentielle Christologie«, die Christus im Innersten eines jeden Menschen sein läßt, daraus eine unermeßliche, jede Ängstlichkeit und Enge überwindende Zuversicht gewinnt und – nie ohne das realistische Fundament einer Passions- und Kreuzesmystik – zu Christus als dem Bräutigam der Seele in intimste Beziehung tritt. Der Leser begreift, warum Teresa zu Recht zur Kirchenlehrerin erklärt wurde. Er gewinnt – und das ist ein großes Verdienst dieses Buches – auch für sein eigenes Leben die Einsicht, daß die humanitas nicht nur dem Glauben dienstbar entgegenkommt, sondern von der Gottesliebe getragen und zur vollen Entfaltung geführt wird. Nicht zuletzt ein sehr umfangreiches Verzeichnis an Literatur, mit der ersichtlich für diese Studie auch gearbeitet wurde, macht dieses Buch zum Standardwerk in Sachen Teresa von Avila. Ein Sach- und Personenregister sollte in einer späteren Auflage nicht mehr fehlen.

Richard Niedermeier, Kößlarn

Dogmatik

Scheffczyk Leo: Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik. (Scheffczyk, Leo – Ziegenaus Anton, Katholische Dogmatik, Bd. I), Aachen: MM Verlag Aachen 1997, 282 Seiten, ISBN-3-928272-50-0, DM 69,00.

Für die auf insgesamt acht Bände angelegte, von L. Scheffczyk und A. Ziegenaus herausgegebene Dogmatik gibt dieser Einleitungsband die das Gesamtwerk bestimmenden Grundlagen. In einer Zeit, da nicht nur in der protestantischen Theologie gegenüber dem verbindlichen Begriff »Dogma« bevorzugterweise in unverbindlicher, allgemeiner Form von »systematischer Theologie« gesprochen wird, horcht der Leser auf, wenn hier von einer »Glaubenslehre« die Rede ist, die sich als »Rechenschaftsablage über den katholischen Glauben als Heilswahrheit« versteht. Während sich auch katholischerseits bereits Sympathisanten für eine »pluralistische« Theologie der vielfältigen Wege in den Religionen einschließlich des christlichen zu Wort melden, wird in diesem Einleitungsband deutlich gemacht, welches die Grundlagen und Voraussetzungen für gültige Glaubensaussagen sind. Dies wiederum geschieht nicht in einer von der geschichtlichen Entwicklung abgehobenen Weise (so ein wiederholter Einwand gegen jeden Anspruch, gültige Glaubensinhalte verbindlich zu benennen), sondern als Aufweis ihrer wesentlichen Kontinuität im Prozeß ihrer Bewahrung und Entfaltung.

Dazu wird auf breiter Basis das Gespräch auch im Sinne der Auseinandersetzung mit der jeweils einschlägigen theologischen Literatur geführt. Die Stimmen der Väter stehen themenbezogen neben den Äußerungen zeitgenössischer Theologen. Die Gedankenführung des Verfassers ist so eingebettet in und begleitet von einem aktuellen Zusammenhang. Die Begründung und die Konkretisierung des Vorgetragenen wird dem Studierenden auf solche Weise lebendig und argumentativ nahegebracht.

»Die Offenbarung als Grund des Dogmas« (S. 9–33) wird nach ihrem biblischen Befund, in bezug auf ihre Geschichtlichkeit und im Zusammenhang ihrer neuzeitlichen Problematisierung behandelt (»Die eigentliche Problematik brach für die Kirche erst nach der Aufklärung im geistigen Klärungsprozeß des 19. Jahrhunderts ein, in dem es der katholischen Theologie um den Ausgleich zwischen Rationalismus und Supranaturalismus, zwischen Glaube und Weltvernunft, zwischen Offenbarung und Geschichte ging.« S. 27f.) Ausführlich werden im Zusammenhang der »Heiligen Schrift als lebendiger Norm der Dogmatik« die heute anstehenden Fragen der Hermeneutik, des Schriftkanons und der in gegenwärtiger ökumenischer exegetischer Zusammenarbeit »verbleibenden Differenzen« entfaltet (S. 34–86). Den Forderungen nach einer prinzipiellen Öffnung des Kanons (G. Ebeling) und seiner Korrigierbarkeit (W. Marxsen) sowie der in das Neue Testament reproduzierten

Vielzahl der Konfessionen (E. Käsemann) tritt das in der Tradition der Schrift als Kanon selbst begründete »Katholizitätsprinzip« entgegen. Die kanonisierte Heilige Schrift selber ist es, in der die katholische Dogmatik als realistische Verkündigungs- und Lehreinheit ihren Grund hat (S. 58).

Sehr wohl gibt es »eine legitime theologische ›Traditionskritik‹, in welcher im Geiste der Kirche echte von unechter Tradition und wahre von falscher Überlieferung geschieden wird« (S. 82). Der Verweis auf Vinzenz von Lerin (*quod ubique, quod semper, quod ab omibus creditum est*) und auf die Tatsache *traditio prior sanctae scripturae* zeigen die Prinzipien des legitimen Traditionsverständnisses. Die Kontinuität, auf die es Vf. wesentlich ankommt, findet im Zweiten Vatikanischen Konzil ihre auf Verkündigung und pastorale Unterweisung bezogene Verankerung: Tradition »umfaßt alles, was dem Volke Gottes hilft, ein heiliges Leben zu führen und den Glauben zu mehren. So führt die Kirche in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt« (Dei Verbum, 8).

Im Dienste der *traditio activa* und an der Weiterführung des Offenbarungswortes wird die Funktion des Lehramtes verstanden. Es erscheint in ausgewogener Korrespondenz zum Glaubenssinn und dessen »lebendiger Bewegtheit und unreflektierter Überzeugungskraft« (S. 107). Seine letzte Legitimation jedoch hat es im Wesen der Kirche selber. In bezug auf das neue und endgültige Gottesvolk, als des Herren Leib, der von seinem Geist erfüllt ist, liegt der tiefste Grund der Unfehlbarkeit im sakramentalen Wesen der Kirche selber: »Wie das Sakrament bei rechtem Vollzug und Gebrauch objektiv und sicher Gnade vermittelt, so vermittelt die Kirche in entscheidenden Fällen in ihrem Wort auch objektiv und sicher die Wahrheit des Heils« (S. 112f.).

Ein weiterer bedeutender Abschnitt ist der Entwicklung des Dogmas und seiner geschichtlichen Entfaltung gewidmet (S. 152–175). Von einschlägigen Väterstimmen bis zu einzelnen Gegenwartstheologen (unter ihnen H. Schlier und G. Krüger als Philosoph) und zu Aussagen des Vatikanum II wird die Notwendigkeit des weiterführenden Prozesses »der tieferen Sinnerfassung und Sinnbestimmung einer Glaubenswahrheit« aufgezeigt. Exemplarisch für diesen erscheint die Entwicklung der Mariendogmen von Ephesus im Jahre 431 bis zur *assumptio Mariae* im Jahre 1950.

Wie sehr es Leo Scheffzcyk um ein vertieftes Verständnis und um heute nachvollziehbare Zugänge zum Wesen des Dogmas geht, zeigen die Teile des Bandes, in denen es um die Bezüge zur historischen Theologie, zum Verhältnis von Glaube und Wissenschaften und zum Lebensvollzug der Gläubigen unter den Bedingungen der Gegenwart geht. Abgewehrt werden Vorwürfe eines mißverstandenen »Dogmatismus«. Aufgezeigt wird die Relevanz des Dogmas »als inhaltlicher Anruf zum personalen Glauben« und zu »heilshafter Gottesbegegnung« (S. 250ff.).

So stellt dieser Band eine auf heutige Fragestellungen bezogene gelungene Einheit von Begründung und Interpretation, von überzeugender Apologetik, inhaltlicher Vermittlung sowie existentieller und sozialer Aneignung dessen dar, was das Dogma seinem Wesen nach bedeutet. Wer in der Vielfalt theologischer Dissonanzen nach der bestimmenden Einheit und nach dem sie tragenden Ganzen sucht, erhält in diesem Band die grundlegende Orientierung. Reich an Material, klar in seinen systematischen Gliederungen sowie in seiner sprachlichen Gestalt trägt der Band die Handschrift eines Theologen, die er in seinem bisherigen umfangreichen Lebenswerk unverkennbar niedergelegt hat. Ich wünsche ihn einer jungen Generation in die Hände, die wie er bereit ist, Theologie im *(con)sentire cum ecclesia* zu betreiben. Als Kollege kann man sich nach dieser »Einführung« auf die angekündigten Dogmatikbände freuen und gespannt sein. *Horst Bürkle, Starnberg*

Scheffczyk Leo: Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre (Scheffczyk, Leo – Ziegenaus Anton, Katholische Dogmatik, Bd. III), Aachen: MM Verlag Aachen 1997, 466 Seiten, ISBN-3-928272-51-9, DM 69,00.

Um es gleich vorweg zu sagen: Man wird nicht leicht ein Lehrbuch zum klassischen Traktat »Schöpfungslehre« benennen können, das auf einem ähnlich breiten und vielschichtigen Hintergrund von eigenen einschlägigen Vorarbeiten seines Autors beruht wie dieser von Leo Scheffczyk verfaßte Band III der von ihm und Anton Ziegenaus herausgegebenen Katholischen Dogmatik. Da ist kaum ein Punkt in dem detaillierten Inhaltsverzeichnis, in welchem nicht wenigstens eine bereits früher erfolgte fundierte Wortmeldung des Verfassers ihren Niederschlag findet, im Längsschnitt der geschichtlichen Lehrentfaltung und Dogmenentwicklung ebenso wie im Querschnitt gegenwärtiger Problemanzeigen und Diskussionsfelder, sei es innerkirchlich und ökumenisch, sei es im Gespräch mit anderen theologischen, philosophischen, humanwissenschaftlichen oder naturwissenschaftlichen Disziplinen. Dieser materiale Reichtum wird

gleichsam gebändigt und formiert von der Meisterhand des umsichtigen Systematikers und erfahrenen akademischen Lehrers, und zwar in der bei Leo Scheffczyk zu Recht gerühmten Klarheit seiner Aussagen, die er mit argumentativer, glaubenslogisch konsistenter Denkbewegung erreicht und in leicht verständlicher, treffsicherer sprachlicher Formulierung vorlegt.

Das alles geschieht völlig unprätentiös, eher bescheiden, in verhaltener Ehrfurcht vor dem göttlichen Mysterium, das schon in der Schöpfung sich selbst zu gewähren beginnt als »Heilseröffnung«, wie der Haupttitel dieser Schöpfungslehre signalisiert. Die christologische und trinitarische Prägung der göttlichen Schöpfungstat wie auch der Schöpfungswirklichkeit stehen unter dieser den ganzen Traktat bestimmenden heilsgeschichtlichen Perspektive samt deren personaler Dimension, besonders in der Darstellung der Geschöpflichkeit des Menschen und der Engel, denen überraschend viel Platz eingeräumt wird. Auch das »mysterium iniquitatis«, das in seiner objektiven Realität (Ursünde, Erbsünde, böse Engelmächte) gegen übersteigerte historisch-kritische, existentialtheologische und psychologische oder sonstige Verflachungen gesichert wird, ordnet sich dem heilsgeschichtlichen Duktus ein, wobei freilich theologisches Denken letztlich im Bekenntnis der »felix culpa« seine eigenen Grenzen bekennt. Doch darf »heilsgeschichtlich« nicht als Vereinerleiung und Einebnung des faktischen Heilsgeschehens oder als dessen bloße erbauliche Nacherzählung mißdeutet werden; denn diese heilsgeschichtlich konzipierte theologische Schöpfungslehre bleibt denkerisch gestützt und durchwirkt von der regulativen (nicht normativen!) Berücksichtigung anderer Wissenschaften und vor allem von der Wahrheits- und Seinsfrage unterfaßt. So kann sie bei aller herausgestellten inneren Einheit auch die unverzichtbaren Unterscheidungen im Heilsgeschehen von Schöpfung und Neuschöpfung (Erlösung) wahren. Wie alles aus der Feder von Leo Scheffczyk zeichnen auch diesen Band gleichermaßen Ausgewogenheit, Unzweideutigkeit und Verlässlichkeit aus: Ein opus vere magistrale!

Informationshalber seien die Inhaltsschwerpunkte des Traktates noch aufgeführt. Der Band ist in 6 Kapitel gegliedert: I. Vorfragen zur Schöpfungslehre (Schöpfungslehre im modernen Denken, theologische Bedeutung, Aufgabe und Ausformung der Schöpfungslehre); II. Die göttliche Schöpfung als Anfang der Heilsgeschichte (AT, NT, dogmengeschichtliche Entwicklung); III. Die göttliche Schöpfung im dogmatischen Aspekt (Trinität als Grund der Schöpfung, »creatio ex nihilo«, Freiheit des Schöpfers und göttlicher Sinn der Schöpfungswirklichkeit, Erhaltung und Vorsehung, Schöpfung und Evolution); IV. Der Mensch in der Schöpfung Gottes (Unmittelbarkeit zu Gott, Schöpfung und christliche Anthropologie, Weltarbeit); V. Engel (Offenbarungszeugnisse, Theologie- und Dogmengeschichte, Verständnis des Glaubens, böse Engelmächte); VI. Ursünde und »Erbsünde« (Urstand, Fall, Erbsünde, Neuinterpretationen). Ausführliche Personen- und Sachregister am Ende des Buches, wie auch die jeweilige Literaturübersicht am Anfang der Kapitel, schließen den Informationsreichtum auf und laden zur Vertiefung in Einzelfragen ein. *Michael Seybold, Eichstätt*

Müller, Gerhard Ludwig: Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1995, [2]1996, XXXII u. 879 S., ISBN 3-451-23334-7, geb., DM 98,00.

Immer mehr deutsche katholische Dogmatiker bringen in den letzten Jahren eigene Lehrbücher heraus. Meistens geschieht das in Einzeltraktaten, während das Gesamtgebiet der Dogmatik gerne in lehrbuchartigen Gemeinschaftswerken vorgelegt wird. Eine ganze Katholische Dogmatik aus einer Hand, die nicht bloß einen Grundriß oder Leitfaden anbieten möchte, sondern wirklich die in der Bischöflichen Studienordnung vorgeschriebenen und im theologischen Unterricht üblicherweise auch behandelten Stoffgebiete (Traktate) ausfalten und einholen will, ist eher die Ausnahme, zumal wenn das in einem einzigen Band geschieht. Der an ein Lehrbuch zu stellende Anspruch steigert sich dann ebenso wie die Bewunderung für seinen Autor, wenn ihm das Gelingen bescheinigt werden darf. Der Anspruch besteht heute u.a. vor allem darin, daß die Rezeption der Aussagen des Vaticanum II zu den einzelnen capita doctrinae und dahinter zum Offenbarungs- und Glaubensverständnis vollzogen wird, und zwar sowohl in Kontinuität mit der gesamten Überlieferung als auch im Verstehenshorizont der Gegenwart, in denkerisch nachvollziehbarer systematischer Konsistenz und didaktisch geeigneter Darbietung. Dabei darf und muß auch Raum bleiben für persönliche Einfärbungen, Eigenprägung und Akzentsetzung, was Akzeptanz und Rezipierbarkeit der Systematik wie der Inhalte nicht beeinträchtigt, sondern u.U. eher noch befördert. In jeder dieser Hinsichten findet die Katholische Dogmatik des Münchener Ordinarius hohe Aufmerksamkeit, respektvolle Anerkennung, auch weitgehende Zustimmung, unbeschadet verbleibender Rückfragen, ggf. auch da und dort abweichender Optionen.

Die schon äußerlich auffallendste Eigenheit der Dogmatik von Müller ist die gegenüber der klassischen Anordnung veränderte Abfolge der Einzeltraktate (39ff.). Am Anfang steht wie gewohnt die Einleitungslehre als tiefgründige »Offenbarungstheologische Erkenntnislehre«. Dann folgt aber als erster Traktat nicht wie gewohnt die Gotteslehre bzw. Trinitätslehre. Dafür werden im wesentlichen zwei Gründe ins Feld geführt: Einmal könne man nach der unumkehrbaren anthropozentrischen Wende der Neuzeit nicht mehr einfach wie selbstverständlich und gleichsam ex abrupto von Gott sprechen. Vielmehr müsse vorlaufend dazu erst einmal auf transzendentaltheologischem Weg der Mensch erwiesen werden als »Hörer des Wortes« einer möglichen Offenbarung und deren geschichtlicher Verwirklichung im Ereignis der Selbstmitteilung des Dreifaltigen Gottes. Zum anderen sei die früher vorangestellte Gotteslehre wegen der üblich gewordenen Aufteilung dieses Traktates in »De Deo Uno« und »De Deo Trino« im erstgenannten Teil zu einer abstrakten und bloß noch philosophischen Gotteslehre verblaßt, im zweiten Teil ziemlich unverbunden daneben auf die immanente Trinität (»De Trinitate in se«) verengt worden, also die Heilsrelevanz des zentralen Glaubensmysteriums der Dreifaltigkeit Gottes (»De Trinitate quoad nos«) praktisch außer Blick geraten.

Eben um dem zentralen Mysterium der Trinität wieder wirkliche Gegenwart in Theologie und Glaubensleben zu sichern, eröffnet Müller den systematischen Aufbau seiner Dogmatik nicht mit der Gotteslehre, sondern geht in einer ersten Traktatenreihe A gleichsam auf diese zu vom Menschen, von der Schöpfung und Geschichte her (44). Dieses »Zugehen-auf« ist aber schon eindeutig ein »Nachgehen«, glaubensgeborenes denkendes Nachgehen der geschichtlichen Selbsterschließung des Dreifaltigen Gottes in der Vermittlung von deren Niederschlag in der Geschichte. Auf die eher formale Anthropologie, welche die Verwiesenheit des Menschen auf Gott thematisiert, folgt die Schöpfungslehre, in welcher der Gottesbezug des Menschen als Spiegelung der freien Selbstbeziehung Gottes auf sein Geschöpf gezeigt wird. Es folgen drei Traktate über die ökonomische Trinität (als neuer Traktat der Selbstoffenbarung des Vaters eine »Theo-Logie«, die Christologie/Soteriologie, die Pneumatologie). Von da aus richtet sich der Blick dann auf das dreifaltige göttliche Leben selbst in der Trinitarischen Gotteslehre. Diese ist systematische Mitte und Scharnier zur zweiten Traktatenreihe B, in welcher die glaubensgeschichtliche Antwortbewegung des Menschen auf die in der A-Reihe behandelte göttliche Selbsterschließung von dieser her bedacht wird. Die Traktate werden dabei so angeordnet, daß sich eine gewisse Entsprechung zur Traktatenfolge der A-Reihe ergibt (44): Mariologie (A: Anthropologie), Eschatologie (A: Schöpfungslehre/Protologie), Ekklesiologie (A: Theo-Logie), Sakramentenlehre (A: Christologie/Soteriologie), Gnadenlehre (A: Pneumatologie).

Mit dieser Abfolge und den Entsprechungen der A-Reihe und B-Reihe will der Verfasser schon in Anlage und Aufbau seiner Dogmatik etwas sehr Grundsätzliches signalisieren, nämlich das ihn leitende sogenannte »kommunikationstheoretische Verständnis« von Offenbarung und Glauben. Er setzt dieses kommunikationstheoretische Modell scharf ab sowohl gegen das informationstheoretische wie gegen das projektionstheoretische Modell (45ff.). Zweifellos gelingt es Müller auf diese Weise, u.a. die wesentliche geschichtliche Vermitteltheit und Ereignishaftigkeit, die personale Dialogstruktur und communiale Prägung des Heilsgeschehens, auch unseres lebensmäßigen und erkenntnismäßigen Zugangs und Mitvollzugs zu profilieren. Die fast ständig und reichlich mitgeführten Textpassagen aus dem Vaticanum II belegen, daß auch der Anspruch an die Dogmatik heute, das Konzil in den theologischen Unterricht umzusetzen, erfüllt werden will. Reich und lebenskräftig ist auch der Teppich der Kontinuität mit Schrift und Überlieferung immer wieder geknüpft. Es gibt viele schöne und erhellende thematische Durchblicke, Abrisse, Zusammenfassungen in dogmen- und theologiegeschichtlicher Perspektive. Das Anliegen der Kontinuität in allem geschichtlichen Wandel ist deutlich und wohltuend greifbar, auch das Bemühen, in anderen Verständnishorizonten gemachte Aussagen in das zum Leitmotiv erhobene kommunikationstheoretische Modell einzuformen. Dennoch bleibt mitunter der Eindruck eines unverbundenen Nebeneinanders oder Nacheinanders von Autoren bzw. Epochen und ihren erkenntnistheoretischen Imprägnierungen. Manches an Übersichten von Lehramtsaussagen oder auch Theologensentenzen kommt ziemlich »informationstheoretisch« daher. Nun kann man gewiß nie und nirgends alles auf einmal sagen und in einer einbändigen Dogmatik schon gar nicht, und vieles muß der konkreten Ausfüllung im Lehrbetrieb ohnedies anheimgestellt bleiben. Trotzdem läuft einem die ganze Dogmatik hindurch wegen solcher Beobachtungen die Frage nach, ob die scharfe und fast verabsolutierende Heraussetzung des »kommunikationstheoretischen Modells« und die schroffe Zurückweisung der beiden anderen nicht vielleicht doch etwas überformuliert ausgefallen ist, ja ob es da in Wirklichkeit überhaupt eine solche distinctio adaequata et completa geben kann. Die schlagwortartig ins jeweilige

Extrem ausformulierten philosophischen Bezugsebenen machen die schroffe Zurückweisung des informationstheoretischen wie des projektionstheoretischen Modells gewiß mehr als verständlich (Supranaturalismus, Rationalismus, Essenzmetaphysik für die informationstheoretische Interpretation der Offenbarung; Sensualismus, Empirismus, Naturalismus, metaphysischer Skeptizismus für die projektionstheoretische Sicht). Aber beide Modelle enthalten ja auch für das kommunikationstheoretische Verständnis unverzichtbare Elemente und Dimensionen, nämlich das anthropologische Apriori einerseits und die daraus nicht ableitbare aposteriorische inhaltliche Offenbarungsvorgabe andererseits, auch und gerade in »Wahrheitssätzen«. Der »Hörer des Wortes« korrespondiert ja nicht einem beliebigen, sondern dem faktisch ergangenen Wort. Bei aller Dialogizität und Kommunikation ist dieses faktisch ergangene Wort von ihm im Glaubensgehorsam anzunehmen als das ihm vorgegebene Maß, als ihn erfüllende und auf dieses Maß hin erst formende und verwandelnde Lebenskraft des Mysteriums der Liebe, die Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist selber ist.

Schon wiederholt wurde lobend herausgestellt, daß es Müller in erstaunlichem Maße gelungen sei, diese Korrelation zwischen Gottes Selbstoffenbarung und Glaubensantwort des Menschen durchzuhalten, auch im außerkirchlichen und außertheologischen Raum dafür Applaus zu ernten, und zwar deswegen, weil er das alles kritisch und plausibel zugleich als Beitrag zur Selbstverwirklichung des Menschen, als Entsprechung und Erfüllung seines schöpfungsgegebenen Wesens aufzubereiten verstanden habe (vgl. FAZ 12. 4. 1995; ThRv 92, 1996, 512). Ohne das in Abrede stellen zu wollen, sei aber ein immerhin denkbares verflachendes Mißverständnis, das hinter einer solchen Belobigung stecken oder durch sie ausgelöst werden könnte, unmißverständlich weggeräumt. Bei Müller wird nie und nimmer der Primat Gottes, seiner Selbsterschließung in der Geschichte und deren bekenntnis- und lebensmäßiger Ausformung samt lehramtlicher Umsetzung, verdeckt oder gar in Frage gestellt. Dieser Primat sichert ja überhaupt erst die Korrelationalität in der ihr wesentlichen Asymmetrie. Das würde vielleicht deutlicher hervortreten, wenn das inkarnationstheologische Denkmuster, ausführlicher als es geschieht, auch in seiner Kreuzessignatur entfaltet wäre. Alle Ansätze »von unten«, auch der sogenannte transzendentaltheologische, müssen sich ja nicht nur überbieten, sondern dabei auch »kreuzigen« lassen. Sonst können sie nicht sachgemäß einführen in das Mysterium der sich schenkenden göttlichen Liebe, weil diese eben faktisch so ist und geschieht: als gekreuzigte Liebe.

Darf man diese unverzichtbare Asymmetrie im Gott-Mensch-Verhältnis, im Offenbarungs-, Glaubens- und Theologieverständnis vielleicht als besonderes Kennzeichen der sogenannten informationstheoretischen Interpretation betrachten? Man müßte diese dann nicht mehr als Offenbarungspositivismus abqualifizieren, sondern dürfte sie im Korrelationsmodell selber aufgehoben wissen. Ähnliches wäre von der anderen Seite her zum sogenannten projektionstheoretischen Modell zu sagen, das im erfahrungs- und existenzgeprägten Ansatz des menschlichen Apriori des Korrelationsmodells gegenwärtig bleibt und bleiben muß. Ebenso fällt Korrelation als solche in den anderen beiden Modellen nicht einfach aus oder muß es mindestens nicht, sofern ja das Ganze »propter nos et propter nostram salutem« geschieht und im Glauben genau so zu bedenken ist. Damit relativiert sich nun allerdings die »Neuheit« dieser Dogmatik merklich, die kommunikationstheoretische Interpretation selber und vor allem die ihretwegen vorgenommene Neueinteilung und Neusystematisierung der dogmatischen Traktate (vgl. Schaubild S. 44). Ja, in rigore durchgehalten könnten die aufgebauten Korrelationen und Neueinteilungen sogar die Grundabsicht vereiteln, nämlich die Formkraft des Mysteriums der ganzen Trinität für die Glaubensantwort auf deren geschichtliche Offenbarung in den Blick zu rücken. Aus der Korrelierung z. B. Theo-Logie/Ekklesiologie könnte sich der Eindruck nahelegen, Ekklesiologie sollte auf eine bloße Volk-Gottes-Theologie reduziert werden. Analoges gilt für die Korrelierung Christologie-Soteriologie/Sakramentenlehre und diejenige von Pneumatologie/Gnadenlehre. Natürlich zeigt die Durchführung der jeweiligen Traktate bei Müller, daß z. B. in der Ekklesiologie sehr wohl auch die christologische und pneumatologische Entsprechung mitveranschlagt sind (Kirche als Leib Christi, als Sakrament, als Communio Sanctorum, etc.). Mutatis mutandis ist das auch so bei der Sakramentenlehre und Gnadenlehre. Erst recht gilt es für die anderen Entsprechungen: Anthropologie/Mariologie, Protologie/Eschatologie. Die jeweils angegebene Korrelation trifft sehr wohl zu, aber nicht exklusiv. Anderes muß mitbedacht, vorausgesetzt oder dazugenommen werden, wenn in diesen Entsprechungen die Trinitarische Spiegelung aufleuchten soll. Und schließlich darf auch der formale transzendentaltheologische Korrelationsansatz insgesamt nicht inhaltlich beliebig offen bleiben, sondern muß sich vom faktischen konkreten Offenbarungsgeschehen und Offenbarungsgehalt bestimmen und prägen lassen, wie es ja bei Müller auch geschieht. Ist also der Gewinn der Neueinteilung wirklich so groß? Können die in der klassischen Einteilung und Systematik

der Dogmatik von Müller aufgezeigten Incommoda und mitunter eingetretenen Fehlleistungen nicht auch innerhalb dieser selbst vermieden und die legitimen Desiderate einer kommunikationstheoretischen Interpretation in sie eingebracht werden?

Nun muß man ja die von Müller vollzogene Neueinteilung und -systematisierung als solche gar nicht selber übernehmen und kann sich dennoch freuen über die große Ausgewogenheit, in welcher hier das Lehrgut des Glaubens der Kirche unverkürzt, auf hohem Reflexionsniveau, in deutlichem Bemühen um Kontinuität, ohne Abstriche an Verbindlichkeit argumentativ dargeboten wird. Lernende wie Lehrende greifen gewiß mit großem Gewinn zu dieser Dogmatik, zumal ausführliche Register zusätzlich zum detaillierten Inhaltsverzeichnis ihren Informationsreichtum erschließen.

Bedauerlich allerdings sind in der dem Rezensenten vorliegenden ersten Auflage stehengebliebene Druckfehler, Ungenauigkeiten, Überformulierungen bzw. »lapsus calami«, was auf eine gewisse Eile in der Herstellung des ansonsten trotz seines Umfanges gefällig ausgestatteten Buches schließen läßt. Einiges davon sei erwähnt und kann dann u. U. in weiteren Auflagen bereinigt werden: Beim Namen eines Papstes steht oft die ungebräuchliche Abkürzung »P.«, oft das ausgeschriebene Wort »Papst«, oft nur der Name (vgl. z. B. 665, 715f., 758f., 764f. u. ö.); innerhalb der insgesamt wohl etwas zu negativ beurteilten Neuscholastik (37, 45, 79, 102, 226) wird der Eichstätter Dogmatiker Franz v. Paula Morgott nach Spanien verpflanzt (102), der für eine differenziertere Sicht dieser Epoche wichtige Begründer der Eichstätter Schule Joseph Ernst gar nicht erwähnt (vgl. E. Naab, Das eine große Sakrament des Lebens. Studie zum Kirchentraktat des Joseph Ernst [1804–1869] mit Berücksichtigung der Lehrentwicklung in der von ihm begründeten Schule, ESt XX, Regensburg 1985); »privative« und »negative« werden sinnvertauscht (201); »sacramentum tantum«, »res sacramenti« bzw. »res tantum« werden verwechselt (636); »poena damni« – »poena sensus« werden unterschiedlich verstanden (135, 520, 550); Druckfehler gibt es z. B. S. 8 Z. 3 v. u. (transzendentem), 274 Z. 12 v. o. (Nazaret), 393 Z. 14 v. u. (Theologie), 470 Z. 16 v. o. (des Kreuzes), 625 Z. 5 v. o. (Jurisdiktion), 731 Z. 6. v. u. (impunitum), 733 Z. 5 v. o. (Ablässen), 796 Z. 21 v. o. (durch die er); eine Überformulierung dürfte unterlaufen sein, wenn die Aussage von GS 22, daß es faktisch »nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche« in eine fast metaphysische Ausschließlichkeit aufgesteigert wird durch die Umformulierung »geben kann« (127). Und wie paßt zu dieser Betonung des einzigen, nur gnadenhaft erreichbaren Endzieles des Menschen die rigorose Trennung zwischen dem gnadengetragenen Glaubensakt und dem angeblich rein natürlichen Vollzug theologischer Erkenntnisbewegung des menschlichen Intellektes (31)? Als Überformulierung ist m. E. auch die Einschränkung von dogmatischer Glaubensverbindlichkeit auf »ex-cathedra-Entscheidungen« durch das Vaticanum I zu lesen (80). Überformuliert dürfte auch die apodiktische Feststellung sein, die Siebenzahl der Sakramente sei nicht Dogma (640f.; vgl. M. Seybold, Die Siebenzahl der Sakramente [Conc. Trid. sess. VII, can. 1]. Ludwig Ott zum 70. Geburtstag: MThZ 27, 1976, 113–138).

Daß der ersten Auflage dieser Dogmatik sehr schnell eine zweite folgen konnte und schon Übersetzungen geschehen oder im Gange sind, zeigt die große Bedarfslücke, welche der Münchener Dogmatiker hier schließen kann, und ist zugleich Hinweis auf den hohen Standard und die innere Ausgewogenheit seines Lehrbuches, die eine so breite Akzeptanz ermöglichen. Das gilt trotz der angemerkten Rückfragen. Über kurz oder lang wird der Autor sich vor die Frage gestellt sehen: weiterhin einbändig oder sukzessive mehrere Bände? Es wäre zu wünschen, daß er bei der offensichtlich sehr nachgefragten einbändigen Version (und ihrer möglichen Perfektionierung, ggf. sogar Verschlankung) bleibt. Ob deshalb auch der »Strukturplan« (44) notwendig derselbe bleiben muß, ist eine andere Frage. *Michael Seybold, Eichstätt*

Kirchenrecht

Ars boni et aequi. Gesammelte Schriften von Bruno Primetshofer. Hrsg. von Josef Kremsmair und Helmuth Pree (Kanonistische Studien und Texte, Bd. 44), Berlin: Duncker & Humblot 1997, XXII, 1119 S., ISBN 3-428-08799-2, DM 148,00.

Zum Ende des Sommersemesters 1997 wurde Bruno Primetshofer, seit 1983 Ordinarius für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, emeritiert. Mit dem hier anzuzeigenden Band, der vom Verlag Duncker & Humblot hervorragend ausgestattet wurde und zugleich Band 44 der renommierten Reihe Kanonistische Studien und Texte bildet, würdigen seine Schüler Josef Kremsmair und Helmuth Pree mit einer repräsentativen Auswahl der nicht in Monographien publizierten wissenschaftlichen Veröffentlichungen das umfangreiche Lebenswerk des

akademischen Forschers und Lehrers. Die Hauptforschungsgebiete, zu denen neben der Rechtsgeschichte und grundsätzlichen Fragestellungen des kirchlichen Rechts insbesondere das Ordens- und das Eherecht, aber auch das Verhältnis von Kirche und Staat sowie das kirchliche Verfassungsrecht zählen und auf denen sich Primetshofer seit vielen Jahren international profiliert hat, ergeben die Einteilung in 6 Abschnitte.

Im Rahmen dieser Besprechung ist es nicht möglich, die einzelnen Beiträge, die in ihrer ursprünglichen Fassung und Zitierweise mit nur wenigen formalen Änderungen übernommen worden sind, im einzelnen angemessen zu würdigen. Es sollen jedoch die jeweiligen Sachbereiche und die darin enthaltenen Beiträge genannt werden. Der erste Abschnitt »Rechtsgeschichte« (S. 1–166) behandelt die Frage der gemischten Ehen in den Reformplänen des Wiener Erzbischofs Vinzenz Eduard Milde und des Apostolischen Nuntius Pietro Ostini (1832–1834), ferner das Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Wien (1884–1984), die demokratischen Traditionen in der kirchlichen Rechtsgeschichte, die gesetzliche Entwicklung der Beziehungen von Kirche und Staat sowie die Bischofsbestellungen seit Beginn der Neuzeit bis zur Gegenwart. Der zweite Abschnitt (S. 167–270) ist »Grundfragen« des kirchlichen Rechts gewidmet: Der Weg der Kirche ins 21. Jahrhundert und das kanonische Recht; Der Grundsatz des Versammlungsrechts im kanonischen Recht; Der Naturbegriff in theologischer Sicht; Das Recht auf Wort und Sakrament; Vom Geist des Codex Iuris Canonici; Das neue Ökumenische Direktorium; Die sozialen Kommunikationsmittel; Konfessionsübergreifende Jurisdiktion?. Der Abschnitt »Verfassungsrecht« (S. 271–446) wendet sich zunächst dem interrituellen Verkehrsrecht im CCEO, der pro-episkopalen Tendenz des neuen Kirchenrechts und der interkonfessionellen Geltung des kanonischen Rechts zu. Er enthält ferner kanonistische Bemerkungen zu den österreichischen Pfarrgemeinderats- und Pfarrkirchenratsordnungen, greift die Frage nach dem Normadressaten im kanonischen Recht, nach den Rechtsfolgen eines Kirchenaustritts aus finanziellen Gründen sowie nach den (möglichen) Auswirkungen des CCEO auf das Recht der Lateinischen Kirche auf und behandelt schließlich die Ernennung von Bischöfen in Österreich, Deutschland und der Schweiz.

Gemäß den Forschungsschwerpunkten »Ordensrecht« und »Eherecht« bilden diese beiden sehr umfangreichen Abschnitte den zentralen Mittelpunkt des Bandes. Näherhin enthält der Abschnitt »Ordensrecht« (S. 447–667) die Beiträge: Feierliches Armutsgelübde und staatliche Erbfähigkeit; Grundzüge der klösterlichen Vermögensverwaltung; Das klösterliche Vermögen und seine Verwaltung; Instituta nec clericalia nec laicalia. Möglichkeiten und Konsequenzen; Die Rechtsbeziehungen zwischen Kloster und Pfarre(r) bei einer Klosterpfarrkirche; Zur Frage der vermögensrechtlichen Vertretung vollinkorporierter Pfarren in Österreich; Reformen des Ordensrechts im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils; Akzente im Ordensrecht des Codex Iuris Canonici von 1983; Die zivilrechtliche Relevanz mangelhafter innerkirchlicher Vertretungsbefugnis bei Rechtsgeschäften von Ordensinstituten; Die Rechtsverhältnisse in einer Klosterpfarrkirche; Inkorporation und Inkardination von Ordensklerikern; Der Ortsbischof und die Ordensverbände; Ordensrechtliche Bestimmungen des Konkordats; Vertretungsmacht der Ordensoberen zum Abschluß von Mietverträgen. Der fünfte Abschnitt »Eherecht« (S. 669–933) umfaßt die Themenbereiche: Zerbrochene Ehe und Ehescheidung; Zur Frage der psychischen Eheunfähigkeit; Pastorale Anfragen an ein kirchliches Eherecht; Bemerkungen zum Eherecht des künftigen Codex Iuris Canonici; Überlegungen zum Eherecht des CIC/1983; Impotenz, trennendes Ehehindernis aufgrund des Naturrechts?; Die kanonistische Bewertung der Zivilehe; Ehescheidung und Wiederverheiratung im Kirchenrecht; Die Stellung der Zivilehe im kanonischen Eherecht; Probleme eines ökumenischen Mischehenrechts; Theologische Kriterien für ein Familienrecht in Kirche und Staat; Impotenz, Ehehindernis oder Konsensmangel?; Die Fähigkeit zum Ehekonsens nach kanonischem Recht. Der sechste und letzte Abschnitt ist schließlich dem »Staatskirchenrecht« (S. 935–1070) gewidmet. Verschiedene Spezialfragen vorwiegend des österreichischen Staatskirchenrechts werden behandelt, so im einzelnen die Beendigung der Privatpatronate durch Verzicht des Patrons, die Beerdigung von Andersgläubigen auf konfessionellen Friedhöfen, offene Fragen des österreichischen Staatskirchenrechts, Kirche und Staat in Österreich, kirchliche Verbandsformen im staatlichen Recht des deutschsprachigen Raumes, die Bestellung akademischer Lehrer an katholisch-theologischen Fakultäten Österreichs, die staatliche Anerkennung kirchlicher Einrichtungen, Church and State in Austria sowie die Frage: Warum soll der Staat Großkirchen fördern?

Ein Abkürzungsverzeichnis, ein sorgfältig erstelltes vollständiges Verzeichnis der wissenschaftlichen Veröffentlichungen (S. 1071–1088), ein Personen- (S. 1089–1093) sowie das umfangreiche

detaillierte Sachwortregister (S. 1095–1119) vervollständigen den exzellenten Sammelband. Die darin enthaltenen, mit großer Sachkenntnis und Gründlichkeit erarbeiteten kirchenrechtlichen, staatskirchenrechtlichen und rechtsgeschichtlichen Beiträge sind nicht nur richtungsweisender Art, sondern für Kanonisten, Rechtshistoriker und Staatskirchenrechtler auch von bleibender Bedeutung. Infolge der klaren Darstellung und Sprache, der Praxisbezogenheit, der Lebensnähe und der pastoral orientierten Ausrichtung wecken sie darüber hinaus auch bei einem weiteren Leserkreis Interesse an den behandelten Materien.

Wilhelm Rees, Innsbruck

Anschriften der Herausgeber:

Diözesanbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten
Prof. Dr. Dr. h.c. Leo Scheffczyk, Dall' Armi Str. 3a, D-80638 München
Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Martin Grichting, Johannesstift, CH-7205 Zizers
Dr. Marian Machinek, Georgenstr. 5, 86456 Gablingen
Rev. Thomas McGovern, Harvieston 22, Cunningham Road, Dalkey, Co. Dublin/Ireland
Prof. Dr. Horst Seidl, Via dei Laghi, I-00040 Rocca di Papa (Rom)

Berichtungen zu Heft 2 / 1998

Sehr geehrte Abbonnenten und Leser von »Forum Katholische Theologie«,

im zweiten Heft des 14. Jahrgangs 1998 hat eine neu angeschaffte Ablichtungsmaschine gelegentlich (aber nicht immer) die letzte Zeile des Textes »weggeschnitten«. Entschuldigen Sie bitte dieses technische Versagen.

Legen (oder kleben) sie bitte dieses Blatt in das letzte Heft bzw. ergänzen Sie den gedruckten Text. Im folgenden wird in eckigen Klammern die bereits gedruckte Zeile und dann die fehlende angegeben:

1. Seite 85, Anmerkung 10:

[Bd. IV, Regensburg 1989) erhoben werden, wo selbst in dem kleinen Abschnitt »Zeichen der Lebenshin-] gabe« das Wort Kreuz nicht vorkommt (S. 70f).

2. Seite 87, Text

[heimnisses, für das der Eros von Mann und Frau die grundlegende Real-Analogie] bildet.[11]

3. Seite 92, Text

[ma Eucharistie und Mission zu ziehen. Ich möchte drei Texte vorstellen: Phil 2,17,] worauf 2 Tim 4,6 noch einmal kurz anspielt; dazu Röm 12,1 und 15,16.

4. Seite 95, Text

[gen, das heißt in unserer ganzen leibhaftigen Existenz in die Leibesgemeinschaft mit] Christus, in die Liebesgemeinschaft mit Gott hineingezogen zu werden.[19]

5. Seite 95, Anmerkung 19

[daher den Logos-Charakter des christlichen Kultes: »Der Logos-Charakter des christlichen Glaubens im] Gegensatz zu allem Irrationalismus wird daran erkennbar.«

6. Seite 128 fehlt Anmerkung 35 sie lautet:

[35] Ebd., S. 7.

FORUM KATHOLISCHE THEOLOGIE

14. Jahrgang 1998 Heft 2

Eucharistie und Mission*

Von Joseph Cardinal Ratzinger, Rom

Vorüberlegung über Eucharistie und Mission

Eine alte Legende über den Ursprung des Christentums in Rußland erzählt, dem Fürsten Wladimir von Kiew, der auf der Suche nach der rechten Religion für sein Volk war, hätten sich der Reihe nach die aus Bulgarien kommenden Vertreter des Islam, Vertreter des Judentums und Abgesandte des Papstes aus Deutschland vorgestellt, die ihm jeweils ihren Glauben als den rechten und besten anboten. Der Fürst sei aber bei all diesen Angeboten unbefriedigt geblieben. Der Entscheid sei gefallen, als seine Gesandten von einem feierlichen Gottesdienst zurückkehrten, an dem sie in der Sophienkirche zu Konstantinopel teilgenommen hatten. Voller Begeisterung hätten sie dem Fürsten berichtet: »Und wir kamen zu den Griechen und wurden dorthin geführt, wo sie ihrem Gott dienen... Wir wissen nicht, ob wir im Himmel oder auf Erden gewesen sind... Wir haben erfahren, daß Gott dort unter den Menschen weilt...«[1]

Diese Erzählung ist als solche gewiß nicht historisch. Die Zuwendung der »Rus« zum Christentum und die endgültige Entscheidung für die Anbindung an Byzanz ging in einem langen und komplizierten Prozeß vor sich, den die Historiker heute in seinen wesentlichen Linien nachzeichnen zu können glauben.[2] Aber wie immer trägt diese Legende auch einen tiefen Kern an Wahrheit in sich. Denn die innere Kraft der Liturgie hat in der Ausbreitung des Christentums ohne Zweifel eine wesentliche Rolle gespielt. Die Legende vom liturgischen Ursprung des russischen Christentums sagt uns aber über diesen allgemeinen Zusammenhang von Gottesdienst und Mission hinaus auch noch Konkreteres über ihre innere Zuordnung. Denn die byzantinische Liturgie, die die fremden Besucher und Gottsucher in den Himmel versetzte, war von sich aus nicht missionarisch. Sie war nicht werbende Interpretation des Glaubens nach außen, an die Nichtgläubigen, sondern sie war ganz und gar im Inne-

* Das Thema »Eucaristia come genesi della missione« war der Leitgedanke des Eucharistischen Kongresses der Diözese Como, in dessen Rahmen die folgenden Ausführungen am 10. September 1997 vorgetragen wurden. Mit geringen Änderungen habe ich den Vortrag am 25. September 1997 beim Nationalen Eucharistischen Kongreß in Bologna wiederholt.

[1] Vgl. P. B. I. Bilaniuk, The Apostolic Origin of the Ukrainan Church (Toronto 1988).

[2] Vgl. H. Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte III 1: Die mittelalterliche Kirche (Freiburg 1966) 275–278 (verfaßt von J. Kempf), dort S. 268f ausführliche Literaturhinweise.

ren des Glaubens angesiedelt. Die Nachricht von Apg 20,7, daß Paulus mit den Christen von Troas die Eucharistie »im Obergemach« feierte, wurde in der frühen Kirche ganz selbstverständlich mit dem Bericht verbunden, wonach die Jünger zusammen mit Maria nach der Himmelfahrt des Herrn im Obergemach betend den Heiligen Geist erwarteten und empfingen (Apg 1,13). Dieses Obergemach wiederum wurde – historisch wohl zu Recht – mit dem Abendmahlssaal identifiziert, in dem Jesus mit den Zwölfen die erste Eucharistie begangen hatte. Das Obergemach wird zum Symbol für die innere Versammlung der Gläubigen, für das Herausgenommensein der Eucharistie aus der Gewöhnlichkeit des Alltags. Es wird zum Ausdruck für das »Mysterium des Glaubens« (1 Tim 3,9; vgl. 3,16), in dessen innerer Mitte die Eucharistie steht. Wenn die römische Liturgie diesen Ruf »Mysterium des Glaubens« in den Abendmahlsbericht eingefügt und so zum Bestandteil des zentralen eucharistischen Geschehens gemacht hat, so hat sie damit durchaus das urchristliche Erbe richtig interpretiert: Die eucharistische Liturgie ist als solche nicht an die Ungläubigen gerichtet, sondern als Mysterium setzt sie »Einweihung« voraus: Zu ihr kann nur kommen, wer in das Mysterium mit seinem Leben eingetreten ist, wer Christus nicht mehr bloß von außen kennt, wie »die Leute«, deren Meinungen Petrus vor seinem Christusbekenntnis bei Cäsarea Philippi dem Herrn berichtet (Mk 8,28). Mit Christus im Sakrament kommunizieren kann nur, wer in der Kommunion des Glaubens mit ihm in ein inneres Einvernehmen und Verstehen gekommen ist.

Kehren wir zu unserer Legende zurück: Was die Gesandten des russischen Fürsten von der Wahrheit des in der orthodoxen Liturgie gefeierten Glaubens überzeugte, war nicht eine Art von missionarischer Überredung, deren Argumente ihnen einleuchtender gewesen wären als die der anderen Religionen. Was sie berührte, war eben das Mysterium als solches, das gerade im Übersteigen des Disputs der Vernunft die Macht der Wahrheit erscheinen ließ. Noch einmal anders gesagt: Die byzantinische Liturgie war und ist nicht darauf angelegt, andere zu indoktrinieren oder sich ihnen als gefällig und unterhaltsam zu erweisen. Was an ihr beeindrucken konnte, war gerade ihre reine Absichtslosigkeit, daß sie für Gott und nicht für Zuschauer begangen wurde; daß ihr einziges Bestreben war, vor Gott und für Gott »εὐάρεστος εὐπρόσδεκτος« (Röm 12,1; 15,16) zu sein: Gott zu gefallen, wie Abels Opfer Gott gefallen hatte. Eben diese Selbstlosigkeit des Stehens vor Gott und des Schauens auf ihn hin war es, die Gottes Licht in das Geschehen hineinfallen und es auch den Außenstehenden spürbar werden ließ.

Damit haben wir für unsere Frage vorab schon ein erstes wichtiges Ergebnis erzielt. Die in den fünfziger Jahren aufgekommene Redeweise von der missionarischen Liturgie ist zumindest zweideutig und problematisch.[3] Sie hat in manchen Kreisen der Liturgiker dazu geführt, das belehrende Element in der Liturgie und ihre Verständlichkeit auch für den Außenstehenden in einer völlig unangemessenen Weise zum primären Maßstab liturgischer Gestaltung zu machen. Auch das Wort, die

[3] Hauptvertreter des Gedankens der »missionarischen Liturgie« war im deutschen Sprachraum in den fünfziger Jahren J. Hofinger; vgl. J. Hofinger (Hg.), Mission und Liturgie. Der Kongreß von Nimwegen 1959 (Mainz 1960); J. Hofinger – J. Kellner, Liturgische Erneuerung in der Weltmission (Innsbruck 1957).

Wahl der liturgischen Formen müsse unter »pastoralen« Gesichtspunkten geschehen, legt denselben anthropozentrischen Irrtum nahe. Die Liturgie wird dann ganz für die Menschen gemacht, sie dient entweder der Übermittlung von Inhalten oder – nach der Ermüdung ob der damit aufgekommenen Rationalismen und ihrer Banalität – der Gemeinschaftsbildung, die nun wieder nicht mehr unbedingt auf verstehbare Inhalte ausgerichtet ist, sondern auf Vollzüge, in denen Menschen sich einander nahekommen und Gemeinschaft erleben. So wurden und werden nun Gestaltungsvorschläge immer einseitiger und ausschließlicher von profanen Modellen her genommen, zum Beispiel vom Ablauf einer Versammlung oder auch von archaischen und modernen Sozialisationsriten. Gott spielt da eigentlich keine Rolle; es geht alles um das Gewinnen oder Zufriedenstellen von Menschen und ihren Ansprüchen. Gerade so wird freilich kein Glaube geweckt, denn der Glaube hat mit Gott zu tun, und nur wo seine Nähe ankommt, nur wo menschliche Absichten gegenüber der Ehrfurcht vor ihm zurücktreten, entsteht jene Glaub-würdigkeit, die Glauben schafft. Wir brauchen hier nicht die verschiedenen Wege und Möglichkeiten der Mission zu diskutieren, die zweifellos oft mit sehr einfachen, aber immer von der Liebe zu Gott beleuchteten menschlichen Kontakten beginnen muß. Für uns genügt zunächst die Feststellung: Eucharistie ist als solche nicht unmittelbar der missionarischen Weckung des Glaubens zugewandt. Sie steht vielmehr im Inneren des Glaubens und nährt ihn; sie schaut primär auf Gott und zieht die Menschen in diesen Blick hinein, zieht sie hinein in den Abstieg Gottes, der ihr Aufstieg in die Gottesgemeinschaft wird. Sie will Gott gefallen und Menschen dazu führen, daß sie dies auch als den Maßstab ihres Lebens ansehen. Und insofern ist sie freilich in einem tieferen Sinn Ursprung von Mission.

I. Die Theologie des Kreuzes als Voraussetzung und Grund eucharistischer Theologie

Nach diesem Vorgriff auf eine Antwort für unsere Frage, den uns die alte Legende von der Bekehrung Rußlands gestattet hat, müssen wir nun versuchen, die Zusammenhänge etwas tiefer zu durchdringen, die bisher andeutungsweise sichtbar geworden sind. Ich möchte mich dabei auf das Zeugnis der Heiligen Schrift und hier wieder auf zentrale Texte des heiligen Paulus konzentrieren, um das Thema nicht ins Uferlose geraten zu lassen. Wenn wir demgemäß versuchen, den Zusammenhang von Eucharistie und Glaube nach Paulus zu erfassen, so zeigt sich als erstes, daß es drei sehr verschiedene Schichten in der Darstellung des Themas gibt, die freilich in ihren Wurzeln und in ihren Intentionen doch eng miteinander verbunden sind. Da ist als erstes die Interpretation des Kreuzestodes Christi mit kultischen Kategorien, die die innere Voraussetzung aller eucharistischen Theologie bildet. Die Größe dieses Vorgangs machen wir uns kaum noch klar. Ein in sich profanes Ereignis, die Hinrichtung eines Menschen in der grausamsten aller verfügbaren Arten, wird als kosmische Liturgie, als Aufreißen des verschlossenen Himmels beschrieben – als der Vorgang, in dem das, was in allen Kulten letztlich gewollt und vergeblich versucht

wurde, endlich real zustande kommt. Paulus hat für diese Interpretation in Röm 3,24–26 unter Verwendung alter vorpaulinischer Formeln den grundlegenden Text geschaffen.[4] Dies war aber nur möglich, weil Jesus selbst im Abendmahl seinen Tod vorausgenommen, vorausvollzogen und in ein Geschehen der Hingabe und der Liebe von innen her umgewandelt hatte. Von da aus konnte Paulus Christus als Hilasterion bezeichnen, womit in der Kultsprache des Alten Testaments der zentrale Punkt des Tempels gemeint war, die Auflage, die auf der Bundeslade lag. Sie wurde Kapporeth genannt, was im Griechischen mit Hilasterion übersetzt wurde und als der Ort angesehen, über dem in einer Wolke Jahwe erschien. Diese Kapporeth wurde mit Sühneblut besprengt, das auf diese Weise Gott selber so nahe wie möglich kommen sollte.[5] Wenn nun Paulus sagt: Christus ist diese seit dem Exil verlorengegangene Mitte des Tempels, der eigentliche Sühneort, die wahre Kapporeth, dann hat die neuzeitliche Exegese dies als spiritualisierende Umdeutung des alten Kultus und so faktisch als Aufhebung des Kults, als seine Ersetzung durch Geistiges und Ethisches hingestellt. Aber das Gegenteil ist der Fall: Für Paulus ist nicht der Tempel die wahre Realität von Kult und das andere eine Art von Allegorie, sondern es liegt umgekehrt. Die menschlichen Kulte, einschließlich des alttestamentlichen, sind nur »Bilder«, Abschattungen der eigentlichen Gottesverehrung, die in den Tieropfern gerade nicht geschieht. Wenn im Buch Exodus bei der Schilderung des Bundeszeltes, das das Modell des Tempels war, gesagt wird, Mose habe alles nach dem Bild gestaltet, das er bei Gott gesehen hatte, so haben die Väter darin den bloßen Abbildcharakter des Tempelkultes ausgedrückt gefunden.[6] Und tatsächlich sind die Tier- und Sachopfer immer nur hilflose Versuche der Vertretung des Menschen, der sich selbst geben sollte – nicht in der grausamen Form von Menschenopfern, sondern in der Ganzheit seines Seins. Aber eben dies vermag er nicht. So ist für Paulus wie für die ganze christliche Überlieferung klar, daß die freiwillige Hingabe Jesu nicht eine allegorische Auflösung des Kultbegriffs ist, sondern daß hier endlich die Intentionen des Versöhnungsfestes Realität werden, wie es der Hebräerbrief dann ausführlich dargestellt hat. Nicht die Mörder Christi bringen ein Opfer dar – dies zu denken, wäre eine Perversion. Christus verherrlicht Gott, indem er sich selbst hingibt und das Menschsein in Gottes eigenes Wesen hineinträgt. H. Gese hat die Bedeutung von Röm 3,25 so ausgelegt: »Der Gekreuzigte repräsentiert den thronenden Gott und verbindet uns mit ihm durch die Lebenshingabe des menschlichen Blutes. Gott wird uns zugänglich, erscheint uns im Gekreuzigten. Die Sühne geht nicht vom Menschen im Ritus stellvertretender Bluthingabe, Lebenshingabe aus, sondern von Gott. Gott stellt zu uns die Verbindung her… Der Vorhang vor dem Allerheiligsten ist zerrissen, Gott ist uns ganz nahe, er ist uns im Tod, im Leiden, im Sterben gegenwärtig.«[7]

---

[4] Vgl. H. Schlier, Der Römerbrief (Freiburg 1977) 106–116.

[5] Vgl. H. Gese, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (München 1977) 85–106, bes. 105f; B. Lang, kippaer-kapporaet usw., in: Botterweck-Ringgren-Fabry, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament IV (Stuttgart 1984) 303–318.

[6] Vgl. Ex 25,8.40; 26,30; 27,8; vgl. auch Ex 39,43; 40,23.29; dazu Hebr 8,5. Vgl. Irenaeus, Adv. haer. IV 14,3 SC100, 548.

[7] Gese, a.a.O. 105.

Aber da erhebt sich die Frage: Wie konnte man überhaupt darauf kommen, das Kreuz Jesu in solcher Weise zu deuten, es als die Verwirklichung dessen zu sehen, was in den Kulten der Welt und besonders des Alten Testaments gewollt, oft schrecklich verzerrt und nie wirklich erreicht worden war? Was gab überhaupt die Möglichkeit zu einer so ungeheuren geistigen Verarbeitung dieses Geschehens, zur Übertragung der ganzen alttestamentlichen Kulttheologie auf dieses scheinbar höchst profane Ereignis? Die Antwort habe ich vorhin schon angedeutet: Jesus selbst hatte seinen Tod den Jüngern angekündigt und mit prophetischen Kategorien ausgelegt, die ihm vor allem in den Gottesknechtsliedern des Deutero-Jesaia angeboten wurden. Damit war das Motiv von Sühne und Vertretung bereits angeklungen, das dem großen Bereich kultischen Denkens zugehört. Im Abendmahlssaal vertieft er dies in der Verschmelzung von Sinai- und prophetischer Theologie, aus der heraus sich nun das Sakrament formt, in dem er seinen Tod annimmt, vorwegnimmt und zugleich als heiligen Kult für alle Zeiten vergegenwärtigungsfähig macht.[8] Ohne eine solche wesentliche Grundlegung im Leben und Handeln Jesu selbst ist das neue Verstehen des Kreuzes undenkbar, niemand hätte es nachträglich dem Kreuz gleichsam auflegen können. So wird das Kreuz auch die Synthese der alttestamentlichen Feste, Versöhnungstag und Pascha in einem, Aufbruch in einen neuen Bund hinein.[9]

Weil es so steht, kann man sagen, daß die Kreuzestheologie eucharistische Theologie ist und umgekehrt. Ohne Kreuz bliebe die Eucharistie bloßes Ritual, ohne Eucharistie wäre das Kreuz bloß ein grausames profanes Ereignis.[10] Damit zeigt sich ein weiteres: die enge Verknotung von gelebtem und erlittenem Leben mit sakralen kultischen Vollzügen. Daraus ergibt sich dann die dritte Schicht eucharistischer Theologie, über die wir zu sprechen haben werden: Wie das Kreuz Christi der eucharistischen Liturgie ihre reale Deckung gibt und sie über das bloß Rituelle und Symbolische hinaushebt, sie zum eigentlichen Kult der Welt macht, so muß die Eucharistie immer wieder über den bloß kultischen Raum hinausdrängen, sich über ihn

---

[8] Ich habe diese Zusammenhänge etwas ausführlicher dargestellt in meinem kleinen Buch: Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund (Hagen – Urfeld 1998) 47–79.

[9] A. Feuillet hat in seinem bedeutenden Buch Le sacerdoce du Christ et ses ministres (Paris 1972) gezeigt, daß Joh 17 ganz in der jüdischen Liturgie des Versöhnungsfestes verankert ist, bes. S. 39–63. Das Johannesevangelium berührt sich bei dieser Sicht mit dem Hebräerbrief, der ebenfalls das Kreuz Christi ganz von der Liturgie des Yom Kippur her versteht. Andererseits verbindet Johannes – wie die Synoptiker – das Kreuz mit der jüdischen Pascha-Liturgie und -Theologie. Th. Maertens, Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste (aus dem Französischen, Mainz 1965) zeigt S. 59–72, daß auch Elemente aus Liturgie und Theologie des Laubhüttenfestes in die christliche Ostertheologie eingegangen sind.

[10] Darum muß man es kritisieren, wenn in liturgiewissenschaftlichen Darstellungen der Gestaltwerdung der Eucharistie zwar – mit Recht – religionswissenschaftliche Vorüberlegungen angestellt sowie die alttestamentlich-jüdischen Wurzeln der Eucharistie untersucht werden, das Kreuz aber – weil nicht als liturgischer Akt einzustufen – ausgeklammert bleibt. Damit wird vom Ansatz her der eigentümliche Realismus der christlichen Liturgie, das spezifisch Neue der christlichen Liturgie verfehlt, das sie doch auf unerwartete Weise mit den Liturgien der Weltreligionen verbindet. Wem würde wohl einfallen, die jüdische Pascha-Liturgie darzustellen, ohne von dem in Ex 12 dargestellten grundlegenden Ereignis auszugehen, das sie vergegenwärtigen will? Leider muß dieser Vorwurf auch gegen die in vieler Hinsicht vorbildliche Darstellung von H. B. Meyer, Eucharistie (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft Bd. IV, Regensburg 1989) erhoben werden, wo selbst in dem kleinen Abschnitt »Zeichen der Lebenshin-

hinaus verwirklichen, gerade damit sie ganz sie selber wird und sie selber bleibt. Wir werden eine Reihe von paulinischen Texten zu bedenken haben, in denen das Martyrium, das christliche Leben und endlich der besondere apostolische Dienst der Glaubensverkündigung mit streng kultischen Kategorien beschrieben werden, also geradezu in eine Linie mit dem Kreuz Christi selber treten, als die fortgesetzte Realwerdung des in der Eucharistie Dargestellten erscheinen und so auch die ganze Zeit der Kirche hindurch die Verknotung von Sakrament und Leben festhalten, die am Anfang des Sakraments steht und es überhaupt als solches konstituiert. So gehören die drei Schichten: Kreuzestheologie, Theologie der Eucharistie als Sakrament sowie Martyriums- und Verkündigungstheologie als Opfertheologie untrennbar zusammen, und nur in ihrem Ineinander lernt man verstehen, was Eucharistie heißt.

II. Eucharistische Theologie im ersten Korintherbrief

1. 1 Kor 5,6: Das christliche Pascha

Was die Kreuzestheologie anlangt, so möchte ich mich mit den vorhin gemachten Andeutungen begnügen; betrachten wir nun die beiden anderen Schichten. Wieder muß es bei einer Auswahl bleiben; ich möchte mich für die im engeren Sinn eucharistische Theologie – die zweite Schicht – auf den ersten Korintherbrief beschränken, der dafür freilich besonders ergiebig ist. Vier Stellen sprechen hier mehr oder weniger ausführlich und ausdrücklich vom Sakrament des Leibes und des Blutes des Herrn, die wir der Reihe nach kurz bedenken wollen. Da ist zuerst 1 Kor 5,6–8: »... Wißt ihr nicht, daß ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert? Schafft den alten Sauerteig weg, damit ihr neuer Teig seid. Ihr seid ja schon ungesäuertes Brot, denn als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden. Laßt uns also das Fest nicht mit dem alten Sauerteig feiern, nicht mit dem Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit, sondern mit den ungesäuerten Broten der Gerechtigkeit und der Wahrheit.« Hier erscheinen die beiden wesentlichen Elemente des alttestamentlichen Pascha: das geopferte Lamm und das ungesäuerte Brot; es erscheint so der christologische Grund und die anthropologische, lebensmäßige Folge des Christusopfers. Wenn das Lamm Christus voraus darstellt, so wird das Brot zum Symbol christlicher Existenz. Das Ungesäuerte wird zum Zeichen für den neuen Anfang: Christsein wird als beständiges Fest aus dem neuen Leben heraus dargestellt. Wir könnten von einer zugleich christologischen und existentiellen Auslegung des alttestamentlichen Pascha sprechen, in der hintergründig wohl auch die Exodus-Thematik zu spüren ist: Das Opfer Christi wird zum Durchbruch und Aufbruch in ein neues Leben hinein, dessen Einfachheit und Redlichkeit sich im Symbol des ungesäuerten Brotes darstellt. Die deutsche Einheitsübersetzung verdunkelt übrigens leider einen Aspekt des Ganzen: Wo sie schreibt »Schafft den alten Sauerteig weg«, steht im Griechischen »Reinigt den alten Sauerteig weg«. Die alte kultische Kategorie der Reinheit wird nun zu einer Kategorie des Lebens: Nicht rituelle Reinigungen sind gemeint, sondern der Durchbruch in ein neues Leben. Die Eucharistie selbst wird in dem Text

nicht genannt, aber sie scheint doch durch als der ständige Lebensgrund der Christen, als die formgebende Kraft ihrer Existenz. Der ganze Text läßt sehr eindringlich klar werden, daß Eucharistie sehr viel mehr ist als Liturgie und Ritus, aber er läßt doch umgekehrt auch erkennen, daß christliches Leben mehr ist als moralische Bemühung – daß sie im tiefsten von dem lebt, der für uns Lamm geworden ist und sich geopfert hat.

2. 1 Kor 6,12–19: Sich an den Herrn binden

Für unsere Frage sehr wichtig ist der zweite Text: 1 Kor 6,12–19, aus dem ich nur die Verse 15–17 herausgreifen möchte: »Wißt ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind? Darf ich nun die Glieder Christi nehmen und zu Gliedern einer Dirne machen? Auf keinen Fall! Oder wißt ihr nicht: Wer sich an eine Dirne bindet, ist *ein* Leib mit ihr? Denn es heißt: Die zwei werden *ein* Fleisch sein. Wer sich aber an den Herrn bindet, ist *ein* Geist mit ihm ... « Hier ist der tiefste Gehalt christlicher Kommunionfrömmigkeit maßstäblich formuliert und zugleich der Kern christlicher Mystik dargestellt: Sie beruht nicht auf menschlichen Aufstiegs- oder Entleerungsmechanismen, die ihre Nützlichkeit durchaus haben mögen; sie beruht auf dem »Mysterion«, das heißt auf dem Abstieg und der Selbstgabe Gottes, die wir im Sakrament empfangen. Dabei sollten wir im Gedächtnis behalten, daß Sakrament die Übersetzung von Mysterion ist und daß das Wort Mystik hier seinen sprachlichen Anhalt hat. Eucharistie empfangen heißt nach diesem Text: Verschmelzung der Existenzen, hohe geistliche Analogie zu dem, was im Einswerden von Mann und Frau auf der physisch-seelisch-geistigen Ebene geschieht. Der Traum der Verschmelzung von Gottheit und Menschheit, von der Sprengung der Schranken des Geschöpfes – dieser Traum, der die ganze Menschheitsgeschichte durchzieht und in profanen Variationen versteckt auch in den atheistischen Ideologien unserer Zeit wie in den rauschhaften Exzessen einer Welt ohne Gott neu geträumt wird – hier erfüllt er sich. Die prometheischen Versuche des Menschen, selbst die Schranken zu durchbrechen, kraft seines Könnens den Turm zu bauen, in dem er zum Gottsein aufsteigen kann, enden immer notwendig in Absturz und Enttäuschung, ja Verzweiflung. Die Verschmelzung ist möglich geworden, weil Gott in Christus abgestiegen ist, selber die Schranken des Menschseins angenommen, sie durchlitten hat und in der unendlichen Liebe des Gekreuzigten die Tür des Unendlichen aufstieß. Das eigentliche und tiefste Telos der Schöpfung und umgekehrt des vom Schöpfer gewollten Menschseins ist eben dieses Einswerden, »Gott alles in allem«. Der Eros des Geschöpfs wird eingeholt von der Agape des Schöpfers und so zu jener erfüllenden heiligen Umarmung, von der Augustinus spricht. Der Epheserbrief hat die Gedanken dieser Stelle von 1 Korinther aufgenommen und weitergeführt; er zitiert die Adamsprophetie vom Ein-Fleisch-Werden zwischen Mann und Frau vollständig und genau als die am Anfang der Menschheit stehende und sie gleichsam immerfort weitertreibende Vision des Geheimnisses, für das der Eros von Mann und Frau die grundlegende Real-Analogie

[11] Vgl. H. Schlier, Der Brief an die Epheser (Düsseldorf 1958[2]) 252–280, bes. den großen Exkurs Hieros Gamos 264–276.

Noch etwas ist an diesem Text aus 1 Korinther für unsere Frage wichtig: Wir stoßen hier zugleich auch auf den Ausgangspunkt der Benennung der Kirche als Leib Christi, auf die innere Verschränkung von Eucharistie und Ekklesiologie. Die Rede von der Kirche als Leib Christi ist mehr als irgendein aus der antiken Soziologie genommener Vergleich zwischen einem Realkörper und einer Körperschaft aus vielen Menschen. Das Wort hat seinen Ansatz im Sakrament des Leibes und Blutes Christi und ist daher mehr als ein Bild – Ausdruck des wahren Wesens von Kirche. In der Eucharistie empfangen wir den Leib des Herrn und werden so ein Leib mit ihm; wir alle empfangen denselben Leib und werden daher selbst »ein einziger mit Christus« (Gal 3,28). Eucharistie führt uns aus uns selber heraus, in ihn hinein, so daß wir mit Paulus sagen können: Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir (Gal 2,20). Ich, doch nicht mehr ich – ein neues größeres Ich bildet sich, der eine Leib des Herrn, der Kirche heißt. Kirche wird in der Eucharistie aufgebaut, ja, die Kirche *ist* Eucharistie. Kommunizieren heißt Kirche werden, weil es heißt: ein Leib werden mit Ihm. Freilich, dieses Ein-Leib-Sein ist nach der Weise des Einsseins von Mann und Frau zu denken: ein Fleisch und doch zwei, zwei und doch eins. Die Unterscheidung wird nicht aufgehoben, aber in eine höhere Einheit hineingenommen.

3. 1 Kor 10,1–22: Ein Leib mit Christus, aber keine magische Heilsgewißheit

Die gleichen Gedanken kehren in dem dritten eucharistischen Text des ersten Korintherbriefs, in 10,1–22 wieder und werden hier weiter vertieft und zugleich ergänzt. Im zweiten Teil des Textes wird die Eucharistie den Götzenopfern gegenübergestellt: Wer den Götzen opfert, macht sich gemein mit ihnen, liefert sich ihnen aus, gehört schließlich ihrem Bereich und ihrer Macht zu. Gewiß, die Götter als solche gibt es nicht, aber Mächte gibt es, die wir dabei zu Gott machen und denen wir uns damit unterwerfen, von denen wir uns leiten und formen lassen. Wie der Götzendienst uns in den Machtraum der falschen Götzen einbezieht und uns nach ihrem Bild formt, so gilt Analoges und doch wieder ganz anderes beim Christusopfer: »Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Teilhabe am Leibe Christi? Denn wie ein Brot, so sind wir, die vielen, ein Leib, denn wir alle haben Anteil an dem einen Brot« (10,16f.). Wieder sind Kommunionfrömmigkeit und Kirchenfrömmigkeit miteinander verschmolzen: Das eine Brot macht uns zu einem Leib; Kirche ist nichts anderes als eben die durch die eucharistische Kommunion hergestellte Einheit der vielen in dem einen und durch den einen Christus.

Diesem Abschnitt des Paulusbriefes, in dem Hoffnung und Größe der christlichen Existenz erscheinen, geht eine kleine Katechese voraus, die die Gefährdung des Christenmenschen herausstellt. Wir können bei der Behandlung kurz sein, weil sich der wesentliche Gehalt des Textes in die Auslegung des vierten Eucharistiezeugnisses unseres Briefes einfügen läßt. Paulus vergleicht die Christen mit der Wüstengeneration Israels, von der er sagt, daß alle dieselbe pneumatische Speise genossen, denselben pneumatischen Trank tranken, der aus dem pneumatischen Felsen kam, der ihnen folgte. »Der Fels aber war Christus« (10,4). Und dennoch – fährt Paulus fort – hatte Gott an den meisten von ihnen kein Wohlgefallen, sie kamen nämlich in der Wüste um. Paulus wendet dies auf die Christen an: Wenn sie – wie die Wüsten-

generation Israels – Gott versuchen oder gegen ihn murren, dann sind sie in der gleichen Gefahr. Dreierlei ist hier wichtig. Zum einen spricht Paulus von der universalen Gegenwart Christi: Auch mit Israel in der Wüste wanderte Er, und auf geheimnisvolle Weise hat er sie mit Heiligem Geist genährt und getränkt, sich sakramental, das heißt verborgen, durch äußere Speise und Trank ihnen gegeben. Zweitens ist wichtig, daß die Existenz des Christen, der Kirche, als Wanderschaft gedeutet wird. Die Theologie des wandernden Gottesvolkes, das hier »keine bleibende Stadt« hat, sondern erst auf dem Weg ist ins kommende Land, ins Eigene, hat hier einen ihrer grundlegenden Anhaltspunkte. Eucharistie ist Nahrung zur Pilgerschaft, Christus der geistige Fels, der mit uns wandert. Und endlich folgt daraus das dritte: Eucharistie schenkt keine quasi-magische Heilsgewißheit. Sie fordert immer unsere Freiheit ein. Und daher bleibt auch immer die Gefahr des Heilsverlustes, bleibt der Blick notwendig auf das kommende Gericht.

4. 1 Kor 11,17–33: Die Einsetzung der Eucharistie und ihre rechte Feier

Damit kommen wir zu dem letzten und wichtigsten Eucharistietext des ersten Korintherbriefes, in dem zugleich auch der paulinische Einsetzungsbericht enthalten ist: 11,17–33. Da ist zunächst wichtig der Zusammenhang von Eucharistie und Versammlung, wobei wir uns daran erinnern werden, daß das Wort Ecclesia-Kirche vom Alten Testament her der klassische Ausdruck für die Versammlung des Gottesvolkes ist, als deren Urbild und Maßstab die Versammlung am Sinai, die Versammlung zu Füßen des sprechenden Gottes galt, dessen Wort die Menschen zusammenruft und vereint. Aber die Versammlung am Sinai geht über das Wort hinaus: Im Bundesschluß verbindet sie Gott und Mensch in eine Art von symbolisch dargestellter Blutsgemeinschaft, Blutsverwandtschaft, die der Kern des »Bundes« ist. Weil Eucharistie Neuer Bund ist, darum ist sie die erneuerte Versammlung des Sinai, darum schafft sie Volk Gottes vom Wort und vom Leib und Blut Christi her. Aber gehen wir der Reihe nach vor. Die Eucharistie versammelt, sie schafft Leibesgemeinschaft und Blutsgemeinschaft der Menschen mit Jesus Christus, so mit Gott und der Menschen untereinander. Aber damit diese höchste Möglichkeit von Versammlung geschehen kann, muß sozusagen eine einfachere Stufe von Versammlung vorangehen, müssen Menschen aus ihrer privaten Welt heraustreten und zusammenkommen. Das Sich-Versammeln der Menschen auf den Ruf des Herrn hin ist die Bedingung dafür, daß der Herr sie selbst in einer neuen Weise zur Versammlung machen kann. Der Blick des Apostels ist dabei zunächst auf die örtliche Gemeinde von Korinth gerichtet, die den wahren Sinn von Versammlung verfehlt, insofern beim Beieinandersein die Gruppen doch getrennt bleiben. Aber der Horizont reicht über den Ort hinaus auf die Kirche im ganzen: Alle eucharistischen Versammlungen sind zusammen doch nur eine Versammlung, weil der Leib Christi nur einer ist und das Volk Gottes daher nur eines sein kann. So gilt die Mahnung an eine Ortsgemeinde allen Gemeinden in der Kirche im ganzen: Sie müssen so Eucharistie feiern, daß sie sich dabei alle zueinander versammeln, von Christus her und durch ihn. Wer nicht Eucharistie mit allen feiert, schafft nur eine Karikatur von Eucharistie. Die Eucharistie feiert man mit dem einen Christus und daher mit der ganzen Kirche, oder man feiert sie überhaupt nicht. Wer

in der Eucharistie nur die eigene Gruppe sucht, wer sich in ihr und durch sie nicht in die ganze Kirche hineingibt und sein Eigenes übersteigt, der tut genau, was an den Korinthern getadelt wird. Er setzt sich sozusagen mit dem Rücken zu den anderen und zerstört damit die Eucharistie für sich selbst und stört sie für die anderen. Er hält dann nur sein eigenes Mahl und verachtet die Kirche Gottes (1 Kor 11,21f.). Wenn die eucharistische Versammlung zunächst aus der Welt herausführt, ins »Obergemach« hinein, in den Innenraum des Glaubens, wie wir sahen, so ist gerade dieses Obergemach doch der Raum einer universalen Begegnung aller, die an Christus glauben über alle Grenzen hinweg, und es wird so der Ort, von dem eine universale Liebe ausgehen muß, die alle Grenzen überschreitet: Wenn andere hungern, können wir nicht in Üppigkeit leben. Eucharistie ist einerseits ganz nach innen und oben gerichtet, aber nur aus der Tiefe des Innen und aus der Höhe des wahren Oben kommt dann die Kraft, die die Grenzen überschreitet und die Welt verändert.

Darauf werden wir zurückkommen müssen. Zunächst betrachten wir noch weiter die Implikationen der Versammlung. Das Zueinandergehen in der Gemeinschaft des christlichen Gottesdienstes setzt zwar bei Paulus noch keinen äußeren sakralen Ort voraus; das wäre unter den Bedingungen der werdenden Christenheit unmöglich gewesen. Aber es bringt dennoch die Scheidung des Sacrum vom Profanen mit sich. Das profane Mahl und die Eucharistie werden klar getrennt. »Könnt ihr denn nicht zu Hause essen und trinken?« (Vers 22). »Wer Hunger hat, soll zu Hause essen, sonst wird euch die Zusammenkunft zum Gericht« (Vers 34). In der Eucharistie tritt die Heiligkeit Gottes unter uns herein. So schafft sie selbst den Raum des Heiligen und fordert von uns die Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Herrn. Zu Beginn des zweiten Jahrhunderts geht in der Didache der Austeilung der heiligen Gaben schon der Ruf voraus: Wer heilig ist, trete hinzu, wer nicht, tue Buße (X,6). In Anlehnung an den Auftrag Jesu, sich vor dem Opfer zu versöhnen, formuliert der Text: »Am Herrentag, wenn ihr euch versammelt, brecht das Brot und sagt Dank; vorher aber bekennt eure Sünden, damit ›euer Opfer rein sei‹. Wer immer einen Streit mit seinem Nächsten hat, darf nicht hinzutreten, ehe sie sich nicht versöhnt haben, damit ›euer Opfer nicht entheiligt wird‹. ›An jedem Ort und zu jeder Zeit wird man mir ein reines Opfer darbringen. Denn ein großer König bin ich, spricht der Herr‹« (XIV,1–3). Diese liturgischen Ordnungen atmen durchaus paulinischen Geist. Sich versammeln heißt: sich versöhnen, mit den Menschen und mit Gott. Das Bewußtsein, daß da heiliger Ort ist, weil der Herr unter uns tritt, müßte neu über uns kommen – jenes Bewußtsein, das Jakob erschütterte, als er aus der Vision erwachte, die ihn hatte sehen lassen, daß über dem Stein, auf dem er schlief, die Treppe aufgerichtet war, auf der Gottes Engel auf- und niedersteigen: »Furcht überkam ihn, und er sagte: Wie Ehrfurcht gebietend ist doch dieser Ort! Hier ist nichts anderes als das Haus Gottes und das Tor des Himmels« (Gen 28,17). Die Ehrfurcht ist eine Grundbedingung rechter Eucharistie, und gerade daß Gott so klein, so demütig wird, sich uns ausliefert und in unsere Hände gibt, muß unsere Ehrfurcht steigern und darf uns nicht zu Gedankenlosigkeit und Selbstherrlichkeit verführen. Wenn wir erkennen, daß Gott da ist, und uns danach verhalten, dann können es auch die anderen an uns ablesen, wie die Gesandten des Fürsten von Kiew, die inmitten der Erde den Himmel erlebten.

Der eigentliche Abendmahlsbericht wird von Paulus mit fast denselben Worten eingeführt, mit denen er auch die Auferstehungsbotschaft vorstellt (15,1ff.) »Ich habe vom Herrn her empfangen, was ich euch überliefert habe.« Die Struktur von Empfangen, Übergeben und Weitergeben ist in diesem Kernbereich des Glaubens von Paulus mit großer Strenge formuliert. In der Eucharistielehre und bei der Auferstehungsbotschaft stellt er sich mit aller Entschiedenheit in den Gehorsam der Überlieferung hinein, die bis zum einzelnen Wort hin bindet, weil in ihr das Heiligste und so das eigentlich Tragende zu uns kommt. Paulus, der ungestüme, schöpferische Geist, der aus seiner Begegnung mit dem Auferstandenen und aus der Erfahrung seines Glaubens und Dienens heraus dem Christentum neue Horizonte eröffnet hat, ist im Kernbereich des Glaubens doch der treue Verwalter, der das Wort nicht »verpanscht« (2 Kor 2,17), sondern es als Gottes kostbare Gabe weitergibt, die unserer Willkür entzogen ist und gerade so uns alle bereichert. Eucharistie verbindet uns dem Herrn, und sie tut es gerade dadurch, daß sie an ihn bindet. Nur so werden wir von uns selber frei. Daher sind es falsche und der biblischen Botschaft zutiefst entgegengesetzte Spekulationen, wenn man uns heute sagt, die Gaben des Mittelmeerraumes seien Weizenbrot und Wein gewesen, in anderen Kulturen müsse man das als Materie des Sakraments verwenden, was für diese Kultur charakteristisch sei. Die Inkarnation, auf die man sich dabei beruft, ist aber nicht irgendein allgemeines philosophisches Prinzip, wonach man Geistiges immer verkörperlichen und jeweils den Situationen entsprechend ausdrücken müsse. Inkarnation ist nicht eine philosophische Idee, sondern ein historisches Ereignis, das gerade in seiner Einzigkeit und Wahrheit die Einbruchsstelle Gottes in die Geschichte und der Ort unserer Berührung mit ihm ist. Wenn man sie, wie es sich von der Bibel her gehört, nicht als Prinzip, sondern als Ereignis behandelt, dann ist also die Schlußfolgerung genau umgekehrt: Gott hat sich selbst an einen ganz bestimmten historischen Punkt mit all seinen Begrenzungen gebunden und will, daß seine Demut die unsere werde. Sich mit der Inkarnation verbinden lassen, heißt, diese Selbstbindung Gottes annehmen: Gerade diese den anderen Kulturräumen – auch dem germanischen – fremden Gaben werden für uns das Zeichen seines einmaligen und einzigartigen Handelns, seiner einmaligen geschichtlichen Gestalt. Sie sind das Zeichen seiner Einkehr zu uns, der für uns der Fremde ist und der uns durch seine Gaben zu Nahen macht. Die Antwort auf den Abstieg Gottes kann nur demütiger Gehorsam sein, der in der empfangenen Überlieferung und ihrer Treue die Gewißheit seiner Nähe geschenkt bekommt.

Ich möchte an dieser Stelle nicht in eine Auslegung des Einsetzungsberichtes eintreten; das würde die Grenzen des Vortrags sprengen. Wir haben schon gesehen, daß die Einsetzungsworte Kreuzes- und Auferstehungstheologie sind – in das Innere des historischen Ereignisses absteigen, in jene Innerlichkeit Jesu aufsteigen, die die Zeit überschreitet, so daß dieses wesentliche Innen des Ereignisses nun in alle Zeiten hineinreicht: Dieses Innen wird nun der Punkt, in dem die Zeit sich öffnet auf Gottes Ewigkeit hin. Daher ist das von der Eucharistie begangene »Gedächtnis« mehr als Erinnerung an Gewesenes: Es ist ein Hineintreten in jenes Innen, das nicht mehr vergeht. Und deshalb ist auch »Verkündigung« von Christi Tod mehr als bloßes Wort; es ist Proklamation, die Wirklichkeit in sich trägt. In den Worten Jesu fließen, wie wir

schon sahen, alle Ströme des Alten Testaments – Gesetz und Propheten – zu einer neuen und vorher nicht abzusehenden Einheit zusammen. Die Worte, die auf ihren Träger erst warteten, wie das Lied vom Gottesknecht, werden Wirklichkeit. Wir können sogar noch weitergehen und sagen: Letztlich treffen alle großen Ströme der Religionsgeschichte hier aufeinander, denn der Mythen tiefstes Wissen war es gewesen, daß die Welt auf das Opfer gebaut ist, und irgendwie, unter oft dunklen Verschattungen, war gelehrt worden, daß da am Ende Gott selbst Opfer werden müsse, damit die Liebe siege über den Haß und die Lüge.[12] Die Apokalypse hat mit ihrer Vision von der kosmischen Liturgie, in deren Mitte das geopferte Lamm steht, diese wesentlichen Inhalte des eucharistischen Sakraments in eine große Form gebracht, an der jede örtliche Liturgie Maß nehmen muß. Das Wesentliche eucharistischer Liturgie ist von der Apokalypse her gesehen ihre Teilnahme an der himmlischen Liturgie; von ihr her kommt notwendigerweise ihre Einheit, ihre Katholizität und ihre Universalität.[13]

Paulus kommt nach dem Einsetzungsbericht noch einmal auf das Thema der Nicht-Profanität, der Sakralität des christlichen Gottesdienstes zurück, wenn er mit Nachdruck die Selbstprüfung der Kommunizierenden verlangt: »Wer davon ißt und davon trinkt, ißt und trinkt sich das Gericht, wenn er den Leib des Herrn nicht unterscheidet« (Vers 29). Wer Christentum nur als Frohbotschaft will, in der es die Drohung des Gerichts nicht geben darf, verfälscht es. Der Glaube bestätigt nicht den Hochmut des schlafenden Gewissens, die Selbstherrlichkeit derer, die ihre eigenen Wünsche zur Norm ihres Lebens erklären und Gnade damit zu einer Entwertung Gottes und des Menschen umschmelzen, weil Gott ohnedies nur zu allem ja sagen kann und darf. Wohl aber wird dem leidenden und ringenden Menschen gewiß, daß »Gott größer ist als unser Herz« (1 Joh 3,20) und daß ich in allem Versagen voller Zuversicht sein darf, weil Christus auch für mich gelitten und im voraus für mich bezahlt hat.

III. Martyrium, christliches Leben und apostolischer Dienst als Realvollzug von Eucharistie

Nach diesem Versuch, die eigentlich sakramentale Schicht eucharistischer Theologie im Neuen Testament, konkret im ersten Korintherbrief, in großen Linien zu betrachten, müssen wir wenigstens noch kurz einen Blick auf die dritte Schicht werfen, die ich die »existentielle« nennen möchte, um dann Schlußfolgerungen für das Thema Eucharistie und Mission zu ziehen. Ich möchte drei Texte vorstellen: Phil 2,17,

[12] Vgl. in diesem Zusammenhang den vedischen Purusa-Mythos: Aus dem geopferten Ur-Riesen Purusa entsteht die Schöpfung, die Welt ruht auf dem Opfer. Siehe J. Gonda, Die Religionen Indiens. I Veda und älterer Hinduismus (Stuttgart 1960) 187 u. ö.

[13] Vgl. J. Ratzinger, Ein neues Lied für den Herrn (Freiburg 1995) 165ff.

1. Das Martyrium als Eucharistie-Werdung des Christen

Im Philipperbrief spricht Paulus, der im Gefängnis sitzt und auf seinen Prozeß wartet, von der Möglichkeit des Martyriums, und er tut es erstaunlicherweise in liturgischer Sprache: »Auch wenn ich ausgegossen werde zum Opfer und bei der Liturgie eures Glaubens, so freue ich mich ... « Der Zeugentod des Apostels hat liturgischen Charakter, er ist ein Ausgeschüttetwerden des Lebens als Opfergabe, ein Sichselbst-ausschütten-Lassen für die Menschen.[14] Darin geschieht Einswerdung mit der Selbstverschenkung Jesu Christi, mit seinem großen Liebesakt, der als solcher die wahre Anbetung Gottes ist. Das Martyrium des Apostels nimmt am Kreuzesgeheimnis Christi und an seiner theologischen Dignität teil. Es wird gelebte Liturgie, die im Glauben als solche erkannt wird und selbst Dienst für den Glauben ist. Weil es wirkliche Liturgie ist, darum bewirkt es auch das, worauf alle Liturgie abzielt: Freude, jene Freude, die nur aus der Berührung zwischen Mensch und Gott, aus der Entschränkung des irdischen Daseins aufsteigen kann.

Was Paulus hier in einem einzigen kurzen Satz andeutet, ist in dem Bericht über das Martyrium des heiligen Polykarp zu Ende gedacht. Das ganze Martyrium wird als Liturgie, ja als Eucharistiewerdung des Martyrers geschildert, der in die volle Gemeinschaft mit dem Pascha Jesu Christi eintritt und so mit ihm Eucharistie wird. Zunächst wird erzählt, wie der große Bischof gefesselt wird und wie ihm die Hände auf den Rücken gebunden werden. So erschien er, »wie ein edler Widder (Lamm!), der aus der großen Herde zu Gott geführt wird, eine Gott wohlgefällige, für ihn bereitete Opfergabe«. Der Martyrer, der inzwischen auf den Holzstoß gelegt und dort angebunden ist, spricht nun eine Art Hochgebet: Er dankt für die Erkenntnis Gottes, die ihm durch seinen geliebten Sohn Jesus Christus zuteil geworden ist. Er preist Gott, weil er gewürdigt wurde, Anteil am Kelch Jesu Christi auf die Auferstehung hin zu erlangen. Schließlich bittet er mit Worten aus dem Danielbuch, die wohl schon früh in die christliche Liturgie aufgenommen worden sind, »heute vor dir als wohlgefälliges und fettes Opfer angenommen zu sein ... « Der Text endet in einer großen Doxologie, wie es liturgische Hochgebete tun. Nachdem Polykarp das Amen gesprochen hat, entzünden die Knechte den Holzstoß, und nun wird ein dreifaches Wunder berichtet, in dem sich noch einmal der liturgische Charakter des Geschehens in seiner vielfältigen Bedeutung darstellt. Das Feuer nimmt zunächst die Gestalt eines Segels an, das den Heiligen von allen Seiten umschließt. Der brennende Holzstoß erscheint wie ein Schiff mit geblähten Segeln, das den Martyrer über die Grenzen der Erde hinaus in die Hand Gottes trägt. Sein verbrannter Leib aber, so wird gesagt, erschien nicht wie verbranntes Fleisch, sondern wie gebackenes Brot. Und endlich zieht dann nicht der Geruch verbrannten Fleisches auf, sondern die Anwesenden spürten einen süßen Duft, »wie von Weihrauch oder von kostbaren Aromen«. Der Wohlgeruch gehört im Alten wie im Neuen Testament zum festen Bestandteil der Opfertheologie. Bei Paulus ist er Ausdruck eines rein gewordenen Lebens, von dem nicht mehr der Gestank der Lüge und der Korruption, der Verwesungsgeruch des Todes ausgeht, sondern die erfri-

[14] Vgl. P. Bonnard, Mourir et vivre avec Jésus Christ selon s. Paul, in: Rev. d'histoire et de philosophie religieuse 36 (1956) 101–112.

schende Luft des Lebens und der Liebe, die Atmosphäre, die Gott gemäß ist und die Menschen heilt. So gehört das Bild vom Wohlgeruch mit dem von der Brotwerdung zusammen: Der Martyrer ist wie Christus geworden; sein Leben ist Gabe geworden. Von ihm kommt nicht das Gift der Zersetzung des Lebendigen durch die Macht des Todes, von ihm geht die Kraft des Lebens aus, er baut Leben auf, wie gutes Brot uns leben läßt. Die Hineingabe in den Leib Christi hat die Macht des Todes besiegt: Der Martyrer lebt und gibt Leben, gerade durch seinen Tod, und so ist er selbst in das eucharistische Geheimnis eingegangen. Das Martyrium ist Quelle des Glaubens.[15]

Die am meisten populär gewordene Darstellung dieser eucharistischen Theologie des Martyriums finden wir in der Geschichte vom heiligen Laurentius auf dem Rost, die schon sehr früh als Bild christlicher Existenz überhaupt angesehen wurde: Die Bedrängnisse des Lebens können zu jenem reinigenden Feuer werden, das uns allmählich umformt, so daß unser Leben Gabe wird für Gott und für die Menschen. In unserer Zeit ist wohl das Martyrium des heiligen Maximilian Kolbe zur eindringlichsten Anschauung für all dies geworden. Er stirbt für den anderen; er stirbt unter Lobgesängen; er wird verbrannt und ausgeschüttet – sein ganzes Leben wird aufgelöst, und gerade so vollendet sich die radikale Hingabe, das Weggeben des Selbst: Wer sich festhält, verliert sich, wer sich aber gibt, findet sich …

2. Logosgemäßer Gottesdienst – christliches Leben als Eucharistie

Hören wir zum Schluß den beiden großartigen Texten des Römerbriefes zu, die ich vorhin genannt habe. In 12,1 ermahnt der Apostel die Römer, ihre Leiber, das heißt sich selber, »Gott als lebendiges, heiliges, gottgefälliges Opfer darzubringen«, denn dies sei ihre »vernünftige Anbetung«. Sehen wir zunächst den letzten Ausdruck etwas näher an, der eigentlich unübersetzbar ist. Im Griechischen steht λογικὴ λατρεία – logoshafter Gottesdienst. Dies ist ein Ausdruck, der sich im Berührungsraum von jüdischer und griechischer Frömmigkeit ungefähr zur Zeit Christi gebildet hatte.[16] Gegenüber dem äußeren Opferdienst mit Tieren und Sachen wird nun – auf Einsichten der Exilszeit Israels aufbauend – gesagt, daß das wahre Opfer für Gott die Innerlichkeit des Menschen ist, die selbst zur Anbetung wird. Das Wort ist das Opfer, das Opfer muß worthaft (logikon) sein, aber gemeint ist natürlich das Wort, in dem der ganze

---

[15] Griechischer und deutscher Text bei A. Lindemann – H. Paulsen, Die Apostolischen Väter (Tübingen 1992) 258–85.

[16] Der klassische Beitrag von O. Casel, Die λογικὴ λατρεία der antiken Mystik in der christlichen Umdeutung, in JWL 4 (1924) 37–47 stellt – entsprechend der dem AT eher negativ gegenüberstehenden Grundtendenz Casels – ganz auf die griechisch-hellenistische Herkunft dieses Begriffs ab. Es ist aber gewiß kein Zufall, daß Gedanke und Begriff zuerst im Berührungsraum zwischen Judentum, Hellenismus und Christentum, so bei Philon, in den Oden Salomos und in den jüdischen Gebeten des 7. und 8. Buches der Apostolischen Konstitutionen auftreten. In der Tat war der Gedanke als solcher bereits im Inneren des AT gereift, man denke an Hos 14,3, an Ps 50 (49), 8–14: »Doch nehme ich von dir Stiere nicht an … Hätte ich Hunger, ich brauchte es dir nicht zu sagen … Soll ich denn das Fleisch von Stieren essen und das Blut von Böcken trinken? Bringe Gott als Opfer dein Lob …«, Ps 51 (50) 18f: » … an Brandopfern hast du kein Gefallen. Das Opfer, das Gott gefällt, ist ein zerknirschter Geist … «, Ps 68 (67), 31f; Ps 119 (118), 108: »Nimm die Opfer meines Mundes (= Lobopfer) gnädig an … «. Man kann begründeterweise sagen, daß der Begriff des Wort-Opfers dem AT verdankt ist und so die Tür für den christlichen Opferbegriff wie für neue Entwicklungen bei der Begegnung mit dem griechischen Geist offen stand.

Geist des Menschen sich selbst zusammenfaßt und ausdrückt. In der griechischen Mystik der ersten Jahrhunderte nach Christus ist das dann zu dem Gedanken gesteigert worden, daß der göttliche Logos im Menschen selbst betet und so den Menschen in seine eigene Gottzugehörigkeit hineinnimmt.[17] Wir finden dasselbe Wort auch im römischen Kanon, wo unmittelbar vor der Wandlung darum gebetet wird, daß unser Opfer rationabilis werde. Es ist zu wenig, ja falsch, wenn wir übersetzen, es solle vernünftig werden. Wir bitten vielmehr darum, daß es ein Logos-Opfer werde. In diesem Sinn bitten wir um die Verwandlung der Gaben, und doch auch wieder nicht nur um das, sondern die Bitte geht genau in die Richtung, die der Römerbrief meint: Wir bitten darum, daß der Logos, Christus, der das wahre Opfer *ist*, uns selber in sein Opfern hineinnehme, uns »logisiere«, uns »wortgemäß« wahrhaft vernünftig mache, so daß sein Opfer unseres wird und von Gott als unseres angenommen, uns zugerechnet werden kann. Wir bitten, daß seine Gegenwart uns mitnehme, so daß wir »ein Leib und ein Geist« mit ihm werden.[18] Wir bitten darum, daß sein Opfer nicht nur äußerlich, uns gegenüber anwesend werde und sozusagen wie ein materielles Opfer erscheine, das wir dann ansehen könnten wie die dinglichen Opfer von einst. So würden wir gar nicht im Neuen Bund angelangt sein. Wir bitten vielmehr, daß wir selbst mit Christus Eucharistie und so für Gott wohlgefällig werden. Was Paulus im ersten Korintherbrief über das Anhangen an den Herrn sagt, durch das wir eine einzige pneumatische Existenz mit ihm werden – genau das ist gemeint.

Ich bin der Überzeugung, daß der römische Kanon mit seiner Bitte die wahre Intention auch der paulinischen Mahnung von Römer 12 getroffen hat. Die Anwendung der Kultsprache auf das christliche Leben ist nicht eine moralisierende Allegorie; sie geht nicht am Kreuz und an der Eucharistie vorbei, sondern sie wird nur richtig verstanden, wenn sie im kreuzestheologischen und eucharistischen Zusammenhang gelesen wird. Wichtig sind dabei die Korrekturen, die an der hellenistischen Mystik geübt werden und die uns das wahre Wesen christlicher Mystik erkennen lassen. Die Identitätsmystik, in der der Logos und die Innerlichkeit des Menschen verschmelzen, wird durch eine christologische Mystik überstiegen: Der Logos, der der Sohn ist, macht uns zu Söhnen in der gelebten sakramentalen Gemeinschaft. Und wenn wir Opfer werden, wenn wir selbst logosgemäß werden, so ist dies nicht ein auf den Geist beschränkter Vorgang, der den Leib als etwas Gottfernes hinter sich läßt. Der Logos selbst ist Leib geworden und gibt sich uns in seinem Leib. Deshalb werden wir aufgefordert, unsere Leiber als logosgemäßen Gottesdienst darzubringen, das heißt in unserer ganzen leibhaftigen Existenz in die Leibesgemeinschaft mit

[17] Vgl. die Texte und ihre Interpretation bei H. Schlier, Der Römerbrief 356ff.

[18] Vgl. J. A. Jungmann, Missarum sollemnia II (Freiburg 1952) 236f.

[19] Vgl. H. Schlier, a.a.O. 355f. Sehr tiefgehend ist die Interpretation von Röm 12,1–2 in dem nun endlich aus dem Nachlaß von B. Nichtweiß und F. Hahn herausgegebenen Kommentar von E. Peterson, Der Brief an die Römer (Schriften Bd. 6, Würzburg 1997) 331f. Peterson stellt sehr nachdrücklich den Zusammenhang mit dem als Kulthandlung verstandenen Kreuzestod Christi wie die kultische Bedeutung der ganzen Verse heraus. Er unterstreicht auch die stille Polemik gegenüber dem Tieropfer: »... wer seinen Leib opfert, der opfert dem λόγος angemessener, als wer Tiere Gott darbringt« (332). Er unterstreicht endlich von daher den Logos-Charakter des christlichen Kultes: »Der Logos-Charakter des christlichen Glaubens im

Wie das aussieht, sagt Paulus in den folgenden Versen: Es bedeutet unsere »Metamorphose«, unsere Umgestaltung aus dem Weltschema heraus, aus der Teilnahme an dem, was »man« denkt, sagt und tut, in den Willen Gottes hinein: So kommen wir in das hinein, was gut, gottgefällig und vollkommen ist. Die Verwandlung der Gaben, die auf uns ausgedehnt werden soll – so der römische Kanon im Gefolge des Römerbriefs – muß zu einem Umschmelzungsprozeß für uns selber werden: aus dem verengten Eigenwillen heraus in die Einheit mit dem Gotteswillen hinein. Der Eigenwille aber ist in Wirklichkeit Unterwerfung unter die Schemata einer Zeit und dem Anschein entgegen Sklaverei; der Gotteswille ist Wahrheit und das Hineingehen in ihn daher Ausbruch in die Freiheit hinein. Es scheint mir kein Zufall zu sein, daß in den folgenden Versen 4 und 5 davon die Rede ist, daß wir alle ein Leib werden sollen in Christus. Die Leiber, das heißt die leibhaftigen Menschen, die Eucharistie werden, stehen nicht mehr nebeneinander, sondern werden eins mit und in dem einen Leib, und in dem einen lebendigen Christus. So scheint hier der ekklesiologische und eucharistische Hintergrund des ganzen Gedankenganges deutlich auf.

3. Mission als Dienst kosmischer Liturgie

Für unsere Frage nach Eucharistie und Mission noch wichtiger ist der letzte Text, den wir zu betrachten haben, Röm 15,16. Paulus rechtfertigt nun seine Kühnheit, den Römern, deren Gemeinde er weder gegründet hat noch näher kennt, einen Brief zu schreiben. Die Begründung für den Römerbrief, die Paulus hier gibt, ist sehr tiefreichend: Sein Verständnis des Apostelamtes, des ihm gewordenen apostolischen Auftrags kommt hier in einer Tiefe zum Vorschein, wie sie trotz aller großen Aussagen über das Apostolat so klar sonst nirgends erscheint. Paulus sagt, er habe den Brief geschrieben, »um Liturge Jesu Christi für die Heiden zu sein, der das Evangelium Gottes priesterlich verwaltet, damit die Heiden als wohlgefällige, im Heiligen Geist geheiligte Opfergabe dargebracht werden« (15,16). Der Römerbrief, dieses geschriebene und dann zu verkündigende Wort, ist eine apostolische Handlung, mehr: Er ist ein liturgisches, ein kultisches Geschehen. Er ist es, weil er die Heidenwelt so zu verwandeln hilft, daß sie als erneuerte Menschheit kosmische Liturgie wird, in der die Menschheit Anbetung, Herrlichkeitsglanz Gottes werden soll. Wenn der Apostel durch den Brief das Evangelium weitergibt, dann ist dies nicht religiöse oder philosophische Propaganda, auch nicht eine soziale Mission, auch nicht ein persönliches charismatisches Unternehmen, sondern, wie Heinrich Schlier es ausdrückt, »Vollzug des von Gott autorisierten, legitimierten und an den Apostel delegierten Mandates«. Es ist eine priesterliche Opferhandlung, eine eschatologische Dienstleistung: Erfüllung und Vollendung des alttestamentlichen Opferdienstes. Paulus stellt sich, wie wiederum Schlier sagt, in diesem Vers »als Opferpriester des eschatologischen Kosmos« dar.[20]

---

[20] Schlier, a.a.O. 430f. Peterson, a.a.O. 367, weist auf den Zusammenhang des Textes mit Jes 66,20 hin: »Und sie werden alle eure Brüder aus allen Völkern als Opfergabe (minchah) für Jahwe herbeibringen.« Peterson dazu: »Paulus fühlt sich als Vollstrecker dieser für die Endzeit in Aussicht gestellten Verheißung.« Hinweis auf Jes 66,20 auch bei J. A. Fitzmyer, Romans (Doubleday 1993) 712. Fitzmyer unterstreicht auch den Zusammenhang mit Phil 2,17 und Röm 12,1.

Wenn wir im Philipperbrief das Martyrium als liturgisches Geschehen dargestellt und in den Zusammenhang der Kreuzestheologie und der eucharistischen Theologie gestellt fanden, wenn uns das gleiche in Röm 12 für das christliche Leben als solches gesagt wurde, so erscheint nun der spezifisch apostolische Dienst der Glaubensverkündigung als priesterliche Handlung, als Vollzug der von Christus begründeten neuen, weltoffenen und weltweiten Liturgie. Der Zusammenhang mit dem Pascha Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche durch die Eucharistie ist hier nicht unmittelbar zu erkennen. Und doch kann davon nicht abgesehen werden. Letztlich ist auch hier das »Anhangen an den Herrn«, das uns zu einer leib-geistigen Existenz mit ihm vereinigt, als geistige Grundlage unverzichtbar. Denn ohne diesen realen christologischen Zusammenhalt würde das Ganze eben doch zu einer bloßen Gemeinschaft des Denkens, Wollens und Tuns absinken, also auf moralische und rationale Bezüge verkürzt. Gerade dem aber will Paulus durch die liturgische Rede entgegentreten, mit der er zeigt, daß Mission mehr ist als das: daß sie sakramental gegründet ist, daß sie reales Einswerden mit dem geopferten und in der Auferstehung ewig lebenden Leib Jesu Christi ist. So werden doch die Gedanken aufgenommen und vertieft, die uns bei der Betrachtung von Röm 12 gekommen waren. Eucharistie, die bloß uns gegenüber bliebe, würde ins Dingliche abgedrängt, und die eigentlich christliche Ebene wäre gar nicht erreicht. Umgekehrt: Christliche Existenz, die nicht Einbeziehung in das Pascha des Herrn wäre, die nicht selbst Eucharistie würde, würde im Moralismus unseres Tuns verbleiben und so wieder die Ganzheit der neuen Liturgie verfehlen, die durch das Kreuz begründet ist. So steht das missionarische Werk des Apostels nicht neben der Liturgie, sondern beides ist eine lebendige Ganzheit in mehreren Dimensionen.

Schlußüberlegung: Eucharistie als Ursprung von Mission

Was heißt das nun endgültig für den Zusammenhang von Eucharistie und Mission? In welchem Sinn kann man die Eucharistie als Ursprung der Mission bezeichnen? Man kann es – wie wir gesehen haben – nicht in dem Sinn, als ob Eucharistie eine Art Werbeaktion sei, durch die man die Menschen für das Christentum zu gewinnen versucht. Wenn man das tut, verdirbt man sowohl die Eucharistie wie die Mission. Eher können wir (wenn das Wort recht verstanden wird) die Eucharistie als die mystische Mitte des Christentums verstehen, in der geheimnisvoll Gott immer wieder aus sich heraustritt und uns in seine Umarmung hineinzieht. Die Eucharistie ist die Erfüllung des Verheißungswortes vom ersten Tag der großen Woche Jesu: »Wenn ich von der Erde erhöht sein werde, dann werde ich alle an mich ziehen« (Joh 12,32). Damit Mission mehr sei als Propaganda für bestimmte Ideen oder Werbung für eine bestimmte Gemeinschaft – damit sie von Gott her kommt und zu ihm führt, muß sie aus einer größeren Tiefe als der aktiven Planens und davon geformter Handlungsstrategien kommen. Sie muß einen Ursprung haben, der höher und tiefer liegt als

Werbung und Überredung. »Nicht das Werk von Überredung, sondern etwas wirklich Großes ist das Christentum«, sagt Ignatius von Antiochien einmal sehr schön (Röm 3,3). Die Art und Weise, wie Therese von Lisieux Patronin der Mission ist, kann uns verstehen helfen, wie das gemeint ist. Therese hat nie ein Missionsland betreten, nie unmittelbar missionarische Aktivitäten ausüben können. Aber sie hat begriffen, daß die Kirche ein Herz hat, und sie hat begriffen, daß dieses Herz die Liebe ist. Sie hat begriffen, daß die Apostel nicht mehr verkünden, die Martyrer nicht mehr ihr Blut vergießen können, wenn dieses Herz nicht mehr brennt. Sie hat begriffen, daß die Liebe alles ist, daß sie die Zeiten und die Räume übergreift. Und sie hat verstanden, daß sie selber, die kleine Nonne, hinter den Gittern eines Karmel in einer Stadt der französischen Provinz überall anwesend sein konnte, weil sie als Liebende mit Christus in der Mitte der Kirche war.[21] Liegt die Ermüdung der Mission in den letzten dreißig Jahren nicht gerade daran, daß wir nur noch an die äußeren Vollzüge gedacht, aber fast vergessen hatten, daß all dieses Handeln ständig aus einer tieferen Mitte gespeist werden muß? Diese Mitte, die Therese einfach »Herz« und »Liebe« nennt, ist die Eucharistie. Denn sie ist nicht nur die immerwährende Gegenwart der gottmenschlichen Liebe Jesu Christi, die immer der Ursprung der Kirche ist, ohne den sie versinken, von den Pforten des Todes überwältigt werden müßte. Sie ist als Gegenwart der gottmenschlichen Liebe Christi immerfort auch der Übergang vom Menschen Jesus zu den Menschen, die seine »Glieder«, die selbst Eucharistie und damit selbst »Herz« und »Liebe« für die Kirche werden. Wie Therese sagt: Wenn dieses Herz nicht schlägt, dann können die Apostel nicht mehr verkündigen, die Schwestern nicht mehr trösten und heilen, die Laien nicht mehr Welt auf das Reich Gottes zuführen. Das Herz muß Herz bleiben, damit die anderen Organe von ihm her recht dienen können. Gerade dann, wenn die Eucharistie »im Obergemach«, im Innenraum ehrfürchtigen Glaubens ohne andere Absichten als die, Gott zu gefallen, recht gefeiert wird, entspringt aus ihr Glaube: jener Glaube, der dynamischer Ursprungsort von Mission ist, in der die Welt zur lebendigen Opfergabe wird – zur heiligen Stadt, in der es dann keinen Tempel mehr gibt, weil Gott, der Allherrscher selbst ihr Tempel ist und das Lamm. »Und weder Sonne noch Mond braucht es dort, denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm« (Apk 21,22f.).

[21] Thérèse de Lisieux, Oeuvres complètes (Cerf et Desclée 1992). Manuscrit B (Lettre à soeur Marie du Sacré-Coeur) 225f. Eine tiefgehende Auslegung des Textes findet man bei U. Wickert, Leben aus Liebe. Therese von Lisieux (Vallendar-Schönstatt 1997) 15–40.

Der Zölibat in der Ostkirche

*Von Thomas McGovern, Dublin**

Die Zölibatspraxis der lateinischen Kirche wird nicht selten dahingehend kritisiert, daß ihre anfängliche Großzügigkeit in der Handhabung des Zölibats einer strikteren und sogar starren Disziplin gewichen ist. Als Begründung wird auf die Praxis der Ostkirchen verwiesen, wo nach wie vor die ursprüngliche Disziplin in Kraft sei. Dann ist der Vorschlag nur folgerichtig, daß die lateinische Kirche zur anfänglichen Praxis des verheirateten Klerus zurückkehren solle, um so mehr, als der Zölibat für die pastorale Situation der Kirche heutzutage eine zu schwere Belastung darstelle.

Allerdings liegen die tatsächlichen Verhältnisse anders. Es gibt glaubwürdige Zeugen aus dem vierten Jahrhundert über die Praxis des priesterlichen Zölibats im Osten, welche genau den Verhältnissen im Westen entsprechen. Ein wichtiger Zeuge ist Bischof Epiphanius von Konstantia auf Zypern (317–403), der als Verteidiger von Rechtgläubigkeit und Tradition bekannt ist.

In seinem wohl bekanntesten Werk *Panarion* führt er aus, daß sich das Charisma des neuen Priestertums sowohl darin zeigt, daß diejenigen Priester, die vor ihrer Weihe verheiratet waren, nach der Weihe auf den Vollzug der Ehe verzichten, als auch darin, daß diejenigen, die jungfräulich gelebt haben, diesen Lebensstand auch nach der Weihe fortsetzen. In seiner *expositio fidei* stellt er fest, daß die Priesterschaft sich hauptsächlich aus jungen Männern zusammensetze, welche die Jungfräulichkeit als Lebensform gewählt haben, und daneben aus Mönchen. Wenn die Kandidaten aus diesen beiden Gruppen nicht für die Bedürfnisse der Kirche ausreichten, würden weitere Weihekandidaten aus den Reihen verheirateter Männer ausgewählt, jedoch nur unter der Voraussetzung, daß sie bereits verwitwet und damit von ehelichen Pflichten frei seien, oder daß sie sich freiwillig zum Leben in Enthaltsamkeit verpflichteten. Männer, die zweimal geheiratet hätten, könnten unter keinen Umständen zum Episkopat, Presbyterat oder Diakonat zugelassen werden. Es treffe zu, daß mancherorts Priester und Diakone nach ihrer Weihe mit ihren Frauen Kinder haben. Epiphanius bemerkt dazu, daß dies der Vorschrift zuwiderlaufe und als Folge menschlicher Schwäche zu werten sei[1].

Das Konzil von Nizäa (325) erließ Richtlinien gegen eine Praxis, nach der Bischöfe, Priester und Diakone Frauen in ihrem Haus wohnen ließen, was Zweifel an ihrer einwandfreien Lebensführung und daher Anstoß erwecken könne. Ausgenommen waren nur die Mutter, Schwestern, Tanten oder sonstige Personen, die über jeden Verdacht erhaben sind[2]. Auf diesem Konzil soll auch ein Bischof Paphnutius aus Ägypten gegen die generelle Verpflichtung aller Kleriker zur Enthaltsamkeit nach

---

* Zweiter Teil des Beitrages »Der priesterliche Zölibat in historischer Perspektive«: FKTh 14 (1998) 18–40.

[1] Vgl. Cochini, C., Apostolic Origins of Priestly Celibacy, San Francisco, Ignatius Press 1990, S. 226–233.

[2] Vgl. ders., S. 185–195.

Empfang der höheren Weihen Stellung bezogen haben. Allerdings gibt es stichhaltige Hinweise gegen die Authentizität dieser Intervention[3].

Wie bereits im letzten Artikel ausgeführt, war Hieronymus auf Grund seiner zahlreichen Reisen nach Ägypten, Syrien und Palästina durchaus mit der Zölibatspraxis der Ostkirche vertraut. In seiner Verteidigung des Zölibats gegen Vigilantius bezeugt er eine Praxis im Osten und in Ägypten, die derjenigen des Heiligen Stuhls durchaus vergleichbar ist, der gemäß nämlich nur unverheiratete Kleriker zur Weihe zugelassen werden, und verheiratete nur dann, wenn sie auf den Vollzug der Ehe verzichten[4].

Andererseits ist es nicht überraschend, daß eine derart ausgeprägte Lebensform wie der Zölibat im Lauf der Jahrhunderte mit der menschlichen Schwäche kollidieren und diese ihren »Tribut« fordern würde. Diese Sicht läßt allerdings die übernatürliche Motivierung außer acht. Es ist aber eine Tatsache, daß das tatsächliche Leben nicht immer mit der Vorschrift korrespondierte; auf der anderen Seite ermutigte die Kirche unermüdlich und zögerte nicht, auch durch Sanktionen und Erlasse einzugreifen, um die traditionelle Praxis aufrechtzuerhalten oder wiederherzustellen. Allerdings scheint es, als ob es im Osten an Wachsamkeit und pastoraler Sorge um Geist und Leben des Klerus mangelte, teilweise wohl deswegen, weil der Osten weniger gut organisiert war als die lateinische Kirche. Ein weiterer Grund war der negative Einfluß der christologischen Irrlehren auf die allgemeine kirchliche Disziplin, die im Osten stärker litt als im Westen.

Auch der Umstand, daß Ost und West sich auf Konzilien in dogmatischen Fragen einigten, eine gemeinsame Marschroute in disziplinären Fragen aber nie zustandegekommen ist, gehört in diesen Zusammenhang. Im Osten waren die Ortskirchen unabhängiger, und aus diesem rein faktischen Grund war es schwieriger, systematisch einheitliche Regelungen in Fragen allgemeiner Disziplin zu erstellen, wozu natürlich auch der priesterliche Zölibat gehörte. Jede Ortskirche hatte mit der Zeit ihre eigene Praxis. Das Abdriften von der Tradition im Westen wurde im Laufe der Jahre noch beschleunigt durch sonstige Spannungen zwischen Ost und West[5].

---

[3] Vgl. Stickler, A. M., Der Klerikerzölibat. Seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen Grundlagen, Abensberg 1993, S. 45–47, für eine ausführliche Widerlegung dieses angeblichen Ereignisses. Vgl. auch FKTh 14 (1998) 31, Anm. 30.

[4] Adversus Vigilantium, 2: PL 23, 340–341; vgl. Cochini, S. 299. Vgl. FKTh 14, Anm. 17–19.

[5] Vgl. Stickler, Klerikerzölibat, S. 48–50. In seiner umfassenden Studie »Rome and the Eastern Churches« (Edinburgh 1992, S. 105–150) gibt A. Nichols folgende Hauptursachen für dieses Auseinanderdriften an:

a) *Verschiedene Sprachen.* Der Rückgang des Griechischen als Verkehrssprache im Westen erschwerte naturgemäß auch die Kommunikation zwischen Rom und Konstantinopel. Wenige Werke der lateinischen Väter wurden ins Griechische übersetzt. Beispielsweise gab es vor dem 14. Jahrhundert kaum Werke von Augustinus auf griechisch. Umgekehrt gab es Zeiten, wo es im Westen niemanden gab, der die griechischen Väter kompetent ins Lateinische übertragen konnte.

b) Der Sprachenunterschied verursachte *spezifische technische Schwierigkeiten.* Die Griechen besaßen kein Äquivalent für die lateinischen Begriffe »vicarius« und »infallibilitas«, die bei der Bestimmung des Petrusamtes und damit für die Ekklesiogie in der lateinischen Begrifflichkeit von Bedeutung sind. Terminologische Verwirrungen zwischen Ost und West gab es auch in den für diese Zeit entscheidenden Fragen der Trinitätslehre und Christologie, was seinerseits zu den existierenden Spannungen beitrug.

Während des siebten Jahrhunderts litt das oströmische Reich in ähnlicher Weise unter dem Eindringen heidnischer Völker wie Westrom im vierten und fünften Jahrhundert. Islamische Angriffe sowie die Einfälle von Bulgaren und Slawen hatten verheerende Auswirkungen auf die Ostkirche, so daß von den vier Patriarchaten sich nur Konstantinopel hielt; Antiochia, Alexandria und Jerusalem gingen unter. Diese Invasionen veränderten nicht nur die ethnische Struktur des Ostreiches tiefgreifend, sondern hatten auch ernste Auswirkungen sowohl auf die Verwaltung wie auf die religiöse und soziale Entwicklung. Letzten Endes verursachten diese Umbrüche eine bedenkliche geistige und moralische Abwärtsentwicklung. Diese inneren Zerwürfnisse belasteten das Verhältnis zwischen Byzanz und Rom, wozu noch der monophysitische und monotheletische Lehrstreit kam, der durch das Konzil von Konstantinopel 681 nur teilweise beigelegt wurde.

Angesichts dieser allgemeinen Lage in der Ostkirche ist es verständlich, daß es an einem wirksamen Widerstand gegen den ständigen Druck gefehlt hat, in der Frage des Zölibats nachzugeben; insbesondere hinsichtlich der *lex continentiae*. Nichtsde-

---

c) Die Entwicklung der Theologie insgesamt nahm in Ost und West verschiedene Wege.

d) Diese Kommunikationsschwierigkeiten in dogmatischen und methodologischen Fragen mußten sich letzten Endes auch tiefgreifend auf die *kirchliche Disziplin* auswirken.

e) Im Osten existierte ein starker Hang, die *Ortskirche*, konstituiert durch den Bischof, sein Presbyterium, seine Diakone und Gläubigen, als die grundlegende Form kirchlichen Lebens zu betrachten. Die Tatsache, daß die Gesamtkirche mehr als jede einzelne Ortskirche ist, wurde theologisch nicht mit der Ernsthaftigkeit gewürdigt, wie es der Westen tat. Das erleichterte eine reale Schwächung der Beziehungen zwischen den Ortskirchen. Das macht wiederum verständlicher, daß es im Osten eine hohe Anzahl lokaler Schismen gibt. Ganz im Gegensatz dazu wurde im Westen die Kirche grundsätzlich als *weltweites Ganzes* betrachtet, welches sich dann in lokale Kirchen als Teile des Ganzen gliedert.

f) Ferner hatte der Wechsel des kaiserlichen Hofes von Rom nach Konstantinopel seinen Einfluß auf die Beziehungen zwischen der westlichen und der östlichen Kirche. Nach dem Edikt von Mailand und dem Ende der Pax Romana nahm der Kaiser eine besondere Stellung im öffentlichen Gebaren der Kirche ein. So etwa wurde das erste ökumenische Konzil in Nizäa 325 zur Lösung des arianischen Lehrstreites durch kaiserliches Edikt einberufen. In dem Maße, in dem das alte Rom für die Interessen des Reiches nebensächlich wurde, wuchs dem Bischof des neuen Rom eine größere Bedeutung als Sprachrohr des Kaisers in religiösen Fragen zu. Zwar konnte der Kaiser nicht an Konzilsberatungen teilnehmen, er bestätigte aber ihre Entscheidungen und gab ihnen durch ziviles Gesetz Rückhalt.

g) Die Beziehung von Staat und Kirche in Konstantinopel war im Codex Justinianus folgendermaßen festgelegt: »Zwischen Kaiser und Kirche herrscht Harmonie (›symphonia‹). Der Kaiser gibt der von den Bischöfen verkündeten Glaubenslehre im öffentlichen Leben Ausdruck. Er beruft Synoden ein und gibt ihren Entscheidungen öffentliche Wirksamkeit, aber er bestimmt nicht, was der Glaube der Kirche ist. Dies war die Grundlage, häufig übertreten, aber nie abgeschafft.« (Nichols, ebd., S. 142).

h) Die Konsolidierung der Position des Kaisers in Konstantinopel bedeutete eine Bedrohung der Vorrechte des Papstes. Rom reagierte mit einer präziseren Bestimmung seiner Stellung in der Kirche und lehnte beispielsweise Kanon 3 des 1. Konzils von Konstantinopel (381) ab, worin der Kirche von Konstantinopel eine Position unmittelbar nach Rom gegeben wurde. Dieses wurde als Manöver zur Untergrabung des Vorrangs von Rom gesehen, da der Grund, der für die Beförderung von Konstantinopel zu seinem neuen Status angegeben wurde, schlicht der war, daß Konstantinopel nunmehr das neue Rom sei. Im folgenden Jahr (382) hielt Papst Damasus eine Synode ab, die nachdrücklich der Position Ausdruck gab, daß die Kirche von Rom ihre Vorrangstellung nicht der Entscheidung irgendeiner Bischofsversammlung verdanke, sondern direkt Christus selbst. Von da an sprach Rom von sich als »der erste Sitz des hl. Petrus«, der einzigen *sedes apostolica*. Es ist einer der Züge des Pontifikats von Leo I., Autor des Tomus, die Vorrangstellung Roms bekräftigt zu haben; nichtsdestoweniger scheint der Tonfall einiger Kanones von Chalzedon (451) dem Vorrang der Kirche von Rom auf der Grundlage ihrer Herkunft vom Apostel Petrus wenig zugetan zu sein.

stoweniger hielt man in der Ostkirche hinsichtlich der *Bischöfe* an der ursprünglichen Tradition vollkommener Enthaltsamkeit fest, auch dann, wenn sie vor ihrer Weihe geheiratet hatten. Jedoch machte sich aus den oben angeführten Gründen nach und nach die Auffassung breit, daß es unmöglich sei, Priestern, Diakonen und Subdiakonen das eheliche Leben zu untersagen. So entwickelte sich nach und nach eine Situation, auf die man mit einer Art de-facto-Anerkennung reagierte.

Reichsgesetze

Während die Synoden der Kirche im Westen die karthagische und römische Disziplin verteidigten und die von den »Barbareneinfällen« verursachten Terrainverluste nach und nach zurückgewannen, setzte Kaiser Justinian (527–565) in Byzanz das *corpus iuris civilis* in Kraft, das nicht nur die zivile Gesetzgebung betraf, sondern ebenso die disziplinären Aspekte des kirchlichen Lebens. Wenngleich die Konzilien im Osten in erster Linie mit Lehrfragen befaßt waren (vor allem Trinitätslehre und Christologie), schienen sie wenig daran interessiert oder unfähig zu sein, in disziplinären Fragen Regelungen zu treffen. Die Gesetzgebung der politischen Macht füllt hier also bis zu gewissem Grade eine Lücke aus, wobei allerdings zu bedenken ist, daß in der Sichtweise von Byzanz keine klare Trennung zwischen Zeitlichem und Geistlichem existiert.

In unserem Zusammenhang interessieren besonders die von der politischen Macht aufgestellten Bedingungen für die Bischofsweihe. Dazu heißt es: »Es ist angemessen, für das Bischofsamt Männer auszuwählen und zu weihen, die weder Kinder noch Enkel haben. Es ist nämlich unmöglich, daß jemand sich den Aufgaben des täglichen Lebens widmet, insbesonders den Kindern die Zuwendung zukommen läßt, die sie von ihren Eltern erwarten dürfen, und zugleich seinen ganzen Eifer und seine ganze Geisteskraft der göttlichen Liturgie und den Dingen der Kirche zuwendet. Außerdem: Während einige Leute in ihrer Hoffnung auf Gott und um ihrer Rettung willen zu den hochheiligen Kirchen laufen und ihre Habe für die Benachteiligten, Armen und für andere fromme Zwecke hingeben, ist es gänzlich unangebracht, daß die Bischöfe sich dieser Dinge zu eigenen Gunsten oder zugunsten ihrer Familien und Kinder bedienen. Da nun der Bischof nicht durch seine natürliche Zuneigung zu eigenen Kindern innerlich gebunden, sondern geistlicher Vater aller Gläubigen sein soll, verbieten wir, daß jemand zum Bischof geweiht wird, der Kinder oder Kindeskinder hat.«[6]

Diese Anforderungen sind anspruchsvoller als die vieler Synoden im Westen, aber die Motive Justinians sind nicht nur pastoraler, sondern auch praktischer Natur. Ein Bischof soll nicht die Interessen seiner Familie vor das Wohl der Kirche stellen. Seine Stellung als Familienvater soll nicht Anlaß für Zweckentfremdungen von Kircheneigentum sein, und er muß von Verantwortlichkeiten für eine Familie frei

[6] Kaiserlicher Erlaß von 528; vgl. Cochini, S. 353.

sein, um seine Kraft der Kirche zuwenden zu können. Cochini bemerkt in diesem Zusammenhang, daß das Profil eines Bischofs im Osten des sechsten Jahrhunderts klarer definiert war als im Westen[7].

Die ersten Gesetze zur Legitimierung des ehelichen Lebens von Priestern waren tatsächlich kaiserlichen Ursprungs und vor allem mit der zivilen Situation verheirateter Priester befaßt. Der Codex Justinianus von 534 verbot zwar Klerikern noch, nach ihrer Weihe zu heiraten, gestattete aber den verheirateten Priestern, Diakonen und Subdiakonen das eheliche Leben[8]. Andere Vorschriften aus dem justinianischen Gesetzeswerk beziehen sich auf die Priester- und Diakonenweihe. Es ist der Bischof, der für die Auswahl geeigneter Kandidaten verantwortlich ist und daher eine gründliche Prüfung ihrer Lebensverhältnisse durchführen muß, um zu garantieren, daß sie die »Gesetze und heiligen Kanones« erfüllen. Das bedeutet, daß sie entweder bis dato in enthaltsamer Reinheit gelebt haben, wenn sie nicht verheiratet waren, oder nur einmal verheiratet waren, und zwar mit einer Frau, für die dies ebenfalls die erste Ehe war.

Auf die Übertretung dieser Vorschriften standen strenge Strafen[9]. Allen unverheirateten oder verwitweten Klerikern war es untersagt, mit Frauen zusammenzuleben, die nicht der engsten Familie angehörten, um von vornherein jeden Verdacht zu vermeiden, der durch die Tatsache des Zusammenlebens unter einem Dach hätte aufkommen können. Das Justinianische Gesetz für Bischöfe war sogar noch strenger: auch der Mutter und den Schwestern eines Bischofs war es untersagt, mit ihm zusammenzuleben. Wer sich nicht daran hielt, setzte sich schweren Strafen aus, wozu auf jeden Fall die Amtsenthebung gehörte.

Die Trullanische Synode (692)

Die Trullanische Synode wurde durch Kaiser Justinian II. (685–695 und 705–711) mit der ausdrücklichen Absicht einberufen, disziplinäre Beschlüsse zu verabschieden und damit die Arbeit des vorhergehenden sechsten ökumenischen Konzils in

---

[7] Cochini, S. 354.

[8] Vgl. Cholij, R., Clerical Celibacy in East and West, Worcester, 1989, S. 54.

[9] »Was die Priester, Diakone, Subdiakone und alle diejenigen angeht, die als Unverheiratete nach Maßgabe der göttlichen Kanones in die Reihen der Kleriker aufgenommen wurden, so verbieten wir ihnen kraft dieser heiligen Kanones, in ihr Haus irgendeine Frau aufzunehmen, es sei denn, ihre Mutter, Schwester oder eine andere Frau, die über allen Verdacht erhaben ist. Wenn jemand entgegen dieser Vorschrift in seinem Haus eine Frau wohnen läßt, die ihn in Verdacht bringen könnte, und nach einer ersten und zweiten Verwarnung seines Bischofs oder eines anderen Klerikers, nicht mit dieser Frau zusammenzuwohnen, sich weigert, sie aus dem Haus zu weisen, oder aber wenn jemand ihn anklagt und beweist, daß er auf unehrenhafte Weise mit dieser Frau zusammenlebt, dann soll sein Bischof ihn im Einklang mit den kirchlichen Kanones (Regeln) aus den Reihen der Kleriker entfernen und ihn dem Rat derjenigen Stadt ausliefern, wo er Kleriker war. Was die Bischöfe anbelangt, so gestatten wir ihnen unter keinen Umständen, verheiratet zu sein oder (falls sie verheiratet sind) mit ihrer Frau zu leben. Wenn jemand nachweislich dieser Vorschrift zuwiderhandelt, soll er vom Bischofsamt entfernt werden; er selbst zeigt, daß er des Priestertums unwürdig ist« (Kaiserlicher Erlaß von 546; vgl. Cochini, S. 365).

Konstantinopel (681) zu ergänzen. Allerdings war es im wesentlichen eine Synode der Ostkirche, auch wenn eine Gruppe von Bischöfen aus Rom anwesend war. Die 102 Kanones sollten vor allem Mißbräuche korrigieren.

Der Geist, der in diesen Regelungen weht, ist schroff ablehnend gegenüber der lateinischen Kirche, was auf Grund der geschilderten Verhältnisse kaum verwundern kann[10]. Wegen derjenigen Kanones, die römischen Verfügungen widersprachen, verweigerte Papst Sergius (von Geburt Syrer) die Unterzeichnung der Synodenbeschlüsse. Es war das erste Mal in der Geschichte, daß Rom die Disziplin der Ostkirche förmlich zurückwies. Nichtsdestoweniger hatte das Trullanum II auf die Gesetzgebung von Byzanz über Jahrhunderte entscheidenden Einfluß, der sich bis in die heutige Zeit erstreckt. Daher verdienen die wichtigsten Dekrete eine nähere Betrachtung.

Kanon 3: Weihebedingungen für einen verheirateten Kleriker

Seit dem Konzil von Chalzedon (451) hatte keine Synode disziplinäre Fragen geregelt. In der Zwischenzeit hatte die Kirche viele irreguläre Klerikerehen geduldet. Zweck des Kanon 3 war es, die herkömmliche Disziplin wiederherzustellen, und zwar insbesondere die folgenden Punkte:

a) die *unius-uxoris-vir*-Bedingung des Paulus: diese Anordnung schloß diejenigen von der Weihe aus, die nach dem Tod ihrer ersten Frau erneut geheiratet hatten[11];

b) niemand, der eine Witwe, eine Dienerin oder eine Schauspielerin geheiratet hatte, konnte als Weihekandidat akzeptiert werden[12];

c) die Witwe eines verstorbenen Klerikers konnte nicht erneut heiraten[13].

Kanon 6: Weihe ist Ehehindernis

Dieser Kanon verbot es Priestern und Diakonen, die als Unverheiratete geweiht worden waren, nach der Weihe zu heiraten. Außerdem war es allen Klerikern unter-

[10] Vgl. Cholij, S. 5.

[11] In den ersten Jahrhunderten der Kirche wurden Zweitehen zwar als erlaubt betrachtet, aber zugleich als Folge der Begehrlichkeit gewertet. Die griechischen Kirchenväter verstanden Paulus wörtlich: »Den Unverheirateten und den Witwen sage ich: Es ist gut, wenn sie so bleiben wie ich. Wenn sie aber nicht enthaltsam leben können, sollen sie heiraten. Es ist besser zu heiraten, als sich in Begierde zu verzehren.« (1 Kor 7,8–9). Wenn also Zweitehen von Laien in der Ostkirche zwar toleriert, aber nicht hoch angesehen wurden, ist es nicht verwunderlich, daß die Kirche Wiederverheiratete nicht als Weihekandidaten zuließ. – Vgl. FKTh 14 (1998) 19.23.

[12] Dies war ein Reflex der levitischen Vorschrift, daß ein Priester des Alten Bundes nur eine Jungfrau heiraten darf. Die Frau eines zukünftigen Priesters des Neuen Bundes mußte daher bei ihrer Heirat eine keusche Jungfrau sein. Diese Disziplin der jungen Kirche war eine gewisse Garantie für die Enthaltsamkeit des Ehemanns nach seiner Weihe, da sie dann wie Bruder und Schwester zusammenleben würden.

[13] Sowohl in der Ostkirche wie im Westen wurde die empfangene Weihe seit jeher als Hindernis für Eheschließung und für Wiederheirat angesehen. Dasselbe galt für die Witwe eines verstorbenen Klerikers. Der Grund dafür wurde in der Zusicherung oder dem Versprechen der Frau bezüglich vollkommener Enthaltsamkeit gesehen, das Voraussetzung für die Weihe ihres Ehemannes war.

sagt, nach dem Tod ihrer ersten Frau wieder zu heiraten. Diese Normen sind noch heute in den Ostkirchen in Kraft und bezeugen das Streben danach, die apostolische Tradition genau einzuhalten. Bis auf Kanon 13 (s.u.) entsprechen sie genau der damaligen Gesetzgebung in der lateinischen Kirche.

Der Wortlaut von Kanon 6 ist folgender: »Da in den Kanones der Apostel statuiert ist, daß von denjenigen, die unverheiratet in die Reihen der Kleriker aufgenommen werden, nur die Lektoren und Kantoren heiraten dürfen, halten auch wir uns an diese Bestimmung. Außerdem setzen wir fest, daß es von jetzt ab den Subdiakonen, Diakonen und Priestern in keiner Weise erlaubt ist, nach ihrer Weihe zu heiraten. Sollten sie es dennoch wagen, sind sie ihres Amtes zu entheben. Wenn also ein Kleriker erlaubterweise heiraten will, soll er es vor seiner Weihe zum Subdiakon, Diakon oder Priester tun«[14].

Das war eine Bestätigung der in Chalzedon (451) beschlossenen Disziplin. Nach Cholijs Meinung war das Verbot, nach Empfang der Weihe zu heiraten, eine direkte Folge der *lex continentiae*: Priestern war es untersagt, eine Ehe einzugehen, denn eine solche Ehe könne nicht erlaubterweise vollzogen werden[15]. Außer den bereits erwähnten bringt Cholij einige weitere zugkräftige Argumente für seine These vor, daß das Heiratsverbot für Kleriker nach ihrer Weihe eine Folge der *lex continentiae* war. Er zieht daraus den Schluß, daß es in der jungen Kirche ein allgemeines Zölibatsgesetz (im weiteren Sinne) gab: »Es liegt in der inneren Logik des Heiratsverbots nach der Weihe, daß – mindestens in den ersten Jahrhunderten – ein Kleriker als durch seine Weihe Gott anheimgegeben betrachtet wurde, mit der Folge, die sich aus dieser Hingabe ergab, nämlich der vollkommenen Enthaltsamkeit. Das Weihesakrament wird ihm unter der Voraussetzung gespendet, daß seine Frau diesem seinem Leben in Enthaltsamkeit zustimmt, womit sie zugleich für sich selbst diese Enthaltsamkeit in

---

[14] Cholij, S. 35.

[15] »Im Westen enthalten die ersten kirchlichen Dokumente über die Zölibatsdisziplin kein explizites Verbot einer Eheschließung nach der Weihe. Ebensowenig findet sich in den ersten päpstlichen Dokumenten ein ausdrücklicher Hinweis auf ein Verbot von Eheschließungen unverheirateter Kleriker. (Das läßt nicht schon den Schluß zu, daß eine Eheschließung nach der Weihe der Entscheidung jedes einzelnen anheimgestellt gewesen wäre. Vielmehr ist) der Grund für diese Lücke unschwer einzusehen: Da Kleriker (zum einen) nach ihrer Weihe in vollständiger Enthaltsamkeit leben sollten, konnten sie dann erst recht keine Ehe schließen, weil sie nicht vollzogen werden konnte. Zum anderen wurden in der Frühzeit der Kirche unverheiratete Kleriker als Kandidaten für die höheren Weihen bevorzugt [vgl. u.a.: Canones ecclesiastici SS. Apostolorum; Hieronymus, Adversus Vigilantium, 2: PL 23, 340b–341a; Gregor von Nazianz, Discourse 40: PG 36, 396b] (bei denen eine Eheschließung eher außerhalb des gewählten Lebensweges lag). Ohne diese Voraussetzung wäre diese Auslassung tatsächlich unerklärlich. Die Tatsache, daß viele Autoren diese beiden unterschiedlichen Vorschriften (die *lex continentiae* für verheiratete und unverheiratete Kleriker und das Heiratsverbot nach der Weihe) nicht auseinanderhalten, zeigt, wie eng sie beieinanderliegen. Wir halten dafür, daß sowohl in der Ostkirche wie im Westen das Verbot einer Eheschließung nach der Weihe nichts anderes als die direkte Folge der *lex continentiae* war.« (a.a.O., S. 36–37). Im *Codex iuris civilis* (535) von Justinian, der sich auf die Ostkirche bezog, war Priestern und Diakonen die Eheschließung untersagt. Besonders interessant an diesem Dokument ist der Umstand, daß es ein klares Kausalitätsverhältnis zwischen dem Gebot der Enthaltsamkeit und dem Verbot der Eheschließung nahelegt (vgl. Cholij, S. 38).

Freiheit wählte.«[16] Dies ist nach Cholij die einzig zufriedenstellende Erklärung für das Verbot der Eheschließung für Kleriker (der höheren Weihen).

Kanon 12: Bischöfliche Enthaltsamkeit

Dieser Kanon verurteilt implizit die westliche Praxis, nach der ein Bischof mit seiner Frau zusammenlebt. Denn dies schließt nicht aus, daß jemand daran Anstoß nimmt. Bischöfe sollten nicht nur in vollkommener Enthaltsamkeit leben, sondern es sollte auch allen offenbar sein, daß das so ist. Daher ordnete das Trullanum II an, daß die Frau eines Klerikers nach seiner Bischofsweihe in ein Kloster gehen sollte, das nicht in der Nähe des Wohnorts des Bischofs liegt. Im Westen hatte der Haushalt eines Bischofs zu dieser Zeit durchaus Ähnlichkeiten mit einem Kloster, so daß die Möglichkeit einer Anstoßnahme praktisch ausgeschlossen war. So war es der Osten, der zuerst die völlige Trennung eines Bischofs und seiner Frau verfügte[17].

Die Gesetzgebung des Trullanum II führte de facto dazu, daß die Bischöfe ehelos waren. Andererseits verlangte sie nicht, daß zukünftige Bischöfe Mönche sein mußten; nichtsdestoweniger war dies zu Beginn des zweiten Jahrtausends in allen östlichen Kirchen der Normalfall. Dies kam daher, daß sich nach der Trullanischen Synode der Brauch entwickelte, daß Kleriker, die nicht Mönche waren, vor ihrer Weihe heirateten. Im elften Jahrhundert hatte dieser Brauch praktisch Gesetzeskraft erlangt. Diejenigen, die die Weihe empfangen und zugleich ehelos bleiben wollten, mußten in ein Kloster eintreten.

Kanon 13: Eheschließung von Klerikern

Kanon 13 wandelte die Vorschrift vollkommener Enthaltsamkeit für verheiratete Männer, die zu *Diakonen* oder *Priestern* geweiht wurden, in eine zeitlich begrenzte Enthaltsamkeit um. Diese Regelung ist als Hauptursache für das Abdriften der östlichen Tradition von der westlichen in der Zölibatsdisziplin zu werten[18].

---

[16] Cholij, S. 54.

[17] Wie bereits dargelegt, wurde der Grund für diese Innovation von der justinianischen Gesetzgebung gelegt, die ein derartiges Zusammenleben untersagt hatte. Um das Abfließen von Kirchengütern zu verhindern, hatte Justinian die Bischofsweihe eines Kandidaten untersagt, der Familienvater war. Zivile wie kirchliche Gesetzgebung begünstigten also die Tendenz, nur Unverheiratete zum Bischofsamt zuzulassen. Im Westen gab es eine parallele Entwicklung. Etwa ab dem sechsten Jahrhundert galt es als unangemessen, einen verheirateten Mann mit Kindern zum Bischof zu weihen. Auch hier war die Absicht im Spiel, Mißbräuche kirchlicher Güter im Zusammenhang mit der Familie des Bischofs von vornherein zu unterbinden. Mit der Zeit wurde dies sogar ein tragendes Motiv dafür, kirchliche Vertrauenspositionen, einschließlich solche der Verwaltung von Kirchengütern, nicht verheirateten Klerikern zu übertragen, insbesondere nicht denen, die mit ihren Frauen zusammenlebten. Die logische Folge war, daß für die Kleriker der Römischen Kirche der »strikte Zölibat«, also die Ehelosigkeit, nach und nach zur Norm wurde (vgl. Cholij, S. 106–115).

[18] Kanon 13 hat folgenden Wortlaut: »Wie wir wissen, wurde von der Kirche von Rom die Regel aufgestellt, daß Kandidaten vor ihrer Weihe zum Priester oder Diakon öffentlich das Versprechen ablegen, mit ihren Frauen keine ehelichen Beziehungen mehr zu pflegen. Wir hingegen halten uns an die althergebrachte Regel der strikten Observanz und die apostolische Disziplin und wünschen, daß die rechtmäßige Ehe von Gott geweihten Männern auch in Zukunft in Kraft bleiben möge, ohne die Bindung zwischen ihnen und ihren Frauen aufzulösen und ohne sie ihrer Beziehungen zur rechten Zeit zu berauben. Wenn da-

Der Kanon 13 ist expressis verbis der römischen Praxis entgegengesetzt und bestimmt, daß kein verheirateter Kleriker ein Versprechen der Enthaltsamkeit ablegen soll. Nicht nur, daß das Zusammenleben mit der Ehefrau und der Vollzug der Ehe mit starken Worten verteidigt werden, es wird sogar jede anderslautende Auffassung mit strengen Sanktionen belegt. Entgegen der Behauptung in diesem Kanon hielt Rom eine bestehende Ehe *nicht* für ein Weihehindernis. Ebensowenig wurde in Rom versucht, das Eheband *aufzulösen*; vielmehr verlagerte die vollkommene Enthaltsamkeit verheirateter Kleriker ihr Leben als Ehepaar auf eine Ebene, die als adäquat für den Dienst am Altar angesehen wurde.

Die Väter des Trullanum II gründeten die Zeitweiligkeit der Enthaltsamkeit für Diakone und Priester »auf die althergebrachte Regel strikter Observanz und die Lehre der Apostel« sowie auf die Synode von Karthago und den sechsten apostolischen Kanon. Die Inkonsistenz ihrer Auffassung kommt besonders kraß darin zum Ausdruck, daß sie sich auf ein und dieselbe Tradition berufen, um einem Bischof das zu verweigern, was sie einem Priester zugestehen. Überraschend ist auch die Bezugnahme auf die Synode von Karthago. Zwar betrachten die Väter in Byzanz die Dekrete der afrikanischen Synoden verbal als Referenzpunkt mit dem Gewicht der Tradition, aber ein Vergleich der Parallelstellen in den Texten des Trullanums und der Synode von Karthago zeigt folgendes:

---

her jemand für würdig befunden wird, zum Subdiakon, Diakon oder Priester geweiht zu werden, soll er nicht von dieser Würde zurückgehalten werden, weil er rechtmäßig verheiratet ist. Ebensowenig soll von ihm verlangt werden, daß er bei seiner Weihe verspricht, sich ehelicher Beziehungen zu enthalten. Anderenfalls nämlich würde die Ehe beleidigt – sie ist aber doch von Gott eingesetzt und durch seine Gegenwart gesegnet, und das Evangelium ruft uns zu: ›Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen‹ (Mt 19,6), und der Apostel lehrt: ›Die Ehe soll von allen in Ehren gehalten werden, und das Ehebett bleibe unbefleckt‹ (Hebr 13,4); und schließlich: ›Bist du durch die Ehe an eine Frau gebunden, suche dich nicht zu lösen‹ (1 Kor 7,27).

Andererseits wissen wir, daß die Väter auf der Synode von Karthago wegen der großen Bedeutung des moralisch einwandfreien Lebens der Diener Gottes am Altar als vorsorgliche Maßnahme beschlossen haben, daß ›die Subdiakone, welche mit den heiligen Geheimnissen in Berührung kommen, die Diakone und auch die Priester während der ihnen zugeteilten Zeiten (d.h. des liturgischen Dienstes, d.Ü.) von ihren Frauen Abstand wahren sollen, (...) so wollen auch wir das beibehalten, was die Apostel gelehrt haben und was von alters her eingehalten worden ist. Wir wissen, daß alles seine Zeit hat, insbesondere Gebet und Fasten; es ist tatsächlich notwendig, daß diejenigen, die am Altar stehen und mit heiligen Dingen umgehen, in jeder Hinsicht enthaltsam sind, so daß sie in aller Schlichtheit das erhalten, was sie von Gott erbitten‹. Wenn nun also jemand entgegen der apostolischen Regel es wagt, einen Kleriker mit heiligen Weihen – das heißt, einen Subdiakon, Diakon oder Priester – von ehelichen Beziehungen und dem gemeinsamen Leben mit seiner Frau abzuhalten, soll er seines Amtes enthoben werden. Ebenso soll ein Priester oder Diakon, der seine Frau aus angeblichen Gründen der Frömmigkeit entläßt, ausgeschlossen sein, und wenn er hartnäckig ist, seines Amtes enthoben werden« (vgl. Cochini, S. 405).

Schon der Vergleich der hier gebotenen Übersetzungen des Kanon 3 der Synode von Karthago (zitiert im ersten Artikel, FKTh 14 [1998] 22) und des Kanon 13 der Trullanischen Synode zeigt, daß Kanon 3 sich an Bischöfe, Priester und Diakone richtet, während Kanon 13 die Bischöfe nicht erwähnt, wohl aber Subdiakone, Diakone und Priester. Die Analyse der griechischen Fassung des Kanon 13 zeigt, daß er ein Text der Synodenväter mit Einschüben aus dem Kanon 3 von Karthago nach Art des Reißverschlusses ist. Kanon 13 läßt alle Referenzen des Kanon 3 auf die Bischöfe aus, übernimmt aber den Bezug auf die apostolische und altkirchliche Tradition und ändert die *lex continentiae* für Priester, Diakone und Subdiakone in *zeitwillige Enthaltsamkeit*. Diese Änderung wird somit an Apostel und Urkirche angeschlossen.

a) Während Karthago verheirateten Klerikern vollkommene Enthaltsamkeit vorschreibt, macht das Trullanum daraus unerklärlicherweise zeitweilige Enthaltsamkeit;

b) Die Dekrete von Karthago beziehen sich auf Bischöfe, Priester und Diakone, während das Trullanum die Bischöfe von der Vorschrift ausnimmt[19].

Nach Cholij waren sich die Verfasser des Kanons 13 des Trullanum II im klaren darüber, daß sie die Kanones von Karthago selektiv zitierten und so deren Sinn veränderten[20]. Was die Synodenväter des Trullanum tatsächlich für Priester vorschlugen, war die Praxis zeitweiliger ehelicher Enthaltsamkeit, welche von allen verheirateten Christen in der Frühzeit der Kirche gemäß der paulinischen Mahnung in 1 Kor 7,5 praktiziert wurde.

Auch wenn die Gesetzgebung des Trullanum II eine beachtliche Differenz zwischen Byzanz und Rom in der Praxis des priesterlichen Zölibats hervorbracht hat, ist es doch bemerkenswert, daß beide Seiten im apostolischen Ursprung der Verpflichtung zur (zeitweiligen oder vollkommenen) Enthaltsamkeit der Diener des Altars übereinstimmen. Um würdige Diener der göttlichen Geheimnisse und wirksame Mittler für die Gläubigen durch ihr Gebet zu sein, sind sie gehalten, auf eheliche Beziehungen zu verzichten. Es ist ebenso bemerkenswert, daß weder der Osten noch der Westen es für möglich hielten, die schwierige Disziplin priesterlicher Keuschheit in Enthaltsamkeit zu rechtfertigen, ausgenommen durch den Verweis auf ein Gebot der Apostel selbst.

Allgemeine Lage gegen Ende des siebten Jahrhunderts

Wie bereits angedeutet, war die Periode vom vierten bis zum siebten Jahrhundert für die Kirche im Westen eine Zeit intensiver synodaler Aktivität, insbesondere in Spanien, Frankreich und Afrika. Man spürt den Wunsch, bei der Aufrechterhaltung

---

[19] Cholij weist auf eine Inkonsistenz der Kanones 12 und 13 des Trullanum hin. Während in den Schriften der Kirchenväter und den Dokumenten der frühen Konzilien alle drei Weihestufen im Zusammenhang mit dem Zölibat stets gemeinsam betrachtet werden, behandeln die Väter des Trullanum Bischöfe einerseits und Diakone sowie Priester andererseits im selben Zusammenhang getrennt. Nun trifft es zwar zu, daß die Bischöfe die Fülle des Weihesakramentes empfangen haben und als besonders verpflichtet betrachtet wurden, ein heiligmäßiges Leben zu führen, was insbesondere die Keuschheit angeht. Jedoch ist die Würde des Bischofs hinsichtlich der Feier des eucharistischen Opfers und der Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen nicht größer als die eines Priesters. Cholij schließt daraus auf eine Inkonsistenz der Theologie des Weihesakramentes, welche sich in den unterschiedlichen disziplinären Vorschriften der Kanones 12 und 13 des Trullanum II auswirkt. – Die paulinische Mahnung (1 Kor 7,33) war die klassische Passage, auf welche die Kirche sich zur Verteidigung und Förderung von Jungfräulichkeit und priesterlichem Zölibat stützte. Auch griechische Kommentatoren zogen diese Stelle heran, um den Zölibat der Bischöfe verständlich zu machen, konnten sie aber nicht auf andere Kleriker anwenden, weil Kanon 13 es ihnen verwehrte.

[20] Nach Stickler ist die Haltung und Handlungsweise der Synodenväter des Trullanum in der Zölibatsfrage ein nicht unwichtiges Argument dafür, daß die Tradition in der Katholischen Kirche des Westens die echte ist. Diese Tradition – so stellt er kategorisch fest – »(geht) tatsächlich auf die Apostel zurück und (baut) auf dem Bewußtsein der alten Gesamtkirche auf« (Klerikerzölibat, S. 56).

der kirchlichen Ordnung der Tradition treu zu sein, nicht zuletzt in der Praxis des priesterlichen Zölibats. Die Arbeit dieser Synoden war vom Reformeifer von Päpsten wie Leo d. Gr. und Gregor d. Gr. inspiriert, die sich zum Sprachrohr und Träger der überlieferten Lehre machten[21]. Es ging darum, die Praxis der priesterlichen Enthaltsamkeit am Ursprung der Kirche festzumachen und ihr in der Exegese der paulinischen Anordnungen für die jungen Gemeinden eine theologische Begründung zu geben.

Der Codex Justinianus im Osten stimmte im wesentlichen mit der römischen Gesetzgebung überein. Im fünften Jahrhundert bezeugt Hieronymus die Harmonie zwischen der Disziplin in Ost und West, was auch etwa zeitgleich von Johannes Chrysostomus in Antiochien bestätigt wird[22]. Nichtsdestoweniger entwickelten sich Ost und West aus den bereits dargelegten Gründen auseinander, was sich in den Verfügungen des Trullanum II förmlich niederschlug. Es war eine Zeit der Spannungen und Umbrüche innerhalb der Christenheit, was auch disziplinäre Entzweiungen in vielen Bereichen förderte.

Das *corpus iuris civilis* Justinians interpretierte die paulinische Vorschrift stark rigoristisch, was allerdings – so Cochini – mehr mit Staatsräson als mit biblischer Hermeneutik zu tun hatte. Justinian ging es mehr um die Veräußerung von Kirchengütern, und das Gebot der vollkommenen Enthaltsamkeit war diesem Anliegen förderlich[23]. Vom ersten Augenblick an wurde das Leben des Priesters in Enthaltsamkeit als Bedingung für die Wirksamkeit seines Priestertums gesehen, daß er nämlich durch sein Gebet und seinen Dienst an den göttlichen Geheimnissen für die Gläubigen Mittler sein konnte. Die Praxis der zeitweiligen Enthaltsamkeit der Priester des Alten Testaments war eine Ankündigung der vollkommenen Enthaltsamkeit, die als angemessen für den Dienst am Altar des Neuen Bundes angesehen wurde, wo nicht mehr Schafe, Ziegen und Ochsen geopfert wurden, sondern das Opfer des menschgewordenen Sohnes Gottes vergegenwärtigt wurde.

Die Aufgabe, die der Priester durch den Dienst an den göttlichen Geheimnissen erfüllt, macht nach dem Zeugnis der Väter das Wesen seines Dienstes aus. Dabei ist geschlechtliche Enthaltsamkeit eine unschätzbare Bedingung für die Vertrautheit mit

---

[21] Vgl. Stickler, Klerikerzölibat, S. 26–27.

[22] Vgl. Cochini, S. 291–294, 415–419.

[23] »Um zu vermeiden, daß Kirchengüter zugunsten der Familie des Bischofs veräußert wurden – immerhin der größte Reichtum von Byzanz – entfernte der Kaiser diejenigen Bischöfe aus ihrem Amt, die Erben in direkter Linie hatten, also Kinder oder Enkel. Diese Maßnahme sollte sicherstellen, daß der größte Teil der zu Bischöfen ausersehenen Männer Unverheiratete oder Witwer waren. Das wiederum fußte auf der Annahme, daß verheiratete Männer ohne Kinder oder solche, die in vollkommener Enthaltsamkeit mit ihren Frauen zusammenlebten, nur einen kleinen Anteil der Kandidaten ausmachen würden. Von den anderen höherrangigen Klerikern verlangte er ebenfalls vollständige Enthaltsamkeit mit der Absicht, so einen größeren Vorrat an Kandidaten für das Bischofsamt zu erhalten. So wurden die ›göttlichen Regeln‹ für das Priestertum in glücklicher Weise den Bedürfnissen seiner Politik dienstbar. Das schmale Tor zu den Gipfeln der Hierarchie hatte im kirchlichen Gesetz der Ostkirche so fixiert zu werden, wie Justinian es wollte. Die Folge davon war, daß allmählich die Klöster die einzigen Quellen für Kandidaten wurden, welche die gesetzten Bedingungen erfüllten. Für den Weltklerus favorisierten die historischen Umstände hingegen das eheliche Leben als Normalzustand.« (Cochini, S. 421).

Gott und eine Garantie für seine Mittlerschaft. Zwar werden in der patristischen Literatur auch andere Gründe genannt, derentwegen der Zölibat angemessen ist: die Pflicht zur geistlichen Vaterschaft für viele, der Verzicht auf das Fleisch, um sich der Heiligkeit Gottes zu nähern, das Beispiel, das der Priester auch Jungfrauen und in Enthaltsamkeit Lebenden zu geben hat, und die effektive Verfügbarkeit für alle möglichen Werke des Apostolats. Der vorrangige Grund jedoch, der zur Begründung des Zölibats geltend gemacht wurde, ist die Pflicht des Priesters, Fürbitter und Mittler vor Gott für die Menschen zu sein. Es mußte (auch von der Lebensform und nicht nur von der inneren Einstellung her) alles so eingerichtet sein, daß er die Pflicht beständigen und wirksamen Gebets erfüllen konnte[24].

Diese tiefe Überzeugung vererbte sich als Teil der lebendigen Tradition der Kirche und ist letztlich der Grund dafür, warum die zuständigen Autoritäten in der Kirche zu allen Zeiten beharrlich darum bemüht waren, die schwierige Disziplin des priesterlichen Zölibats aufrechtzuerhalten oder wiederherzustellen. Es war von vornherein klar, daß dies ein immerwährender Kampf mit der menschlichen Schwachheit, einem mehr oder weniger verständnislosen oder feindlich eingestellten kulturellen Umfeld und sogar gegen den Widerstand der Kleriker selbst sein würde. Wenn man aus der Geschichte des priesterlichen Zölibats etwas lernen kann, dann dies, daß dieses Charisma in der Kirche unter Bedingungen bewahrt wurde, die kaum jemals förderlich waren. Läßt man einmal Kanon 13 der trullanischen Synode beiseite, so bestand im Westen wie im Osten die feste Absicht, der apostolischen Tradition den Pressionen einer Nichterfüllung oder einer dekadenten Kultur zum Trotz treu zu bleiben.

Auswirkungen des Trullanum auf das lateinische Kirchenrecht

Da das Heiratsverbot für einen Kleriker (*nach* den höheren Weihen) auf dem Gebot beruhte, in vollkommener Enthaltsamkeit zu leben, gleichgültig ob er vor der Weihe geheiratet hatte oder nicht, entzog Kanon 13 des Trullanum II dadurch, daß er den Klerikern ein eheliches Leben gestattete, dem Verbot einer Eheschließung nach der Weihe die Begründung. Genauer gesagt: Kanon 13 zerstörte das Ursache-Wirkung-Verhältnis zwischen Enthaltsamkeitsgebot und Eheschließungsverbot. Das hatte ernste Folgen für die Kanonistik, die nun nach einer Begründung dafür zu suchen hatte, daß höhere Weihen ein Ehehindernis darstellen.

Der bekannte Kanonist Gratian (12. Jahrhundert) hielt den Kanon 13 unkritisch für gesamtkirchlich und akzeptierte damit nicht nur die östliche Zölibatspraxis, sondern legitimierte sie auch und behauptete ihren Ursprung bei den Aposteln. Dadurch war ein kausales Verhältnis zwischen der *lex continentiae* und dem *impedimentum ordinis* schlicht unmöglich geworden. Später erkannten die Dekretalisten den Unter-

[24] Vgl. Cochini, S. 423.

schied zwischen Ost und West und versuchten, ihn in eine kanonistische Theorie einzubauen, welche die Gesetzgebung in der lateinischen Kirche erklären sollte. Das führte zwangsläufig dazu, daß im Westen das Heiratsverbot für Kleriker (nach höheren Weihen) und erst recht das Enthaltsamkeitsgebot für verheiratete Kleriker zu einem ziemlich späten Zeitpunkt Gesetzesform erhielt[25].

Wegen der unkritischen Übernahme der griechischen Texte von Gratian entging den Kanonisten des 12. Jahrhunderts die unmittelbare Beziehung zwischen Enthaltsamkeit und Ehehindernis. Statt dessen entwickelte die Kanonistik damals eine Begründung des Ehehindernisses der höheren Weihen über den Umweg des *votum adnexum*, des *Gelübdes* der Enthaltsamkeit, welches mit der Weihe verbunden ist[26]. Aber diese Theorie stieß auf Schwierigkeiten, weil das Ehehindernis offenbar bei Klerikern der Ostkirche nicht vorhanden war, da diese durch keinerlei Enthaltsamkeitsgelübde gebunden waren.

Deswegen entstand gegen Ende des 12. Jahrhunderts eine andere Theorie, derzufolge die Verpflichtung zur Enthaltsamkeit auf einer rein kirchlichen Verfügung beruhte. Im 13. Jahrhundert resümiert Thomas von Aquin die kanonistischen Auffassungen wie folgt:

»Die Eheschließung (der Kleriker) wird durch kirchliches Gesetz verboten. Es bindet die Lateiner anders als die Griechen, denn bei den Griechen kommt das Ehehindernis nur von der Weihe (*vi ordinis*), während bei den Lateinern das Ehehindernis von der Weihe und vom Enthaltsamkeitsgelübde herrührt, welches mit den Weihen verbunden ist. Wenn also jemand das Gelübde nicht expressis verbis ablegt, so wird doch davon ausgegangen, daß er es durch den bloßen Tatbestand des Empfangs der Weihe nach dem Ritus der lateinischen Kirche abgelegt hat. Bei den Griechen und den anderen Orientalen sind die Weihen ein Ehehindernis, aber nicht ein Hindernis für die Fortführung einer vor der Weihe geschlossenen Ehe, denn sie können die Ehe vollziehen, allerdings nicht erneut heiraten.«[27]

Vom zweiten Laterankonzil an (1139) wurden sowohl Weihe wie Gelübde als verungültigendes Ehehindernis gewertet.

Cholij kommt zu dem Ergebnis, daß die Kanonisten und Theologen des 12. und 13. Jahrhunderts (im Westen) kaum Bedenken gehabt hätten, die *lex continentiae* auf die Apostel zurückzuführen und das Ehehindernis ausschließlich auf die *lex continentiae* zu gründen, wenn sie nicht auf die Weise, wie es durch Gratian geschehen ist, mit der griechischen Disziplin konfrontiert worden wären. Dann wäre ein Versprechen oder Gelübde der Enthaltsamkeit lediglich als äußerer Ausdruck einer frei eingegangenen Bindung gewertet worden, die in der inneren Logik der priesterlichen Berufung begründet liegt[28].

Bei der Begründung dieser Einschätzung stellt sich Cholij die Frage: »Wie kann ein Sakrament auf Grund einer lediglich kirchlichen Vorschrift den Empfang

---

[25] Vgl. Cholij, S. 64.
[26] Vgl. Cholij, S. 65.
[27] Summa Theologiae, Suppl., 53,3 (Eigene Übersetzung).
[28] Vgl. Cholij, S. 67.

eines anderen Sakramentes ungültig machen?« Seine Antwort lautet, daß diese Vorschrift in Form des Eheschließungsverbots, abgesehen von einem Akt der Selbsthingabe an Gott zum Zeitpunkt des Empfangs der Weihe (woraus sich die Praxis der *lex continentiae* ergibt), nur ein positiv gesetztes äußeres Zeichen der alten Disziplin sein kann, durch welches die natürliche Beziehung zwischen Priestertum und Zölibat zum Ausdruck kommt. Wenn also die Vorschrift von der Weihe als Ehehindernis, wie sie im östlichen Kirchenrecht gehandhabt wird, von ihrer theologischen Grundlage getrennt wird, ist sie wenig mehr als ein juristischer Formalismus.

Heiratspflicht der Priester

Wenngleich das Trullanum II den Priestern die Enthaltsamkeit nicht strikt verbot, so suggerierte der Tonfall der Kanones doch, daß Priester verheiratet sein und ein eheliches Leben wie alle anderen Gläubigen führen sollten. Im 11. und 12. Jahrhundert war aus diesem stillschweigenden Rat tatsächlich eine Vorschrift geworden, und der Zölibat für Priester und Diakone, wie er in der lateinischen Kirche gelebt wurde, war endgültig abgewiesen.

Zu dieser Zeit herrschten in der lateinischen Kirche im Klerus moralisch unakzeptable Zustände, was die Gregorianische Reform noch dringlicher machte. Im Osten wie im Westen wurde die Notwendigkeit gesehen, dem moralischen Verfall im Klerus entgegenzusteuern. Die dazu ergriffenen Maßnahmen waren allerdings sehr verschieden. Rom betrachtete den Zölibat an sich nicht als Quelle des Problems. Im Gegenteil, die traditionelle Disziplin wurde bestätigt und es wurden zudem weitere Maßnahmen getroffen, um die Würde des Priestertums und die Enthaltsamkeit der Diener des Altars zu schützen. Die Lösung lag also auf asketischem und disziplinärem Gebiet. Unenthaltsamkeit und Übertretungen der Disziplin wurden streng bestraft[29].

In der griechischen Kirche hatte Kaiser Leo VI. im 9. Jahrhundert angesichts von Fehlentwicklungen angeordnet, die nach dem Trullanum entstandene Gewohnheit abzuschaffen, daß Kleriker noch zwei Jahre *nach* den höheren Weihen heiraten können. Die alte Vorschrift des Eheschließungsverbots nach den Weihen wurde erneuert. Die Befolgung dieser Vorschrift war jedoch mangelhaft, und angesichts dieser unerlaubten Eheschließungen nach der Weihe verbot die Ostkirche im elften Jahrhundert generell, daß unverheiratete Männer zu Diözesanpriestern geweiht wurden. Cholij bemerkt dazu, daß die Ehe als angemessener Lebensstand für den Priester angesehen wurde, insofern sie ein *remedium concupiscentiae* war. Unverheiratete Männer, die zum Priester geweiht werden wollten, hatten in ein Kloster einzutreten.

---

[29] Vgl. Stickler, A. M., The Evolution of the Discipline of Celibacy in the Western Church from the End of the Patristic Era to the Council of Trient, in: Coppens, J. (Hrsg.), Priesthood and Celebacy, Mailand, 1972 (vgl. FKTh 14, Anm. 24), S. 544ff.

So kam es, daß von allen Priestern in Dorfpfarreien verlangt wurde, daß sie verheiratet sein sollten. Von ihren Söhnen wurde ebenfalls erwartet, daß sie Priester wurden. Diese Praxis wurde in manchen Ländern noch dadurch unterstützt, daß der Staat besondere Schulen für Priestersöhne einrichtete[30]. Eine Folge dieser Praxis ist ein mangelndes Bewußtsein des übernatürlichen Charakters der priesterlichen Berufung. Eine weitere Folge ist, daß alle höheren Positionen in der Ostkirche von Mönchen besetzt wurden, da sie besser ausgebildet und als Unverheiratete frei von familiären Bindungen waren. Dadurch entstanden de facto zwei Priesterkasten, was wiederum seine eigenen Probleme mit sich brachte[31].

Die Quasi-Pflichtheirat von Priestern und Diakonen hatte auch Folgen für verwitwete Priester und Diakone. Im 14. Jahrhundert war es fest verankerte Disziplin, daß diese Kleriker ihr Amt aufgeben mußten. Wenn sie weiterhin als Priester dienen wollten, mußten sie in ein Kloster eintreten. Dadurch wurden die Klöster mit Klerikern überfüllt, die gar nicht dorthin wollten oder keine eigentlich monastische Berufung hatten. Das führte oft zu ernsthaften Problemen und sogar zum Niedergang der geistlichen Vitalität klösterlichen Lebens[32]. Erst eine Synode in Moskau im 17. Jahrhundert setzte dieses Verbot der Amtsausübung außer Kraft und gestattete den Verwitweten eine zweite Heirat.

Als die ukrainische orthodoxe Kirche 1595 zur Einheit mit Rom zurückkehrte, wurden diese beiden Gesetze aufgehoben. Das Verbot, Unverheiratete zur Weihe zuzulassen, und die Entlassung von verwitweten Priestern und Diakonen aus ihrem Amt waren nicht nur inkompatibel mit der Disziplin der katholischen Kirche, sondern wurden als grobe Mißbräuche angesehen. Auf den Synoden dieser katholischen Ostkirchen wurde der Zölibat in Ehelosigkeit als der angemessene Lebensstand der Kandidaten für den Weltklerus gefördert.

Theologische Konsequenzen der Gesetzgebung des Trullanums

Die Gesetzgebung des Trullanums verringerte die Verfügbarkeit der Kleriker für die häufige Feier der Liturgie für die Gläubigen. Kanon 13 des Trullanum schrieb Enthaltsamkeit während der Zeit von Fasten, Gebet und Liturgie vor. Die allgemeine Norm war ein Tag Enthaltsamkeit während eines liturgischen Turnus, abgesehen von den Zeiten für das Gebet und Fasten, welche alle verheirateten Gläubigen zu beobachten verpflichtet waren. Im 17. Jahrhundert wurden drei Tage Enthaltsamkeit erwartet. Daher konnte die Messe nicht täglich gefeiert werden, weil stets angenommen wurde, daß die Priester von ihren ehelichen Rechten Gebrauch machten[33].

---

[30] In Griechenland verbietet seit 1923 ein staatliches Gesetz die Ernennung von Unverheirateten zu Pfarrgeistlichen (vgl. Cholij, S. 137).

[31] Vgl. Cholij, S. 137.

[32] Vgl. Cholij, S. 141.

[33] Aus der Zeit vor dem Trullanum gibt es keine Vorschriften für Kleriker über eine zeitweilige Enthaltsamkeit. Demgegenüber war die Kirche in den ersten Jahrhunderten darum bemüht, für Laien Richtlinien

In den Kanones von Karthago und überhaupt in der Gesetzgebung der lateinischen Kirche waren die Priester auf Grund ihrer Weihe zur Enthaltsamkeit angehalten. Diese Weihe stand in wesentlicher Beziehung zu ihrer Sendung, Mittler zu sein, wie sie vor allem in der Spendung der Sakramente zum Ausdruck kommt, aber auch in allen anderen Handlungen, die auf die eine oder andere Weise eine Ausübung ihres geweihten Dienstes waren. Demnach war Enthaltsamkeit in der lateinischen Kirche nicht schlicht vom Dienst am Altar, also der Feier der Eucharistie, abhängig, sondern eher ein logischer Ausdruck der Totalität des priesterlichen Dienstes. Schon im vierten Jahrhundert verstanden Theologie und Kirchenrecht im Westen das Priestertum als beständigen und ununterbrochenen Dienst, was ein Grund für vollkommene Enthaltsamkeit ist: das Priestertum des Neuen Bundes übertrifft das des Alten Bundes. Deshalb ist es angemessen, daß die Enthaltsamkeit nicht zeitweilig, sondern für immer währt[34].

Demgegenüber scheint die Norm des Trullanums zu besagen, daß der priesterliche Dienst nur in der Feier der Eucharistie zum Ausdruck kommt, da die Vorschrift der Enthaltsamkeit nur darauf Bezug nimmt. Das wiederum deutet eher auf ein funktionales Verständnis des Priestertums und weniger auf ein ontologisches hin, was eine grundlegende Akzentverschiebung in der Theologie des Priestertums mit sich bringt; es ist vielleicht nicht zuviel gesagt, daß hier in gewisser Weise eine Rückkehr zum levitischen Priestertum stattgefunden hat.

Zeitweilige Enthaltsamkeit und Einführung des Zölibats

Vor diesem Hintergrund ist es lehrreich, die Rückkehr orientalischer Kirchen zur Einheit mit Rom in den letzten Jahrhunderten hinsichtlich ihrer Implikationen für den Zölibat zu betrachten. Im 17. Jahrhundert kehrten die Albanier des griechischen Ritus und im 18. Jahrhundert die Maroniten zur Einheit zurück, und in beiden Fällen respektierte Rom die bestehenden Gewohnheiten zeitweiliger Enthaltsamkeit. Dasselbe gilt für die Armenier, Chaldäer und Ukrainer, selbst wenn ihre Gesetze die Möglichkeit der täglichen Eucharistiefeier ausschlossen. Nichtsdestoweniger be-

---

zeitweiliger Enthaltsamkeit zu geben. Nach Cholij ist das offenbar absichtliche Schweigen des Gesetzgebers hinsichtlich der Kleriker, deren Lebensführung vergleichsweise unmittelbarer eine kirchliche Angelegenheit war, ein Indiz dafür, daß für diese tatsächlich eine sehr verschiedene Disziplin galt, nämlich vollkommene Enthaltsamkeit.

Aus den ersten Jahrhunderten gibt es mehrere Hinweise darauf, daß in den östlichen Kirchen die Eucharistie häufig, wenn nicht täglich gefeiert wurde. Diese Häufigkeit sank später ab auf die Eucharistiefeier am Wochenende und an Festtagen. Unabhängig davon, welche Faktoren diese Änderung tatsächlich verursacht haben, begünstigte auf jeden Fall die Praxis der zeitweiligen Enthaltsamkeit die häufige Feier der Eucharistie nicht, sondern machte praktisch die tägliche Feier als Normalfall unmöglich (vgl. Cholij, S. 157).

[34] Vgl. die Decretalen von Papst Siricius aus den Jahren 385 und 386; das Dekret der Synode von Rom (um 400) und andere Quellen; zitiert bei Cochini, S. 6–17.

stand in diesen Kirchen häufig der Wunsch der Gläubigen nach täglicher Feier der Liturgie, besonders in den größeren Städten. Der Weg dazu bestand nicht darin, die Vorschriften hinsichtlich zeitweiliger Enthaltsamkeit abzumildern; die einzige Lösung war vielmehr die Weihe einer zunehmenden Zahl unverheirateter Kandidaten in diesen Kirchen. So wurde dieser Engpaß ein bedeutender Faktor für die allmähliche Einführung des Zölibats in den katholischen Ostkirchen.

Die örtlichen Synoden dieser Kirchen förderten die Weihe unverheirateter Kleriker auch im Hinblick auf höhere kirchliche Ämter aus dem einfachen Grund, daß die familiären Verantwortlichkeiten eines verheirateten Priesters keine Zeit für eine ganzheitliche Widmung ließen. Auch wenn es mit der Errichtung eigener Seminare für unverheiratete Priesteramtskandidaten in diesen Kirchen nur langsam voranging, begannen einige von ihnen im 17. und 18. Jahrhundert, Kandidaten nach Rom zur Urbaniana zu senden. Zweifellos gab es in diesen Kirchen soziologische Vorurteile gegen einen zölibatären Klerus, aber die örtliche Hierarchie betrieb nachdrücklich die Umgestaltung der Verhältnisse in diesem Sinne.

Der Zölibat in den katholischen Ostkirchen stand auch im Ersten Vatikanum auf der Tagesordnung. Das Vorbereitungsdokument für das Konzil stellte fest, daß die östlichen Bischöfe in der Regel den Zölibat für ihre Priester befürworteten. In einer der Konzilssitzungen sagte ein armenischer Erzbischof, daß die Abwesenheit des Zölibats in den Ostkirchen eine regelrechte »Wunde« sei, denn die Erfahrung habe gezeigt, welche Übel das Leben der Kirche dadurch erlitten habe. Er forderte daher, daß die Probleme, die mit dem Fehlen eines zölibatären Klerus zusammenhingen, offen diskutiert würden, damit die Wunden schneller heilten[35]. Trotz dieses Antrages wurde von einer Kommission des Konzils entschieden, daß diese östlichen Kirchen für ein umfassendes Zölibatsgesetz noch nicht »reif« genug seien. Dennoch wurde eine Instruktion veröffentlicht, in der das Verbot der Eheschließung von bereits geweihten Klerikern erneuert und die Praxis vollkommener Enthaltsamkeit, wie sie vor dem Trullanum II galt, in Erinnerung gerufen wurde.

Diese Instruktion wurde später in verschiedenen Synoden der katholischen Ostkirchen für die Gesetzgebung über den Zölibat zugrundegelegt. Es ist eine historische Tatsache, daß gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Lebensform der Kleriker der unierten Ostkirchen zur Praxis der ersten Jahrhunderte in der Kirche des Westens zurückgekehrt ist. Man wußte aus Erfahrung, daß die Verfügungen des Trullanum II und danach auf einen unlösbaren Konflikt zusteuerten, wenn das Priestertum als das betrachtet wurde, was es ist, nämlich ein täglicher Dienst, der eine vollständige Hingabe an die Kirche erfordert. Wie weiter oben deutlich wurde, hatte die lateinische Kirche ihre eigenen Probleme mit einem verheirateten Klerus, die letzten Endes nur dadurch zufriedenstellend gelöst wurden, daß Ehelosigkeit im Zuge der Gregorianischen Reform und des Trienter Konzils zur praktischen Norm wurde. Vom 17. Jahrhundert an folgten die unierten Ostkirchen demselben Weg, der auf natürliche Weise zur Ehelosigkeit der Priester führte.

---

[35] Vgl. Cholij, S. 175.

Zusammenfassung und Schlußbemerkungen (unter Berücksichtigung des Beitrags in Heft 1/1998)

1. Ein Rückblick auf die komplexe Geschichte des priesterlichen Zölibats in der Kirche zeigt, daß in Ost und West zu Beginn die *lex continentiae* galt, und zwar für Kleriker, die Diener des Altares sind, auf Grund ihrer einzigartigen Funktion als Mittler zwischen Gott und den Menschen. Selbst die trullanische Synode von 692, die einen schwerwiegenden Bruch in der Tradition verursachte, war im wesentlichen von dieser theologischen Perspektive bestimmt.

Es ist sicherlich höchst bemerkenswert, daß von allen alttestamentlichen Vorschriften und Riten für die gesetzliche Reinheit der Priester gerade das von Gott für die Leviten erlassene Gebot, sich ehelicher Beziehungen zu enthalten, um den Dienst im Tempel würdig zu versehen, in das christliche Priestertum überging[36]. Die Hirten und Väter der frühen Kirche sahen dies nicht nur als ein unterscheidendes Merkmal des in Christus gegründeten Priestertums, sie gaben ihm dazu durch die Forderung vollkommener Enthaltsamkeit eine tiefere Bedeutung und Perspektive. Es wäre aber unangemessen, diese tiefere Bedeutung theologisch als letzte Entwicklungsstufe der zeitweiligen Enthaltsamkeit des levitischen Priestertums zu begründen. Damit würde der Zölibat auf die Ebene einer Bedingung für rituelle Reinheit reduziert und damit gerade von seiner primären und wesentlich theologischen Begründung getrennt: der ontologischen Teilhabe am Priestertum Christi und bräutlichen Liebe zu seiner Kirche.

2. Es trifft zwar zu, daß die Väter gelegentlich Ausdrucksweisen verwenden, in denen Sexualität und Ehe scheinbar abgewertet werden, um Enthaltsamkeit und Zölibat zu rechtfertigen. In den Schriften der Väter findet man jedoch keinerlei Reserven hinsichtlich der Ehe der gläubigen Laien, und ebensowenig gibt es im Zusammenhang der Enthaltsamkeit verheirateter Priester Untertöne von Geringschätzung der Ehe, etwa im Sinne eines gnostischen Dualismus[37]. Die wirkliche Begründung des Charismas des priesterlichen Zölibats liegt tiefer: in der uneingeschränkten Hingabe an Gott, der geistlichen Vaterschaft, und in der Nachfolge Christi auch in seiner Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen.

Darüber hinaus ist für Hieronymus die Ehe im Alten Testament der privilegierte Lebensstand, während die Jungfräulichkeit charakteristisch für die neue Heilsordnung ist, die mit der Menschwerdung beginnt, bei der wiederum die Jungfräulichkeit Mariens das zentrale Übergangsmoment darstellt. Die vollkommene Enthaltsamkeit der Kleriker nach den höheren Weihen begründet er in der Hauptsache mit dem Vorrang der Jungfräulichkeit[38]. Sowohl er wie auch Ambrosius sind weit davon entfernt, mit der Betonung der asketischen Höherstellung der Jungfräulichkeit eine Abwer-

---

[36] Vgl. Cochini, S. 429.

[37] Vgl. Callam, D., »Clerical Continence in the Fourth Century: Three Papal Decretals«, in: Theological Studies, Vol. 41, 1 (1980), S. 3–50.

[38] Vgl. Ep. 49,2 (CESL 54, 352) und Ep. 49,21 (CESL 54, 387).

tung der Ehe zu verbinden – wie kann die Ehe minderwertig sein, wenn aus ihr jungfräuliche Menschen hervorgehen? Die Ehe ist gut, die Jungfräulichkeit ist besser. Das Ideal der Jungfräulichkeit hat seinen Ursprung in Christus, wurde durch Paulus bekräftigt (vgl. 1 Kor 7) und findet seine besondere Verwirklichung in Maria und der Kirche[39].

In diesem Zusammenhang ist auch zu bedenken, daß Ehepaare in der Frühzeit der Kirche zeitweilige Enthaltsamkeit übten, wie Paulus es angeraten hatte: »Entzieht euch einander nicht, außer im gegenseitigen Einverständnis und nur eine Zeitlang, um für das Gebet frei zu sein« (1 Kor 7,5). Das wurde insbesondere dann erwartet, wenn das Gedächtnis des Leidens und Todes des Herrn gefeiert wurde[40]. Auch für die Fastenzeit war Enthaltsamkeit in der Ehe empfohlen[41]. Die Päpste und auch die Väter in Ost und West bezeugen, daß periodische Enthaltsamkeit als normale Praxis christlicher Eheleute betrachtet wurde[42].

3. Insgesamt wurde in der Frühzeit der Kirche die zeitweilige Enthaltsamkeit in der Ehe theologisch als ein besserer Weg zur Vorbereitung auf die Eucharistie angesehen. In diesem Sinne mag man eine Konsonanz zwischen dem »kultischen Argument« für den Zölibat und der damals vorherrschenden Theologie der Ehe erblicken. Das ist auch nicht überraschend, denn schließlich war für die Autoren zu Beginn der Kirche und ihrer noch wenig entfalteten Tradition vor allem die heilige Schrift Quelle der Theologie, und daher lag es nahe, daß sie die zeitweilige Enthaltsamkeit der Priester des Alten Testaments als ein Vorausbild des Zölibats der Priester des Neuen Testaments sahen, welche das einzige Opfer des Neuen Bundes darbringen.

In der Rückschau aus der Perspektive einer weiter entwickelten Theologie des Zölibats sind jedoch die Grenzen des kultischen Arguments für den Zölibat deutlich zu sehen. Das rituelle Argument war praktisch und hatte eine gewisse Kraft, auch wenn es theologisch unzureichend war. Letzten Endes aber wurzelte das Wissen der Urkirche von diesem Charisma tiefer, nämlich im Vorbild des Zölibats Christi, seiner diesbezüglichen Lehre und der apostolischen Tradition.

Die Überlieferung der Urkirche und das Zeugnis der Väter besagen, daß die Apostel nach ihrer Berufung durch Christus in vollkommener Enthaltsamkeit lebten, unabhängig davon, ob sie verheiratet waren oder nicht. Auf diesen Anfang bezogen sich später alle Hirten der Kirche bei ihrer Entscheidung, daß vollkommene Enthaltsamkeit notwendige Vorbedingung für die Ausübung des priesterlichen Dienstes sei. Durch diese Kontinuität wahrten sie die Identität des Priestertums durch die Generationen[43].

---

[39] Vgl. Ambrosius, Ep. 63,10 und 33: PL 16, 1191–2, 1198; vgl. auch Callam, a. a. O., S. 14–15.

[40] Vgl. Cyrill von Jerusalem, Katechesen 4, 25: PG 33, 488a–b; Hieronymus, Ep. 48, no. 15: PL 22, 506.

[41] Vgl. Cholij, S. 143f.

[42] Vgl. Papst Siricius: Cum in unum; Gregor d. Gr. in seinem Brief an Augustinus von Canterbury, Lib. 9,36: MGH, Epistolae 2, 305–306; Ambrosius: PL 17, 217; Augustinus: PL 38, 1052; Gregor von Nazianz, Oratio super sacrum baptismum 18; Johannes Chrysostomus, Homilia super 1 Cor, 19; usw. Sowohl Gregor von Nazianz (PG 36, 381b–384a) als auch Johannes Chrysostomus (PG 61, 152d–154c) scheinen zeitweilige Enthaltsamkeit – geübt aus Liebe – als einen Weg zu betrachten, der in besonderer Weise zum Gebet hinführt. Sie garantiert zugleich die wahre Würde und den übernatürlichen Wert der Ehe.

[43] Vgl. Cochini, S. 438.

Erst in jüngster Zeit hat die Kirche im Westen, nicht ohne Hilfe des Heiligen Geistes und im Lichte historischer Forschungen, theologisch deutlicher das artikuliert, was sie seit jeher hinsichtlich des Zölibats glaubte. Die Theologie der Ehe und der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen haben deutliche Fortschritte gemacht, und die Komplementarität beider Berufungen steht nunmehr in einem deutlicheren Licht. Das ist das Ergebnis insbesondere von zwei Einsichten: die Sicht der Ehe als einer gottgegebenen Berufung zur Heiligkeit, wie sie vom Zweiten Vaticanum dargelegt wird, und die Theologie des bräutlichen Zölibats, die von Johannes Paul II. starke Impulse erhielt.

4. Unabhängig vom Priestertum gab es in der Kirche von Anfang an eine starke geistliche Motivation bei Männern wie bei Frauen, sich Gott im Leben geweihter Jungfräulichkeit hinzugeben (vgl. 1 Kor 7,32ff). Bei der theologischen Bewertung dieser Jungfräulichkeit und des priesterlichen Zölibats gibt es zweifellos Gemeinsamkeiten. Es gibt aber auch spezifische Elemente, die den priesterlichen Zölibat begründen und ihm einen eigenen Rang verleihen: vor allem die Aufgabe des Priesters, als Mittler *in persona Christi* zu wirken, und die bräutliche Liebe für die Kirche, die aus der sakramentalen Identifizierung des menschlichen Priesters mit dem göttlichen Hohepriester erfließt.

Zweifellos stützen sich diese unterschiedlichen Berufungen gegenseitig, ihre Wurzeln liegen aber in unterschiedlichen asketischen Traditionen. Nach Cochini geht die Berufung zur Jungfräulichkeit auf die evangelischen Räte zurück und reifte zu den bekannten unterschiedlichen Formen des Ordenslebens aus, während der priesterliche Zölibat seinen Ursprung in einer positiven Anordnung der Apostel hat, die ihrerseits direkt von Christus unterwiesen wurden[44].

5. Die vorstehenden Darlegungen haben auch deutlich gemacht, daß die Geschichte des priesterlichen Zölibats im Westen keine allmähliche Entwicklung von der *lex continentiae* im ersten Jahrtausend zur gegenwärtigen Zölibatsdisziplin unter dem Einfluß der Berufung zur Jungfräulichkeit ist. Vielmehr ist es eine Entwicklung in der Folge des Handelns der kirchlichen Autorität, die in Treue zur apostolischen Tradition, häufig und vielerorts gegen den Strom des Zeitgeistes, unter dem Beistand des Heiligen Geistes die asketischen Rahmenbedingungen für das Leben der Priester festgelegt hat. Gerade zu den Zeiten, in denen die Opposition gegen die traditionelle Disziplin am heftigsten war – zu Zeiten der Gregorianischen Reform und des Konzils von Trient –, war auch die Reaktion der Verantwortlichen konkreter und standfester.

---

[44] Vgl. Cochini, S. 438. Als ein Aspekt im Leben der Urkirche verdient festgehalten zu werden, daß viele Laien, die sich sonst nicht weiter hervorhoben, auf diese Weise ein Gott zugewandtes Leben führten. Erst im dritten oder vierten Jahrhundert begann sich eine Form christlichen Lebens mit einer öffentlichen Jungfrauenweihe und eigenen Kommunitäten abzuzeichnen. Vgl. Bihlmeyer, K., und Tüchle, H., Kirchengeschichte, Bd. I, Paderborn, [15]1955, Erste Periode, Kap. II, § 26, Zweite Periode, Kap. IV, § 72; Daniel-Rops, H., The Church of the Apostles and Martyrs, London, 1963, S. 232–233; Hughes, Ph., History of the Church, Vol. I, London 1947, S. 138–143.

Gegenwärtig erleidet die Disziplin des priesterlichen Zölibats die tiefste Krise seit vierhundert Jahren. Die Reaktion des kirchlichen Lehramtes ist nicht weniger eindeutig als früher, und dabei stärker als je zuvor auf theologische Vertiefung bedacht. In dem Dekret des Vaticanum II über Dienst und Leben der Priester (1965)[45], der Enzyklika Sacerdotalis caelibatus von Paul VI. (1967) und dem Schlußdokument der Bischofssynode von 1971[46], den Verfügungen des Codex Iuris Canonici von 1983[47] und dem Apostolischen Mahnschreiben *Pastores dabo vobis* (1992) von Johannes Paul II.[48] spiegelt sich nicht nur die überkommene Lehre und Disziplin wieder, son-

---

[45] »Durch die Jungfräulichkeit und die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen (vgl. Mt 19,12) werden die Priester in neuer und vorzüglicher Weise Christus geweiht; sie hangen ihm leichter ungeteilten Herzens an (vgl. 1 Kor 7,32–34), schenken sich freier in ihm und durch ihn dem Dienst für Gott und die Menschen, dienen ungehinderter seinem Reich und dem Werk der Wiedergeburt aus Gott und werden so noch mehr befähigt, die Vaterschaft in Christus tiefer zu verstehen. Auf diese Weise bezeugen sie also vor den Menschen, daß sie sich in ungeteilter Hingabe der ihnen anvertrauten Aufgabe widmen wollen, nämlich die Gläubigen *einem* Mann zu vermählen und sie als keusche Jungfrau Christus zuzuführen (vgl. 2 Kor 11,2); (...) Darüber hinaus sind sie ein lebendiges Zeichen der zukünftigen, schon jetzt in Glaube und Liebe anwesenden Welt, in der die Auferstandenen weder freien noch gefreit werden (Vgl. Lk 20,35–36).

Der so im Geheimnis Christi und seiner Sendung begründete Zölibat wurde zunächst den Priestern empfohlen und schließlich in der lateinischen Kirche allen, die die heilige Weihe empfangen sollten, als Gesetz auferlegt. Diese Heilige Synode billigt und bekräftigt von neuem das Gesetz für jene, die zum Priestertum ausersehen sind, wobei ihr der Geist das Vertrauen gibt, daß der Vater die Berufung zum ehelosen Leben, das ja dem neutestamentlichen Priestertum so angemessen ist, großzügig geben wird, wenn nur diejenigen, die durch das Sakrament der Weihe am Priestertum Christi teilhaben, zusammen mit der ganzen Kirche demütig und inständig darum bitten.« (Nr. 16)

[46] »Das bestehende Gesetz wird aufgrund des innigen und vielschichtigen Zusammenhangs zwischen pastoraler Aufgabe und zölibatärem Leben beibehalten: derjenige, der aus sich heraus ganz und gar verfügbar sein will, wie es für diese pastorale Aufgabe charakteristisch ist, wird ebenso aus sich heraus den Zölibat wählen. Der Weihekandidat sollte diese Lebensform nicht als etwas von außerhalb Aufgedrängtes betrachten, sondern vielmehr als ein Zeichen seiner eigenen freien Selbsthingabe, die von der Kirche durch den Bischof akzeptiert und bestätigt wird. So ist das Gesetz in Wirklichkeit ein schirmender Schutz der Freiheit, in der sich der Priester Christus überantwortet, und es wird ein ›sanftes Joch‹.« [Schlußdokument der Bischofssynode 1971, Das Weihepriestertum, Zweiter Teil, Abschnitt I, Nr. 4 c) (Eigene Übersetzung)].

[47] »Die Kleriker sind gehalten, vollkommene und immerwährende Enthaltsamkeit um des Himmelreiches willen zu wahren: deshalb sind sie zum Zölibat verpflichtet, der eine besondere Gabe Gottes ist, durch welche die geistlichen Amtsträger leichter mit ungeteiltem Herzen Christus anhangen und sich freier dem Dienst an Gott und den Menschen widmen können.« (c. 277 §1 CIC).

[48] »Während die in den Ostkirchen geltende Disziplin beibehalten wird, erinnert die Synode in der festen Überzeugung, daß die vollkommene Keuschheit im priesterlichen Zölibat ein Charisma ist, die Priester daran, daß die Keuschheit ein unschätzbares Geschenk Gottes für die Kirche und einen prophetischen Wert für die heutige Welt darstellt. Diese Synode billigt und bekräftigt von neuem und mit Nachdruck alles, was die lateinische Kirche und einige östliche Riten fordern, nämlich daß die priesterliche Würde nur solchen Männern übertragen wird, die von Gott das Geschenk der Berufung zur Keuschheit in der Ehelosigkeit empfangen haben [ohne Vorurteil gegen die Tradition einiger orientalischer Kirchen und gegen die Sonderfälle zum Katholizismus konvertierter verheirateter Geistlicher (...)]. Die Synode will bei niemandem den geringsten Zweifel in der Entschlossenheit der Kirche aufkommen lassen, an dem Gesetz festzuhalten, das den zur Priesterweihe nach dem lateinischen Ritus ausersehenen Kandidaten den frei gewählten, ständigen Zölibat auferlegt. Die Synode drängt darauf, daß der Zölibat in seinem vollen biblischen, theologischen und spirituellen Reichtum dargestellt und erläutert wird.« (Zitat der Propositio 11 der Bischofssynode von 1990, in *Pastores dabo vobis*, 29).

dern es sind auch neue und tiefere theologische Einsichten hinzugekommen, welche den Zölibat als angemessensten Lebensstand für die Priester Christi ausweisen[49]. Angesichts von Opposition und geistlicher Blindheit einer säkularisierten Kultur ist die Versuchung groß, die Wahl des Zölibats als Lebensform jedem Priesteramtskandidaten anheimzustellen. Es ist jedoch ein Anhaltspunkt für den übernatürlichen Charakter der Kirche im allgemeinen und für den apostolischen Ursprung des Zölibats im besonderen, daß sie stets den Mut fand, gegen den Strom zu schwimmen. Im Laufe der Jahrhunderte sind bereits alle psychologischen, soziologischen und funktionalen Gründe zu Gunsten eines optionalen Zölibats formuliert worden, ohne daß die Kirche sich in der Lage gesehen hätte, ihnen ein hinreichendes Eigengewicht zuzugestehen. An bloß menschlicher Weisheit vorbei hat sie ihr Handeln im übernatürlichen Glauben an den Verheißungen Christi ausgerichtet und nie daran gezweifelt, daß der Heilige Geist dieses Charisma großzügig austeilt, wenn man ihn demütig darum bittet.

6. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Dogmatischen Konstitution über die Offenbarung mit größerer Klarheit als je zuvor die Wichtigkeit der auf die Apostel zurückgehenden Tradition für das Leben der Kirche unterstrichen[50]. Es kann als Ergebnis einer umfassenden Erforschung dieser Tradition gewertet werden, wenn Gelehrte wie Cholij, Cochini und Stickler mit theologischen, historischen, juristischen und philologischen Gesichtspunkten den apostolischen Ursprung der *lex continentiae* dokumentieren und so die Kontinuität der Praxis der Kirche explizit machen.

In einer Analyse des Briefes des Papstes an die Priester zum Gründonnerstag 1979, insbesondere der Passagen über den Zusammenhang zwischen priesterlichem Zölibat und Sprache und Geist des Evangeliums, bemerkt Stickler folgendes: Weit davon entfernt, eine Disziplin rein kirchlichen und damit menschlichen Ursprungs und somit revidierbar zu sein, ist der Zölibat tatsächlich eine Praxis, die auf Jesus selbst und seine Apostel zurückgeht, bevor sie in eine förmliche Vorschrift gefaßt wurde. Mithin gehört der Zölibat zur Tradition der Kirche wie viele andere Teile des Glaubens und des christlichen Lebens. Sie wurden explizit und gewannen eine endgültige Form parallel zur Entfaltung der Lehre und des christlichen Lebens, nicht selten unter dem Druck von Opposition oder Übertretungen[51].

Durch die Jahrhunderte hat die Praxis des Zölibats im Westen gezeigt, daß dieses Charisma für diejenigen, die zum Priestertum berufen sind, angemessen ist. Im Osten wurden nur unverheiratete Männer zu Bischöfen geweiht, und Priester konnten nach ihrer Weihe keine Ehe eingehen, wenn sie als Unverheiratete geweiht worden waren.

7. Der Kanon 13 des Trullanum II war nicht *Grundlage* für einen verheirateten Klerus in der Ostkirche. Vielmehr existierte schon immer ein größerer oder kleinerer

---

[49] Nach Stickler kann die Tatsache, daß Rom eine andere Praxis des Ostens anerkennt, »kaum als offizielle Approbation der Änderung der alten Enthaltsamkeitsdisziplin aufgefaßt werden«. (Stickler, Klerikerzölibat, S. 58). Vgl. auch Cholij, S. 106–194.

[50] Vgl. Dei verbum, 8.

[51] Vgl. L'Osservatore Romano, 6. 5. 1979 (zitiert bei Cochini, S. 45).

Anteil verheirateter Priester im Osten und bis weit in das zweite Jahrtausend hinein auch im Westen. Sie waren durch ungeschriebenes oder geschriebenes Gesetz verpflichtet, in vollkommener Enthaltsamkeit zu leben. Die Tatsache, daß Dokumente aus der Frühzeit der Kirche eine Bevorzugung unverheirateter Weihekandidaten bezeugen, läßt nicht den Schluß zu, daß die verheirateten Priester ihr eheliches Leben wie vor der Weihe fortführten.

Der Kanon 13 des Trullanum brach aber mit der bisherigen Tradition, insofern nämlich die verheirateten Weltpriester mit Ausnahme der Bischöfe ihre ehelichen Rechte außerhalb der Zeiten ihres Dienstes am Altar behielten. Hinsichtlich der vollkommenen Enthaltsamkeit von Bischöfen vertritt das Trullanum dieselbe traditionelle Begründung, die für alle Kleriker im Westen und in den ersten Jahrhunderten im Osten galt. Dieser Bruch zerstörte – so Cholij – die logische Konsistenz der gesamten Regelung des Trullanum für verheiratete Priester. Cholij zufolge ist nämlich der einzige einsehbare Grund, warum eine Eheschließung nach der Weihe untersagt sein sollte, der, daß *die Weihe selbst* die Verpflichtung zur vollkommenen Enthaltsamkeit mit sich brachte. Der Grund dafür war ein praktischer – es war unmöglich, die Ehe zu vollziehen, da ja die Weihe zum Leben in vollständiger Enthaltsamkeit anhielt.

Zur Rechtfertigung des ehelichen Lebens für die übrigen Kleriker mußte das Trullanum die einschlägigen Texte der Synode von Karthago neu interpretieren, wobei die Verbindung zwischen Enthaltsamkeit und Feier der eucharistischen Liturgie erhalten blieb. In den katholischen Ostkirchen war die Einführung des »strikten« Zölibats, das heißt der Ehelosigkeit, eine praktisch notwendige Folge zur Gewährleistung der täglichen Eucharistiefeier, nach der zunehmend verlangt wurde.

Eine Langzeitfolge der Regelung des Trullanum II war die faktische Heiratspflicht der Weltpriester, die sich im elften Jahrhundert zu einem allgemeinen Brauch entwickelt hatte – im Widerspruch zur apostolischen Tradition und kirchlichen Praxis des ersten Jahrtausends. Grund für diese Regelung war der Wunsch nach Regularisierung des Konkubinats unverheirateter Priester. Gleichbedeutend damit ist die Überzeugung, daß Unverheiratete in vollkommener Enthaltsamkeit nur innerhalb der sicheren Mauern eines Klosters leben können. Diese Überzeugung war so stark, daß nicht nur unverheiratete Männer nicht zum Diözesanklerus zugelassen wurden, sondern auch verheiratete Priester und Diakone nach dem Tod ihrer Frauen aus ihrem Amt entfernt wurden. In einigen Fällen wurde von ihnen verlangt, in ein Kloster einzutreten[52].

8. Seit dem Mittelalter gibt es Autoren, die unter Hinweis auf die Praxis der Eheschließung von Priestern in der Ostkirche die Auffassung vertraten, daß das Priestertum von seinem Wesen her den Zölibat nicht erfordere. Nun ist es im Licht der apostolischen Tradition und der Praxis der lateinischen Kirche im ersten Jahrtausend tatsächlich einsichtig, daß das Priestertum seinem Wesen nach den Zölibat im Sinne der Ehelosigkeit nicht erfordert. Nichtsdestoweniger sind die Argumente für einen

[52] Vgl. Cholij, S. 198.

engen Zusammenhang zwischen dem Leben in Enthaltsamkeit und Priestertum stichhaltig und in sich stimmig. Der vorrangige theologische Grund scheint derselbe zu sein, der daran hindert, daß ein Kleriker nach seiner Weihe eine Ehe eingeht: die Weihe auch des Leibes, »der untrennbar mit dem Empfang des Weihesakramentes verbunden und sogar notwendig ist für die Sinnerfüllung dessen, was ein Sakrament ist«[53].

Viele Autoren haben bei dem Versuch, den eigentlichen Grund für die Praxis der vollkommenen Enthaltsamkeit namhaft zu machen, die Aufmerksamkeit auf die kultisch-liturgische Funktion des Priesters konzentriert. Die Folge ist eine »levitische Theologie« des Priestertums des Neuen Bundes. Nach Cholij führte die vom Trullanum inaugurierte Disziplin in der Praxis zu einem priesterlichen Dienst nach Art der Leviten, was auch in der Theorie Autoren wie Thomas dazu veranlaßte, die vollkommene Enthaltsamkeit als lediglich »angemessen« oder »angebracht« zu werten[54].

9. In den letzten Jahrzehnten hat die Theologie des Priestertums den christologischen Aspekt gegenüber dem levitischen weit mehr herausgearbeitet. Das trifft insbesondere für das Dekret *Presbyterorum Ordinis* des zweiten Vaticanums[55] und die Enzyklika *Sacerdotalis Caelibatus* (1967) von Paul VI. zu.

Auch in den Schriften Johannes Pauls II. kommt die innere Verbindung von Ehelosigkeit und Priestertum in einer beachtlichen theologischen Dichte zu Wort. In seiner ersten Enzyklika *Redemptor hominis* (1979) präsentiert er eine zutiefst christozentrische Sicht der Geschichte, was in späteren Dokumenten weiter entfaltet wurde. Hinsichtlich des Priestertums entwickelt er, insbesondere in den jährlichen Gründonnerstagsbriefen an die Priester, viele Aspekte ihrer sakramentalen und ontologischen Identifizierung mit Christus, welche in den sakramentalen Handlungen *in persona Christi capitis* ihren vollendeten Ausdruck findet. Im ersten dieser Gründonnerstagsbriefe erinnert er daran, daß die Praxis des Zölibats der Kirche im Westen auf das Beispiel Christi, unseres Herrn, die Lehre der Apostel und die gesamte Tradition zurückverweist[56]. Die vollständigste Darlegung der christologischen Identität des Priesters findet sich in dem Apostolischen Mahnschreiben *Pastores dabo vobis* über die Priesterausbildung (1992). Die bräutlich-hochzeitliche Dimension des katholischen Priestertums findet hier ihren vollsten Ausdruck.

10. Das Priestertum ist in der Kirche stets als die größte Gabe gewertet worden, welche Gott dem Menschen gegeben hat. Vor dem Hintergrund des allgemeinen Rufs zur Heiligkeit[57] überrascht es nicht, daß die Kirche erst recht auf die Heiligkeit verweist, die sie von ihren Priestern erwartet. Wenn die Priesterweihe zugleich als Weihe an Gott im vollsten Sinne des Wortes verstanden wird – der Priester als *in persona Christi* Handelnder, der in seinem Leben die bräutliche und exklusive Liebe

[53] Vgl. Cholij, S. 199.

[54] S. Th., Supplementum 53,3. Das war im wesentlichen auch die Erklärung von Gratian.

[55] Vgl. insbesondere Presbyterorum ordinis, 14; auch Lumen gentium, 10.

[56] Vgl. AAS 71 (1979), 406. Deutsch in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 7: Schreiben an alle Priester der Kirche zum Gründonnerstag 1979, Nr. 8. Diese Lehre über den priesterlichen Zölibat wurde in einer Reihe von elf Mittwochsaudienzen zwischen dem 10. 3. 1982 und dem 30. 6. 1982 vorgetragen.

[57] Vgl. Lumen gentium, 42, und Apostolicam actuositatem, 4.

Christi zu seiner Kirche widerspiegelt –, liegt der Gedanke mehr als nahe, daß die in vollkommener Enthaltsamkeit gelebte Keuschheit zum Kern der priesterlichen Sendung gehört. Es gehört zur inneren Logik dieser Sendung, daß sie in Fülle ausgeübt wird, was wiederum eine besondere Vertrautheit mit Christus erfordert[58].

Die Angemessenheit des vorstehenden Gedankens wird durch die übernatürliche Fruchtbarkeit dieses Charismas im Leben zahlloser beispielhafter Priester zu allen Zeiten bezeugt. Ein nicht geringer Teil der überfließenden geistlichen Vaterschaft eines Paulus, Johannes Chrysostomus, Karl Borromäus, Johannes Maria Vianney und Josemaría Escrivá wurde dadurch möglich, daß sie sich mit Leib und Seele Christus ganz überantworteten. Es gibt keinen Grund, daran zu zweifeln, daß dem Zölibat der Priester mit der ihm eigenen Dynamik auch in Zukunft eine Schlüsselfunktion in der Vermittlung der Früchte der Erlösung zukommen wird.

[58] Vgl. 1 Kor 7,32–33 und 1 Kor 7,29. Stickler zufolge ist das Leben im Zölibat nicht nur lediglich angemessen, sondern er geht so weit, ernsthaft die Frage zu erwägen, daß der Zölibat »notwendig und unverzichtbar« für das Priestertum ist (vgl. Stickler, Klerikerzölibat, S. 76).

Kirchliche Schwangerschaftskonfliktberatung in der Bundesrepublik Deutschland

Von Joachim Piegsa, Augsburg

Die *Beratung der Schwangeren* muß – laut Urteil des *Bundesverfassungsgerichts* (1993) – »zugunsten des ungeborenen Lebens« ausfallen, aber trotzdem »ergebnisoffen« bleiben, sie darf »nicht einschüchtern«, »nicht belehren«, »nicht bevormunden«.[1] In dieser Bestimmung spiegelt sich die Zweideutigkeit des gesamten Abtreibungsgesetzes nochmals wider. Einerseits wird der Lebensschutz, laut *Grundgesetz* Artikel 2 Absatz 2, eingefordert[2], andererseits wird dieser Schutz dem Selbstverwirklichungsrecht der Schwangeren nicht übergeordnet, wie es dem Bundesverfassungsgerichtsurteil entsprochen hätte, sondern untergeordnet.

1. »Roma locuta, causa finita«?

Rom hat gesprochen, ist damit das Anliegen vom Tisch? Die Meinungen dazu sind geteilt:

Eines steht fest: Die Kirche muß Schwangeren in Konfliktsituationen mit Rat und Tat beistehen. Das ist eine christliche Selbstverständlichkeit, die nie in Frage gestellt wurde.

Das *Ziel der Beratung* wurde 1995 umformuliert. Es sollte nun dem Verfassungsgerichtsurteil von 1993, d. h. dem Lebensschutz, präziser entsprechen: »Die Beratung dient dem Schutz des ungeborenen Lebens. Sie hat sich von dem Bemühen leiten zu lassen, die Frau zur Fortsetzung der Schwangerschaft zu ermutigen (...). Sie soll ihr helfen, eine verantwortliche und gewissenhafte Entscheidung zu treffen. Dabei muß der Frau bewußt sein, daß das Ungeborene in jedem Stadium der Schwangerschaft ihr gegenüber ein eigenes Recht auf Leben hat«.[3] Im Widerspruch zum betonten Lebensrecht des Ungeborenen wurde jedoch auch diesmal betont, daß die Beratung *»ergebnisoffen«* bleiben müsse.[4] Die wesentliche *Zweideutigkeit* blieb somit bestehen. Der *FDP*-Politiker *Hirsch* sagte offen, was andere verschwiegen: »Es gehe um die Willensfreiheit der Frau. Lebensschutz gebe es nur mit dem Willen der Frau und nicht gegen ihn.«[5]

---

[1] Vgl. HerKorr 47 (1993) 342.

[2] »Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrheit« (GG Art. 2 Abs. 2).

[3] § 219 Abs. 1 StGB, zit. nach: Ausgestanden?, in: HerKorr 49 (1995) 398–399, hier S. 398.

[4] Vgl. ebd., S. 398.

[5] Einer sagt es, in: FAZ 31.12.1997, S. 10.

Bei der vage umschriebenen »medizinischen Indikation« und bei der »kriminologischen Indikation« wurde die Abtreibung sogar *legalisiert*. Die *embryopathische Indikation*, aus der Neufassung des *§ 218* von 1993, wurde später aufgrund des Protestes von Behindertenorganisationen in die medizinische Indikation eingebracht, mit dem *zwiespältigen* Ergebnis, daß seit dem 1. Oktober 1995 nicht nur bis zur 22. Schwangerschaftswoche abgetrieben werden darf, wie bei der bisherigen embryopathischen Indikation, sondern – laut medizinischer Indikation – bis zur Geburt.[6]

Bischof *Lehmann*, als Vorsitzender der *Deutschen Bischofskonferenz*, stellte danach nochmals fest: »Wir werden uns mit der bestehenden Gesetzgebung nicht abfinden«.[7] Die Familienministerin *Nolte*, aber auch der Sekretär der *Deutschen Bischofskonferenz*, wiesen darauf hin, daß das Bundesverfassungsgericht den Gesetzgeber verpflichtet habe, die *Auswirkungen des neuen Abtreibungsgesetzes im Auge zu behalten*. Gewährt es tatsächlich – wie behauptet – einen *wirksamen Lebensschutz* Ungeborener?[8] Die Antwort kann nur lauten: »Wenn über das Leben des Kindes im Mutterleib allein die Frau zu entscheiden hat, dann besitzt das Kind kein eigenes Lebensrecht.«[9] Das aber ist ein Unrecht, das eindeutig *gegen die Menschenrechte*, und damit auch gegen das deutsche *Grundgesetz*, verstößt. »Das bedeutet die *Kapitulation des Rechtsstaates*, zu dessen tragenden Grundsätzen es gehört, dem Bürger die Verfügungsmacht über das Leben Dritter zu entziehen«.[10] Ebenso deutlich sagte es der Papst in seiner Enzyklika *»Evangelium vitae«* (1995): »Das ›Recht‹ hört auf Recht zu sein, weil es nicht mehr fest auf der unantastbaren Würde der Person gründet, sondern dem Willen des Stärkeren unterworfen wird«.[11] Wer der menschlichen Freiheit die perverse, »absolute Macht über die anderen und gegen die anderen« zuschreibt, der bewirkt den »Tod der wahren Freiheit (...) *(Joh 8, 34)*«.[12]

---

[6] Vgl. H.-Th. Rauschen, Gesetzliche Regelungen zum Schwangerschaftsabbruch bei vermuteter Schädigung des ungeborenen Kindes, in: Jedes Kind ist liebenswert, S. 22–25, hier S. 22. – Freilich gilt jetzt die Behinderung allein noch nicht als hinreichender Grund zur straflosen Abtreibung. Sie ist es erst dann, wenn sie – nach dem Urteil des Arztes – eine schwerwiegende Beeinträchtigung der körperlichen oder seelischen Gesundheit der Schwangeren nach sich ziehen würde. (Vgl. ebd., S. 23. – Vgl. Ausgestanden?, in: HerKorr 49 (1995) 389–399, hier S. 399).

[7] Ausgestanden?, in: HerKorr 49 (1995) 399. Ein Kommentator meinte hierzu: »Sicher ist allerdings eines: Einen nochmaligen (dritten) Gang zum Bundesverfassungsgericht wird es nicht geben«. (Ebd., S. 399). Indessen ist nur sicher, daß die Befürworter der Fristenregelung in SPD, FDP und bei den Grünen eine Korrektur um jeden Preis vermeiden wollen. (Vgl. Das Abtreibungsrecht überprüfen?, in: FAZ 31. 12. 1997, S. 2.)

[8] Am Rückgang der Abtreibungszahlen sollte dies abzulesen sein. (Vgl. Unions-Politiker für Änderung des Abtreibungsgesetzes, in: DT 02. 01. 1998, S. 1.) – Die Statistik ist ein »schwankender Boden«, da die Meldepflicht (ab 1. Januar 1996 besteht eine gesetzlich neu formulierte Auskunftspflicht der Ärzte und Krankenhäuser) nicht lückenlos befolgt wird. (Vgl. Schwankender Boden, in: FAZ 31. 12. 1997, S. 10.) – Die liberalisierenden Politiker übergehen »die entscheidende Frage, ob das Kind im Mutterleib ein eigenes Recht auf Leben hat« (Einer sagt es, in: FAZ 31. 12. 1997, S. 10).

[9] Einer sagt es, S. 10.

[10] M. Spieker, Wer den Beratungsschein ausstellt, erlaubt die Abtreibung, in: FAZ 21. 1. 1998, S. 11. – Vgl. Ch. Geyer, Der Schein, in: FAZ 21. 1. 1998, S. 31.

[11] Papst Johannes Paul II., Enzyklika »Evangelium vitae« (25. 03. 1995), Nr. 20.

[12] Ebd., Nr. 20.

2. Rechtfertigungsversuche

Als *Grund für den Verbleib* in der *staatlichen* Beratung führten einige Theologen und auch die meisten Bischöfe an, man würde außerhalb der staatlichen Beratung die unentschiedenen Frauen nicht erreichen, von denen dann doch – dank der Beratung – etwa ein Viertel sich für das Austragen ihres Kindes entschieden hätten.[13] Dieser Rechtfertigungsversuch orientiert sich an einer teleologischen Güterabwägung oder an der Inkaufnahme eines kleineren Übels (hier bezeichnet man als solches Übel die Ausstellung des Beratungsscheines als Bedingung für eine straffreie Tötung eines unschuldigen Kindes), um ein größeres Übel (hier die Tötung vieler unschuldiger Kinder) zu verhindern, indem man ratsuchende Schwangere von der Abtreibung abbringt.[14] Der *Fehler* in der Anwendung beider Rechtfertigungsversuche ist folgender: Die aktive Mitwirkung bei der *Tötung eines unschuldigen Menschen darf nie als kleineres Übel eingestuft werden,* auch wenn dadurch die Tötung mehrerer verhindert wird, denn die personale Würde und das Lebensrecht lassen sich nicht *quantitativ* gegeneinander aufrechnen.[15]

Um diesem Einwand zu entgehen, schätzten die Befürworter die Mitwirkung durch den Beratungsschein nicht als eine *formale* Mitwirkung (cooperatio formalis) an fremder Sünde ein, die moralisch verboten ist, sondern lediglich als eine erlaubte, *materiale* Mitwirkung.[16] Man stritt mit Andersdenkenden darüber: Ist der »Beratungsschein« lediglich ein *Beratungsnachweis,* wie es die meisten Bischöfe sehen wollen,[17] oder ist er ein *»Tötungsschein«,* wie die Kritiker meinen? Eigentlich ist er *beides zugleich,* und darin – wie schon hervorgehoben – besteht die *Zweideutigkeit* des Scheines. An dieser Tatsache kommt auch der Versuch einer Neuinterpretation der Mitwirkungslehre nicht vorbei.[18]

---

[13] Vgl. Annähernd 4000 Frauen entscheiden sich gegen eine Abtreibung, in: FAZ 22. 01. 1998, S. 1.

[14] Zur Güterabwägung und »Handlungen mit zweierlei Wirkung« vgl. Piegsa, Der Mensch – das moralische Lebewesen, Bd. 1, S. 29-37, hier S. 35 und 36.

[15] Vgl. C. Breuer, Person von Anfang an. Paderborn u. a. 1995, S. 124–127.

[16] Vgl. G. B. Sala, Kirchliche Beratungsstellen und Mitwirkung am Abtreibungsgesetz – eine moraltheologische Untersuchung, in: Juristenvereinigung Lebensrecht (Hg.), Schriftenreihe der JVL Nr. 14. Köln 1997, S. 59–117, hier S. 82–101.

[17] Vgl. HerKorr 51 (1997) 332.

[18] Vgl. Ch. Geyer, Umstieg. Kirche in der Beratungsfalle, in: FAZ 22. 08. 1997, S. 29. – Vgl. Sala, a.a.O., S. 116. – Die Kritiker führen an, was auch der Papst im erwähnten Schreiben zum Thema Beratung vermerkte, daß nach Wegfall der Indikationen der Beratungsschein »in unmittelbare Nähe zur Abtreibung rückt« (Geyer, a.a.O., S. 29). Die Befürworter halten dagegen, der Sachverhalt sei »nicht so einfach zu beurteilen. Wir dürfen uns nicht in ein idyllisches Sakristeichristentum zurückziehen« (Stellungnahme von Bischof Mixa aus Eichstätt, laut HerKorr 51 (1997) 332). – Im Bericht »Schwangerschaftskonfliktberatung« (HerKorr 51 (1997) 332–334) wird auf S. 333 die *Neuinterpretation der formellen Mitwirkung durch E. Schockenhoff* erwähnt. Der Vf. beruft sich auf »Evangelium vitae«, Nr. 74. – (Vgl. dazu Sala, a.a.O., S. 90 ff). Diese und andere Gründe für ein Verbleiben in der staatlichen Beratung (Sala hat diese Gründe angeführt und beurteilt; vgl. Sala, a.a.O., S. 108–114.) sind zwar ernstzunehmen, aber im Licht der klassischen Theorie von der Mitwirkung sind sie nicht ausreichend (vgl. Sala, S. 87–89), es sei denn, man unternimmt den Versuch einer *Uminterpretation der Mitwirkungslehre* (vgl. ebd., S. 90 ff).

Man darf sich jedoch auf diese individualethische Frage nicht beschränken, sondern muß das gesamte *Abtreibungsgesetz* im Auge behalten, das »rechtlich, erst recht moralisch, als fragwürdiger Kompromiß zwischen Fristenregelung und Strafbewährung« einzuschätzen ist.[19] Darauf wies Papst *Johannes Paul II.* im ersten *›Schreiben an die deutschen Bischöfe‹* (21. 09. 1995) hin, daß nämlich das Abtreibungsgesetz in wesentlichen Punkten in *»offenem Gegensatz zum Evangelium des Lebens«* stehe.[20] Wer somit auf der Grundlage dieses Gesetzes an der staatlichen Schwangerschaftsberatung teilnimmt, der gerät, auch gegen seinen Willen, in die erwähnte Zwiespältigkeit von Lebensschutz einerseits und Ermöglichung straffreier Tötung andererseits. Auf diesen pastoral wichtigen Tatbestand, daß die genannte »Zweideutigkeit« die »Klarheit und Entschiedenheit des Zeugnisses der Kirche und ihrer Beratungsstellen verdunkelt«, wies der Papst nochmals in einem zweiten *»Brief an die deutschen Bischöfe«* (11. Januar 1998) hin.[21]

Auf die Unterscheidung zwischen materialer und formaler Mitwirkung ging der Papst nicht ein. Doch das *»Dilemma«* der *»Beratungsbescheinigung«* stellte er klar heraus, daß sie eine »Beratung zugunsten des Lebensschutzes bestätigt, aber zugleich die notwendige Bedingung für die straffreie Durchführung der Abtreibung bleibt, auch wenn sie gewiß nicht deren entscheidende Ursache ist«.[22] In dieser Einschätzung des Beratungsscheines geht der Papst sehr differenziert vor. Er bezeichnet den Schein *nicht* als *»entscheidende«* Ursache, denn diese liegt im Willen des Gesetzgebers wie auch der Schwangeren selbst und zuletzt im Willen des Arztes, der die Abtreibung durchführt. Aber gleichzeitig schreibt der Papst dem Beratungsschein »eine *Schlüsselfunktion* für die Durchführung straffreier Abtreibungen« zu.[23] Die katholische Kirche werde dadurch »gegen ihre Absicht in den Vollzug eines Gesetzes verwickelt, der zur Tötung unschuldiger Menschen führt und vielen zum Ärgernis gereicht«.[24] Daher bittet der Papst die Bischöfe zu veranlassen, »daß ein *Schein solcher Art* in den kirchlichen oder der Kirche zugeordneten Beratungsstellen *nicht mehr ausgestellt wird*«.[25]

---

[19] Vgl. Ein Brief aus Rom, in: FAZ 22. 1. 1998, S. 1. – Vgl. M. Spieker, Wer den Beratungsschein ausstellt, erlaubt die Abtreibung, in: FAZ 21. 1. 1998, S. 11.

[20] Zit. nach: Differenziert. Bischöfe gegen den Ausstieg aus der gesetzlichen Schwangerschaftsberatung, in: HerKorr 49 (1995) 573–574, hier S. 573. Das päpstliche Schreiben erschien am 21. Sept. 1995. – Der Papst fügte die Mahnung hinzu, die Beratung im Sinn der unbedingten Achtung vor dem Leben zu intensivieren. Diese Aufgabe wird nach Meinung der Bischöfe differenziert ausfallen, je nach den Ausführungsbestimmungen der Bundesländer. (Vgl. Differenziert, S. 573). Deutsche Bischöfe waren zu Gesprächen nach Rom gefahren. (Vgl. Schwangerschaftskonfliktberatung: Warten auf Rom, in: HerKorr 51 (1997) 332–334, hier S. 332).

[21] Vgl. Das öffentliche Gewissen schärfen. Der Brief des Papstes an die deutschen Bischöfe zur Schwangerenkonfliktberatung (11. Januar 1998), Nr. 7, in: FAZ 28. 01. 1998, S. 11.

[22] Ebd., Nr. 7.

[23] Vgl. ebd., Nr. 7 (Kursivdruck nicht im Original). – Das Wort »Schlüsselfunktion« läßt die Behauptung einer nur »materialen« Mitwirkung nicht mehr zu.

[24] Ebd., Nr. 7.

[25] Ebd., Nr. 7 (Kursivdruck nicht im Original).

3. Läßt die Kirche die Schwangeren im Stich?

Die Unterstellungen mancher Politiker und Journalisten, die Kirche lasse schwangere Frauen in Konfliktsituationen im Stich, sind unwahr.[26] Der Papst hat im zitierten Schreiben zweimal die Bitte vorgetragen, die kirchliche Beratung *»kraftvoll«* weiterzuführen und »auf wirksame Weise in der Beratung der hilfesuchenden Frauen präsent« zu bleiben.[27] Zu diesen Bitten, und auch zu den zuvor erwähnten, stellte Bischof *Lehmann,* als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, fest: »Wir werden dieser Bitte Folge leisten.«[28] Die Bischöfe erinnerten Politikerinnen und Politiker an ihre Pflicht (laut *Bundesverfassungsgericht* vom 28. Mai 1993), das bestehende *Abtreibungsgesetz nachzubessern,* wenn es »das von der Verfassung geforderte Maß an Schutz nicht zu gewährleisten vermag«.[29] In einem Kommentar der vatikanischen Tageszeitung *»L'Osservatore Romano«* zum Papstbrief heißt es, nicht ein *Ausstieg* aus der Schwangerenberatung sei erforderlich, sondern es handle sich »vielmehr um einen *Umstieg*, der die Kirche von einer Fessel befreit, in die sie – mit der guten Absicht zu retten, was zu retten ist – geraten ist«.[30] Der *»Umstieg«* sollte *bald* erfolgen, sonst würden die Bischöfe das »größte Kapital verspielen, das ihnen der Papst in die Hand gegeben hat: den moralischen Anstoß im Brief aus Rom«.[31]

4. Einsatz für die ›Kultur des Lebens‹

Die geschilderte Entwicklung im strafgesetzlichen Bereich führte in der Öffentlichkeit – unter dem Einfluß der Medien – zur Verstärkung der Meinung, es gäbe ein *»Recht auf Abtreibung«*.[32] Die Propaganda von *»Pro Familia«*, die nicht am Lebensschutz, sondern am Selbstbestimmungsrecht der Frau orientiert ist, hat wesentlich dazu beigetragen.[33] So wurde die *»selektive Mentalität«* in bezug auf die Ungeborenen »bereits traurige Realität«.[34] Sie dürfte »schon bald die Kranken und Alten treffen«, in Gestalt der aktiven Euthanasie,[35] wie sie in Holland bereits praktiziert wird.

---

[26] Vgl. Politiker äußern Verständnis und Kritik, in: FAZ 28. 01. 1998, S. 2. – Ch. Geyer, X für U. Antworten auf einen Brief, in: FAZ 29. 01. 1998, S. 31.[27] Vgl. Papstbrief, Nr. 7.

[28] Zit. nach: D. Deckers, So klug die doppelte Bitte des Papstes, so klug die einfache Antwort der deutschen Bischöfe, in: FAZ 28. 01. 1998, S. 3.

[29] Nach neuen Wegen suchen. Die Erklärung der deutschen Bischöfe zum Brief aus Rom (Erklärung vom 26. Januar 1998), zit. nach: FAZ 28.01.1998, S. 11. – Vgl. Die deutschen Bischöfe vor einer schwierigen Aufgabe, in: FAZ 28.01.1998, S. 1 und 2. – Vgl. Bischöfe fordern bessere Abtreibungsgesetze, in: Deutsche Tagespost 31. 01. 1998, S. 5.

[30] L'Osservatore Romano 26./27. Januar 1998, zit. nach: Von einer Fessel befreit, in: FAZ 28. 01. 1998, S. 11 (Kursivdruck nicht im Original). – Vgl. Fachleute prüfen Lösungen für »Umstieg« in der Beratung, in: Deutsche Tagespost 31. 01. 1998, S. 5.

[31] P. Hefty, Kapital aus Rom, in: FAZ 28. 01. 1998, S. 1.

[32] Rauschen, Gesetzliche Regelungen zum Schwangerschaftsabbruch bei vermuteter Schädigung des ungeborenen Kindes, in: Jedes Kind ist liebenswert, S. 25.

[33] Vgl. H. Tröndle, a.a.O., S. 91. – Ders., Neuregelung des Lebensschutzes Ungeborener im geeinten Deutschland (Kirche und Gesellschaft, Heft Nr. 179). Köln 1991, S. 12.

[34] M. Fietz, Pränatale Medizin – Segen oder Fluch?, in: Jedes Kind ist liebenswert, S. 7.

Diesem Trend zu einer *»Kultur des Todes«* hat Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *»Evangelium vitae«* (25. März 1995) die christliche Lehre von der *»Kultur des Lebens«* gegenübergestellt. Die einführende Situationsbeschreibung endet mit der Feststellung: »Dieser Horizont von Licht und Schatten muß uns allen voll bewußt machen, daß wir einer ungeheuren und dramatischen Auseinandersetzung zwischen Bösem und Gutem, Tod und Leben, der ›Kultur des Todes‹ und der ›Kultur des Lebens‹ gegenüberstehen. Wir stehen diesem Konflikt nicht nur ›gegenüber‹, sondern befinden uns notgedrungen ›mitten drin‹: Wir sind alle durch die unausweichliche Verantwortlichkeit *in die bedingungslose Entscheidung für das Leben* involviert und daran beteiligt.«[36] Mit seinem Appell: »Achte, verteidige, liebe das Leben, jedes menschliche Leben und diene ihm! Nur auf diesem Weg wirst du Gerechtigkeit, Entwicklung, echte Freiheit, Frieden und Glück finden« – wendete sich der Papst »an alle Menschen guten Willens«.[37]

Die Ausführungen des Papstes wollen – nach Meinung Kardinal *Ratzingers* – die Grenze aufweisen, die die Humanität von der Barbarei trennt.[38] Daher stellt der Papst der *»Kultur des Todes«* die *»Kultur des Lebens«* entgegen, die eingebettet ist in die *»Zivilisation der Liebe«*.

Gefordert ist ein *unmißverständliches Bekenntnis* zur »Kultur des Lebens«. Darauf wies der Papst am Schluß seines zweiten *»Briefes an die deutschen Bischöfe«* hin. Er zitierte seine Enzyklika *»Evangelium vitae«*: »Das Evangelium vom Leben ist nicht ausschließlich für die Gläubigen da: es ist für alle da (...). Wenn die Kirche die unbedingte Achtung vor dem Recht auf Leben jedes unschuldigen Menschen – von der Empfängnis bis zu seinem natürlichen Tod – zu einer der Säulen erklärt, auf die sich jede bürgerliche Gesellschaft stützt, will sie lediglich einen humanen Staat fördern.«[39]

Diese und andere Forderungen hat der Papst als Bitten vorgetragen, jedoch in seinem zweiten Brief einleitend vermerkt, daß er als »oberster Hirte« einige »Richtlinien für das künftige Verhalten« erteile.[40] Indirekt rief er auf diese Weise die Lehre des *Zweiten Vatikanums* in Erinnerung, daß die einzelnen Bischöfe »in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom« und »unbeschadet dessen primatialer Gewalt« ihr Hirtenamt ausüben, daß dem Papst »als Stellvertreter Christi und Hirt der ganzen Kirche volle, höchste und universale Ge-

---

[36] Papst Johannes Paul II., Enzyklika »Evangelium vitae« (25. März 1995) über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 120, Bonn 1995), Nr. 28. – Der Papst verwies auf seinen *»Brief an die Familien«* vom 2. Februar 1994 (vgl. Evangelium vitae, Nr. 6), sowie auch öfters auf die Lehre des *Zweiten Vatikanums* (vgl. J. Piegsa, »Für eine Zivilisation der Wahrheit und der Liebe«. Anmerkungen zur Enzyklika »Evangelium vitae«, in: FKTh 12 (1996) 211–228, hier S. 211).

[37] Evangelium vitae, Nr. 5. Siehe auch Untertitel der Enzyklika.

[38] Vgl. J. Ratzinger, Die Versuchung von Eden, in: FAZ 4. April 1995, S. 3. – Vgl. Piegsa, »Für eine Zivilisation der Wahrheit und der Liebe«, S. 228.

[39] Das öffentliche Gewissen schärfen. Der Brief des Papstes an die deutschen Bischöfe zur Schwangerschaftskonfliktberatung, zit. nach: FAZ 28. 01. 1998, S. 11. – Evangelium vitae, Nr. 101.

[40] Vgl. Brief des Papstes, Nr. 1.

walt« zukommt.[41] Das gilt auch gegen den weitgehenden Konsens einer der Teilkirchen.[42]

Zudem stellte der Papst fest, es gehe um eine »pastorale Frage mit offenkundigen lehrmäßigen Implikationen«, die über Deutschland hinaus »von Bedeutung ist (...), wie wir das Evangelium des Lebens in der pluralistischen Welt von heute wirksam und glaubwürdig verkünden (...). Daraus folgt, daß die Botschaft und die Handlungsweise der Kirche in der Frage der Abtreibung in ihrem wesentlichen Gehalt in allen Ländern dieselben sein müssen«.[43]

5. »Ihr werdet euer Kind um Vergebung bitten können«

Eine entschiedene Ablehnung der Abtreibung selbst verkündeten ebenfalls die deutschen Bischöfe in ihrem *»Gemeinsamen Hirtenwort zur ethischen Beurteilung der Abtreibung«* (1996), mit dem Titel *»Menschenwürde und Menschenrechte von allem Anfang an«*. Sie wollten *»grundlegende Wahrheiten«* ins öffentliche Bewußtsein rufen, die »oft ausgeblendet«, »leicht verdrängt« oder durch »pragmatische Aspekte überlagert« wurden.[44] Mit Berufung auf die Enzyklika *»Evangelium vitae«* stellten sie fest: »Als vorsätzliche Tötung eines unschuldigen Menschen ist Abtreibung ein schweres Unrecht, das niemals gerechtfertigt werden kann (...), auch nicht durch Berufung auf eine persönliche Gewissensentscheidung«.[45] Es fehlte nicht der pastoral wichtige Hinweis, »daß Frauen, die sich in ihrer Bedrängnis zu einer Abtreibung entschlossen haben, später unter ihrer Entscheidung leiden und sie bereuen«.[46] Hier zitieren die Bischöfe folgende trost- und hilfreichen Papstworte aus der Enzyklika *»Evangelium vitae«:*

> »Die Wunde in eurem Herzen ist wahrscheinlich noch nicht vernarbt. Was geschehen ist, war und bleibt in der Tat zutiefst unrecht. Laßt euch jedoch nicht von Mutlosigkeit ergreifen, und gebt die Hoffnung nicht auf. Sucht vielmehr das Geschehene zu verstehen und interpretiert es in seiner Wahrheit. Falls ihr es noch nicht getan habt, öffnet euch voll Demut und Vertrauen der Reue: der Vater allen Erbarmens wartet auf euch, um euch im Sakrament der Versöhnung seine Vergebung und seinen Frieden anzubieten. Ihr werdet merken, daß nichts verloren ist, und werdet auch euer Kind um Vergebung bitten können, das jetzt im Herrn lebt«.[47]

---

[41] Vgl. Zweites Vatikanum, LG 22.

[42] Vgl. LG 22; vgl. Deckers, So klug die doppelte Bitte des Papstes, so klug die einfache Antwort der deutschen Bischöfe, in: FAZ 28. 01. 1998, S. 3.

[43] Brief des Papstes, a.a.O., Nr. 5.

[44] Vgl. Gemeinsames Hirtenwort der deutschen Bischöfe, Menschenwürde und Menschenrechte von allem Anfang an. Zur ethischen Beurteilung der Abtreibung. Fulda, 26. September 1996, Nr. 1, zit. nach: HerKorr 50 (1996) 572–575, hier S. 573.

[45] Ebd., Nr. 4; vgl. Evangelium vitae, Nr. 62, hier der Hinweis auf die Pastoralkonstitution (GS 51) des Zweiten Vatikanums.

[46] Menschenwürde und Menschenrechte von allem Anfang an, Nr. 5.

[47] Ebd., Nr. 5. – Evangelium vitae, Nr. 99.

Auf väterliche Weise geht der Papst auf die »Wunde im Herzen« der Frauen ein, die abgetrieben haben. Er verwies zuvor auf die »Bedingtheiten«, die auf ihre Entscheidung eingewirkt und somit auch ihre Schuld vermindert haben. Hilfreich ist der Hinweis auf die Möglichkeit der Aussöhnung mit ihrem abgetriebenen Kind. Ein mühsamer, jedoch möglicher Heilungsprozeß. Es folgt dann noch der Hinweis auf eine Wiedergutmachung durch den Einsatz für das Lebensrecht und durch praktische Hilfe für diejenigen, die ihrer besonders bedürfen.

Diese Worte sind zutiefst *»frohe Botschaft«* für die Betroffenen und Mitschuldigen, ganz im Sinn der Worte *Jesu* zur Ehebrecherin: »Ich verurteile dich nicht. Geh und sündige von jetzt an nicht mehr!« *(Joh 8, 11)*. Die Sünde wird klar als solche genannt und nicht beschönigt, aber die verzeihende Barmherzigkeit Gottes ist größer.[48]

Jesus stellte den zentralen Kern seines Erlösungsauftrags mit den Worten vor: »Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben« *(Joh 10, 10)*.[49] Der Papst, der diese Worte an den Anfang seiner Enzyklika *»Evangelium vitae«* stellte, fügte hinzu, daß zwar das ewige Leben gemeint sei, doch gerade aus dieser Sicht erhalte das irdische Leben seine *»volle Bedeutung«*.[50]

---

[48] Vgl. J. Piegsa, »Für eine Zivilisation der Wahrheit und der Liebe«. Anmerkungen zur Enzyklika »Evangelium vitae«, in: FKTh 12 (1996) 211–228, hier S. 227 f.

[49] Evangelium vitae, Nr. 1.

[50] Ebd., Nr. 1.

Der Frauendiakonat als Hebel zur Veränderung der Kirche

Kritische Bilanz einer theologischen Tagung

Von Manfred Hauke, Lugano

Vom 1.–4. April 1997 fand in Stuttgart eine theologische Tagung zum Diakonat der Frau statt. Die Ergebnisse sind inzwischen publiziert[1]. »Die Tagung wurde veranstaltet von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, der Frauenkommission der Diözese Rottenburg-Stuttgart, dem Katholischen Deutschen Frauenbund, der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands. Finanziell beteiligten sich darüber hinaus die Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Deutsche Caritas-Verband« (P. Hünermann: 10). Die rund 300 Teilnehmerinnen und Teilnehmer verfaßten abschließend einstimmig eine Resolution, wonach die Bischöfe beim Apostolischen Stuhl »ein Indult ... erwirken« sollen, »das die Ordination von Frauen zu Diakoninnen in ihren Diözesen ermöglicht« (138).

Der Tagungsband, eingeleitet von Peter Hünermann (10–12), umfaßt die Hauptreferate (14–136), die abschließende Resolution (138–140) sowie meist kürzere Beiträge zu den Arbeitskreisen und Foren (142–302). Es folgt ein Anhang mit einem Überblick zu bereits erfolgten Initiativen zugunsten des Frauendiakonates (304–366), mit historischen und kirchenamtlichen Texten zum Diakonat der Frau und der Stellung der Frau in der Kirche (367–411) sowie einer Literaturliste (412–417). Da sich die wichtigsten Themen in verschiedenen Beiträgen wiederholen, sei für die Besprechung ein thematischer Zugang gewählt.

I. Der biblische Ausgangspunkt

»Reaktivieren oder neuschaffen?« Mit diesem Titel überschrieb die Herder-Korrespondenz ihren Bericht zur Tagung[2]. In der Tat ist es eine entscheidende Frage, ob die vom Kongreß geforderte Teilhabe der Frau am sakramentalen Amt des Diakonates etwas Neues darstellt oder aber nur eine längst bekannte Tradition wiederbelebt. Diese Frage stellt sich vor allem im Blick auf den altkirchlichen Befund, aber anfanghaft schon bezüglich des Neuen Testamentes.

---

[1] Hünermann, Peter u.a. (Hg.), Diakonat für Frauen. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt? Schwabenverlag: Stuttgart 1997, 420 S., kart., ISBN 3-7966-0904-X.
Informativ ist auch ein ausführlicher Tagungsbericht: Nientiedt, Klaus, »Reaktivieren oder neuschaffen? Kongreß fordert Zulassung von Frauen zum Diakonat«: Herder-Korrespondenz 51 (5/1997) 248–253.
Zur angesprochenen Frage hat sich der Verfasser dieses Artikels schon früher geäußert: Hauke, Manfred, »Überlegungen zum Weihediakonat der Frau«: ThGl 77 (1987) 108–127; ders., »Diakonat der Frau?« Forum Katholische Theologie 12 (1996) 36–45.

[2] Siehe Anm. 1.

Die Grußliste des Römerbriefes erwähnt an erster Stelle »Phöbe, die Dienerin der Gemeinde von Kenchräa *(ousan diákonon tes ekklesías tes en Kenchreais)* ...; sie ... hat vielen, darunter auch mir, geholfen *(prostátis pollôn egenéthe kaì emoû autoû)*« (Röm 16,1–2)[3]. Der Erste Timotheusbrief spricht außerdem im Abschnitt über die Diakone von den »Frauen«, die bestimmte Kriterien erfüllen müssen (1 Tim 3,11). Auch diese Stelle wird des öfteren als Ausgangspunkt für das weibliche Diakonat gedeutet.

Nach Peter Hünermann sprechen der Römerbrief und »aller Wahrscheinlichkeit nach« auch der Erste Timotheusbrief von Frauen als Diakoninnen. Allerdings fänden sich in 1 Kor 14,34f und 1 Tim 2,11f Aussagen, welche der Frau »die gemeindeöffentliche Wahrnehmung von Lehrfunktionen verbieten« (98). Offensichtlich habe sich in der neutestamentlichen Zeit selbst ein grundlegender Wandel ereignet. In der Zeit der Pastoralbriefe, so zeige jetzt ein breiter exegetischer Konsens, habe »sich eine Verdrängung der Frauen aus den Gemeindeämtern vollzogen« (105). Hünermann stimmt L. Oberlinner zu, wonach 1 Tim 3,11 mit dem Lehrverbot in 1 Tim 2,11 zusammen zu sehen sei. »Der zuletzt genannte Text wendet sich gegen Frauen in den Gemeinden, die noch als Diakone tätig sind« (105)[4]. Demnach hat sich »die junge Kirche ... von einer früheren frauenfreundlichen und offenen Praxis abgewandt« (98). An diese ursprüngliche Praxis, so wird nahegelegt, ist nun wieder anzuknüpfen.

Anne Jensen dagegen meint in einem kirchengeschichtlichen Beitrag, bei Phöbe und den »Frauen« in 1 Tim 3,11 gehe es um ein Amt in einem »allgemeinen Sinn« (34). Es handele »sich noch nicht um die Ämter, die sich später herausgebildet haben« (35). Auch Hünermann muß zugestehen, der Römerbrief stamme aus einer »Zeit, in der die Amtsstrukturen noch relativ flüssig sind« (98). Die drei Autorinnen, die für die Kommentierung des Textanhangs verantwortlich sind, meinen sogar (zu Phöbe), es sei »auf Grund der erst beginnenden Entwicklung der kirchlichen Ämter anachronistisch, hier bereits ein fest etabliertes, von einer Frau bekleidetes Amt festmachen zu wollen« (H. Grieser/R. Nürnberg/G. Muschiol: 367).

Mit anderen Worten: es ist höchst fragwürdig, ein sakramentales Frauendiakonat aus dem NT abzuleiten. Hier scheint sich der Einfluß der neueren historischen Forschung durchzusetzen. Unter Hinweis auf die gründlichen Darstellungen von Roger Gryson[5] und (vor allem) A.-G. Martimort[6] betont Hünermann: »Wenige theologische Fragen dürften – was die historischen Fakten betrifft – in der jüngeren Zeit so gründlich und nachhaltig bearbeitet worden sein« (103). Zu bedauern ist nur, daß die genannten französischsprachigen Arbeiten noch nicht ins Deutsche übersetzt worden sind. Mag das daran liegen, daß Martimort in seiner magistralen Monographie zum Diakonat der Frau zu Ergebnissen kommt, die der Stuttgarter Resolution diametral entgegengesetzt sind?

---

[3] Deutsch gemäß der Einheitsübersetzung.

[4] Unter Berufung auf Oberlinner, Lorenz, Die Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief (HThK XI, 2/1), Freiburg i. Br. 1994.

[5] Gryson, Roger, Le ministère des femmes dans l'Église ancienne, Gembloux 1972.

[6] Martimort, A.-G., Les diaconesses. Essai historique (BEL, Subsidia 24), Rom 1982.

Immerhin betont nun auch Hünermann, in Spannung zu dem oben bezüglich Phöbes Gesagten, daß es (erst) »gegen Ende des zweiten und zu Beginn des dritten Jahrhunderts nach dem Zeugnis der Didaskalie zur Ausbildung eines Diakonates für Frauen kommt« (98). Für die systematische Bewertung der Geschichte ist demnach der altkirchliche Befund wichtig, während eine Rückprojektion des Frauendiakonates auf das NT anachronistisch erscheint.

Sehr problematisch ist die Behauptung, innerhalb der neutestamentlichen Schriften den Übergang von einer »frauenfreundlichen« zu einer »frauenverdrängenden« Praxis anzusetzen. Diese These hängt entscheidend ab von der Deutung des »Redeverbotes« für die Frau im Ersten Korintherbrief (1 Kor 14,33b–38): im Gefolge von Hans Conzelmann wird diese Stelle oft als nachpaulinische Interpolation betrachtet, die (so G. Dautzenberg) mißbräuchlich mit den höchsten theologischen Qualifikationen arbeite[7]. Bei Paulus habe es, so nach einigen Deutungen, eine völlige Gleichheit von Mann und Frau im Amt gegeben, und erst die nachpaulinischen Schriften (darunter werden vor allem die Pastoralbriefe verstanden) hätten sich wiederum der patriarchalischen Umwelt angepaßt. Die Interpolationshypothese wird aber von anderen Exegeten aus guten Gründen abgelehnt und findet nicht einmal in feministischen Kreisen ungeteilten Beifall[8]. In der Tat finden wir schon in einem paulinischen Text, der im allgemeinen von niemandem dem Apostel abgesprochen wird, sehr betonte Differenzierungen zwischen dem Verhalten von Mann und Frau im Gottesdienst (1 Kor 11,3–16); und umgekehrt bieten gerade die Pastoralbriefe sehr ausführliche Weisungen zum Verhalten der Frau, die wesentlich offener sind als die jüdische Praxis[9].

Einen kontradiktorischen Widerspruch in das NT hineinzutragen, zwischen »Gleichheit« und »Unterordnung« der Frau, führt im übrigen zu weitreichenden Konsequenzen. Kardinal Ratzinger meint zu einem Beitrag Elisabeth Schüssler-Fiorenzas, der widersprüchliche Positionen im Kanon des NTs feststellt: hier wird »sichtbar, daß den neutestamentlichen Kanon auflösen muß, wer Frauenpriestertum verlangt«[10]. Das gleiche Problem gilt auch für die Argumentation Hünermanns zugunsten des Frauendiakonates.

II. Der Diakonat der Frau in der Alten Kirche

Deutlich sichtbar wird ein institutionalisiertes Diakonat der Frau mit der syrischen Didaskalie in der Mitte des 3. Jh.s, und die Apostolischen Konstitutionen im 4. Jh.

---

[7] Dautzenberg, Gerhard, »Tradition, paulinische Bearbeitung und Redaktion in 1 Kor 14,26–40«: B. Jendorff/G. Schmalenberg (Hg.), Tradition und Gegenwart, Bern – Frankfurt 1974, 17–29, hier 28; vgl. ders., Urchristliche Prophetie (BWANT 104), Stuttgart 1975, 253–273.291–298.

[8] Vgl. die Übersicht bei Hauke, Manfred, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (KKTS 46), Paderborn [4]1995, 511f.

[9] Vgl. Hauke (Anm. 8) 398f.512 (Lit.).

[10] Ratzinger, Joseph, »Grenzen kirchlicher Vollmacht. Das neue Dokument von Papst Johannes Paul II. zur Frage der Frauenordination«: IKaZ 23 (1994) 337–345, hier 342, Anm. 8.

bezeugen erstmals ein Weihegebet. Rosemarie Nürnberg betont freilich: »Der historische Befund zeigt, daß Stand und Funktion von Frauen, die im 1. Jahrtausend als ›Diakonin‹ und ›Diakonisse‹ bezeichnet werden, sich wesentlich von denen des männlichen Diakons unterscheiden. Es gilt für sie z. B. das altkirchliche Lehrverbot« (172). Allerdings gehe dieses Lehrverbot nur auf zeitbedingte Schicklichkeitsgründe zurück. Heute dagegen weise die »Schicklichkeit«, die Rücksicht auf den gesellschaftlichen Kontext, auf eine Zulassung der Frau zu den Ämtern (174–177).

Anne Jensen behauptet dagegen: die Unterschiede in der Weiheliturgie für Diakone und Diakonissen seien zwar »kleine Indizien eines gewissen Gefälles zwischen männlichen und weiblichen Diakonen, aber ein ›qualitativer Unterschied‹ ist nicht festzustellen« (47). Unter Berufung auf den orthodoxen Theologen Evangelos Theodorou meint Jensen: die Weihe der Diakonin »ist zweifellos eine höhere Weihe, bleibt aber dennoch ein ganz klein wenig dahinter zurück« (49).

Dieses »ganz klein wenig« betrifft »eindeutig die Nähe zum Altar und zu den eucharistischen Gaben von [sic] Brot und Wein« (49). Die unterschiedliche Nähe von Diakon und Diakonisse zur Eucharistie ist zweifellos ein deutlicher Grund, die altkirchliche Diakonissenweihe nicht als sakramental anzusetzen. Die Hinordnung des sakramentalen Amtes auf die Eucharistie wird aber von Jensen bedauert: es wäre heute leichter, den Frauendiakonat einzuführen, wenn sich nicht leider im Lauf der Kirchengeschichte »die Hierarchisierung und Sacerdotalisierung der kirchlichen Ämter« vollzogen hätte. »D. h. die ursprünglich eigenständigen kirchlichen Ämter wurde[n] in eine Hierarchie zueinander gebracht und alle als Stufen des einen Priestertums angesehen, das wiederum ganz auf die Eucharistie hingeordnet war« (49f).

Auf die Struktur des sakramentalen Amtes ist später noch einzugehen. Festgehalten sei freilich schon jetzt, daß in der Alten Kirche die Lehrfunktion und die Nähe zum Altar Diakon und Diakonisse voneinander unterschieden. Das gleiche gilt für den Inhalt der Weihegebete und für signifikante Details des Weiheritus. Die Tatsache, daß z. B. in der byzantinischen Weihe der Diakon die Stirn auf den Altar legt und ein Knie beugt, die Diakonin aber nicht, ist keinesfalls »geringfügig« (Jensen: 48). Beides weist nach Pseudo-Dionysius auf eine unterschiedliche Vollmacht bezüglich der Eucharistie[11]. A rbeitsbereich der Diakonisse ist nicht der liturgische Dienst, sondern neben der Taufhilfe vor allem die Caritas und die Betreuung der christlichen Frauen. Selbst angesichts der am weitesten reichenden Parallelen zwischen der Weihe von Diakon und Diakonisse in der byzantinischen Liturgie folgert darum Martimort: die byzantinische Diakonisse ist kein Diakon, sondern bekleidet ein völlig anderes Amt[12].

Zu korrigieren ist die Behauptung, nach »dem lateinischen Ritus« der Diakoninnenweihe sei das »Weihegebet ... dasselbe wie bei der Weihe des Diakons« (Biesinger: 60). Der als Beleg zitierte Aufsatz von Thiermeyer bezieht sich auf einen Text aus dem 12. Jh. (in den ersten vier Jahrhunderten hat es im Westen ohnehin keine Diakoninnen gegeben) und erwähnt, daß ein kurzes Gebet innerhalb des Ritus

[11] Vgl. Martimort (Anm. 6) 152–155.
[12] Martimort (Anm. 6) 155.

der Diakoninnenweihe auch für die Weihe des Diakons benutzt wurde[13]. Dies betrifft aber keineswegs das Weihegebet, das sich eingangs auf die Keuschheit und die prophetische Gabe der heiligen Witwe Anna bezieht[14].

Fragwürdig ist auch die Meinung Rosemarie Nürnbergs, wonach das Verbot öffentlichen Lehrens in der Liturgie für die Frau nur auf Schicklichkeitsgründe zurückgeht, die heute nicht mehr gelten. Die »Schicklichkeit« ist in den altkirchlichen Quellen nur ein Motiv unter anderen; wichtiger sind die paulinischen Texte (1 Kor 14,34–36; 1 Tim 2,11) und der Hinweis auf das Verhalten Jesu sowie die Rolle Mariens. Wäre die »Schicklichkeit« das maßgebende Motiv gewesen, hätten Gnostiker, Markioniten und Montanisten kaum Frauen zu Lehraufgaben hinzuziehen können, die gemäß Nürnberg im gesellschaftlichen Kontext nicht möglich waren. Immerhin kannten schon montanistische Gruppen Bischöfinnen und Priesterinnen[15]. Bei den Montanisten und Markioniten gab es keineswegs den Kult weiblicher Gottheiten, den Nürnberg als Grund für die kirchliche Ablehnung des Frauenpriestertums namhaft macht (182). Die Praxis der christlichen Sekten ist dagegen durchaus im sozialen Kontext vorbereitet: In den Mysterienreligionen traten Priesterinnen auf, die auch Männern gegenüber Unterricht gaben und für sie den Aufnahmeritus vollzogen. Und lehrende Philosophinnen waren schon zur Zeit des Paulus bekannt[16]. Unpassend ist es darum, als den maßgeblichen Faktor für das Verhalten der Kirche früher und heute zum Amt der Frau das soziale Umfeld zu dekretieren. Bedeutet dies nicht, sich aus der theologischen Argumentation hinauszustehlen?

III. Die Theologie des sakramentalen Amtes

1) Der altkirchliche Frauendiakonat als sakramentales Amt?

In dem Beitrag eines Religionspädagogen[17] wird behauptet, der »Diakonat der Frau« sei »in den verschiedenen Traditionen der ungeteilten Kirche Jesu Christi ... als Mysterion (Sakrament)« »nachzuweisen« (Biesinger: 61). Die Dogmatikerin Dorothea Sattler meint dagegen, die Ergebnisse eines Arbeitskreises zusammenfassend:

»Angesichts der historischen Forschung ist eine Kennzeichnung des von Frauen ausgeübten Diakoninnenamtes als ›sakramental‹ weder auszuschließen noch als zwingend zu betrachten.« Die Weihe durch Handauflegung und Gebet wird in der

[13] Thiermeyer, A.-A., »Der Diakonat der Frau. Liturgiegeschichtliche Kontexte und Folgerungen«: W. Groß (Hg.), Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche, München 1996, 53–63 [= ThQ 173, 1993, 226–236], hier 61, Anm. 103. Biesinger gibt global als Beleg den ganzen Aufsatz von Thiermeyer an.

[14] Thiermeyer (Anm. 13) 61; vgl. auch mit aufschlußreichen Anmerkungen Martimort (Anm. 6) 219–221.

[15] Vgl. Hauke (Anm. 8) 403f; Jensen, Anne, Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum? Freiburg i. Br. 1992, 323f.

[16] Vgl. Hauke (Anm. 8) 336.509.

[17] Unter Berufung auf Thiermeyer (Anm. 13) 62f.

Alten Kirche »unterschiedlich bewertet und ist angesichts der Tatsache, daß auch andere Dienstämter früher durch Handauflegung übertragen wurden, kein hinreichender Grund für die positive Beantwortung der Frage nach der Sakramentalität der Diakoninnenweihe« (224).

Dieses Zugeständnis im Munde von Befürwortern der Diakoninnenweihe ist zweifellos beachtlich. Bestätigt es doch, was Andreas Heinz schon 1978 als Ergebnis einer Liturgikertagung zu den Diensten der Frau zusammenfaßte: »Einig war man sich, daß sich von der Geschichte her keine solide Basis ... für einen ... Diakonat der Frau gewinnen« läßt[18].

Die Abklärung dessen, was »Sakrament« bedeutet, verdankt die Theologie der systematischen Bemühung des Hochmittelalters im 12. Jh. Sachlich geht es um ein in der Stiftung Jesu verankertes sichtbares Zeichen, das im Empfänger eine innere Gnadenwirkung hervorruft. Das Sakrament der Weihe wird dabei als gestufte Einheit gesehen, zu der die Ämter von Bischof, Priester und Diakon gehören. Das II. Vatikanum betont, daß die Bischofsweihe die Fülle des Weihesakramentes überträgt[19]. »Christus ... hat durch seine Apostel deren Nachfolger, die Bischöfe, seiner eigenen Weihe und Sendung teilhaftig gemacht. Diese wiederum haben die Aufgabe ihres Dienstamtes in mehrfacher Abstufung verschiedenen Trägern in der Kirche rechtmäßig weitergegeben. So wird das aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienstamt in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters Bischöfe, Priester, Diakone heißen«[20]. Bischöfe, Priester und Diakone werden zusammengefaßt unter dem Stichwort »Priestertum des Dienstes« bzw. »Amtspriestertum« oder »hierarchisches Priestertum«[21].

Die konziliare Bestimmung des Weihesakramentes spricht also von dem einen Amtspriestertum in der Nachfolge der Apostel, das in unterschiedlicher Abstufung weitergegeben wird. Der geschichtliche Befund, ausgiebig dargestellt durch Martimort, zeigt die deutliche Absetzung des Amtes der Diakonissen vom Weihepriestertum. Das deutet sich bereits an in der Terminologie: nach Epiphanius von Salamis etwa (4. Jh.) gehört der Diakon zur priesterlichen Hierarchie *(hierosúne)*, die Diakonisse dagegen nicht[22].

Theologisch problemlos wäre es, eine nichtsakramentale Diakoninnenweihe einzuführen, wozu eine gewisse Bereitschaft vatikanischer Institutionen bestehen soll[23]. Aber dergleichen würde die zeitgenössischen Forderungen keineswegs zufriedenstellen: die Beiträge des Tagungsbandes fordern zweifellos die Gleichstellung

---

[18] Heinz, Andreas, »Die liturgischen Dienste der Frau. Studientag 1978 der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgiker im deutschen Sprachgebiet«: LJ 28 (1978) 129–135, hier 130.

[19] Lumen gentium 21b.

[20] Lumen gentium 28a.

[21] Lumen gentium 10b. Vgl. dazu Hauke (1996) (Anm. 1) 39f.

[22] Vgl. Martimort (Anm. 6) 111.

[23] Laut Nientiedt (Anm. 1) 250; siehe auch Lehmann, Karl, »Zur Wiederherstellung des Ständigen Diakonates in Deutschland nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Versuch einer Zwischenbilanz«: Schauen, worauf es ankommt ... Festschrift zum 25jährigen Bestehen des Ständigen Diakonats im Bistum Mainz (Mainzer Perspektiven 9), Bischöfliches Ordinariat: Mainz 1996, 149–172, hier 168.

der Frau in einer sakramentalen Diakoninnenweihe[24]. Eine nicht-sakramental geweihte Diakonin, möglicherweise mit den gleichen Aufgaben wie der Diakon, empfände man heute wohl zu Recht als unsinnige Diskriminierung der Frau.

2) Das Frauendiakonat – trennbar vom Frauenpriestertum?

Um einer sakramentalen Diakonenweihe für die Frau den Weg zu ebnen, bietet sich die Methode an, das Diakonenamt stark von der Weihe zum Priester und Bischof abzusetzen. Denn andernfalls sind sakramental geweihte Diakonissen nur ein Anfang, der in logischer Konsequenz zum Frauenpriestertum führt. Innerhalb des einen Weiheamtes muß also eine eindeutige Zäsur gesetzt werden.

In dieser Methodik sind sich die Teilnehmer an der Tagung freilich nicht einig. Zitiert wird einerseits die warnende Stimme Bischof Lehmanns, die Diskussion zum Diakonat der Frau dürfe nicht an die Frage des Priestertums gekoppelt werden. »Wer dies tue, mache sich zum ›Totengräber des Diakonates der Frau‹« (354)[25]. Hans Jorissen betont dagegen: »Die Möglichkeit eines sakramentalen Frauendiakonats steht und fällt mit der Möglichkeit des Frauenpriestertums« (95). Er fragt dann weiter: »Ist über das Frauenpriestertum wirklich schon das allerletzte Wort gesprochen? Indem ich diese Frage verneine ..., zeige ich die Richtung an, in der ich die Lösung erwarte« (95f).

Peter Hünermann versucht dagegen stärker eine Absetzung von Diakonat und Weihepriestertum. Die von ihm angeführten Argumente richten sich aber de facto auch gegen die lehramtliche Position zum Frauenpriestertum, und so wundert es nicht, schon im Vorwort folgendem Hinweis zu begegnen: »Die Zulassung von Frauen zum Diakonat wäre ein entscheidendes, weithin sichtbares Signal, daß die Kirche ihre Einsichten auch in ihrer Ämter- und Leitungsstruktur zu realisieren *beginnt*« (11)[26].

Die innige Verbindung von Frauendiakonat und Frauenpriestertum zeigt sich auch in anderen Beiträgen (z. B. Laurien: 133; Miller: 169; Raming: 230). Nicht zuletzt kommt sie zum Ausdruck in der Schlußresolution selbst, wo allgemein von »Vorsteherdiensten« die Rede ist:

»Die im kirchlichen Amtsverständnis früher gültigen Regeln, daß Frauen aufgrund ihres Geschlechtes nicht am Altar wirken und Vorsteherdienste in der Gemeinde wahrnehmen dürfen, sind als soziokulturell bedingte, heute aber als theologisch nicht mehr verantwortbare Leitsätze entlarvt« (138).

3) Die Christusrepräsentation in Diakonat und Presbyterat

Die Beiträge zur Theologie des Diakonates gehen in unterschiedliche Richtungen. Auf der einen Seite konzentriert man sich auf das weibliche Diakonat. Andererseits wird im Sinne einer Zusammenschau der drei Stufen des geweihten Amtes betont, daß auch der Diakon »in persona Christi« handelt (Biesinger mit Hinweis auf Weber:

[24] Vgl. Nientiedt (Anm. 1) 250f.
[25] Zit. nach FAZ, 7. 10. 96. Vgl. jetzt: Lehmann (Anm. 23) 167.
[26] Hervorhebung von mir.

64; Hilberath: 216). Einige Beiträge fordern, auch Diakone (und Diakonissen) sollten die Krankensalbung und das Bußsakrament spenden (Jensen: 50; Radlbeck-Ossmann/Hintersberger: 254), eine Vollmacht, die nach dem Konzil von Trient den Presbytern (und Bischöfen) vorbehalten ist[27]. Eine Autorin verlangt, Diakoninnen und Diakone »gleichrangig neben den Priestern« direkt dem Bischof (und nicht den Pfarrern) zu unterstellen (Raming: 226). Die beiden zuletzt genannten Vorschläge setzten sich für eine Annäherung des Diakonates an den Presbyterat ein, die weit über den vorgegebenen kirchlichen Rahmen hinausgeht.

Der ausgeprägteste Versuch, Priester- und Diakonenamt zu unterscheiden, stammt dagegen von B. J. Hilberath (212–218). Danach repräsentiert das amtliche Priestertum »den ersten Aspekt der communio-Dimension, das ›nicht aus uns selbst‹«, das »extra nos des Heils«. »Die neuerdings bevorzugte Beschreibung ›Christus als Herrn und Haupt repräsentieren‹ stellt *eine* Metapher dar und beschreibt *einen* Aspekt dieses Dienstes« (214). Das Lima-Dokument des Weltkirchenrates spreche in einem umfassenderen Sinne von Personen, welche auf die »fundamentale Abhängigkeit [der Kirche] von Jesus Christus« hinzuweisen haben (Nr. 8) (215).

Das »Spezifikum des ordinierten Diakonates« sei es dagegen, »das ›nicht für sich selbst‹, den zweiten Aspekt der Grunddimension der Gemeinde zu repräsentieren. Während der Presbyterat das ›extra nos‹ des Heiles wachhält und im Verkündigungshandeln (einschließlich der Sakramente) repräsentiert, ruft der Diakon das pro nobis et pro omnibus des Heilshandelns Gottes in Erinnerung und sorgt für seine Realisierung ... Auch hierbei handelt es sich um ein ›in persona Christi agere‹, nämlich im Blick auf das pro nobis et pro omnibus« (216).

Würde diese Typologie zutreffen, müßte man im Blick auf die Predigt in der Eucharistiefeier oder bezüglich der Kommunionspendung sagen: der Presbyter ruft dabei die Abhängigkeit von Christus in Erinnerung, der Diakon dagegen die Tatsache, daß sich Christus für uns einsetzt. Kann dergleichen allen Ernstes behauptet werden? Oder werden hier nicht Wirklichkeiten auseinandergerissen, die schon in Christus selbst untrennbar verbunden sind? Christus ist Haupt und Diener im Blick auf die Kirche, aber er ist Haupt, gerade indem er sich für die Kirche einsetzt (vgl. Eph 5,23.25–33). Jedenfalls wird man von daher nicht behaupten können, »die Repräsentation Christi als des Dieners aller« sei »geschlechtsunspezifisch« (Hilberath: 217).

Die Christusrepräsentation des geweihten Amtes wird von der römischen Erklärung zum Frauenpriestertum, »Inter insigniores« (1976), ausdrücklich mit dem Bild des »Hauptes« umschrieben. Der Priester repräsentiert aufgrund seiner Weihe Christus als das Haupt der Kirche (repraesentatio Christi capitis ecclesiae). Diese Christusstellvertretung wird nicht geschlechtslos verstanden, sondern mit den neutestamentlichen Aussagen zur Verantwortung des Mannes als »Haupt« der Frau in Verbindung gebracht[28]. Eine solche ausdrückliche Verbindung zwischen Anthropo-

---

[27] DH 1710; 1719. Vgl. Ziegenaus, Anton, »Die Frage nach dem Spender der Krankensalbung oder: Die simulatio sacramenti«: Forum Katholische Theologie 12 (1996) 174–195, hier 180–183.

[28] Inter insigniores, Nr. 4–5 (VAS [= Verlautbarungen des Apost. Stuhls] 117, 19.24f); vgl. Römischer Kommentar (VAS 117, 43f): siehe auch u. Anm. 46.

logie und Amtstheologie findet sich schon im Hochmittelalter, besonders ausgeprägt bei Bonaventura, aber auch bei Thomas[29].

Johannes Paul II. weist, mit einer Zitierung Pauls VI., auf die genannte Verbindung hin: Christus hat die Kirche »mit ihrer grundlegenden Verfassung und ihrer theologischen Anthropologie« ausgestattet; darin liegt »der wahre Grund«, Frauen nicht die Priesterweihe zu spenden[30]. Ein Jahr darauf betont der Papst in seinem Brief an die Frauen, daß Christus »nur den Männern die Aufgabe übertragen hat, *durch die Ausübung des Amtspriestertums ›Ikone‹ seines Wesens als ›Hirt‹ und als ›Bräutigam‹ der Kirche* zu sein ...« Die Unterscheidung zwischen Mann und Frau darf dabei »nicht im Lichte der funktionellen Regelungen der menschlichen Gesellschaften ausgelegt werden, sondern mit den spezifischen Kriterien der *sakramentalen Ordnung,* das heißt jener Ordnung von ›Zeichen‹, die von Gott frei gewählt wurden, um sein Gegenwärtigsein unter den Menschen sichtbar zu machen«[31].

4) Der Weihecharakter als Beziehung?

In Frage stellt Hilberath die bleibende Wirkung des Weihesakramentes mit dem schief formulierten Hinweis, die Ordination sei keineswegs »eine ontologische Persönlichkeitsveränderung« (218). Dieser Ausfall elementarer Grundlagen der Weihetheologie zeigt sich auch bei Hünermann, der das Wesen des Amtes mit dessen Beziehung gleichsetzt:

»Nach der Kategorienlehre der Antike und des Mittelalters gehören die Ämter in der Kirche in die Kategorie der Relationen. Sie bezeichnen eine spezifische Beziehung dessen, der das Amt innehat, zu jenen, zu deren Dienst er bestellt ist.« Die Funktionen seien »in diesen Beziehungen eingeschlossen«. »Die Relationen selbst, die Ämter, sind qualitativ verschieden« (116f). »Diese Sicht der Ämter wurde durch das II. Vatikanische Konzil wiedergewonnen« (117). Eine solche Sicht entspreche (im Gegensatz zum ordo-Denken im Mittelalter) der Alten Kirche, die »nicht primär von *einem* Amt ausgeht«. Vielmehr würden »die verschiedenen Ämter ... nach ihren Funktionen differenziert benannt und dargestellt« (115).

Die Kategorie der Beziehung (relatio) wurde schon im Hochmittelalter in der Sakramentenlehre diskutiert. Man fragte, ob der sakramentale Charakter als Grundlage für die nur einmal empfangenen Sakramente (Taufe, Firmung, Ordo) eine absolute oder relative Wirklichkeit darstelle. Der Hauptstrom der systematischen Theologie betonte, im Unterschied zu nominalistisch angehauchten Strömungen, daß der sakramentale Charakter eine bleibende Prägung im Empfänger des Sakramentes begründet. Als das Konzil von Trient bestimmte, daß der sakramentale Charakter ein geistliches und auslöschliches Merkmal darstellt[32], galt die Relationstheo-

---

[29] Vgl. Hauke (Anm. 8) 443–450.515; Butler, Sara, »The Priest as Sacrament of Christ the Bridegroom«: Worship 66 (1992) 499–517.

[30] Ordinatio sacerdotalis, Nr. 2 (VAS 117, 4).

[31] Brief an die Frauen, Nr. 11 (VAS 122, 11).

[32] DH 1609.

rie als überwunden[33]. Auch das II. Vatikanum vertritt keinen weihetheologischen Nominalismus, sondern betont eine seinsförmige Christusförmigkeit als Folge der Weihe:

Die Priesterweihe »zeichnet die Priester durch die Salbung des Heiligen Geistes mit einem besonderen Prägemal und macht sie auf diese Weise dem Priester Christus gleichförmig, so daß sie in der Person des Hauptes Christus handeln können«[34].

Zweifellos begründet die sakramentale Weihe eine Beziehung zu denen, für die sich der Amtsträger engagiert. Als seinsmäßiges Fundament der Beziehung ist der sakramentale Charakter aber nicht identisch mit der Beziehung selbst (ebensowenig wie mit der Funktion). Zweifellos stellt die ontologische Verankerung des Getauft-, Gefirmt- und Geweihtseins für ein nominalistisch angehauchtes empiristisches Denken eine Herausforderung dar. Aber es ist doch zu bedauern, wenn in einem Beitrag, der die Weihetheologie voranbringen will, zurückgefallen wird in eine dogmengeschichtlich längst versunkene Epoche.

5) Die Einheit des Weiheamtes in der apostolischen Sendung

Unzutreffend ist die oben beschriebene Auseinanderdividierung der verschiedenen Stufen des Weihesakramentes, wobei Hünermann die Alte Kirche und das »Mittelalter« gegeneinanderstellt. Freilich ist die systematische Reflexion in der Alten Kirche rudimentärer als in späteren Stadien der Kirchengeschichte. Aber schon die frühesten nachapostolischen Zeugnisse sind sich durchaus bewußt, daß Episkopat, Presbyterat und Diakonat die apostolische Sendung fortführen und damit die Sendung Jesu selbst im Gegenüber zur Kirche. Bereits der Erste Klemensbrief betont (im Jahr 96):

»Die Apostel empfingen die Frohe Botschaft für uns vom Herrn Jesus Christus; Jesus, der Christus, wurde von Gott gesandt. Christus kommt also von Gott, und die Apostel kommen von Christus her; beides geschah demnach in schöner Ordnung nach Gottes Willen. Sie empfingen also Aufträge, wurden durch die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus mit Gewißheit erfüllt und durch das Wort Gottes in der Treue gefestigt ... So predigten sie in Stadt und Land und setzten ihre Erstlinge nach vorhergegangener Prüfung im Geiste zu Bischöfen und Diakonen für die künftigen Gläubigen ein«[35].

Einigen Beiträgen des Tagungsbandes möchte man wünschen, stärker die Verbindung des geweihten Amtes zum Sendungsauftrag der Apostel zur Geltung zu bringen. Zeichen einer defizienten Ekklesiologie scheint es jedenfalls, wenn die Kirche

---

[33] Vgl. Finkenzeller, Josef, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Reformation bis zur Gegenwart (HDG IV/1b), Freiburg i. Br. 1981, 65f.117–120; zur Systematik vgl. Rocchetta, Carlo, Sacramentaria fondamentale (Corso di teologia sistematica 2), Bologna 1989, 475–478.

[34] Presbyterorum ordinis 2c; vgl. Lumen gentium 21b.

[35] 1 Clem 42,1–4 (ed. J. A. Fischer 77.79). Kurz darauf wird nebenbei erwähnt, daß es sich bei den von den Aposteln eingesetzten Amtsträgern um »Männer« handelt: 1 Clem 44,2 (ed. J. A. Fischer 81).
Einen informativen Überblick über die Entwicklung der Amtstheologie bieten Ott, Ludwig, Das Weihesakrament (HDG IV/5), Freiburg i. Br. 1969; Gozzelino, Giorgio, Nel nome del Signore. Teologia del ministero ordinato, Leumann (Torino) 1992, passim.

als »Hirtenvolk« bezeichnet wird (Biesinger: 66). Nicht besonders glücklich ist es wohl auch, eine Aussage des Paulus zum Apostelamt zu zitieren mit dem Hinweis: »Alle Getaufte sind ›Gesandte an Christi statt‹« (Sattler: 223)[36]. Fehl am Platze ist es ebenfalls, »eine trinitarische Begründung der Kirche« gegen ein christologisches Fundament auszuspielen, das nach der Stiftung des Amtes durch Jesus Christus fragt (Biesinger: 62).

6) Das diakonale Berufsbild

Die Theologie des Diakonates ist schon zur Sprache gekommen im Blick auf die Amtstheologie im allgemeinen. Zu beachten sind freilich auch die Beschreibungen des diakonalen Amtes selbst, die mitunter kritische Fragen aufwerfen.

Angesprochen wird gelegentlich das Problem, den Diakonen fehle »bisher weitgehend ein klar umrissenes Berufsbild« (Mittler-Holzem 285). Ein Zeichen für die Konfusion liefern verschiedene Beiträge des Tagungsbandes selbst, die – wie schon erwähnt – die Spendung von Bußsakrament und Krankensalbung als Aufgaben des Diakons fordern. Eher seltsam mutet angesichts dessen das Argument Hanna-Renate Lauriens an, »daß wir die Pflicht haben, die Einführung des weiblichen Diakonats zu nutzen, um endlich zu einem klaren Berufsbild der Diakonie – männlich und weiblich – zu kommen« (134). Ob es sehr aussichtsreich scheint, eine Institution, deren Einführung – gelinde gesagt – sehr umstritten ist, die Unklarheiten des diakonalen Berufsprofils beseitigen zu lassen? Wäre nicht eher das Gegenteil zu erwarten?

Gänzlich unerkennbar wird das spezifische Profil des Diakons, wenn behauptet wird: »Der Diakon ist nicht *neben* dem Beruf Diakon, sondern und vor allem *in* seinem Beruf« (König: 279). Verdreht wird damit die im folgenden zitierte und durchaus treffende Aussage Bischof Kaspers, daß die Diakone »auch dann Diakone sind, wenn sie ihren Beruf ausüben« (280).

Im Blick auf die Ausbildungsschwerpunkte für Diakone wendet ein Beitrag das gängige Raster von »diakonia – martyria – leiturgia« an, um dann zu betonen: die »diakonia«, also der sozial-caritative Aspekt, sei »der Blickwinkel, aus dem auch die anderen Grunddienste – Martyria und Leiturgia – zu gestalten sind« (Strohmeier: 273). Diese Betonung ist freilich recht problematisch. Ist die caritative Sendung systematisch nicht eher vom Dienst am Wort und von der Eucharistie her aufzubauen? Immerhin kennt das geltende Kirchenrecht nur zwei Aufgaben, welche den Diakonat von den Laien übertragenen Funktionen absetzen: die Homilie in der Eucharistiefeier und die Spendung des sakramentalen Segens[37]. Angesichts des vollständigen diakonalen Amtsprofils ist es wohl auch zu kurz gedacht, »primäre Aufgabe« des Diakons (und der Diakonin) sei die Sendung zu denen, »die am Rand oder außerhalb der Gemeinde stehen« (Sattler: 223).

---

[36] Vgl. 2 Kor 5,20. Allerdings nennt die Autorin in der Folge durchaus das »Gegenüber« des geweihten Amtes zur »Gemeinde« (ibd.).

[37] Vgl. Zardoni, Serafino, I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologia sul diaconato, Bologna ^{2}1991, 82; CIC/1983, can. 767 § 1; 943.

IV. Die Bedeutung der Anthropologie

Das grundlegende Problem in der Diskussion um das Weiheamt der Frau ist, nach Ausweis der vorliegenden Studie, nicht zunächst das sakramentale Amt als solches, sondern die damit verknüpfte Anthropologie. Hünermann betont, »daß sich die Frage nach der Zuordnung der Geschlechter – neben der Frage nach deren Relation in der Ehe – gerade im Blick auf das kirchliche Amt zugespitzt hat« (101). Gemeint ist damit das Bild das »Hauptes«, das gleichermaßen (im NT) die Aufgabe des Mannes in der Ehe kennzeichnet und (in der Weihetheologie) die des geweihten Amtsträgers. Die so umschriebene Rolle des Mannes sei aber nur eine überholte »sozio-kulturelle Option der frühen Christenheit«; vom II. Vatikanum und vom kirchlichen Lehramt sei sie »ausdrücklich zurückgewiesen« worden. Insbesondere Johannes Paul II. in »Mulieris dignitatem« führe, im »Gegensatz zur mittelalterlichen Theologie«, »die Vorherrschaft des Mannes im leiblich-gesellschaftlichen Bereich nicht auf die Schöpfungsordnung« zurück, »sondern auf die sündhafte Unordnung« (113f). Auch Stefanie Spendel meint, die »Geschlechterhierarchie« gründe in der »Ursünde«, von deren Folgen das Amt befreit werden müsse (80.84). In diesem Sinne betont die Schlußresolution: die Nichtzulassung der Frau für »Vorsteherdienste in der Gemeinde« widerspreche der Aussage des Papstes, wonach »die geschlechtsspezifische Unterordnung der Frau« eine »sündhafte Unordnung« sei (138).

Daß der Anthropologie für die Weihefrage die zentrale Rolle zugesprochen wird, berührt sich durchaus mit den neueren Dokumenten des Lehramts. In »Ordinatio sacerdotalis« zitiert Papst Johannes Paul II. eine Aussage Pauls VI., wonach der »wahre Grund« für die Nichtordination der Frau zum Amtspriestertum darin liege, »daß Christus es so festgelegt hat, als er die Kirche mit ihrer grundlegenden Verfassung und ihrer theologischen Anthropologie ausstattete, der dann in der Folge die Tradition der Kirche stets gefolgt ist«[38]. In »Mulieris dignitatem« nimmt der Papst Bezug auf die im Bild der Ehe ausgedrückte Geschlechtersymbolik: als »Bräutigam« gibt sich Jesus der Kirche hin, seiner »Braut«; diese Hingabe werde im Dienst des Priesters ausgedrückt, der zumal in der Eucharistie »in persona Christi« handele[39]. Mann und Frau sind einander ebenbürtig, aber zugleich unterscheiden und ergänzen sie sich[40].

Der »Katechismus der Katholischen Kirche« bringt die christliche Geschlechteranthropologie auf den Punkt, wenn er betont: Mann und Frau sind »einerseits als Personen einander gleich«, aber »andererseits« »ergänzen« sie einander »in ihrem Mannsein und Frausein« (Nr. 372). Anthropologische Konvenienzgründe für die Haltung der Kirche in unserer Frage setzen eindeutig die Geschlechterkomplementarität voraus: Mann und Frau sind in ihrer geschlechtlichen Prägung und in der damit verbundenen Symbolfunktion nicht austauschbar.

In dieser Symbolfunktion ist aber der Hinweis auf den Mann als »Haupt« der Frau ein zentrales Argument. Wären die einschlägigen biblischen Texte nur Ausdruck

---

[38] Ordinatio sacerdotalis, Nr. 2 (VAS 117, 4); vgl.
[39] Mulieris dignitatem, Nr. 25–27 (VAS 86, 56–60).
[40] Vgl. Mulieris dignitatem, Nr. 25 (VAS 86, 57).

einer versunkenen patriarchalischen Kultur oder – schlimmer noch – eine »sündhafte Unordnung«, würde die lehramtliche Argumentation bezüglich des Frauenpriestertums in sich zusammenbrechen.

Trifft die Schlußresolution des Tagungsbandes mit dem Hinweis auf »Mulieris dignitatem« demnach so etwas wie eine »Achillesferse« in den Aussagen des gegenwärtigen Papstes zur Frauenordination? Der Hinweis auf die Unterordnung der Ehefrau im Epheserbrief wird vom Papst in »Mulieris dignitatem« als Ausdruck der »Sitte und religiösen Tradition der Zeit« verstanden und dann betont: »Sämtliche Gründe für die ›Unterordnung‹ der Frau gegenüber dem Mann in der Ehe müssen im Sinne einer ›gegenseitigen Unterordnung‹ beider ›in der Ehrfurcht vor Christus‹ gedeutet werden«[41]. Hünermann bringt die neutestamentlichen Stellen zur Unterordnung der Frau in Verbindung mit einem vorausgehenden Text des päpstlichen Schreibens: das »Herrschen« des Mannes über die Frau (Gen 3,16) ist Folge der Sünde (112–114; vgl. Mul. dign. 10). Ist demnach das von »Inter insigniores« als Teil der Schöpfungsordnung benannte »Haupt«-Sein des Mannes nach »Mulieris dignitatem« eine Folge der Sünde?

Eine solche Folgerung wäre leicht zu widerlegen, wenn sich in den Lehraussagen Johannes Pauls II. ein Hinweis auf die Eheenzyklika »Casti connubii« Papst Pius XI. finden würde, die schon 1930 den im Prinzip durchaus akzeptierten Wandel im Geschlechterverhältnis mit den biblischen Grunddaten verbindet:

»Rechtsgleichheit« zwischen Mann und Frau besteht »hinsichtlich der Persönlichkeitsrechte und der Menschenwürde und in dem, was dem [Ehe-]Vertrag entspringt und der Ehe eigentümlich ist«. Gleichzeitig muß »in den übrigen Dingen aber eine gewisse Ungleichheit und Abstufung herrschen, wie sie das Familienwohl und die notwendige Einheit und Festigkeit der häuslichen Gemeinschaft und Ordnung fordern«.

Im Gegensatz zu zeitgenössischen Forderungen, die eine völlige Gleichheit der Geschlechter in Führungsaufgaben anstrebten, betont Papst Pius XI. eine besondere Verantwortung des Ehemannes für die Leitung der Familie:

»Denn wie der Mann das Haupt ist, dann ist die Frau das Herz, und wie er das Vorrecht der Leitung, so kann und soll sie den Vorrang der Liebe als ihr Eigen- und Sondergut in Anspruch nehmen. Grad und Unterordnung der Gattin unter den Gatten können sodann sehr unterschiedlich sein, je nach den verschiedenen persönlichen, örtlichen und zeitlichen Verhältnissen. Wenn der Mann seine Pflicht nicht tut, ist es sogar die Aufgabe der Frau, seinen Platz in der Familienleitung einzunehmen. Aber den Aufbau der Familie und ihr von Gott selbst erlassenes und bekräftigtes Grundgesetz einfachhin umzukehren oder anzutasten, ist nie und nirgends erlaubt«[42].

Eine vergleichbare Aussage findet sich m. W. in den zahlreichen Stellungnahmen des gegenwärtigen Papstes zum »Frauen«-Thema nicht. Ist darum das Bestehen des Papstes auf der Nichtordination der Frau eine durch volltönende Dokumente überspielte logische Inkonsequenz, wie Hünermann nahelegt?

---

[41] Mulieris dignitatem, Nr. 24 (VAS 86, 56).

[42] Pius XI., Casti connubii, auszugsweise zitiert in Beinert, Wolfgang (Hg.), Frauenbefreiung und Kirche, Regensburg 1987, 113–115.

Doch bei einem genaueren Hinsehen besteht eine logische Inkonsequenz nicht. Es läßt sich auch nicht behaupten, die zitierten Aussagen Pius' XI. und Johannes Pauls II. seien untereinander nicht kompatibel. »Mulieris dignitatem« wendet sich nicht gegen die biblischen Aussagen, wonach der Mann als »Haupt« der Frau bezeichnet wird. Der Papst besteht nur – zu Recht – darauf, daß der Epheserbrief vor den einschlägigen Aussagen auch von einer gegenseitigen Unterordnung der Ehepartner spricht[43]. Darin sieht der Papst das »Neue« des Evangeliums. Damit wird aber nicht geleugnet »das ›Alte‹, das, was auch in der religiösen Tradition Israels, in seiner Weise des Verständnisses und der Auslegung der heiligen Texte, wie zum Beispiel von Gen 2, verwurzelt ist, durchaus noch spürbar ist«[44]. In der Fußnote werden dann neutestamentliche Aussagen zitiert, welche die besondere Führungsverantwortung des Mannes betonen, zum Teil mit dem Bild des »Hauptes«. Der Papst verbindet diese Texte nicht mit Gen 3,16 – dem »Herrschen« des Mannes als Sündenfolge –, sondern mit dem zweiten Kapitel der Genesis, das von der Schöpfung spricht. Systematisch gesehen, läßt sich Gen 3,16 als negative Schlagseite dessen deuten, was in der Schöpfung als Hingabe und Dienst zu verstehen ist: die besondere (wenn auch keineswegs exklusive) Verantwortung des Mannes für Führungsaufgaben. Freilich muß die konkrete Umsetzung des »Haupt«-Seins behutsam erklärt und vor Mißverständnissen geschützt werden[45].

Für diese Interpretation der päpstlichen Aussagen spricht der offiziöse »Römische Kommentar« zu »Inter insigniores«:

»Ist nicht diese anthropologische Sicht [der »Mann als Haupt der Frau« nach Paulus], die auf das Alte Testament zurückgeht, die Grundüberzeugung des hl. Paulus und der kirchlichen Tradition, daß eben die Frauen kein auf der Weihe beruhendes Amt annehmen können? Hier handelt es sich um eine Meinung, die die moderne Gesellschaft kategorisch ablehnt, und bei der viele Theologen unserer Tage zögern würden, sie ohne Differenzierung einfachhin zu übernehmen. Es sei jedoch angemerkt, daß der hl. Paulus sich nicht auf die philosophische Ebene begeben will, sondern auf das Gebiet der biblischen Geschichte; wenn er z. B. hinsichtlich der Ehe den Symbolcharakter der Liebe darlegt, möchte er nicht die Überordnung des Mannes im Sinne eines Herrschaftsanspruches verstehen, sondern als ein Geschenk, das nach dem Vorbild Christi opfernde Hingabe verlangt«[46].

In seinem »Brief an die Frauen« (1995) weist der Papst auf »einen gewissen Rollenunterschied«, der »sich aus der besonderen Eigenart des Mann- und Frauseins ergibt«. Diese spezifische Eigenart sieht der Papst verwirklicht auch im »innerkirchlichen Bereich«, namentlich im Amtspriestertum: dort ist nur Männern die Aufgabe übertragen, »Ikone« Christi »als ›Hirt‹ und als ›Bräutigam‹ der Kirche zu sein«[47].

---

[43] Eph 5,21: Mulieris dignitatem, Nr. 24 (VAS 86, 55).
[44] Mulieris dignitatem, Nr. 24 (VAS 86, 56).
[45] Vgl. Hauke, Manfred, Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand, Aachen 1993, 86–101; ders., »›Ordinatio Sacerdotalis‹: das päpstliche Schreiben zum Frauenpriestertum im Spiegel der Diskussion«: FKTh 11 (1995) 270–298, hier 291–295.
[46] VAS 117, 43f.
[47] Brief an die Frauen, Nr. 11 (VAS 122, 11).

Diese Aussagen, welche die Geschlechterkomplementarität betonen, sind freilich den anthropologischen Bemerkungen des Tagungsbandes fremd. Ein Beitrag wendet sich etwa gegen das »Paradigma einer allen gesellschaftlichen Wandlungsprozessen vorausliegenden und unveränderlichen Wesensnatur der Geschlechter« (Heimbach-Steins: 24; vgl. 16: gegen ein »Wesen« von Mann oder Frau). In diese Richtung geht schon eine Aussage in einem Brief Karl Rahners, wonach es zwar den Unterschied von Mann und Frau gebe. Aber über Wesenseigentümlichkeiten der Geschlechter lasse sich nichts überzeitlich Gültiges sagen (360)[48].

Bei einem solchen evolutionistisch und nominalistisch eingefärbten Verzicht auf Ontologie lassen sich theologisch über Mann- und Frausein dann überhaupt keine Aussagen mehr machen. Und soziologisch ist zu fordern ein radikaler Abschied von geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung (17f). Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Binnenkritik, die argwöhnt: wenn der Frau bloß das Diakonenamt geöffnet werde, nicht aber gleichzeitig die höheren Stufen der Hierarchie, dann bleibe dies hinter der modernen Rollenveränderung zurück und verfestige »eher das traditionelle Frauenbild« (Dennebaum: 161). Nur einmal meldet sich schüchtern eine Autorin, die von einer für das Diakonat der Frau sprechenden »spezifisch weiblichen Lebenssituation« spricht (Radlbeck-Ossmann: 245). Aber schon kurz darauf wird diese Aussage korrigiert mit dem Hinweis: »Es wäre sehr bedenklich, ... allgemein frauenspezifische Aufgabenbereiche und Dienste für den Frauendiakonat vorzusehen bzw. zu erwarten« (Radlbeck-Ossmann/Hintersberger: 257).

Allerdings meldet sich auch eine Stimme, die beklagt, daß gerade in neuerer Zeit wiederum »neue geschlechtsspezifische Typisierungen« entstehen, »welche die Geschlechterhierarchie erhalten« (Knab: 155). Gibt es nicht vielleicht doch ein »Wesen« von Mann und Frau, das sich allen soziologistischen Ideologien und Akademietagungen zum Trotz auch heute durchhält?

V. Ergebnis

Der Tagungsband bildet zweifellos eine repräsentative Widerspiegelung der Argumentationen, die zugunsten eines sakramentalen Frauendiakonates vorgebracht werden. Die Gegenargumente kommen dagegen weniger zum Zuge, wie schon die Auswahl der Referenten und das einstimmige Ergebnis der Schlußresolution zeigt[49]. Wirklich Neues zum Thema zeigt sich dabei nicht, auch wenn zu begrüßen ist, daß a) nun manche sonst nur in Aufsätzen zu findenden Informationen in Buchform vorliegen und b) einige Texte aus der Alten Kirche durch den Textanhang jetzt auch

[48] Ähnliche Ausführungen Rahners finden sich in Röper, Anita, Ist Gott ein Mann? Ein Gespräch mit Karl Rahner, Düsseldorf 1979.

[49] Eingeladen zur Tagung wurde auch der Verfasser des vorliegenden Artikels, ohne allerdings Gelegenheit zu erhalten, vor dem Plenum zu referieren. Angeboten wurde nur die Teilnahme an einem Arbeitskreis mit der Möglichkeit, vielleicht einen schriftlichen Beitrag zu veröffentlichen. Diese Einladung habe ich abgelehnt.

einem breiteren deutschsprachigen Publikum zur Verfügung stehen. Doch dieser Zweck hätte sich leichter und gründlicher erreichen lassen durch die deutsche Übersetzung des auch im Tagungsband wiederholt erwähnten Standardwerkes von Martimort. Dem Vernehmen nach ist dieses vergleichsweise bescheidene Projekt bisher an Finanzmitteln gescheitert, die jedoch für die ungleich aufwendigere Stuttgarter Tagung offenbar reichlich zur Verfügung gestanden haben.

Die zusammengetragenen Stimmen zeigen deutlich, wie sehr die Themen des Frauendiakonates und des Frauenpriestertums zusammenhängen. Trotz aller diplomatischen Rücksichten, zunächst einmal nur das Diakonat der Frau zu fordern, kommt die Verbindung zum Gesamt des Weiheamtes klar zum Zuge. Ein gewichtiger Faktor ist dabei nicht zuletzt die Anthropologie, die als Bezugspunkt ins Spiel kommt für das sakramentale Amt als Ganzes. Manche Beiträge profitieren dabei von der Tatsache, daß die innere Konsistenz der neueren päpstlichen Aussagen sich durchaus deutlicher darstellen könnte. Ein völliges Unverständnis zeigt sich leider für die symbolhafte Dimension der Geschlechteranthropologie, die schon im Mittelalter mit dem Weihethema verbunden wurde[50]. An die Stelle einer theologisch aufgearbeiteten Geschlechterkomplementarität tritt die Forderung, »die Spiritualität der Diakonin« solle »feministisch« sein (Tafferner: 270), und die Vorstellungen von Gott selbst hätten sich zu verändern (Spendel: 79; vgl. Radlbeck-Ossmann: 246).

Als ungenügend profiliert erweist sich im vorliegenden Tagungsband die Reflexion über die Position des Diakonates innerhalb des sakramentalen Amtes. Sehr viel wird über die Einführung von Diakoninnen geredet, ohne jedoch eine klare Vorstellung dessen zu artikulieren, was Diakonat bedeutet. Was über das Verhältnis von Presbyterat und Diakonat gesagt wird, geht über aphoristische Äußerungen kaum hinaus und ist obendrein höchst angreifbar. Doch dieser Mangel ist nicht nur dem vorliegenden Werk anzukreiden. Die Theologie des Diakonates überhaupt (auch unabhängig von der Fragestellung des Tagungsbandes) würde eine vertiefende Behandlung durchaus verdienen. Das Problem »Diakonat der Frau« würde dadurch zweifellos einer Lösung nähergeführt.

---

[50] Falsch ist die Behauptung Hünermanns, daß der Hinweis auf die symbolhafte Repräsentanz »der bisherigen theologischen Argumentation fremd« sei (120). Die Geschlechtersymbolik in Verbindung mit dem sakramentalen Zeichen zeigt sich überdeutlich schon im Werk Bonaventuras und liegt auch Thomas von Aquin nicht fern: vgl. o. Anm. 29.

Für Alma von Stockhausen

Bäumer, Remigius – Benirschke, J. Hans – Guz, Tadeusz (Hrsg.), Im Ringen um die Wahrheit: Festschrift der Gustav-Siewerth-Akademie zum 70. Geburtstag ihrer Gründerin und Leiterin Frau Prof. Dr. Alma von Stockhausen, Gustav-Siewerth-Akademie Weilheim – Bierbronnen 1997, 1013 S., DM 98,00.

60 Autoren aus dem In- und Ausland haben Frau Prof. Dr. Alma von Stockhausen zum Geburtstag eine würdige Festschrift erstellt. Sie ist ein beeindruckendes Zeichen für die starke Ausstrahlungskraft der Jubilarin und ein aufschlußreiches Zeugnis für ihr internationales wissenschaftliches Ansehen. Der Band versucht, einen Einblick zu geben in das Wahrheitsringen von Geistes- und Naturwissenschaften im Verlaufe ihrer Geschichte. Auf über 1000 Seiten breiten die Autoren Probleme von Philosophie, Pädagogik, Soziologie, Kommunikationswissenschaften, Naturphilosophie und Theologie aus. Angesehene Wissenschaftler legen neue Forschungsergebnisse über Augustinus, Thomas von Aquin, Duns Skotus, Wilhelm von Ockham, Luther, Pascal, Kant, Hegel, Nietzsche, Kierkegaard, Marx und Newman vor. Besonderes Interesse werden die Beiträge über Edmund Husserl, Martin Heidegger, Peter Wust, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar finden. Wichtig sind Überlegungen aus dem Gebiet der Naturphilosophie in Verbindung mit den heute viel diskutierten Fragen der interdisziplinären Probleme. Die kurzen, auf das Wesentliche gerichteten Aufsätze sind in einfacher, klarer Sprache abgefaßt. Sie bieten einen weiten Überblick für jeden Leser, der nach Wahrheit, Weisheit und Harmonie sucht. Nachrufe auf Erich Blechschmidt und Arthur Ernest Wilder-Smith sowie eine Bibliographie der Jubilarin schließen den Band ab. Er ist ein würdiger Dank an die Gefeierte und wird sicher ein starkes Echo auslösen.

L. Wehrle, Kirchzarten

Dogmatik

Gil Hellín, Francisco: El matrimonio y la vida conyugal, Valencia 1995, Instituto Pontificio Juan Pablo II, S. 13–266, ISBN 84-7050-420-7.

Zur derzeit aktuellen Thematik von Ehe und Familie laufen gerade in Rom zahlreiche Informationen aus vielen Ländern zusammen. Sie bedürfen ständig vertiefter theologischer Beurteilung.

Der Autor des vorliegenden Werkes, *Bischof Francisco Gil Hellín,* ist Sekretär des Päpstlichen Rates für die Familie und wirkt schon über zwei Dezennien als Subsekretär dieser Institution, die dem Heiligen Vater besonders am Herzen liegt. Der Papst hat das Institut für die Familie am 13. 5. 1983 gegründet, am Tage des Attentates; seitdem entstanden in vielen Ländern der Welt entsprechende Neugründungen.

Somit ist der Autor auch ein enger Mitarbeiter von Kardinal *Alfonso López Trujillo,* der auch das Vorwort dazu geschrieben hat. Der Kardinal hat ihn dazu angeregt, die Ergebnisse langjähriger Arbeit vorzulegen und mehrere bereits publizierte Artikel zusammenzufassen und zu erweitern. Das Buch ist auch bereits in italienischer Übersetzung erschienen. Vor seiner Tätigkeit in Rom war der Autor lange Jahre »Canonicus Poenitentiarius« – zuerst in Albacete und dann in Valencia – und ist also in besonderer Weise auch für die Pastoral kompetent.

»Die Kirche ist sich dessen bewußt, daß Ehe und Familie eines der wertvollsten Güter der Menschheit bilden (Familiaris consortio, 1), die allerdings heutzutage in vielfältiger Weise angegriffen und gefährdet sind. So mußte das Konzil erklären: Die eheliche Liebe wird oft durch Egoismus, Hedonismus und unerlaubte Praktiken gegen die Weckung des Lebens profaniert« (Gaudium et spes, 47). Die einigende und lebensweckende Kraft der Ehe ist jedoch nicht nur ein äußerlicher Aspekt, sondern Wesenseigenschaft der ehelichen Gemeinschaft, d. h. der Ganzhingabe von Mann und Frau.

Dem Autor geht es in erster Linie um die klare Darlegung der durch die Offenbarungstradition gesicherten und immer wieder neu verkündeten Lehre der Kirche. Die Auflistung von Meinungen ist demgegenüber sekundär. Der systematische Aufbau ist bis in die Einzelheiten so klar, daß auch das Fehlen eines Sachindex keinen bemerkenswerten Nachteil bedeutet.

Das vorliegende Werk handelt im ersten Teil über die wesentlichen Güter der Ehe und bringt dazu die Lehren des hl. *Augustinus,* des hl. *Thomas* und die allerdings oft verengte Sicht heutiger Handbücher. Erwähnt sind auch einige bedeutende deutschsprachige Autoren (J. Mausbach, O. Schilling usw.). Die Anwendung der erarbeiteten Kriterien auf verschiedene neuere moraltheologische

Publikationen ermöglicht jedem aufmerksamen Leser auch die Beurteilung anderer gängiger Autoren, deren Werke in unserer schnellebigen Zeit oft schon Makulatur geworden sind.

Der zweite, vorwiegend systematische Teil behandelt die Güter der Ehe, insbesondere auch die Bedeutung des Sakramentes und schließt sich dabei an die Konzilskonstitution *Gaudium et spes* an. Der dritte Teil handelt über die Verwirklichung dieser Grundwerte, und zwar über die sittliche Grundlage der ehelichen Gemeinschaft, die Verbindung der Eheleute in gegenseitiger Liebe mit ihrer unablösbaren Hinordnung auf die Weckung neuen Lebens, über die aktuellen Lehraussagen von *Pius IX.* bis zur Gegenwart, insbesondere zur Unauflöslichkeit der Ehe und zur Weitergabe des Lebens und der verantwortlichen Elternschaft. Diese verschiedenen Aspekte sind im Zusammenhang der christlichen Berufung zur Heiligkeit im einzelnen näher beleuchtet. Eheliche Liebe, gelungenes Familienleben und Realität des christlichen Alltags vollenden sich in der gelebten Christusnachfolge.

Insgesamt gesehen ein sehr empfehlenswertes Buch, das sich durch sachliche Argumentation und den Verzicht auf unnötigen Ballast und Polemik auszeichnet. Es bringt die wichtigsten Quellen, konzentriert sich auf das Wesentliche und ist damit auch gut für das Studium geeignet. Allerdings sind die Literaturhinweise vielleicht etwas zu sparsam. Aber auch die neuesten kirchlichen Verlautbarungen, z.B. die letzte Instruktion für die Beichtväter, werden in ihrer Folgerichtigkeit durchsichtig.

Johannes Stöhr, Bamberg

Alberto, Stefano: »Corpus Suum mystice constituit« (LG 7). La Chiesa Corpo Mistico di Cristo nel Primo Capitolo della »Lumen Gentium« (Eichstätter Studien, Neue Folge, Bd. XXXVII), Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1996, 663 S., ISBN 3-7917-1537-2, kart., DM 128,00.

Eine oberflächliche Rezeption der Konzilsaussagen über die Kirche stellt oft in den Vordergrund die Rede vom »Volk Gottes«, wobei die Hinweise zum »Leib Christi« ausgeblendet werden. Gelegentlich wird dabei versucht (im Gefolge von A. Acerbi), zwei gegensätzliche Ekklesiologien in den Konzilstexten auszumachen. Ausgespielt werden dabei gegeneinander die rechtliche Prägung der Kirche in ihrer hierarchischen Struktur und die Bestimmtheit von der »Gemeinschaft« (communio).

Die Fragwürdigkeit dieser Konstruktionen wird offenbar durch die Eichstätter Doktorarbeit von Stefano Alberto. Das Thema der Arbeit, die Aufnahme des Leib-Christi-Gedankens im grundlegenden ersten Kapitel von »Lumen gentium«, ist bislang noch nicht Gegenstand einer ausführlichen Untersuchung gewesen. Der Vf. hat eine bedauerliche Forschungslücke gefüllt und dabei Resultate zutage gefördert, die der zeitgenössischen Ekklesiologie zweifellos guttun werden.

Lobend hervorzuheben ist schon die Tatsache, daß an einer deutschen Theologischen Fakultät auch eine italienischsprachige Dissertation eingereicht werden konnte. Dies ist ein gutes Zeichen für den weltweiten Horizont der Eichstätter Hochschule. Das Italienische entwickelt sich zunehmend (im katholischen Raum) als internationale theologische »Umgangssprache«, die für eine fruchtbare Kommunikation der Fachtheologen unverzichtbar geworden ist. Um freilich den deutschen Sprachschwierigkeiten entgegenzukommen, hat Michael Seybold – unter dessen Leitung die Doktorarbeit entstand – dem italienischen Text eine prägnante Zusammenfassung vorangestellt, die über die wichtigsten Ergebnisse im voraus orientiert (13–18).

Das Vorwort des Verfassers verortet das Thema in der zeitgenössischen Diskussion und betont die Rezeptionsgeschichte der Enzyklika »Mystici Corporis« im Werden des Konzilstextes (21–26). Zur Einführung erscheint zunächst ein geschichtlicher Überblick über die Bedeutung des Leib-Christi-Gedankens in der Ekklesiologie (27–86). Hervorgehoben wird dabei u.a. eine paradoxe Tatsache: auf dem I. Vatikanum wurde angesichts der Rede vom »corpus Christi mysticum« die Befürchtung geäußert, die institutionelle Seite der Kirche werde nicht genügend berücksichtigt, während im Umfeld des II. Vatikanums manche Stimmen meinten, damit würde der institutionelle Charakter zu sehr betont.

Hilfreich sind der Überblick über die ekklesiologische Diskussion in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts (42–49) sowie die Hinweise zum Werk Sebastian Tromps, der beim Verfassen der Enzyklika »Mystici Corporis« maßgeblichst beteiligt war; es folgt ein Kommentar zum päpstlichen Schreiben selbst (49–70). Die ekklesiologischen Studien im Vorfeld des Konzils werden kundig beschrieben mit den Stichworten (Kirche als) »Volk Gottes«, »Sakrament« und »communio« (70–86).

Das erste Kapitel der Dissertation beschreibt das »Leib-Christi«-Thema bei der Erstellung des Schemas »De ecclesia« (86–211). Der Vf. benutzt dabei ausgiebig (wie auch im folgenden) bisher noch nicht ausgewertetes Archivmaterial. Da das Schema »De ecclesia«, erstellt unter Federführung von Tromp, später nicht als Grundlage des Konzilstextes angenommen wurde, hat man dessen Bedeutung später oft unterschätzt. Dennoch klingen schon in

der vorbereitenden Konsultation (weniger im Text selbst) wichtige Motive an, die im Konzilstext maßgebend werden: neben dem Leitbegriff des »Leibes Christi« auch die trinitarische Prägung, der Hinweis auf die Kirche als »Sakrament« und (angeregt u. a. von Tromp!) der »Volk-Gottes-Gedanke«. Ohne den Beitrag der Vorbereitungskommission hätte der Konzilstext jedenfalls nicht das spätere Niveau erreicht, auch wenn der Schwerpunkt von »De Ecclesia« nicht auf den innovativen Aspekten lag, sondern die Verbindung mit der vorausgehenden Tradition ins Licht hob.

Mit der Behandlung des »Leib-Christi«-Gedankens während der ersten Sitzungsperiode des Konzils befaßt sich das zweite Kapitel (213–257). Beschrieben wird, wie der Einfluß des Löwener Theologen G. Philips den späteren Konzilstext vorbereitet. In Frage steht in der Diskussion nicht die zentrale Bedeutung des Leib-Christi-Gedankens, wohl aber dessen Gebrauch, der zu wenig von anderen Momenten ergänzt worden war, sowie die Einschränkung der Perspektive auf die irdische Kirche. Während »De ecclesia«, im Gefolge von »Mystici corporis«, eine strikte Gleichsetzung von mystischem Leib und katholischer Kirche vornahm – und damit den Ökumenischen Aspekt noch nicht gebührend berücksichtigte –, neigte der erste Textentwurf von Philips dazu, den sichtbar-institutionellen Aspekt zu sehr zurückzustellen (vgl. »Allegato« H, S. 621–625).

In der mittleren Phase der konziliaren Arbeit an »Lumen gentium« (1963) klären sich die zentralen Perspektiven der Lehre über die Kirche (Kap. 3: 259–367). Alberto zeigt dabei, »wie der verstärkt eingesetzte Volk-Gottes-Begriff sich darin begründet, daß das neue Gottesvolk Leib Christi ist, und dieselbe Wirklichkeit in heilsgeschichtlicher Perspektive meint, welche ›Corpus Christi Mysticum‹ in sakramental-ontologischer Hinsicht artikuliert« (Seybold: 16).

In der zweiten Sitzungsperiode (Ende 1963) wird das neue Schema »De Ecclesia« prinzipiell gebilligt. Gemäß einem Vorschlag von Kardinal Suenens werden die Aussagen zum »Volk Gottes« aus dem ersten Kapitel des Schemas ausgegliedert und zu einem eigenen (dem zweiten) Kapitel zusammengestellt. Im Zusammenhang sollte damit verdeutlicht werden, daß »Volk Gottes« nicht nur die Laien umfaßt, sondern die ganze Kirche. Erst danach behandelt das Konzil die standesmäßigen Gliederungen (Hierarchie, Laien, Ordensleute). Gleichwohl betonen zahlreiche Konzilsväter die innige Verbindung beider Kapitel, so daß die Rede vom »Volk Gottes« nicht von den vorhergehenden Ausführungen abgekoppelt werden kann (Kap. 4: 359–448).

In einer weiteren Phase (1963/64) werden eine Reihe von Revisionen vorgenommen. Überwunden werden dabei Tendenzen, den Leib-Christi-Begriff nur als ein Bild unter anderen zu sehen (Kap. 5: 449–512). Die Schlußphase (Sept. – Nov. 1964) führt schließlich zur Promulgation der Dogmatischen Konstitution »Lumen gentium«. Gewürdigt wird die Antrittsenzyklika Pauls VI., »Ecclesiam suam«, die ganz vom Mysterium des Leibes Christi herkommt und sich als Interpretationshilfe für »Lumen gentium« darstellt (Kap. 6: 513–533).

Nach der detaillierten Durchsicht des Werdegangs von »Lumen gentium«, Kap. I, werden die Ergebnisse zusammengefaßt (»Conclusioni«: 535–568). Der Vf. betont dabei die (im Vergleich zu »Mystici Corporis«) »unveränderte Bedeutung der Vorstellung vom Leib Christi« in der Ekklesiologie des II. Vatikanums (535). Der Christusbezug der Kirche sei, wie schon der erste Artikel und der Titel »Lumen gentium [cum sit Christus]« deutlich mache, die bevorzugte Perspektive, mit der das Geheimnis der Kirche betrachtet worden sei. Von daher ergebe sich die Bedeutung des Begriffes »Sakrament« in seiner Anwendung auf die Kirche. Die Rede vom »Volk Gottes« wiederum werde innerlich verbunden mit der paulinischen Vorstellung vom »Leib Christi«.

Eigens hervorzuheben ist die zusammenfassende Rückschau auf den gewichtigen Art. 7 von »Lumen gentium« (Thema: Kirche als »Leib Christi«). Wichtig scheint dabei der offizielle Kommentar der Lehrkommission, die erklärte, warum das Thema »Leib Christi« im Unterschied zu den zusammenfassenden Ausführungen verschiedener »Bilder« der Kirche (Art. 6) mit einem eigenen Artikel bedacht wurde. Dies sei geschehen, weil der Ausdruck »Leib Christi« mehr sei als ein Bild und tiefer (als die anderen Ausdrücke) einführe in das Geheimnis der Kirche (»quia haec ultima expressio, scilicet Corporis mystici, plus quam imago est et profundius in Ecclesiae mysterium introducit«). Dies ist offenkundig durch die Beziehung zu Taufe und Eucharistie.

Die gleiche Betonung erfolgte bei der offiziellen Präsentation des I. Kapitels in der Konzilsaula durch Bischof Charue: das innere und geheimnisvolle Wesen der Kirche werde »vor allem« (praesertim) durch die Lehre vom mystischen Leib Christi offenkundig (543). Diese Äußerungen entsprechen vollauf dem Hinweis der Enzyklika »Mystici Corporis«, wonach es keinen passenderen Ausdruck für die Kirche gebe als die Rede vom Leib Christi. Die Enzyklika Pius' XII. wird im übrigen in den Fußnoten des Art. 7 zweimal ausdrücklich genannt. Von ihrem Inhalt wird nichts zurückge-

nommen, auch wenn der Text von »Lumen gentium« sich auf die biblischen Grundlinien der Lehre konzentriert.

Der Einfluß von »Mystici Corporis« zeigt sich auch im Art. 8, wonach die Kirche »eine einzige komplexe Wirklichkeit« bildet, »die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst«. Die Formulierung, daß die Kirche Christi in der katholischen Kirche »verwirklicht« ist (subsistit in), darf dabei nicht als Gegensatz zu »Mystici Corporis« gedeutet werden (die Kirche Christi »ist« die katholische Kirche), sondern als eine weiterführende Klärung im Blick auf die weiter bestehenden Elemente von Wahrheit und Heiligung bei den getrennten Christen. »Lumen gentium« führt zu einer »Erweiterung der Perspektive«, aber nicht zu einer Korrektur von »Mystici Corporis« (566). Oder, wie Michael Seybold formuliert: »Echte Innovation wahrt Kontinuität, wirkliche Reform lebt aus vertiefter Rezeption ...« (17).

Alberto will nicht in Abrede stellen, daß die Konzilsdokumente durchaus auch von Spannungen geprägt sind (vgl. 24). Dies hätte vielleicht deutlicher herausgearbeitet werden können im Blick auf den von Kardinal Suenens stammenden Vorschlag, das Thema »Volk Gottes« als eigenes Kapitel zu behandeln. Hat diese strukturelle (nicht inhaltliche) Übergewichtigkeit einer der biblischen Analogien nicht ungute Folgen gehabt für die Rezeption der konziliaren Ekklesiologie? Doch dem Vf. ist zweifellos Recht zu geben, daß es unsinnig wäre, den Konzilstexten zwei gegensätzliche Ekklesiologien unterzuschieben.

Was die Kontinuität der konziliaren Ekklesiologie zu »Mystici Corporis« betrifft, so wäre noch ein Hinweis auf das Ostkirchendekret hilfreich gewesen, das am gleichen Tag wie »Lumen gentium« promulgiert wurde (21. 11. 1964). Darin heißt es: »Die heilige katholische Kirche *ist* der mystische Leib Christi ...« (OE 2). Die Konzilsväter hätten diese Formulierung kaum durchgehen lassen, wenn sie einen kontradiktorischen Gegensatz zwischen »subsistit in« (Lumen gentium) und »est« (Mystici Corporis) angenommen hätten.

Für die künftige historische Arbeit zum II. Vatikanum ist unverzichtbar der von Alberto beigefügte Anhang bisher ungedruckter Dokumente, der einige wichtige Phasen im Werden von »Lumen gentium« transparenter macht (insbesondere Entwürfe von Tromp, Lattanzi und Philips). Den Hinweisen auf Quellen und Sekundärliteratur folgt ein Personenregister.

Zweifellos wird sich die gewichtige Eichstätter Dissertation international als Standardwerk durchsetzen für die Deutung des konziliaren Kirchenbildes. Dabei bleibt zu hoffen, daß es auch im deutschen Sprachraum zur Kenntnis genommen wird.

Manfred Hauke, Lugano

Saranyana, Josep-Ignasi: La discusión feminina (siglos VIII al XIII) (Biblioteca Salmanticensis, Estudios 190), Salamanca 1997, 156 S., ISBN 84-7299-397-3.

J.-I. Saranyana, Inhaber des Lehrstuhls für Theologiegeschichte an der Universität von Navarra, legt hier das Ergebnis einer intensiven Forschung vor, bei der er trotz der notwendigen Zuwendung zum Detail nicht den Blick für die große Linie verliert. Die Details und die verschiedenen Entwicklungsstränge können hier nicht im einzelnen geschildert werden.

Bei der Frage nach der Bewertung der Frau untersucht Vf. die Interpretationen von Gen 1,26f und von Gen 2,7.21f und von entsprechenden Stellen in den Paulusbriefen, denen zufolge der Mann das Haupt der Frau ist, diese in der Versammlung schweigen und sich verschleiern solle, und doch in Christus nicht mehr Mann und Frau sei (Gal 3,28). Diese Stellen räumen den einzelnen mittelalterlichen Autoren einen Spielraum in der Bewertung der Frau ein, je nachdem, ob sie die Texte der Gleichstellung oder der Minderstellung zum Ansatz nehmen. In 5 Kapiteln gliedert sich die Untersuchung: Zuerst wird die Themenstellung auf dem Hintergrund des christlichen Altertums aufgezeigt, dann werden die Auskünfte des beginnenden Mittelalters (Karolinger bis zu den Sachsenkaisern; die ersten Glossatoren), dann des 12. Jahrhunderts, ferner der jungen Pariser Universität und schließlich der großen Theologen des 13. Jahrhunderts vorgestellt. Die geistigen Zusammenhänge nach Orden und Schulen werden berücksichtigt. Für jede Epoche werden zudem bekannte und anerkannte Nonnen als Repräsentanten des weiblichen Geschlechts in die Betrachtung einbezogen.

Interessant sind die Ergebnisse dieser subtilen Untersuchung. Eine mehr frauenfeindliche Richtung verstand die genannten Stellen in Genesis und im Corpus paulinum im Litteralsinn, die frauenfreundliche deutete die »misogynen« Stellen im allegorischen Sinn: »Mann« und »Frau« beziehen sich überhaupt nicht auf das Geschlecht, sondern besagen den höheren und niederen Seelenteil jedes Menschen. Diese Interpretation ist sehr alt: Von Philo über Origenes und Augustin läßt sich diese Linie des Zweigespanns (Saranyana: binario psicológico) bis ins Mittelalter verfolgen. Festzuhalten ist nun: Im 12. Jahrhundert führte diese allegori-

sche Interpretation (der eine Unterordnung der Frau betonenden Stellen) zu einer frauenfreundlichen Sicht. Das 13. Jahrhundert entwickelte jedoch eine Misogynie. Wie kam es dazu? Einmal aufgrund des Einflusses der arabischen Medizin, die die körperliche Schwäche der Frau lehrte. Die Theologie half sich noch damit, nur in körperlicher Hinsicht eine Ungleichheit zuzugeben: In der auf die Geistseele bezogene Gottebenbildlichkeit seien sich Mann und Frau gleich. Das war die Auffassung zur Zeit der Gründung der Pariser Universität. Den eigentlichen Umschwung (bei Albert, Thomas) veranlaßte die Aristotelesrezeption, d.h. die Auffassung des Stagiriten von der Frau als mas occasionatus und vom Mann als einziges aktives Zeugungsprinzip. Diese frauenfeindliche Auffassung wurde durch die Sublimierung der Frau in der »Minne« egalisiert.

Diese aufschlußreiche Untersuchung kann aufzeigen, daß das Mittelalter durchaus nicht frauenfeindlich war, wie es oft pauschal aufgrund von entsprechenden Aussagen von Albert und Thomas behauptet wird. Abgesehen vom Respekt vor Frauen wie Hroswitha von Gandersheim, Hildegard, Elisabeth von Schönau, Mechthild von Magdeburg u.a., die Saranyana vorstellt, hatte die Äbtissin faktisch und rechtlich eine gehobene Position, die nicht zum paulinischen taceat mulier paßte. Ferner wird gezeigt, daß die Misogynie in erster Linie nicht theologischen Quellen entsprungen ist; höchstens hat die Theologie auf diesem Gebiet zu wenig von ihren genuinen Denkansätzen dem Aristotelismus und der Medizin Widerstand geleistet. (Aber, so fragt man sich unwillkürlich, ist das nicht ein sehr schwieriger Kampf, auch heute!). Die Inferiorität der Frau wurde schließlich weder für den übernatürlichen noch für den psychischen Bereich behauptet, sondern nur für den biologischen. Die alte Wahrheit bestätigt sich auch hier: Das Mittelalter muß differenziert gesehen werden.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Düren, Peter Christoph: Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes. Reflexion über eine katholische Glaubenslehre. Ostfildern: Schwabenverlag 1996, 683 S., Paperback, DM 98,00.

Jedes Wort im Titel des hier vorgestellten Buches ist unverzichtbar. In seinen Darlegungen, die »eine katholische Glaubenslehre« (Überschrift) behandeln wollen und mit dem Ganzheitsargument katholischen Denkens dem vermeintlich nicht kritisierbaren Wahrheitsanspruch der sich selbst genügenden autonomen Vernunft entgegentreten, macht der Autor näherhin deutlich:

1. daß er den Blick unverrückbar auf den Inhalt und die Gestalt der kirchlichen, d.h. hier: der katholischen Lehre »vom Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes« (45-67) gerichtet hält und deren Charakter als Lehre auf keinen Fall vernachlässigen will;

2. daß ihm im Blick auf die theologische Disziplin der Dogmatik daran liegt, die genannte Glaubenslehre vom Tod »aus der Offenbarung abzuleiten sowie ihre Verkündigung durch das Lehramt herauszuarbeiten und theologisch zu reflektieren« (16);

3. daß es darauf ankommt, den in der Offenbarung enthaltenen und in der Lehre der Kirche artikulierten Wahrheitsgehalt vom Tod als dem definitiven Ende des irdischen Pilgerstandes zu erhellen, und zwar »im Sinn einer jenseits der Sinnenwelt möglichen Wirklichkeitserkenntnis« (399), die der vom Glauben erleuchteten Vernunft erstrebbar und innerhalb der Grenzen der Verkündigung des Lehramtes der Kirche (399–400; 141; 146–147) insoweit auch unverzichtbar ist, als diese Wirklichkeitserkenntnis sowohl der dogmatischen Reflexion als auch der wahrheitsgemäßen Weiterentfaltung der pastoralen Praxis und der christlichen Spiritualität vorgegeben bleiben muß; und

4. daß er in der hier vorgestellten Untersuchung endlich auch im Blick auf seinen persönlichen Werdegang zu Werke gegangen ist, den er so wenig wie seinen jetzigen Beruf von der von ihm behandelten Glaubenslehre getrennt sehen will: Er sieht keine Möglichkeit, sich mit der allenthalben festzustellenden Tendenz, nur »die ›irdische‹ Dimension des Sterbens und seine humanitäre Begleitung« (16) zu behandeln (537), zufriedenzugeben und damit der Wahrheit dienen zu können.

Der Autor will in seiner der katholischen Dogmatik verpflichteten Untersuchung also nicht über die gegenwärtig angebotenen und auch in der Theologie für diskutabel gehaltenen Auffassungen vom Tod informieren, um »das weltanschauliche Spektrum des modernen Todesbildes« (16) zu erweitern. Dieses Spektrum läßt Düren in seiner Darstellung nicht einfach unbeachtet, er widmet sich ihm jedoch nur um des Anliegens willen, dem allein er in seiner Dissertation Raum geben will. So führt dieses mit großem Einsatz durchexerzierte Festhalten an *seinem* Thema im 4. Kapitel zur »Darstellung und Beurteilung alternativer Ideen« (201–346) über den Tod, und im 5. Kapitel zur Behandlung der medizinischen Sterbebegleitung mit dem Titel: »Medizinischer Exkurs zur Frage von Sterben und Tod« (347–397).

Aufgrund der hier angezeigten Arbeit, die darauf angelegt ist, ihren Gegenstand nach Art einer auf

der Offenbarung fußenden spekulativen Dogmatik ins Auge zu fassen, um so »zu einer größeren Kenntnis der transzendenten Dimension des menschlichen Todes zu gelangen« (399), ist der heute 34jährige, als theologischer Referent des Bischöflichen Ordinariats Augsburg tätige Peter Christoph Düren (= D.) im Wintersemester 1995/1996 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg zum Dr. theol. promoviert worden. Professor Dr. Dr. Anton Ziegenaus hat diese Dissertation betreut.

Was kann in ihr als das Neue gelten, das den gegenwärtigen Stand der wissenschaftlich-theologischen Forschung bereichert und somit über ihn hinausführt? Diese Frage wird sicherlich um so nachdrücklicher gestellt werden, als D. sein *kritisches* Fragen nicht schon im Ansatz gegen das traditionelle Lehrgut der Kirche richtet. Gleichwohl ist sein Interesse als kritisch zu bezeichnen; denn er greift dieses Lehrgut auf, um den in ihm auf die Gegenwart gekommenen Wahrheitsgehalt der in Frage stehenden Glaubensinhalte mit den Mitteln der der Dogmatik eigenen Kritik nachdrücklich festzustellen. D. will darüber Klarheit schaffen, was in der *verbindlichen* Lehre der Kirche als Wahrheit festgehalten wird. Sein Fragen zielt auf den noch heute als wahr aufweisbaren Gehalt der in der Kirche nachweislich aufbewahrten (57–67 und 205) und darum zum katholischen Glauben gehörenden Lehre (201–206) über den Tod als Ende der irdischen Pilgerschaft. Damit ist das andere Anliegen verbunden: Der Aufweis des bleibenden Zeugniswertes der Heiligen Schrift und der Tradition einschließlich der pastoralen Praxis. Dieses zuletzt genannte Anliegen bekommt für D. Bedeutung im Blick auf die allgemeine, auch unter praktizierenden Katholiken gängig gewordene Distanzierung von der ganzheitlichen, d.h. der religiös-kirchlichen Sterbebegleitung, die die Sakramentenspendung einschließt (507–568) und von der Einsicht geleitet ist: »Wie wir im Tod sein werden, so werden wir ewig sein« (507).

Sein kritisches Interesse richtet D. aber deswegen, weil es zur magistralen Verkündigung der Kirche nicht bereits im Ansatz auf die für die modernen Wissenschaften weithin selbstverständliche Distanz geht, nicht gegen diese Wissenschaften. Obwohl sie das »Sterben ... größtenteils ... als biologisches Faktum« (349) betrachten, sind ihre Ergebnisse, so betont D., für die dogmatische Betrachtung nicht belanglos und verzichtbar. »Denn wenn biologische und medizinische Fakten außer acht gelassen werden, besteht die Gefahr, daß das, was die Theologie über den Tod aussagt, nichts mehr mit dem zu tun hat, was der Tod humanwissenschaftlich bedeutet« (350). Von größter Bedeutung ist für die Theologie und auch für die kirchliche Sterbebegleitung (z.B. mit Rücksicht auf die zu ihr nach wie vor gehörende Spendung der Sakramente, »die nur dem Menschen im Pilgerstand zugänglich sind«) »die medizinische Klärung der Todesfrage« (354 und 352). Mit seinen Fragen und Antworten, die sich freilich insoweit mit den modernen Wissenschaften auch auseinandersetzen, als sich deren Ergebnisse dem der modernen Geistigkeit eigenen metaphysikfeindlichen und transzendenzkritischen Anspruch verdanken und somit für »die personale Dimension des individuellen Übergangs vom Leben zum Tod« (349) keinen Platz lassen, gelangt D. zu der Erkenntnis, daß die Lehre der Kirche gegenüber den Erkenntnissen, die von den modernen Wissenschaften über den Tod zutage gefördert werden, viel resistenter ist, als es zunächst scheinen könnte. Um diese Resistenz aufzuweisen, begibt sich D. auf den Weg, der von der Behandlung des von ihm gewählten Gegenstandes gefordert ist: Er gibt sich darüber Rechenschaft, wie die Lehre der Kirche vom Tod von ebendieser Kirche, die diese Lehre durch die Jahrhunderte hin tradiert hat, nicht zufällig, sondern nach Maßgabe des *Ganzen* ihres Wirkens und ihrer Lehre so und nicht anders gefaßt wurde (154–191). Diese ganzheitlich entfaltete Lehre vom Tod, die den Menschen im Pilgerstand vom Beginn seines Daseins an daran denken heißt, daß ihm die Sorge für diese Ganzheit durch den doppelten Ausgang seiner Geschichte (100–105) als Lebensaufgabe unabweisbar zugewiesen ist, hat D. zum Gegenstand seiner Dissertation gemacht und im Blick auf die »in Liturgie und Spiritualität, in Seelsorge und Sterbebegleitung, in Predigt und Exerzitien« (154) religiös vertiefte und bewußt gemachte Ganzheit des im Glauben zu ergreifenden Heils reflektiert – dabei stets von der Einsicht bedrängt: »Der Tod ist ein undurchdringliches Geheimnis« (15).

Über solchen Reflexionen – das Wort »Reflexion« findet im Untertitel dieser Dissertation seinen notwendigen Platz – gelangt D. zu der Überzeugung, daß ihm die These vom Tod als dem Ende des irdischen Pilgerstandes als Ausgangspunkt für seine dogmatischen Reflexionen seitens der Kirche durch Schrift, Tradition und Lehramt vorgegeben ist und unverrückbar vorgegeben sein muß. »Der Tod« – so äußert sich D. selbst zum Vorhaben in seinem größeren theologischen Erstlingswerk – »wird ... als ›Ende des irdischen Pilgerstandes‹ beschrieben, womit er einerseits zwar tatsächlich ein (relatives) ›Ende‹ bedeutet, aber anderseits auch Durchgang und ›Anfang‹ einer jenseitigen Existenz, deren Art und Weise wesentlich vom

irdischen Leben und der im Augenblick des Todes verendgültigten menschlichen Individualgeschichte abhängt« (16). Die inhaltliche und materiale Basis, von der her D. die führenden Gesichtspunkte für seine Untersuchung gewinnt, findet er also in der dogmatischen Lehre der Kirche vom Menschen. Sie ist ihm, wenn begreiflicherweise auch nur durch Verweis auf »Eckdaten« (70, 89) darstellbar, *vor* allen Einzelheiten wichtig als die theologisch-anthropologisch-soteriologische *Ganzheit,* die der Autor, wo immer er dafür Anhaltspunkte benennen kann, mit Erfahrungen aus dem konkreten Leben, seinen Fragen, Erwartungen, Vorstellungen, Bildern, Deutungen, Hoffnungen, Wünschen und Ängsten einsichtig zu machen weiß (28, 29, 30, 31, 32, 34, 38, 39, 40, besonders 70–105).

Gestalt und Anspruch dieser *Ganzheit* treten besonders im 6. Kapitel hervor; es trägt die Überschrift: »Systematisch-spekulative Durchdringung der Lehre vom Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes« (399). Man muß dem Autor bescheinigen, daß er in diesem mit Materialien ganz verschiedener Herkunft befrachteten Kapitel alle Fragen zuläßt und auch behandelt, die angesichts der These vom Tod als dem Ende der irdischen Pilgerschaft des Menschen und der damit auch gegebenen Begrenzung seiner Entscheidungsmöglichkeiten aufgeworfen worden sind oder in der auf vielen Ebenen geführten Diskussion eine Rolle spielen (401; 404; 420; 427; 430; 433; 435; 440; 454; 457; 461; 476; 479; 491; 493; 500 und 504). Die Beantwortung dieser Fragen durch D. ist von der doppelten Absicht getragen, *einmal* alle *realen Gegebenheiten,* die dem Menschen bis in das Geschehen des Sterbens hinein für die Gestaltung seines Verhältnisses zu Gott offenstehen, solange er (z.B. der Selbstmörder) nicht tot ist, nach Maßgabe ihrer glaubwürdigen Deutung (404) in Betracht zu ziehen, und *zum anderen* alle Positionen *der dogmatischen Lehre* über Gott in Richtung auf seine Menschenfreundlichkeit zu interpretieren, sofern der von menschlichen Aussagen immer zu beachtende Anspruch der Göttlichkeit des Gottes der Offenbarung und seines Heilswillens durch die Aussage über die mögliche Rettung eines Menschen, der ewig verloren zu sein scheint, nicht ad absurdum geführt wird. D. versäumt nicht, daran zu erinnern, daß die von der Ganzheit katholischen Glaubenslebens gerechtfertigte Hoffnung auf Heil eine wesentliche Quelle des Trostes sein kann (499).

Gemäß diesem Prinzip der Ganzheit, die auch für das Verständnis der leib-seelischen Verfaßtheit des Menschen von größter Bedeutung ist, tritt auch die Zeitspanne, die dem Menschen, der Hand an sich legt, zwischen der wirksamen Entscheidung zur Tat und dem Eintritt des Todes für eine Änderung seines Willens ins Blickfeld. Weil der Theologe – anders als der heilige Pfarrer von Ars (499) – nur von der Verfügbarkeit der *genannten* Zeitspanne reden kann, bleiben für D. viele Fragen, die apodiktisch nicht beantwortbar sind; man stößt auf sie aber nicht nur in dem Abschnitt: »Hoffnung in Hoffnungslosigkeit – offene Fragen« (479). Zum realistischen Umgang mit offenen Fragen gehört, daß D. seine Stellungnahmen einleitet mit Redewendungen wie: »man (kann) folgern« (504); »es (ist) … problematisch, davon auszugehen« (504); »die Lösung wird … darin zu suchen sein« (504); »es scheint … drei Möglichkeiten zu geben, theologisch verantwortet … zu entscheiden« (490). Für die Behutsamkeit und Umsicht, mit der D. zu Werke zu gehen bemüht ist, kann exemplarisch stehen, was er am Schluß seiner Dissertation vermerkt: »Was im letzten Augenblick des irdischen Pilgerstandes zwischen Gott und dem Menschen geschieht, entzieht sich irdischer Erkenntnis. Die Antwort auf diese Frage gehört zu jenen Rätseln, die erst beim Jüngsten Gericht offenbar gemacht werden.« Daraus will D. aus theologischen Gründen jedoch nicht den Schluß ziehen lassen, daß »die Erlangung des Heiles genauso zufällig ist wie der Zeitpunkt des Todes« (572). So sehr ihm an der These vom Tod als dem Ende der irdischen Pilgerschaft gelegen ist, so zielstrebig ist er darauf aus, aus theologischen Gründen den Freiraum zu benennen, der dem Menschen auch noch im Geschehen des Sterbens, allerdings nicht einfach unvermittelt und zufällig, für die Entscheidung für oder gegen Gott gegeben ist. Auf diese Weise gelangt D. zu einer theologischen Darstellung seines Gegenstandes, in der er diesen dem immer nur partiell ausgelegten Vernunftanspruch der profanen Wissenschaftlichkeit entreißt und dem Menschen im Pilgerstand den Blick freigibt auf den wahrhaft menschlichen Umgang mit seinem Sterben.

Trotz seiner unverwandten Blickrichtung auf das Ganze hat D. es an der notwendigen Aufmerksamkeit gegenüber Details in keiner Hinsicht fehlen lassen, wie jene Abschnitte der Untersuchung belegen, in denen bestimmte moderne Thesen – wie die sogenannte »Endentscheidungshypothese« (269–343) – kritisiert werden, die in der dogmatischen Lehre vom Tod zusehends an Bedeutung gewinnen und – wie anders kaum zu erwarten – in der pastoralen Theorie und Praxis auch der katholischen Kirche den auf die Ganzheit des Menschen ausgerichteten religiösen Umgang mit dem Tod und mit den Sterbenden nachweisbar verdrängen (537). Im Rahmen seiner in diesem Fall weit ausholenden Ausführungen zur sogenannten Endentscheidungs-

hypothese, für die sich sehr nachhaltig Ladislaus Boros eingesetzt hat, nimmt D. sogar die Gelegenheit wahr, die Geschichte ihrer Entstehung bis hin zum Thomaskommentar des Kardinals Thomas Cajetan de Vio († 1547) zurückzuverfolgen. Er kann den Nachweis führen, daß dieser berühmte Kommentator wegen seiner aus einer falschen Parallelisierung resultierenden Fehlinterpretation jener Aussagen, die der heilige Thomas in seiner Summa Theologiae (I q. 63 und 64) über »die Entscheidung des Engels und die des Menschen« (271) gemacht hat, heute für die Endentscheidungshypothese als Traditionszeuge fungieren muß.

Die von D. der Öffentlichkeit übergebene Reflexion über den »Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes« führt zu folgenden Feststellungen:

1. Diese Art, Inhalte der katholischen Glaubenslehre der dogmatischen Reflexion zu unterwerfen, führt nicht zur Behandlung lebensfremder Leerformeln und der Denksysteme, denen die ersteren sich verdanken (201–349); sie öffnet vielmehr das Tor zu den vielgestaltigen Implikationen menschlichen Lebens, sofern man den Menschen in seinem Pilgerstand betrachtet, und ist durch die Weite dieses Horizontes geeignet, der katholischen Dogmatik wieder zu ihrer Lebensnähe zu verhelfen. Das Material, das D. für seine These zusammengetragen hat, ist immens.

2. Angesichts dieser Fülle ist die Sprachlosigkeit der heutigen Menschen angesichts des Todes kaum verständlich zu machen, es sei denn, man begreift diese Sprachlosigkeit als die Wirkung, die der verwahrloste Tod – Philippe Ariès (23, Anm. 14) hat diese These aufgestellt – unausweichlich auch auf den Christen ausübt. Diese Sprachlosigkeit hat, wenn man D. folgt, ihren Grund nicht darin, daß dem Menschen heute einschlägiges Wissen über Sterben und Tod fehlt, sondern in der Unfähigkeit des autonom sich gebärdenden Denkens, das keinen Standort finden kann für reale Gegebenheiten des Menschenlebens, die – wie der Tod – auf der Ebene des Berechenbaren nicht zu erledigen sind. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum D., weil er zu seinen dargelegten Einsichten steht, seine Untersuchung mit Gedanken über »das Sterben des Christen als ›Lebensabschlußgottesdienst‹« (545) auffangen mußte. Dem Autor gebührt uneingeschränkte Anerkennung dafür, daß er der Versuchung zur Unwahrhaftigkeit nicht erlegen ist und mit aller Deutlichkeit gesagt hat, wie »der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes« zu einem Abschnitt des Christenlebens werden muß.

3. Mit der Wahl dieser Thematik hat D. nicht nur ein ergiebiges Thema für seine theologische Dissertation und für seinen Einstieg in die Disziplin der Dogmatik gewählt; es ist ihm mit diesem seinem ersten größeren Werk zugleich auch gelungen, theologische Disziplinen inhaltlich in eine wechselseitige Verbindung zu bringen, die über rein wissenschaftstheoretisch entwickelte Vorstellungen zur Einrichtung interdisziplinärer Lehrveranstaltungen in der Theologie insofern prinzipiell hinausgehen, als D. den Gegenstand seiner Dissertation als *spirituell* anzueignenden Glaubensgegenstand und nicht nur als den in bestimmten Sätzen niedergelegten Inhalt verstanden wissen will. Darum muß D. in seiner Darstellung der inneren Dynamik des durch den Glauben zu erhellenden Gegenstandes folgen, d.h. dem durch das irdische Ende definierten Pilgerstatus des katholischen Christen, der sich auf dieses Ende nicht, wenn die Zeit dafür da ist, durch letzte Maßnahmen vorbereitet, sondern durch die Gestalt seiner Pilgerschaft von Anfang an auf das Letzte (dieser irdischen Pilgerschaft) ausgerichtet ist.

4. D. plädiert in seiner theologischen Disseration für eine Dogmatik, die ihre Erfüllung nicht in der Interpretation geschichtlich gewordener Sätze findet, sondern der Wahrheit ansichtig werden will, die als Frucht des durch den Glauben der katholischen Kirche ermöglichten und von diesem Glauben erhellten und genährten irdischen Pilgerstandes erhofft wird und sich den pilgernden Christen empfehlen kann durch die Ganzheit, in der sie die Wahrheit über den Menschen in einer rational aufweisbaren und zugleich liebenswerten Gestalt ergreifbar und verbindlich macht.

Josef Rief, Ellwangen

Theologiegeschichte

Schurr, Eva: Die Ikonographie der Heiligen. Eine Entwicklungsgeschichte ihrer Attribute von den Anfängen bis zum achten Jahrhundert (Christliche Archäologie 5), Dettelbach: J. H. Röll, 1997, 398 S., ISBN 3-927522-49-X, DM 98,00.

Thema dieser Dissertation von Eva Schurr ist die spezifisch frühchristliche Ikonographie der Heiligkeit. Die unterschiedlichen Auffassungen bezüglich der Heiligenattribute, insbesondere Pauschalisierungen, wie z.B. daß die byzantinische Kunst noch keine Attribute kannte und diese sich erst mit dem Mittelalter herausbildeten, werden von der Autorin widerlegt. Dabei beschränkt sich Schurr nicht auf bestimmte Heiligengestalten, sondern zeigt die ikonographische Entwicklung sakralisier-

ter Personen vom Alten und Neuen Testament bis hin zu den frühchristlichen Märtyrern und Asketen auf. Im Anschluß an eine Darstellung des bisherigen Forschungsstandes und der recht unterschiedlichen Definitionen zum Begriff des Attributs wird im ersten Hauptteil das Vorkommen von Heiligendarstellungen in den verschiedenen Kunstgattungen aufgezeigt. Der zweite Hauptteil wendet sich der Frage zu, »warum und woraus entwickelt sich das Heiligenbild und welche sind seine spezifischen Kennzeichen?« Im sehr umfangreichen Katalogteil des Buches wird ein Querschnitt durch die o. g. Heiligen gezogen: Für die jeweiligen Zeiträume wird zunächst die Legenden- und Kultsituation berücksichtigt, dann werden die Repräsentationsdarstellungen der Heiligen aufgeführt, die dann anschließend im Hinblick auf die leitende Fragestellung – die Ikonographie der Heiligkeit – untersucht werden. Schurr stellt zum Abschluß diejenigen Attribute und Aspekte vor, die ihrer Auffassung nach eine Neubewertung erforderlich machen.

Um einen kleinen Einblick in diese große Materialsammlung zu geben, die gewiß zu einem Standardwerk der christlichen Archäologie werden wird, möchte ich aus dem Katalogteil beispielhaft die Heiligen Cosmas und Damian auswählen, die als Ärzte im Vorderen Orient wirkten. Nach der lebendigen und anschaulichen Darstellung der Vita und Legende wird die Kultentwicklung vorgestellt. Ausgangspunkt für die Verehrung von Cosmas und Damian, die bereits in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts einsetzt (der Zeitpunkt ist umstritten), war die Basilika am Grab von Kyros, das zum Ziel für kranke Pilger wurde. Anschließend listet die Autorin alle Bilder der Heiligen nach Gattungen auf: Mosaike, Fresken, Tafelbilder, Darstellungen auf Metall (Bronzekreuz bei den beiden Heiligen) und unsichere bzw. falsche Zuschreibungen. Zum Abschluß folgt eine Analyse der vorkommenden Bildtypen und Attribute. Erfaßt sind für Cosmas und Damian für den berücksichtigten Zeitraum dreizehn Darstellungen aus dem 6. und 7. Jahrhundert. Zumeist werden diese Heiligen in den Bildern namentlich bezeichnet; häufig findet sich auch ein Nimbus. Weiterhin werden die heiligen Ärzte dargestellt mit Märtyrerkranz, Buchrolle, Arzttasche oder Instrumentenbehälter. Während diese Heiligen zunächst als junge Männer abgebildet wurden, gehen spätere Bilder dazu über, sie als Männer mittleren Alters darzustellen.

Die vorliegende Arbeit ist nicht allein für Fachleute auf dem Gebiet der christlichen Archäologie von Interesse, sondern durch die Klarheit und Einfachheit der Darstellung auch für an frühchristlicher Kunst interessierte Laien.

Rafael Hüntelmann, Köln

Moraltheologie

Piegsa, Joachim: Der Mensch – das moralische Lebewesen. II: Religiöse Grundlage der Moral. Glaube – Hoffnung – Liebe, St. Ottilien, EOS 1997, ISBN 3-88096-278-2.

Unter der gemeinsamen Überschrift *»Der Mensch – das moralische Lebewesen«* hat der Augsburger Moraltheologe Prof. Dr. Joachim Piegsa MSF zwei Bände einer katholischen Moraltheologie herausgegeben, denen noch ein dritter Band folgen soll. Alle erschienen im EOS Verlag St. Ottilien.

Der *erste Band,* der 1996 erschien, trägt den Untertitel *»Fundamentale Fragen der Moraltheologie«*. Es ging vor allem um die Einsicht, daß man Naturgesetze nicht straflos verletzen darf, denn die Natur schlägt zurück. Was uns aus der Umweltproblematik inzwischen wohlbekannt ist, wollen manche im moralischen Bereich nicht gelten lassen. Auch hier gibt es nämlich ein Naturgesetz sittlicher Art, von dem der Apostel Paulus sagt, es sei jedem Menschen »ins Herz geschrieben«. Er meint unser Gewissen, das uns den Weg zum rechten Verhalten weist und vor dem Bösen warnt, in Übereinstimmung mit dem, was uns die Zehn Gebote lehren. Jesus selbst hat sie im Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe zusammengefaßt und gesagt: »Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25, 40). Es gibt keine menschenwürdige Alternative zu diesem Hauptgebot.

Inzwischen ist der *zweite Band* erschienen (EOS Verlag St. Ottilien 1997) mit dem Untertitel *»Religiöse Grundlage der Moral. Glaube – Hoffnung – Liebe«*. Der Verfasser geht von der Einsicht aus, daß jeder Mensch – bewußt oder unbewußt – nach Gott fragt, wo er die Frage nach dem Sinn seines Lebens stellt und zu beantworten versucht. Das jedoch, was den Sinn des Lebens eines jeden Menschen ausmacht, ist sein Gott. Wer somit nicht vor dem wahren Gott kniet, der kniet vor einem Götzen, denn die Stelle, die Gott im Leben eines Menschen einnehmen soll, bleibt niemals leer. Der wahre Gott ist die Grundlage menschlicher Würde. Der Götze – welchen Namen er auch tragen mag – versklavt und entwürdigt uns. Zwei Diktaturen, die rote und die braune Diktatur, haben uns das in unserem Jahrhundert brutal vor Augen geführt. Denn wo Gott nicht aner-

kannt wird, da ist alles erlaubt. Das hat der russische Schriftsteller Dostojewski bereits im 19. Jahrhundert geschrieben, und der französische Philosoph Sartre hat es in unserer Zeit wiederholt. Ohne Gott gibt es nur noch eine sogenannte »Konsens-Ethik«, d.h. was die Mehrheit tut oder beschließt, das gilt als moralisch gut. Mit Hilfe der Massenmedien lassen sich heute solche Mehrheiten durch geschickte Meinungsmacher schnell erstellen, wenn man die schweigende Mehrheit außer acht läßt.

Der Glaube an den wahren Gott ist aller Erfahrung nach die unentbehrliche Grundlage einer menschenwürdigen Gegenwart und Zukunft. Eine allgemeine Rückbesinnung auf diese Tatsache tut not. Wir leben zwar nicht mehr unter einer politischen Diktatur, aber zunehmend macht sich die geistige Diktatur des Konsums und des Egoismus bemerkbar. Was Nietzsche bereits im 19. Jahrhundert voraussagte, erfahren wir immer deutlicher: Ohne den Glauben an Gott wird es in der menschlichen Gesellschaft zunehmend kälter, und die Orientierungslosigkeit nimmt zu. Unter Jugendlichen macht sich zudem die Hoffnungslosigkeit breit. Denn Hoffnung lebt aus dem Glauben. Beide aber, der Glaube wie auch die Hoffnung, müssen sich in einer tatkräftigen Liebe bewähren. Das war die Grundlage für die humane Kultur Europas, und sie muß es weiterhin bleiben. »Europa muß« – wie es Papst Johannes Paul II. einmal sagte – »seine christliche Seele wiederfinden!«

Im ersten wie auch im zweiten Band vermerkt der Verfasser im Vorwort dankbar, daß die Gespräche mit seinen wissenschaftlichen Mitarbeitern und Assistenten – zu denen zählte früher auch der jetzige Professor in Chur, Dr. Hubert Dobiosch – wertvolle Anregungen erbrachten.

Der dritte Band, der bereits in Bearbeitung ist, soll dem Problem der Wahrheit gewidmet sein, dem Schutz des menschlichen Lebens sowie auch der Geschlechtlichkeit, vor allem in Ehe und Familie. Er wird 1998 im EOS Verlag erscheinen.

Wir haben es hier mit einem der interessantesten Lehrbücher der Moraltheologie nach dem Konzil zu tun. Nicht ein theologisches Gutdünken bzw. wissenschaftliche Hypothesen wären dem Leser geboten, sondern *die Lehre der Kirche* im Klartext, und zwar auf den neuesten Stand gebracht. Gerade in diesem Band kommen – entsprechend dem Untertitel – die drei wesentlichen christlichen Grundhaltungen zum Tragen, d.h. jene der Hoffnung, die stets *weiter* sieht, der Liebe, die *tiefer* geht, und des Glaubens, der *anders* sieht.

Ein lesenswertes Lehrbuch, nicht nur für Theologiestudenten, sondern für alle, denen es heute im Alltagsleben an einer klaren Sicht des christlichen Handelns und somit auch einer entschiedenen Nachfolge Christi gelegen ist.

Bischof Alfons Nossol, Oppeln

Religionsphilosophie

Schulz, Michael: Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. v. Balthasar (Münch. Theol. Stud., Syst. Abt. 53), St. Ottilien 1997, 1037 S..

»Untrennbar miteinander verknüpft sind Ontologie und christliche Gottes- und Trinitätslehre« (1): Mit dieser These beginnt die von G. L. Müller betreute und von der Universität München angenommene Dissertation. Die sehr umfangreiche Arbeit will den wechselseitigen Zusammenhang von Metaphysik und christlicher Gotteslehre durch Diskussion bedeutender Entwürfe zu Ontologie und Trinitätstheologie erschließen. Dabei soll deutlich werden, daß Ontologie, verstanden als Seinsauslegung, für christliche Theologie in begründungstheoretischer Hinsicht unerläßlich ist.

Daß Trinitätstheologie und -philosophie ein bestimmtes Seinsverständnis implizieren, zeigen Denkansätze unterschiedlicher Epochen. Sie zu bearbeiten fordert neben breitem Quellenstudium auch die Durchsicht zahlreicher Sekundärliteratur. Den Auftakt der Studie bildet die wirkungsgeschichtliche Untersuchung der Ontologie und Trinitätstheologie des Joh. Duns Scotus. Dieser vertrat in Absetzung von der Analogielehre des Thomas v. Aquin die Vorstellung von der *Univozität* des Begriffs »Seiend«. Verbunden mit dieser Sicht ist die scotische Auffassung von der nur begrenzten Reichweite des philosophischen Weges. Schulz weist auf, daß die Gedanken des Franziskaners entgegen seiner Absicht über eine verzweigte Entwicklung zur Leugnung der theoretischen Gotteserkenntnis durch I. Kant führten. Unter dem Einfluß von dessen Metaphysikkritik und im Rückgriff auf Duns Scotus habe G. W. F. Hegel die Ontologie neu begründet. Für diesen steht das Sein als dialektische Widerspruchseinheit in einem notwendigen Prozeß von Werden und Vergehen: Das Sein ist immer schon in Nichts übergegangen; es *ist,* indem es *wird.* Hegels Seinsverständnis, das Schulz zu-

sammen mit dessen Religionsphilosophie im zweiten Teil seiner Arbeit bedenkt, stellte die Theologie in ihrem Bemühen um eine metaphysische Grundlegung vor eine neue Herausforderung. Denn die unbegreifbare Fülle und Freiheit des Absoluten wird im Hegelschen System nicht gewahrt. An seine Stelle muß – so Schulz – christliche Theologie eine Ontologie der Positivität des Seins setzen, d.h. das »Endliche muß mit philosophischen Mitteln als ein *Gleich*-nis des Unendlichen ansichtig gemacht werden« (3), soll die wissenschaftstheoretische Grundlegung der Theologie gelingen.

Der dritte Teil der Studie befaßt sich mit der Gottes- und Trinitätslehre von W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. v. Balthasar. Schulz erkennt in ihnen Vertreter solcher »philosophisch, ontologisch und begründungstheoretisch engagierten Entwürfe« (7), die sich der kritischen Auseinandersetzung mit Hegel und Kant verdanken. Bei allen Unterschieden im einzelnen wird eine Korrespondenz von Pannenbergs Geschichtsphilosophie mit dem religionsphilosophischen Anliegen Rahners ausgemacht. Ebenso bestehe eine Parallele zwischen Jüngels Abwendung von philosophischer Theologie sowie Religionsphilosophie und Balthasars *theozentrischer* Theologie, die gemäß dem Grundsatz, man könne Gott nur durch Gott erkennen, gegenüber einem transzendentalphilosophischen Vorverständnis der Offenbarung skeptisch sei. Für die beiden Letztgenannten zeigt Schulz, daß auch sie nicht ohne philosophische Theologie auskommen. Deutlichster Beleg hierfür sei bei Jüngel dessen philosophische Phänomenologie der Liebe. Der Barth-Schüler verfolge zwar das Ziel, sich in seiner Theologie allein von dem gnädigen Deus crucifixus leiten zu lassen; gleichzeitig jedoch gestehe er zu, die Vernunft könnte zu einem Rahmenbegriff von Gott gelangen, wenn auch die Gefahr groß sei, den weltjenseitigen, gerechten Gott der Philosophen und nicht den nahen Gott des christlichen Glaubens zu finden. Auch für Balthasar schließt die Warnung vor einer anthropologischen oder kosmologischen Reduktion der Offenbarung eine unausgesprochene oder ausdrückliche Beschäftigung mit deren philosophischen und anthropologischen Voraussetzungen nicht aus. Schulz legt dar, daß die von dem Schweizer Theologen im Rahmen seiner am Objekt orientierten Ontologie betonte Seins*empfängnis* sich mit der Vorstellung eines transzendentalphilosophischen Vorgriffs auf das Sein vermitteln läßt: Indem dem Subjekt im Empfangen von einzelnem Sein der Seinshorizont aufgeht, erkennt es sich als endliches Sein, das im Mitsein mit anderem und anderen auf das Sein überhaupt verwiesen ist.

Die Abhandlung von Schulz bleibt nicht bei der Diskussion von verschiedenen, in Vergangenheit und Gegenwart vorgelegten Entwürfen zur Seinsauslegung stehen. Vielmehr versucht vor allem der vierte Teil, die Erträge der analytischen Untersuchung auszuwerten und weiterzuführen. Dies geschieht auf der Grundlage einer transzendental umgestalteten Ontologie unter Integration einer vorgängigen, vor allem intersubjektiv vermittelten conceptio entis. Die Überlegungen kreisen um die Stichworte der Seinsbestimmtheit des Denkens und der philosophischen Gotteserkenntnis sowie um den Begriff der absoluten Religion der Menschwerdung Gottes. Abgerundet wird der systematische Teil durch eine Vertiefung der aufgeworfenen trinitätstheologischen Themen. Hier werden das trinitarische Verständnis von Stellvertretung sowie die Offenbarungsidentität von immanenter und ökonomischer Trinität erörtert; den Abschluß bildet eine Reflexion des trinitätstheologischen Person- und Wesensbegriffs.

Sein Buch sieht Schulz in das Bestreben eingereiht, entgegen der Trinitätsvergessenheit unserer Tage den Glauben an den dreifaltigen Gott wieder mehr als das unterscheidende Charakteristikum des christlichen Bekenntnisses herauszustellen. Von dieser Einsicht seien die diskutierten Theologen ebenso wie Hegels Trinitätsphilosophie geleitet. Es fällt auf, daß Schulz mit Pannenberg, Jüngel, Rahner und Balthasar exponierte zeitgenössische Vertreter eines geschichtstheologischen Denkens auswählt und deren Ansätze nach dem zugrundeliegenden Seinsverständnis befragt. Ihre Tragweite wird daran gemessen, wieweit die philosophische Vermittlung des Glaubens an den in Jesus Christus menschgewordenen Gott gelingt, steht diese doch – so Schulz – im Dienst »der Verifikation der Offenbarung und damit eben der Bewahrheitung der Theologie als Wissenschaft« (824) und verliert ohne philosophische Verankerung die Rede von einer trinitarischen Selbstmitteilung Gottes im Kontext der Moderne ihre Plausibilität.

Mit seiner Dissertation bekräftigt Schulz die gegenwärtig zu beobachtende Tendenz, nach einer Periode verstärkt heilsgeschichtlicher Orientierung wieder mehr die Bedeutung metaphysisch-seinshaften Denkens für die Theologie herauszustellen und fruchtbar zu machen. Er läßt keinen Zweifel daran, daß in dem von der Vernunft gesuchten Aufstieg zu Gott der Mensch nicht Maß der Offenbarung werden darf. Das »muß und kann ... begründet werden, und zwar von Gott her und vom Menschen her: Gott ist in seiner Gottheit in jeder Hinsicht unbedingt; der Mensch ist in seinem unendlichen Streben dynamisiert auf einen in jeder Hinsicht unbedingten und freien und nur so wahrhaft unendlichen Gott« (824). Dem Autor gilt die vertiefende Rückfrage, ob dieser Hinweis genügt,

die Reichweite des philosophischen Arguments zu markieren. Inwiefern muß der skizzierte Weg zum dreifaltigen Gott heilsgeschichtlich konkretisiert, existentiell weiter erschlossen und doxologisch gefaßt werden?

Dorothee Kaes, Vallendar

Schadel, Erwin: Musik als Trinitätssymbol. Einführung in die harmonikale Metaphysik, erschienen als Band 8 der Reihe Schriften zur Triadik und Ontodynamik. Hg. v. Heinrich Beck und Erwin Schadel, Frankfurt – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien 1995, DM 118,00.

Erwin Schadel hat ein mutiges Buch geschrieben. Schon im Vorfeld des Erscheinens hat er sich den Unmut (vgl. S. 19) von Vertretern der »neuen Musik« zugezogen. Nach Erscheinen des Buches – so darf man voraussagen – wird es ihm mit Vertretern relativistischer Philosophiekonzepte nicht besser ergehen, hat Schadel doch gegen das – von O. Marquard sogenannte »Reinheitsgebot von 1781« verstoßen, nach dem »wissenschaftliche oder wahre Philosophie« nur noch im Sinne des kantischen Kritizismus gebraut werden dürfe.

Trotz 395 Seiten Text, einem sehr differenzierten Stichwortverzeichnis und einer umfangreichen Literaturrecherche kommt keine Langeweile beim Lesen auf. Denn der Leser befindet sich immer mitten in einer spannenden Auseinandersetzung zwischen dem rebellischen Autor und seinen etablierten Gegnern. Der sowohl in Musiktheorie, Musikgeschichte wie auch in Philosophiegeschichte und -systematik gleichermaßen kompetente Autor wehrt sich tapfer mit enormem wissenschaftlichen und dokumentarischen Fleiß wie David gegen einen übermächtigen Goliath, in Gestalt des mainstream in Musikwissenschaft und Philosophie. Dabei legt er so oft seine Finger in offene Wunden des Gegners, deckt Blößen auf und enthüllt schlechte Konklusionen als billige Konventionen, daß der Gegner reagieren muß, sofern es ihm nicht gelingt, das Werk totzuschweigen. Daß letzteres nicht geschieht, dazu will der Verfasser dieser Zeilen beitragen.

Allerdings verlangt die Tüchtigkeit des Autors auch einen tüchtigen Leser. Schadel belohnt diese Tüchtigkeit jedoch mit witzigen Metaphern und scharfsinnigen Argumenten, die auch dem Laien – sei er dies musikologisch oder philosophisch – die Augen öffnen für Phrasen und Hohlheiten, die nur deshalb geglaubt werden, weil vermeintliche wissenschaftliche Autoritäten, oder rein rechnerisch Majoritäten, dahinterstehen. Darüber hinaus findet man bei Schadel eine Fundgrube von nachdenklichen Äußerungen seiner großen philosophischen und musikologischen Gegner wie Kant oder Schönberg, die unter den Ungereimtheiten ihrer Lebenswerke litten, die aber von ihren Epigonen unkritisch gefeiert werden (z. B. S. 15, Anm. 17, S. 40).

Schon in den umfangreichen Vorbemerkungen (50 Seiten!), die zeigen, daß Schadel keine bloß auf Musiktheorie begrenzte Arbeit vorlegt, sondern auch in die gegenwärtige philosophische Diskussion eingreift, wird das Anstößige und damit zugleich Mutige sichtbar. Den Unmut der die »neue Musik« vertretenden Musiktheoretiker zieht Schadels These auf sich, daß Musik einen objektiven Grund hat und nicht beliebige Setzung ist. Musik ist für Schadel an Tonalität und Harmonie gebunden, Atonalität und Harmonieverweigerung zerstört sie. Mit Bezug auf die »neue Musik« schreibt Schadel: »Von schwebender Beliebigkeit durchnichtet, präsentiert sie sich in einer überreizten Klanglichkeit, in welcher vor lauter Salz die Suppe nicht mehr zu schmecken ist. Trägt sie damit aber nicht tatsächlich auch zur ›akustischen Umweltzerstörung‹ bei …?« (S. 23).

Unter dem Vorwand, Kunst zu sein, ist diese Form von Musik eine musikologische (die Feder sträubt sich »musikalisch« zu schreiben) Neuauflage des Märchens von des Kaisers neuen Kleidern. Niemand wagt es zu sagen, daß diese Musik eher klingt, als würden sich die Musiker mit ihren Instrumenten prügeln, als daß sie darauf spielen. Man fürchtet das Verdikt musikwissenschaftlicher Autoritäten, ein Kunstbanause zu sein, oder den Vorwurf, von Musik nichts zu verstehen. Nur ein Kind wagt es im Märchen zu sagen, daß der Kaiser nackt sei. Parallel dazu sollte es zu denken geben, daß Versuche mit Ungeborenen zeigen (wahrscheinlich würden Versuche mit Kindern überhaupt das gleiche zeigen), daß diese positiv auf tonale und harmonikale Musik reagieren. Und wenn eines dieser Kinder sprechen könnte, würde vielleicht erkennbar, daß so mancher neuer Musiker nackt wie der Kaiser im Märchen dastünde, und allen gingen die Augen auf, daß die neue Musik nicht Musik ist, sondern mit Instrumenten erzeugter Lärm.

In einer Fülle von Beispielen aus der Musikgeschichte einerseits und scharfsinnigen Argumenten andererseits zeigt Schadel schon in den Vorbemerkungen, daß diese wahre Natur der neuen Musik bisweilen wenigstens geahnt wird. So spricht Leonard Bernstein einmal von der »qualvollen Sehnsucht nach Tonalität« (S. 25) der atonalen Musik. An anderer Stelle bringt Schadel ein entlarvendes Beispiel: »Anders als in tonaler Musik sind ›wahre‹ und ›falsche‹ Töne nicht mehr zu unterscheiden – nicht einmal vom Komponisten

selbst. So berichtet ein Klarinettist der Berliner Staatsopernkapelle, er habe erst *nach* der öffentlichen Aufführung von Schönbergs ›Pierrot Lunaire‹ bemerkt, daß er bestimmte Teile seines Parts irrtümlicherweise statt auf der a-Klarinette auf der b-Klarinette (also um einen halben Ton zu hoch) gespielt hatte – und dies nach 20 vorangegangenen Proben, bei denen der Komponist selbst zugegen war« (S. 40).

Jedem naiven Leser drängt sich angesichts solcher Beispiele auch die Frage nach dem Menschen, nach der Person auf, die hinter solchen Kompositionen steht. Schadel beantwortet auch diese Fragen: »Gegen Ende seines Lebens, berichtet John Cage über seinen angebeteten Lehrer Arnold Schönberg, habe dieser das Komponieren von musikalischen Kunstwerken unter einem dunkel und erdrückend näherrückenden Horizont vollendeter Ausweglosigkeit und objektiver Unmöglichkeit erfahren« (S. 21, Anm. 4). Schönberg selbst äußert sich über seine Musik, daß sie »methodischer Wahnsinn« und eine »unharmonische Folter« sei (S. 40, Anm. 77).

Seine Bezüge zur Philosophie findet Schadel denn auch einmal in dem objektiven Gebilde Musik und zum anderen in den subjektiven Bezügen derjenigen, die diese Musik hervorbringen, und derjenigen, die bereit sind, sie affirmierend zu hören. Das erste Kapitel der Vorbemerkungen stellt einen Bezug her zwischen Theologie und neuer Musik: »Neue Musik – eine negative Theologie«. Schadel sieht in der neuen Musik einen künstlerischen Ausdruck der nun auch immer mehr den Politikern Sorge bereitenden, um sich greifenden Sinn- und Orientierungslosigkeit der modernen bzw. postmodernen Gesellschaft. Mit dem emeritierten Münsteraner Philosophen Friedrich Kaulbach meint Schadel: »In einem Zeitalter wie dem unsrigen, in welchem der Nihilismus an der Tagesordnung ist, ist in Philosophie und Kunst die Perspektive der Gewißheit eines Sinnes kraftlos geworden, den wir in Natur und Schicksal erwarten könnten. Jetzt ist auch der Fall des ästhetischen Nihilismus eingetreten, und von der Kunst wird erwartet und gefordert, daß sie die Sinnlosigkeit ästhetisch erfaßbar macht: Bilder der Häßlichkeit, der Krankheit, der Brutalität und der Unmenschlichkeit sind Ausdruck des ästhetisch-nihilistischen Programms« (S. 14, Anm. 13). Mit anderen Worten: Diese Zeit hat endlich auch die Kunst, die sie verdient.

In den Vorbemerkungen hat Schadel auf einer Negativfolie das Programm entworfen, dem er im Hauptteil positiv begegnen will. Für das Gebiet der Musik will er dem »Grundton der Verzweiflung« (Bloch, S. 23) in der Musik und in der Gesellschaft wieder eine »tonartliche Heimat« (S. 23) aufzeigen. Diesem Unterfangen sind die restlichen 345 Seiten gewidmet. Schadel will in einer überaus akribischen Studie, die seine Gedanken bis ins Elementarste hinein offenzulegen sucht, diesem Anliegen gerecht werden.

Den nihilistischen Grundzug modernen und postmodernen Denkens überwindet Schadel mit einem philosophischen Ansatz, der dem *Wirklich-Sein* immer schon ein prius vor seinem *Gedacht-Sein* zubilligt. D.h. das Sein ist *Gegenstand* des Bewußtseins, die Ontologie *Voraussetzung* für die Logik, Seinsphilosophie der *fruchtbarere* Ansatz als Bewußtseinsphilosophie. Dem Denken werden wieder *Gegenstände* angeboten, die mehr als bloßer Reflex auf sich selbst sind. Schadel glaubt mit seinem philosophischen Lehrer Heinrich Beck, daß Radikale dieses objektiv begriffenen Seins als triadische Strukturen sozusagen in unser Denken hineinragen. Analogia entis wird zutiefst als analogia trinititatis entdeckt. Die Reihe, in der Schadels Werk erscheint und von ihm und Heinrich Beck herausgegeben wird, hat sich ganz diesem philosophischen Denkansatz verschrieben. Kants »tantalischer Schmerz«, im Alter eine umfassende Philosophie unter Aufhebung seines kritischen Ansatzes nicht mehr entwerfen zu können – diese Mammutaufgabe hat sich die Schadel-Becksche Schriftenreihe gestellt. Schadel unternimmt es, für die Musik diese Aufgabe zu leisten.

Helmut Müller, Vallendar

Anschriften der Herausgeber:

Diözesanbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten
Prof. Dr. Dr. h.c. Leo Scheffczyk, Dall' Armi Str. 3a, D-80638 München
Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Cantonale 35, CH-6948 Porza
Rev. Thomas McGovern, Harvieston 22, Cunningham Road, Dalkey, Co. Dublin/Ireland
Prof. Dr. Joachim Piegsa, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg
Joseph Cardinal Ratzinger, Palazzo del Sant' Uffizio, I-00120 Città del Vaticano

FORUM KATHOLISCHE THEOLOGIE

14. Jahrgang 1998 Heft 3

Papst Paul VI. und Romano Guardini

Zum 100. Geburtstag von Giovanni Battista Montini und zum 30. Todestag von Guardini

Von Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Am 26. September 1997 hat sich der Geburtstag von Giovanni Battista Montini zum hundertstenmal gejährt. Giovanni Battista war der mittlere von drei Söhnen der Eheleute Giorgio Montini (1860–1943) und Giuditta, geb. Alghisi (1874–1943). Der ältere Bruder Lodovico (1896–1990) machte nach einem Jurastudium eine erfolgreiche Karriere als Politiker. Der jüngere Bruder Francesco (1900–1971) wurde Arzt. Giovanni Battista entschied sich für eine geistliche Laufbahn, die über drei Jahrzehnte hin im diplomatischen und kurialen Dienst ihren Schwerpunkt hatte, bis Papst Pius XII. seinen engen Mitarbeiter am 1. November 1954 zum Erzbischof von Mailand berief. Johannes XXIII. ehrte ihn als »prima creatura« im Konsistorium vom 15. Dezember 1958 mit dem Kardinalspurpur. Am 21. Juni 1963 wurde er zum Nachfolger des »Papa buono« gewählt. Nach einem ereignisreichen Pontifikat von fünfzehn Jahren verstarb Paul VI. am 6. August 1978, dem Fest der Verklärung des Herrn, in der Päpstlichen Sommerresidenz Castel Gandolfo.

Die in den Jahrgängen des »Archivum Historiae Pontificiae« gesammelte Literatur über Paul VI. ist umfangreich und wächst stetig. Es scheint kaum noch Felder zu geben, die von den Forschern aus verschiedenen Disziplinen nicht bereits gesichtet worden wären. Vielleicht gehört das kleine Thema dazu, dem wir unsere Aufmerksamkeit zuwenden wollen. Uns interessiert die Beziehung zwischen dem Papst und einem Theologen, den er offenbar sehr geschätzt hat. Dieser Partner, der nach einer gewissen Phase des posthumen Vergessenwerdens seit mehr als einem Jahrzehnt im geistigen Bewußtsein wieder präsent ist und so seinen Rang als Klassiker zu behaupten und zu festigen beginnt, ist Romano Guardini[1].

Das Kernstück der Untersuchung bildet eine Dokumentation von Schriftstücken, die im Guardini-Teilnachlaß der Bayerischen Staatsbibliothek in München gesichtet werden konnten[2]. Im Nachlaß, den das seit 1983 in München bei der »Katholischen

[1] Die seit 1986 von der Verlagsgemeinschaft Matthias Grünewald und Ferdinand Schöningh von Franz Henrich im Auftrag des Sachverständigengremiums für den literarischen Nachlaß Romano Guardinis bei der Katholischen Akademie in Bayern herausgegebene Guardini-Werkausgabe, in der vergriffene Schriften wieder aufgelegt werden, hat an dieser Renaissance sicher einen wesentlichen Anteil.

[2] Frau Dr. Sigrid von Moisy sei für die Bereitstellung der angeforderten Teile des Nachlasses im Handschriftenlesesaal gedankt. Der Dank geht auch an Prof. Dr. Berthold Gerner, der an einer »Sozialbiographie« der Münchener Jahre Guardinis arbeitet. Seine gezielten Hinweise waren eine große Hilfe.

Akademie in Bayern« aufgebaute Romano-Guardini-Archiv verwahrt, finden sich nach Auskunft von Herrn Prof. Dr. Hans Mercker nur drei Dokumente, die unser Thema betreffen[3]. Die Untersuchung stützt sich also im wesentlichen auf den in der Bayerischen Staatsbibliothek greifbaren Bestand. Doch bevor wir das Konvolut auswerten, werden ein paar Beobachtungen festgehalten, die auf einen gewissen Gleichklang zwischen den beiden Persönlichkeiten schließen lassen.

1. Präliminarien

Ihre Geburtsorte liegen nur runde 60 km Luftlinie auseinander, getrennt durch die Südhälfte des Gardasees. Das kleine Concesio, der Geburtsort von Montini, ist ein Vorort im Norden von Brescia, dem zukünftigen Wohnsitz der Familie. Guardini wurde am 17. Februar 1885 in Verona geboren, aber schon ein Jahr nach der Geburt des Erstgeborenen zog es den Vater aus beruflichen Gründen nach Deutschland. In Mainz hat Romano mit seinen drei jüngeren Brüdern die prägenden Kindheits- und Jugendjahre erlebt. Als einziges Mitglied der Familie hat er 1911 die deutsche Staatsbürgerschaft angenommen.

Doch bezeichnender als die geographische Nähe der Geburtsorte scheint mir im Hinblick auf den Gleichklang die Verwurzelung beider in der Studenten- bzw. Jugendarbeit zu sein. Sowohl bei Montini wie auch bei Guardini ist dieses Engagement ein Charakteristikum am Beginn ihres priesterlichen Lebens, wobei Guardinis Aktivitäten im »Quickborn« es nicht ausschließlich mit akademischer Jugend zu tun hatten, während Montini sich im Kreis von Universitätsstudenten bewegte.

Montini wurde nach einem kurzen Aufenthalt an der Nuntiatur in Warschau, der kaum fünf Monate währte, im November 1923 zum »Kirchlichen Assistenten des Circolo universitario cattolico romano« ernannt. Sein Mentor Msgr. Giuseppe Pizzardo (1877–1970), der damals Substitut im Staatssekretariat war, hatte ihn für diese Aufgabe auserkoren und bei Papst Pius XI. (1922–1939) empfohlen. Bereits im Oktober folgenden Jahres wurde er in den Dienst der Kurie übernommen und begann seine Laufbahn als »Addetto« im Staatssekretariat. Neben der Büroarbeit bedeutete das Amt des »Kirchlichen Assistenten« den frischen Kontakt mit Studenten und ein überschaubares Feld für den seelsorgerlichen Einsatz, nach dem der junge Priester Verlangen hatte. In dem folgenden Jahrzehnt engagierte er sich intensiv im Kreis der unter dem Dachverband der F. U. C. I. (= Federazione Universitaria Cattolica Italiana) organisierten akademischen Jugend. Er spielte nicht nur innerhalb der Leitung eine tragende Rolle, sondern entfaltete eine Vielzahl von fruchtbaren Aktivitäten. Dazu zählen Gottesdienste und Einkehrtage, geistliche Beratung im Seelsorgegespräch, publizistische Arbeit und Vorträge. Nach dem Kongreß der FUCI im September 1925 in Bologna, dessen politischer Kurs das Mißtrauen im Vatikan erregte, wurde »per nomina pontificia« Ighino Righetti (1904–1939) dem Verband als Präsident vorgesetzt und Montini zum Assistenten auf nationaler Ebene befördert. Die neue

[3] Brief vom 18. 9. 1997.

Mannschaft mußte zunächst das Vertrauen der Basis zurückgewinnen. Der Wirkungskreis von Montini dehnte sich nun über die Studentenvereinigungen der FUCI an allen italienischen Universitäten aus. Wir begegnen ihm als Referenten bei den großen Kongressen, aber auch bei den kleineren Zusammenkünften auf regionaler Ebene. Für die von Righetti begründeten Organe, die Zeitschrift »Studium« und die Wochenzeitung »Azione Fucina«, verfaßt er zahlreiche Artikel und zeigt sich als belesener und urteilssicherer Rezensent[4]. Die zunehmende Aggressivität der faschistischen Kräfte – im Oktober 1922 war der »Duce« in Rom einmarschiert – bereitet dem Verband Schwierigkeiten. Die Konkurrenz mit der von Jesuiten inspirierten Studentenarbeit trägt nicht nur zu einem edlen Wettstreit bei. Bei dem der Gesellschaft Jesu zugeneigten Kardinalvikar des Bistums Rom, Francesco Marchetti Selvaggiani, wird gegen die liberalere Ausrichtung der FUCI intrigiert. Auch Montini gerät in die Schußlinie. In einem Rundschreiben wird ihm »Liturgismus« vorgeworfen. Im Frühjahr 1932 lodert der Konflikt auf, der schließlich im folgenden Jahr zu seinem Rücktritt führt[5]. Seine wachsenden Aufgaben im Staatssekretariat werden offiziell als Grund genannt. Damit hat das pastorale Wirken Montinis bei den Studenten ein stürmisches Ende genommen, unter dem seine sensible Natur sehr gelitten hat.

In augenfällig zeitlicher Parallelität zu Montini erstreckt sich Guardinis Engagement in der Jugendarbeit, und beide mußten letztlich dem Faschismus weichen. Wenn hier auf diese Parallelität eigens hingewiesen wird, dann sollen dadurch keinesfalls irgendwelche Abhängigkeiten suggeriert, sondern lediglich die Beheimatung in der Jugend- bzw. Studentenseelsorge als ein tragendes Element des Gleichklangs erkannt werden. Während Montini als junger Priester seine Ernennung zum »Assistente ecclesiastico« erhalten hatte und nahezu als Gleichaltriger unter den Studenten auftreten konnte, stand Guardini bereits im Alter von 35 Jahren, als er an Ostern 1920 zum erstenmal auf die Burg Rothenfels gekommen ist, die die »Vereinigung der Quickborn-Freunde« als Zentrum für ihre Jugendarbeit gekauft hatte.

Seit seiner Priesterweihe (am 28. Mai 1910) waren zehn Jahre vergangen, in denen er an der Universität Freiburg i. Br. (1912–1915) den theologischen Doktorgrad erworben hatte[6], im übrigen aber eine sehr unstete Kaplanszeit an sieben Stellen des

---

[4] Einige der in der Zeitschrift »Studium« erschienenen Beiträge sind inzwischen wieder ediert worden: G. B. Montini, Coscienza universitaria. Note per gli studenti. Prefazione di Igino Righetti (a cura di Giorgio Tonini), Roma ^{2}1982 (enthält Artikel aus den Jahren 1926–1928; die erste Auflage ist 1930 erschienen); G. B. Montini, Colloqui religiosi: La preghiera dell'anima, Le idee di S. Paolo (Quaderni dell' Istituto Paolo VI, 1), Roma 1981 (enthält Artikel aus den Jahren 1930–1931). Dazu M. Marcocchi, G. B. Montini. Scritti fucini (1925–1933). Linee di lettura, in: Educazione, intellettuali e società in G. B. Montini – Paolo VI (Pubblicazioni dell' Istituto Paolo VI, 13), Brescia 1992, 14–41.

[5] Am 9. März 1933 nahm Msgr. Pizzardo das Rücktrittsgesuch Montinis vom Amt des »Assistente nazionale« an. In einer vorausgegangenen Audienz hatte Pius XI. ihm und Righetti sein Wohlwollen ausgesprochen, aber aus Opportunitätsgründen die Entscheidung gebilligt. Ein wichtiges Dokument aus dieser Zeit ist der Brief, den Montini am 19. März 1933 an seinen Bischof Giacinto Gaggia (1847–1933) nach Brescia geschrieben hat. Der Brief ist ediert in: A. Fappani/F. Molinari, Giovanni Battista Montini giovane 1897–1944. Documenti inediti e testimonianze, Torino 1979, 285–291.

[6] Das Thema der von dem damaligen Privatdozenten Engelbert Krebs (1881–1950) angeregten Dissertation lautete: »Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre«. Sie ist unter demselben Titel 1921 beim Verlag Schwann in Düsseldorf erschienen.

Mainzer Bistums absolvieren mußte. Etwa zeitgleich mit seinem ersten Erscheinen bei der Quickborntagung in Rothenfels ist die Beurlaubung zur Habilitation an der Universität Bonn (1920–1922). Am 11. April 1923 erhält er einen Ruf auf den neu errichteten Lehrstuhl für »Katholische Weltanschauung und Religionsphilosophie« an der Friedrich-Wilhelms-Universität (heute Humboldt-Universität) Berlin[7]. Im Unterschied zu Montini hatte Guardini also die Chance und die Bürde, als Professor vor den im Quickborn organisierten Jugendlichen zu stehen. Doch schon sein erster Auftritt glich offensichtlich einem »veni-vidi-vici«, bei dem sich die professionelle mit einer charismatischen Autorität verschwisterte[8]. Das von den Gründungsvätern des »Quickborn«, unter denen der schlesische Priester Bernhard Strehler (1872–1945) herausragte, eher brav-bürgerlich geprägte Konzept des Jugendbundes wurde durch Guardini im Sinne einer religiös motivierten Kulturarbeit ausgeweitet. Derselbe Vorgang läßt sich übrigens auch bei Montini beobachten, der den Goliardismus gleichfalls überwindet und seinen Verband der FUCI zur Kultur hin öffnet. 1927 löste Guardini Strehler als Burg- und Bundesleiter ab. Dieses Amt hatte er dann bis August 1939 in der Hand, als die Nationalsozialisten die Burg beschlagnahmten. Aber schon seit 1933 mußte die Arbeit manche Schikanen der braunen Machthaber über sich ergehen lassen. Wenige Monate vor der Schließung von Rothenfels hatten die Nazis im März 1939 die Aufhebung von Guardinis Lehrstuhl und seine vorzeitige Pensionierung verfügt.

Es kann nicht Aufgabe des Aufsatzes sein, die inhaltlichen Schwerpunkte der Studentenarbeit von Montini und Guardini miteinander zu vergleichen. Ein solcher Vergleich müßte auf jeden Fall dem unterschiedlichen historischen Kontext der italienischen und der deutschen Jugendbewegung am Beginn des Jahrhunderts Rechnung tragen. Doch verdient, festgehalten zu werden, daß Montini bereits vor 1930 Guardini als »dirigente del movimento universitario cattolico di Berlino« – als Leiter der katholischen Studentenbewegung von Berlin – zur Kenntnis genommen hat. Im letzten Kapitel seiner »Coscienza universitaria«, in dem er das geistige Profil der FUCI programmatisch umreißt, beruft er sich ausdrücklich auf ihn. »Auch wir sind mit Guardini, dem Leiter der katholischen Studentenbewegung von Berlin, überzeugt, daß die Verherrlichung des Begriffes der *Jugendlichkeit* keinesfalls nützlich ist, wenn sie nicht darauf zielt, den Begriff der *Mannhaftigkeit* größer und edler zu machen«[9]. Auch wenn das Wirken Guardinis hier nicht mit Rothenfels, sondern mit Berlin in Zusammenhang gebracht wird, wo sich unter der Dominanz des Protestantismus wohl schwerlich eine »Ka-

[7] Über die komplizierten Umstände des Berufungsverfahrens und des merkwürdigen Konstrukts mit der Kath. Theologischen Fakultät der Universität Breslau informiert Günter Wirth, Wie es zum Guardini-Lehrstuhl kam, in: H. J. Schuster (Hrsg.), Guardini Weiterdenken, Berlin 1993, 61–77, 245–272. Das Thema der Habilitation im Fach Dogmatik (Referent war Prof. Gerhard Esser) orientierte sich wiederum an Bonaventura: »Die Lehren vom lumen mentis, von der gradatio entium und von der influentia sensus et motus und ihre Bedeutung für den Aufbau des Systems Bonaventuras«. Als Buch wurde die Arbeit erst 1964 veröffentlicht: Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehren vom lumen mentis, von der gradatio entium und der influentia sensus et motus (hrsg. von W. Dettloff), Leiden 1964.

[8] Eine ausführliche Darstellung der Rothenfelser Zeit bieten die zwei Kapitel »Hingabe an die Jugendbewegung« und »Rothenfels als Mitte einer Kulturbewegung« in der Biographie von Hanna-Barbara Gerl, Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk, Mainz [3]1987, 153–211, 212–276; fortan zitiert mit »Gerl«.

[9] G. B. Montini, Coscienza universitaria, Roma [2]1982, 117; Zitat aus dem Italienischen von mir übersetzt.

tholische Studentenbewegung« hätte behaupten können – doch ist diese Ungenauigkeit aus der Perspektive des entfernten Rom durchaus verständlich –, so zeigt der Hinweis auf Guardini jedenfalls, daß der Blick Montinis über die Grenzen Italiens hinausgeschaut hat, daß also die FUCI europäisch ausgerichtet war.

Als dritte Vorbemerkung zum Dossier kann auf die Liturgische Bewegung verwiesen werden. Auch sie stellt eine Verbindungslinie zwischen den beiden Protagonisten her. Doch fällt in dieser Hinsicht die Gewichtung eindeutig zugunsten Guardinis aus. Er ist unbestritten der Meister, während Montini einer unter vielen »Schülern« ist, die seine Impulse aufgenommen haben. Freilich ist es nicht ganz einfach, den Weg der Rezeption zu erkunden. Wenigstens zwei Namen müssen betrachtet werden, die als direkte Vermittler in Frage kommen.

Der erste ist der Veroneser Giulio Bevilacqua (1881–1965)[10], der 1905 in die Priestergemeinschaft des Oratoriums in Brescia eintrat. Mit der von den Oratorianern geleiteten Pfarrei »Santa Maria della Pace« stand Montini von Jugend auf in Verbindung. Vom 30. April bis zum 5. Mai 1922 veranstaltete Bevilacqua die erste nationale »Liturgische Woche« in Brescia und trat so als ein Vorreiter der Liturgischen Bewegung in Italien hervor. Seine öffentliche Kritik am Bolschewismus und am Faschismus verschaffte ihm gewalttätige Gegner, so daß er im Januar 1928 Brescia verlassen mußte und nach Rom übersiedelte. Zusammen mit Montini mietet er eine Wohnung auf dem Aventin, deren Nähe zu den feierlichen Liturgien der Benediktinerabtei »Sant' Anselmo« beide schätzen[11]. Ihre Wohngemeinschaft währt vier Jahre. 1932 kehrte Bevilacqua wieder ins Oratorium von Brescia zurück. Genau in die Zeit des römischen Aufenthaltes fällt seine Mitarbeit (wahrscheinlich war er sogar der Initiator des Projektes) an der Publikation jenes Werkes, das der Rezeption Guardinis in Italien den Weg gebahnt hat. Es handelt sich um die Übersetzung der kleinen Schrift »Vom Geist der Liturgie«, die 1918 als erster Band in der von Abt Ildefons Herwegen (1874–1946) in Maria Laach herausgegebenen Reihe »Ecclesia orans« erschienen war und von der Hanna-Barbara Gerl sagt, daß sie ihren Verfasser in die Berühmtheit katapultiert hat[12]. 1930 wird die italienische Übersetzung mit dem Titel »Lo spirito della liturgia« im Verlagshaus »Morcelliana« in Brescia als zweiter Band der von Bevilacqua begründeten Reihe »Fides. Collezione a cura della pontificia opera per la preservazione della fede« veröffentlicht. Bei der Gründung des renommierten katholischen Verlages – im Jahr 1925 durch den Advokaten Fausto Minelli – hatten auch der Vater Giorgio Montini und Bevilacqua selbst einen entscheidenden Anteil genommen. Im Laufe der Jahre entwickelte sich der Verlag zu einem wichtigen Umschlagplatz für die Strömungen der katholischen Erneuerung in Italien und vermittelte durch zahlreiche Übersetzungen die Impulse aus dem deutschen und französischen Sprachraum. Gerade Guardinis italienischer

[10] Vgl. A. Fappani, P. Giulio Bevilacqua, il cardinale parroco, Brescia 1979. Beim Konsistorium vom 22. Februar 1965 ehrte Paul VI. seinen Freund Bevilacqua mit dem Kardinalspurpur. Nur wenige Monate später ist er am 6. Mai 1965 in Verona verstorben.

[11] Das Haus lag an der »Via delle Terme Deciane« mit Blick über den Circo Massimo zum Palatin. Beide zogen im Oktober 1928 dort ein. Als Montini im Mai 1932 im Vatikan ein Appartement beziehen konnte, wurde die Wohnung aufgelöst.

[12] Gerl, 112–121 (»Der Schritt in die Berühmtheit: ›Vom Geist der Liturgie‹, 1918«).

»Erstling« kann dafür als Beispiel stehen. Bevilacqua verfaßte dazu eine Einleitung[13].

In der Person des Übersetzers begegnen wir dem zweiten Namen, der Montini mit dem liturgischen Denken Guardinis vertraut gemacht hat. Es ist Mario Bendiscioli (geb. 1903), der seit der Gymnasialzeit mit ihm befreundet und auch Mitglied der FUCI war. Später hat er an den Universitäten in Mailand, Salerno und Pavia als Historiker doziert und zahlreiche Werke veröffentlicht. Seit der Gründung der »Morcelliana« stand er dem Verlagshaus als wissenschaftlicher Berater und Mitarbeiter zur Seite. Er ist ein hervorragender Kenner der deutschen Kultur und des deutschen Geisteslebens. Dies beweist schon ein Blick in die breite Einführung, die er seiner Übersetzung vorangestellt hat. Sie trägt den Titel »Romano Guardini e la rinascita cattolica in Germania«[14]. Hier wird nicht nur Guardinis Schrift »Vom Geist der Liturgie« im Kontext des bis 1930 vorliegenden Œuvres betrachtet – auch »Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten« (1925) ist bereits berücksichtigt –, sondern ein Bild des katholischen Aufbruchs in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg gezeichnet, der mit dem französischen »Renouveau catholique« vergleichbar ist. Das Quinquennium zwischen 1922 und 1927 wird als Höhepunkt markiert. Eine stattliche Reihe von Namen belegt die Vitalität des Aufbruchs: Erich Przywara, Peter Lippert, Karl Adam[15], Fritz Tillmann, Karl Eschweiler, Hermann Platz, Martin Grabmann, Guardini, Peter Wust, Philipp Dessauer, Dietrich von Hildebrand, Peter Dörfler, Gertrud von Le Fort, Ruth Schaumann, Carl Muth, Friedrich Muckermann. Von Guardini aber wird zusammenfassend gesagt, daß er der Mann sei, »in dem diese Ideen und Einstellungen der Jugendbewegung die psychologisch am besten geglückte Durchdringung, die sichere Ausarbeitung zu einem Lehrsystem und die Einbindung in die große katholische Wahrheit gefunden haben«[16]. Im folgenden Jahr 1931 hat Bendiscioli dann auch seine Übersetzung der Schrift »Von heiligen Zeichen« (1922) unter dem Titel »I santi segni« bei der »Morcelliana« herausgebracht[17]. Damit standen die auf Breitenwirkung angelegten

---

[13] R. Guardini, Lo spirito della liturgia (Fides. Collezione a cura della pontificia opera per la protezione della fede, 2), Brescia: Morcelliana 1930. Leider stand mir nur die 4. Auflage (Brescia: Morcelliana 1961) zur Verfügung, so daß ich den Text der Einleitung von Bevilacqua nicht einsehen konnte. Die 4. Auflage (S. 7–13) enthält ein neues Vorwort, in dem Bevilacqua bereits auf die Vorbereitungen des Konzils hinweist.

[14] Diese Einführung von M. Bendiscioli ist auch in der 4. Auflage wieder abgedruckt worden, a. a. O., 21–41.

[15] Über die Affäre um die italienische Ausgabe von Karl Adams Werk »Das Wesen des Katholizismus« (1924), das in der Übersetzung von Bendiscioli 1929 im Verlag »Morcelliana« erschienen ist und dem die Zensur des Index drohte, informieren M. Bendiscioli/M. Marcocchi, La censura del S. Ufficio a »L'essenza del Cattolicesimo« di K. Adam: notizia di un carteggio (1929–1935), in: Adriano Bernareggi vescovo di Bergamo (1932–1953), (Studi e memorie 7), Bergamo 1979, 95–147.

[16] M. Bendiscioli, Romano Guardini e la rinascita cattolica in Germania, in: R. Guardini, Lo spirito della liturgia, Brescia [4]1961, 33. Zitat von mir aus dem Italienischen übersetzt.

[17] R. Guardini, I santi segni, Brescia: Morcelliana 1931. Den zunächst für einen Anhang zu »I santi segni« gedachten Beitrag »L'ora della liturgia. Romano Guardini e il movimento liturgico in Germania« hat Bendiscioli auf dringendes Anraten von Bevilacqua hin zurückgehalten. Dieser befürchtete, daß der Beitrag Öl ins Feuer der Gegner der Liturgischen Bewegung gießen würde. Viele Jahre später hat Bendiscioli dann seinen Beitrag in einer Festschrift für Carlo Figini veröffentlicht: Miscellanea Carlo Figini (Hildephonsiana 6), Venegono Inferiore 1964, 489–506. In der Festschrift zum 50. Geburtstag von R. Guardini ist Bendiscioli ebenfalls mit einem Aufsatz vertreten: Das religiöse Leben im heutigen Italien, in: K. Schmidthüs (Hrsg.), Christliche Verwirklichung, Rothenfels am Main 1935, 305–318.

liturgischen Bestseller Guardinis auch dem italienischen Sprachraum zur Verfügung[18].

Mit Giulio Bevilaqua und Mario Bendiscioli ist der Kanal namhaft gemacht, über den Montini eine erste Kenntnis von Guardini und einigen seiner frühen Veröffentlichungen erhalten hat[19]. Zwischen dieser frühen Phase und dem Zeitpunkt, mit dem unser Dossier einsetzt, liegt freilich ein großes Intervall von zwei Jahrzehnten. Das erste für unser Thema relevante Schriftstück, das im Teilnachlaß der Bayerischen Staatsbibliothek vorhanden ist, datiert vom 29. März 1952. Aus diesem Schreiben geht jedoch hervor, daß Guardini schon vorher Msgr. Montini einen Besuch abgestattet haben muß. Über den Zeitpunkt konnte ich nichts Genaues recherchieren. Der Besuch in Rom dürfte aber im Zusammenhang einer Audienz stehen, die Guardini bei Papst Pius XII. gewährt worden ist. Da die Audienz in Castel Gandolfo stattgefunden hat, ist an einen Termin in den Sommermonaten (welchen Jahres?, am ehesten wohl 1951) zu denken[20]. Überhaupt wird man zu dem hier unternommenen Versuch sagen müssen, daß mit dem Dossier nur ein paar Fixpunkte markiert werden können auf einer Karte, die mit Sicherheit noch weiße Flecken aufweist. Vielleicht wird es später einmal möglich sein, einige dieser Lücken zu schließen.

2. *Dossier*

Das erste Dokument[21] steht im Umfeld der Verleihung des Prälatentitels, den der Mainzer Bischof Albert Stohr (1890–1961) bereits 1945 zum 60. Geburtstag von Guardini beantragt hatte. Doch mußte sich der Antragsteller mit einem beharrlichen Schweigen Roms begnügen, was nicht nur ihn, sondern wohl noch mehr den zu Ehrenden sehr beunruhigt hat. Erst ein zweiter Antrag, den der Bischof am 25. Ja-

---

[18] Über die Rezeption Guardinis in Italien orientiert Carlo Fedeli, Uno strano paradosso. Note sulla recezione di Guardini in Italia, in: Rivista Internazionale di Teologia e Cultura. Communio Nr. 132 (= Themenheft R. Guardini), Milano 1993, 132–139.

[19] Die subtile, von Virginio Pontiggia gestellte Frage, ob Montini über Guardini auch schon mit der »Mysterientheologie« Odo Casels (1886–1948) in Berührung gekommen ist, braucht hier nicht vertieft zu werden. Siehe V. Pontiggia, Le fonti giovanili del pensiero di Paolo VI sulla liturgia, in: Notitiae 24 (1988) 543–565.

[20] An diese Audienz erinnerte sich Guardini, als er am 30. Januar 1954 in seinen Aufzeichnungen notierte: »Eugen Jochum hat mir telephoniert, der Heilige Vater liege im Sterben. Er weiß es vom Rundfunk; die Nachricht ist noch nicht weitergegeben. Sie ist mir nahegegangen, obwohl man auf sie gefaßt sein mußte. Ich denke an die Audienz in Castel Gandolfo, die in mir ein immer waches Gefühl der Verbundenheit und Verpflichtung geweckt hat. Seitdem ist er für mich *der* Papst. Jener, der mir das Vertrauen der Kirche ausgesprochen hat, nach dem mich, dem Einzelgänger, immer verlangte« (Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns. Notizen und Texte 1942–1964, Paderborn 1980, 83; fortan zitiert mit »Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns«. Im Januar 1954 war bei Pius XII. eine sichtbare Verschlechterung des Gesundheitszustandes eingetreten. Erst im folgenden Jahr erholte er sich wieder.

[21] Die Dokumente werden in chronologischer Anordnung dargeboten. Eine kurze formale Beschreibung findet man im Anhang. Um die Korrespondenz, die zwischen Guardini und Montini direkt geführt worden ist, von solcher aus dritter Hand zu unterscheiden, werden die Dokumente der ersten Gruppe mit Zahlen numeriert, während die zweite Gruppe mit Buchstaben gezählt wird. Herrn Dr. Franz Henrich, dem Direktor der Kath. Akademie in Bayern, sei für die in seinem Schreiben vom 18. Februar 1998 erteilte Abdruckerlaubnis der Archivalien gedankt, bei denen Urheberrechte Romano Guardinis tangiert sind.

nuar 1952 gestellt hat, führte zum Erfolg. Dieser Erfolg scheint sich im wesentlichen einigen römischen Freunden Guardinis verdanken zu müssen, die gerade bei Msgr. Montini ein offenes Ohr gefunden haben. Bezeichnenderweise adressiert Guardini sein Dankesschreiben nicht nur an Pius XII., der ihn zum »Päpstlichen Hausprälaten« ernannt hat, sondern schickt ein eigenes Schreiben an Montini, der in seiner Eigenschaft als Substitut die Urkunde auch unterschrieben hatte[22]. Montini galt damals als einer der einflußreichen und aufgeschlossenen Prälaten der Römischen Kurie[23]. Noch im selben Jahr, am 29. November 1952, wird er zusammen mit Domenico Tardini (1888–1961) die Ernennung zum Pro-Staatssekretär erhalten: Montini als »Pro-Segretario di Stato per gli Affari Ordinari« (in politischen Kategorien vergleichbar einem Innenminister) und Tardini als »Pro-Segretario di Stato per gli Affari straordinari« (sozusagen der Außenminister). Der Brief, den Guardini an Montini schreibt, ist über den konkreten Anlaß hinaus ein ganz wichtiges Dokument und ein Selbstzeugnis, in dem er seine geistige Entwicklung andeutet, die sich vor der Wirklichkeit der Kirche erst geklärt hat und im »sensus ecclesiae« sich zu bewähren trachtet. Deutlich spricht er auch die komplexe Situation des religiösen Lebens in Deutschland an, das im Spannungsfeld zwischen »Offenbarung und Unglaube«, zwischen dem »katholischen Glauben und der protestantischen Religiosität« sich behaupten muß. Allein die Terminologie der Gegensatzpaare verdient Beachtung.

1.

München, den 29. März 1952

Ew. Exzellenz,
Hochverehrter Monsignore Montini!

Ich bitte, meinen tiefgefühlten Dank für das Wohlwollen aussprechen zu dürfen, das Ew. Exzellenz mir schon bezeigt haben, als ich die Ehre hatte, Ihnen meine Aufwartung zu machen, und das sich nachher bei der gnädigen Verleihung des Prälatentitels durch Seine Heiligkeit geltend gemacht hat.

Erlauben mir Ew. Exzellenz zu sagen, daß die Erkenntnis der Kirche die maßgebende Einsicht meines Lebens gewesen ist. Als ich noch Student der Staatswissenschaften war, wurde mir klar, daß die eigentliche christliche Entscheidung nicht vor dem Gottesbegriff, auch nicht

---

[22] Die auf den 21. Februar 1952 datierte Urkunde ist verkleinert abgebildet im Ausstellungskatalog: St. Ludwig in München. Kirchenpolitik, Kirchenbau, kirchliches Leben (Ausstellungskataloge der Staatlichen Archive Bayerns, 35), München 1995, 285. Den Guardini betreffenden Teil des Kataloges hat Peter Pfister verfaßt: Wahrheit und Ordnung. Romano Guardini und St. Ludwig, a.a.O., 269–288.

[23] Paulus Lenz, ein ehemaliger Hörer aus Guardinis Berliner Zeit, der wegen des Nationalsozialismus nach Paris emigriert war, wo er dann an der Sorbonne dozierte, ermuntert Guardini ausdrücklich zu einem Besuch im Staatssekretariat. Die Briefstelle wirft zugleich ein Streiflicht auf die keineswegs spannungsfreie Atmosphäre in den Jahren nach der Enzyklika »Humani generis« (1950). Der Brief (Paris, 24. 3. 1952) befindet sich im Teilnachlaß der Staatsbibliothek unter den Gratulationsschreiben anläßlich der Prälatenauszeichnung.
»Darf ich Sie bei dieser Gelegenheit an den Rat von Mgr. Forni erinnern, Mgr. Montini und Mgr. Tardini Besuch zu machen. Von Mgr. Tardini wußte Forni, daß er schon mehrmals den HERRN verschenkt hatte. Dagegen möge der Himmel Sie bewahren, dem Inquisitionsriecher Mgr. Parente zu begegnen! Es grenzt an Lumperei, was man von diesem Prälaten und seinen Anschwärzereien hört.« Raffaele Forni hat drei Werke Guardinis ins Italienische übersetzt: Il Signore. Meditazioni sulla persona e la vita di N. S. Gesù Cristo, Milano 1949 (= Der Herr); Il Testamento di Gesù. Pensieri sulla S. Messa, Milano 1950 (= Besinnung vor der Feier der heiligen Messe); I Novissimi, Milano 1951 (= Die letzten Dinge).

vor der Gestalt Christi, sondern vor der Kirche fällt. Von da ab wußte ich auch, daß eine echte Wirksamkeit nur in der Einheit mit ihr möglich ist.

Die Auseinandersetzungen im deutschen religiösen Leben sind sehr kompliziert, da sie sich nicht nur zwischen Offenbarung und Unglauben, sondern auch zwischen dem katholischen Glauben und der protestantischen Religiosität abspielen. Hier sich zurechtzufinden, ist nur möglich, wenn man nicht vom individuellen Urteil, sondern vom »sensus ecclesiae« ausgeht. Das galt besonders für meine Arbeit an der Berliner Universität und unter der Jugend, und ich habe mich immer bemüht, so zu tun.

Diese Arbeit war aber oft nicht leicht; so empfand ich immer stärker den Wunsch, die Kirche möge mir ein Zeichen der Ermutigung schenken. Ew. Exzellenz werden verstehen, [verso] was es dann für mich bedeutete, als mir der soeben genannte Titel gewährt wurde: ich fühlte mit tiefer Dankbarkeit und Freude, daß die Kirche dadurch eine Billigung aussprach.

Nun fange ich mit neuer Zuversicht an und hoffe, daß Gott mir die Kraft schenkt, noch einiges Nützliches für ihre Sache tun zu dürfen.

Ich bitte Ew. Exzellenz, nochmals meinen Dank für alles gütige Wohlwollen entgegenzunehmen und von meiner ehrfurchtsvollen Ergebenheit überzeugt sein zu wollen.

Zwischen dem ersten und dem zweiten Dokument ist eine knappe Aufzeichnung einzuschieben, die man in den Tagebuchblättern findet, die posthum unter dem Titel »Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns. Notizen und Texte 1942–1964« veröffentlicht worden sind. Kurz vor der Abreise in einen fünfwöchigen Ferienaufenthalt ins heimatliche »Isola Vicentina« – die Bahnfahrt geht über Basel, wo er u. a. auch mit Hans Urs von Balthasar zusammentrifft[24], und Mailand – notiert Guardini:

München, Dienstag, 29. 9. 53

»Gestern früh sollte ich abreisen … Heute kam eine Einladung vom deutschen Botschafter in Rom, dort vorzutragen. Auch schwebt immer noch der Wunsch von Msgr. Montini. Aber ich riskiere keinen Aufenthalt im Herbst, um nachher mit irgendeiner Geschichte zurückzukommen«[25].

Was dieser Wunsch von Montini konkret beinhaltet hat, läßt sich aus den mir bekannten Papieren nicht ermitteln. Wahrscheinlich handelt es sich gleichfalls um einen Vortrag, vielleicht im Zusammenhang mit liturgischen Fragen[26]. Auf jeden Fall belegt der Eintrag das Interesse Montinis.

---

[24] Vgl. M. Lochbrunner, Guardini und Balthasar. Auf der Spurensuche einer geistigen Wahlverwandtschaft, in: FKTh 12 (1996) 229–246, bes. 234f.

[25] Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns, 58/59. Während dieses Ferienaufenthalts in Isola Vicentina hat Guardini auch dem Verlagshaus Morcelliana einen Besuch abgestattet; vgl. die Aufzeichnung vom 7. Oktober 1953 a. a. O., 61.

[26] In einem Eintrag vom 19. Juni 1953 hält Guardini den Besuch des Liturgiewissenschaftlers Johannes Wagner fest, der ihm von einer Reise nach Italien berichtet, um das Wohlwollen des Vatikans für das »Dritte Internationale Liturgische Studientreffen« in Lugano zu gewinnen. »So sei er nach Italien gefahren, habe bei Exzellenz von Bergamo – der als papabilis gelte – beste Gesinnung für die liturg. Sache gefunden; in Rom ebenfalls, ja mehr als das: beim Prostaatssekretär Montini, bei Tardini desgleichen, und Exz. Ottaviani, der Sekr. des S. Officium, habe sogar sein Erscheinen zugesagt. Vor allem aber sei die Sache der Billigung des Papstes versichert worden, und er habe Anlaß anzunehmen, daß dieser wünsche, die Fragen sollen ›presto‹ und ›a fondo‹ vorangeführt werden« (Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns, 39). Auf Einladung der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften verfaßte Guardini für die Festschrift zum 80. Geburtstag von Papst Pius XII. (2. 3. 1956) den Beitrag »Papst Pius XII. und die Liturgie«, der dann auch ins Liturgische Jahrbuch 6 (1956) 125–138 aufgenommen worden ist.

Am 1. November 1954 wird seine Ernennung zum Erzbischof von Mailand publik. Am 12. Dezember findet in St. Peter die Bischofsweihe statt, die Papst Pius XII. selbst vornehmen wollte. Der erkrankte Papst ließ sich dann von Kardinal Eugène Tisserant vertreten. Guardini schreibt seinen Glückwunsch am folgenden Tag und erinnert an seine Begegnung mit Montini in Rom, die wohl 1951 erfolgt ist, wie wir oben schon dargelegt haben. Über den Ablauf scheint sich der Briefschreiber keine genauen Vorstellungen gemacht zu haben, denn Montini ergriff erst nach seinem feierlichen Einzug in Mailand am 6. Januar 1955 Besitz von seinem Erzbistum.

2.

München 27, den 13. Dezember 1954
Merzstr. 2

Ew. Exzellenz,
Hochwürdigster Herr Erzbischof!

In diesen Tagen haben Ew. Exzellenz das hohe Amt des Oberhirten in der Mailänder Diözese übernommen.

Als ich in Rom die große Ehre hatte, von Ew. Exzellenz empfangen zu werden, habe ich von Ihrer Seite so große Güte erfahren, daß ich daraus das Recht herleite, zu dem hohen Anlaß meine ebenso ehrerbietigen wie aufrichtigen Wünsche auszusprechen.

Ich bitte Gott, er möge Ew. Exzellenz in reichem Maße all die Gnaden schenken, die in den Stand setzen, ein so überaus veranwortungsvolles und entscheidungsreiches Amt zu führen.

In der Zuversicht, Ew. Exzellenz werde meine Wünsche in Güte aufnehmen, und mit dem Ausdruck tiefster Ehrerbietung verbleibe ich

Ew. Exzellenz gehorsam ergebener

Aus der Mailänder Zeit stammt ein Schreiben, das zwar nicht von Montini selbst abgefaßt, aber in seinem Auftrag vom damaligen Auxiliarbischof (und späteren Kurienkardinal) Sergio Pignedoli (1910–1980) an Guardini gerichtet worden ist. Der Brief steht im Kontext der wohl bedeutendsten pastoralen Initiative, die der Erzbischof in Gestalt einer großen Stadtmission für Mailand ergriffen hat. Vom 5. bis 24. November 1957 wurde sie unter dem Thema »Gott unser Vater« durchgeführt. Im Vorfeld der Vorbereitungen läßt Montini bei Guardini anfragen, ob er zu einem Vortrag für Laien, die die Arbeit der Priester während der Mission unterstützen sollten, bereit wäre.

A.

Sergio Pignedoli
Arcivescovo Titolare d'Iconio
Ausiliare di Milano

Milano, 23 gennaio 1957

Rev. mo Monsignore!

S. E. Mons. Montini, Arcivescovo di Milano, ha indetto per il prossimo novembre una grande Missione Cittadina, per avvicinare alla vita religiosa i lontani ed i tiepidi. Tema generale della Missione sarà »DIO PADRE«. In preparazione si sta tenendo un corso di teologia per i Laici che dovranno affiancare l'opera dei Sacerdoti.

Le sarei molto grato se Ella, Rev. mo Monsignore, accettasse di venire a tenere una conferenza sul tema »DIO PADRE« come è sentito oggi, ai frequentatori del Corso di Teologia.

Il tempo migliore sarebbe alla fine di febbraio (25 oppure 28).

In attesa di un cenno di risposta, La prego di gradire i miei religiosi ossequi

dev. mo in Gesù Cristo
+ Sergio Pignedoli

Übersetzung (von mir, M. L.)

Hochwürdigster Monsignore!

Der Erzbischof von Mailand, S. E. Msgr. Montini, hat für den kommenden November eine große Stadtmission angekündigt, um die Kirchenfernen und Nachlässigen wieder dem religiösen Leben anzunähern. Das Generalthema der Mission wird »Gott Vater« heißen. Zur Vorbereitung wird gerade ein theologischer Kurs für Laien abgehalten, die die Arbeit der Priester unterstützend begleiten sollen.

Ich wäre Ihnen, Hochwürdigster Monsignore, sehr dankbar, wenn Sie zusagen würden, für die Besucher des theologischen Kurses einen Vortrag zu halten über das Thema »Gott Vater«, wie er heute erfahren wird. Der günstigste Termin wäre Ende Februar (25. oder 28).

In Erwartung einer Antwort bitte ich Sie, meine ehrerbietigsten Grüße entgegenzunehmen.

Das Thema hätte Guardini wohl entsprochen, wie eine Aufzeichnung belegt[27], aber der vorgesehene Termin in Monatsfrist war zweifellos zu knapp bemessen, so daß die Absage kaum verwundern mag. Überrascht hat mich dagegen sein Eingeständnis, daß er sich der italienischen Sprache nicht mehr genug sicher sei.

B.

An Seine Exzellenz
den Hochwürdigsten Herrn Erzbischof
Msgr. Sergio Pignedoli
Milano
Curia Arcivescovile

8. 2. 1957

Ew. Exzellenz
Hochwürdigster Herr Erzbischof!

Ew. Exzellenz waren so gütig, mich zur Mitarbeit an den Vorbereitungen für die in Mailand geplante große Mission einzuladen, und ich bitte, dafür meinen ehrerbietigsten Dank aussprechen zu dürfen.

Ich habe mit meiner Antwort gezögert, weil ich hoffte, den in Rede stehenden Vortrag übernehmen zu können. Zu meinem großen Bedauern wird es mir aber doch nicht möglich sein. Ich bin von Verpflichtungen verschiedenster Art sehr stark in Anspruch genommen. Das macht sich um so fühlbarer, als ich zur Zeit auch auf meinen Gesundheitszustand Rücksicht nehmen muß. So bitte ich Ew. Exzellenz, mich gütigst entschuldigen zu wollen.

---

[27] Vgl. die Reflexion, die Guardini in Isola Vicentina am 1. 10. 1959 notiert: »Eine entscheidende Erfahrung ist die des Vaterseins Gottes. Die Übung aber besteht darin, die Tatsache des väterlichen ›engagements‹ Gottes ins Endliche, nein in die eigene Belanglosigkeit mit Seiner Absolutheit zusammenzubekommen, ohne daß eins der beiden ›Elemente‹ Schaden leidet. Das dritte Element, die Inkommensurabilität, muß aber auch lebendig bleiben; ein beständiger Anlaß zur biblischen Entscheidung zwischen Glaube und Ärgernis. Aus ihr geht, richtig bewältigt bzw. gelöst, die Anbetung hervor, der Dank und ein Vertrauen über alle Begründungen hinaus« (Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns, 121/122). Die Reflexion hätte bereits die Disposition für den erwünschten Vortrag abgeben können.

Dieser Bitte füge ich die andere bei, es auch nachsehen zu wollen, daß ich in deutscher Sprache schreibe. Ich bin der italienischen nicht sicher genug, da ich immer in Deutschland gelebt habe.

Wollen Ew. Exzellenz den Ausdruck meiner vollkommenen Ehrfurcht entgegennehmen und mich betrachten

als Ihnen in Gehorsam ganz ergebener

Die folgenden Dokumente des Dossiers fallen alle in die Zeit des Pontifikats Pauls VI. Am Beginn steht ein Eintrag im Taschenkalender des Jahres 1963, in dem Guardini einen Besuch bei Kardinal Döpfner festhält. Zusammen mit zwei Kollegen, dem in Pullach dozierenden Jesuiten Walter Brugger (1904–1990) und dem Münchner Fakultätskollegen Helmut Kuhn (1899–1991), spricht er beim Kardinal wegen des Planes einer deutschen Ausgabe der italienischen »Enciclopedia filosofica« vor. Gerl erwähnt übrigens, daß Guardini Dreiviertel der stattlichen Dotierung des ihm im Frühjahr 1962 verliehenen Erasmuspreises für dieses Projekt zur Verfügung gestellt hat[28]. Bei dem Besuch gibt der Kardinal eine Äußerung des neuen Pontifex vertraulich weiter, der ja erst vor wenigen Wochen am 30. Juni auf dem Petersplatz gekrönt worden war und am 14. September die Ernennung des Kardinals zu einem der vier »Moderatoren« des Konzils bekanntgeben wird. Guardini notiert am Freitag, den 6. September 1963, in seinem Taschenkalender:

»Vormittag mit P. Brugger und H. Kuhn bei Eminenz wegen der Philos. Enzyklopädie. Emin. mich dann noch allein zurückgehalten und mir die Äußerung Sr. Heiligkeit erzählt«[29].

Auch wenn Guardini den Inhalt für sich behalten hat, so zeigt der Eintrag, daß das Auge des Papstes auf ihn gefallen war. Aus dem Jahr 1964 ist im Dossier kein Dokument enthalten. Wohl aber nimmt Guardini in seinem Taschenkalender Notiz von der ersten, damals sensationell empfundenen Papstreise, die Paul VI. vom 4. bis 6. Januar 1964 ins Heilige Land unternommen hat, und kommentiert lakonisch: »Heute der Papst nach Palestina. Es ist wie ein Bergrutsch …«[30].

Um so zahlreicher werden die Dokumente im folgenden Jahr 1965. Genau auf den Tag des 80. Geburtstages, den 17. Februar 1965, ist das Glückwunschtelegramm datiert, das der Heilige Vater dem Jubilar zukommen läßt[31].

3.

»Unserem geliebten Sohne Romano Guardini gelten am heutigen Tag unsere innigen Glückwünsche in dankbarer Würdigung seines reichen Priesterlebens im Dienst der Frohbotschaft, als Wegweiser liturgischer Erneuerung und unermüdlicher Lehrer christlicher Weltanschau-

---

[28] Gerl, 30.

[29] Die Taschenkalender der Jahre 1961, 1963, 1964 und 1965 befinden sich im Guardini-Teilnachlaß der Bayerischen Staatsbibliothek München (Ana 342, Schachtel 9).

[30] Taschenkalender 1964 (siehe Anm. 29). Der Eintrag steht unter »Freitag, 3. Januar 1964«. Der Papst ist aber erst am 4. Januar nach Amman abgeflogen und hat am späten Nachmittag Jerusalem betreten.

[31] Das Telegramm ist weder im Teilnachlaß der Staatsbibliothek noch im Guardini-Archiv der Kath. Akademie in Bayern vorhanden. Der Wortlaut wurde aber in der »Katholischen Nachrichten-Agentur« am 25. Februar 1965 (KNA-65/II/381) veröffentlicht. Ich bedanke mich beim Archiv der KNA in Bonn für die Zusendung einer Kopie.

ung. Von Herzen erteilen Wir ihm als Unterpfand des ganzen Reichtums der Gnade und Liebe Christi sowie als Zeichen Unseres besonderen Wohlwollens den apostolischen Segen.«

Der Brief vom 20. März 1965, den man für die Antwort Guardinis auf das Papsttelegramm halten möchte, konfrontiert mit einem zusätzlichen Faktum, das auch im Taschenkalender festgehalten ist. Am Samstag, den 20. Februar 1965, findet sich folgender mit Bleistift von Guardini geschriebener Eintrag:

»Nachmittag Emin. Jul. Döpfner hier. Photo des Papstes. Apost. Segen«[32].

Paul VI. hat Guardini also nicht nur mit dem Telegramm geehrt, sondern er ließ ihm durch Kardinal Döpfner ein Porträtphoto mit eigenhändiger Widmung überbringen. Da in den Beständen des Nachlasses das Photo nicht mehr vorhanden ist, bleibt der Text der Widmung unbekannt. Guardini bezieht sich in seinem Schreiben auf diesen Vorgang und verbindet seinen Dank wieder mit einer grundsätzlichen Überlegung zu seiner »Arbeitsgesinnung«, wie er dies auch in seinem Dank anläßlich der Verleihung des Prälatentitels getan hatte[33].

4.

An Seine Heiligkeit
Papst Paul VI.
Roma/Italien
Vatikan

20. 3. 1965

Heiligster Vater!

Kurz nach meinem achtzigsten Geburtstag hatte Seine Eminenz, der Hochwürdigste Herr Kardinal von München, die Güte, mir das Bild zu übermitteln, das Sie, Heiligster Vater, ihm für mich gesandt hatten.

Ich kann nicht sagen, wie kostbar die Gabe für mich ist. Ich nehme sie immer wieder hervor, um mich des beglückenden Ausdrucks zu vergewissern, den die Güte des Papstes darin erhält – in besonderer Weise aber der Billigung inne zu werden, die in den Worten unter dem Bilde meine Arbeit findet.

Es ist nichts Geringes, am Abschluß einer so langen, der Kirche gewidmeten Tätigkeit für diese Tätigkeit eine solche Billigung zu erfahren. Erlauben Sie mir, Heiligster Vater, auf etwas Persönliches zurückzugreifen, das wohl die Freude erklären kann, die ich aus diesem Anlaß empfinde. Noch zur Zeit meiner ersten theologischen Studien wurde mir etwas klar, das von da ab meine ganze Arbeit bestimmt hat: Was den modernen Menschen überzeugen kann, ist nicht ein historisch oder psychologisch oder wie immer modernisiertes Christentum, sondern nur die uneingeschränkte und ungebrochene Botschaft der Offenbarung. Natürlich ist es dann die Aufgabe des Lehrenden, diese Botschaft mit den Problemen und Nöten unserer Zeit in Beziehung zu setzen. Ich habe das in den verschiedensten Milieus zu tun versucht, darunter zwanzig Jahre lang in der gewiß wenig/[-2-] christlichen Luft von Berlin. Die Erfahrung war immer die gleiche. Was der heutige Mensch zu hören wünscht, ist die volle und reine christliche Botschaft. Vielleicht sagt er dann nein zu ihr, aber er weiß wenigstens, worum es geht.

---

[32] Taschenkalender 1965 (siehe Anm. 29).

[33] Eine Kopie dieses Dokumentes habe ich aus den Beständen des Romano-Guardini-Archivs der Kath. Akademie in Bayern erhalten. Da der dort vorhandene maschinengeschriebene Briefdurchschlag ein paar handschriftliche Korrekturzeichen aufweist, dürfte es sich um einen Briefentwurf handeln.

Diese Erkenntnis hat sich immer aufs neue bewährt; so glaube ich, die gütigen Worte, die unter dem Bilde Ew. Heiligkeit stehen, als eine Billigung dieser Arbeitsgesinnung auffassen zu dürfen, und bitte Sie, Heiligster Vater, einen aus ganzem Herzen kommenden Dank dafür entgegennehmen zu wollen.

Ebenso bitte ich Sie, die Versicherung entgegennehmen zu wollen, ich werde Ihrer selbst und der großen, Ihnen anvertrauten Sorgen immer gedenken, und empfehle mich, Heiligster Vater, Ihrer Güte

in vollkommener Ehrfurcht

Erst nach Abschluß meiner Untersuchung, deren Manuskript auf Umwegen in die Hand von Dr. Giuliano Guardini gelangt war, konnte ich von ihm erfahren, daß das Papstphoto (18 × 22 cm auf einem Blatt von 28 × 37 cm) sich in seinem Besitz befindet. Herr Dr. Guardini war so freundlich und hat mir telephonisch den Text der Widmung mitgeteilt, so daß dieser bei der Fahnenkorrektur hier noch eingefügt werden kann.

Unserem geliebten Sohn Romano Guardini gelten am heutigen Tag/Unsere innigen Glückwünsche in dankbarer Würdigung seines reichen Priesterlebens/im Dienste der Frohbotschaft als Wegweiser liturgischer Erneuerung und unermüdlicher/Lehrer christlicher Weltanschauung. Von Herzen erteilen Wir ihm als Unterpfand des/ganzen Reichtums der Gnade und Liebe Christi sowie als Zeichen Unseres besonderen/Wohlwollens den Apostolischen Segen.

Vatikanstadt, 17. Februar 1965
Paulus PP. VI

Bald nach dem 80. Geburtstag, der mit einem von der Universität und der Katholischen Akademie in Bayern veranstalteten Festakt am 17. Februar in der Aula Magna würdig gefeiert worden war[34], verschlechterte sich seine Gesundheit in bedrohlicher Weise. Vom 26. Juli bis zum 8. Dezember wurde er in der Decker-Klinik in München behandelt. Papst Paul VI. nahm aufmerksam Anteil am Verlauf der Krankheit, wie die folgenden Dokumente bekunden. Schon das Datum des durch den Kardinalstaatssekretär Amleto Cicognani (1883–1973) auf dem Dienstweg übermittelten Telegramms mit den Genesungswünschen des Papstes macht die prompte Reaktion deutlich. Am 31. Juli 1965 um 11.16 Uhr ist bei Kardinal Döpfner in München dieses Telegramm eingetroffen. Beachtenswert erscheint mir die Formulierung, daß der Heilige Vater »seit Jahren« das fruchtbare Wirken Guardinis verfolgt.

C.

Heiliger Vater übermittelt hochverdientem Prälat Romano Guardini, dessen fruchtbarem priesterlichen Wirken er seit Jahren in Verehrung und Wohlwollen folgt, innige Wünsche und sendet ihm in dieser Stunde der Prüfung als Unterpfand reichsten himmlischen Trostes von Herzen besonderen apostolischen Segen

Cardinal Cicognani

Wie schon beim 80. Geburtstag bekräftigt der Papst die schriftlichen Wünsche durch die Geste eines persönlichen Geschenkes. An Kardinal Döpfner, der während der vierten Sitzungsperiode des Konzils in Rom weilt, übergibt er einen Rosenkranz und eine Erinnerungsmedaille von seiner apostolischen Reise nach Indien (2.–5.

[34] Die Reden des Festaktes sind dokumentiert in: Kath. Akademie in Bayern, Feier zum 80. Geburtstag von Romano Guardini, Würzburg 1965.

Dezember 1964) aus Anlaß des Eucharistischen Weltkongresses in Bombay. In dem Brief erwähnt Döpfner auch das jüngst erschienene Werk »Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche«, das Guardini »Dem Andenken Seiner Heiligkeit des Papstes Johannes XXIII. in Ehrfurcht« gewidmet hatte. Den Tod Johannes' XXIII. hatte er in seinem Taschenkalender mit den Worten vermerkt: »Der Papst gestorben. Il papa buono«[35].

Der Erzbischof von München und Freising

Rom, den 18. 10. 1965

Hochwürdigster Herr Prälat, lieber Herr Professor!

In diesen vergangenen Wochen habe ich oft an Sie gedacht. Dafür wollen diese Zeilen ein Zeichen sein. Jüngst habe ich bei einer Audienz dem Hl. Vater gesagt, wie sehr Sie sich über seinen Segensgruß im letzten Sommer freuten und wie es Ihnen geht. Er interessierte sich sehr für Ihr Befinden und fragte gleich, wie er Ihnen eine Freude machen könne. So gab er mir den beigefügten Rosenkranz für Sie und ebenso auch die Erinnerungsmedaille an seine Fahrt zum Eucharistischen Kongreß in Bombay. Möge es Ihnen, wenn Sie den Rosenkranz in der Hand halten, ein tröstlicher Gedanke sein, daß der Nachfolger Petri Ihrer gedenkt.

Das Konzil geht jetzt mit rüstigen Schritten seinem Abschluß entgegen. Trotz mancher Menschlichkeiten ist es doch eine große Sache im Hl. Geist. Übrigens habe ich in den letzten Wochen mit viel Freude und Anregung Ihr letztes Büchlein über die Kirche gelesen. Wieviel ist doch inzwischen lebendig und fruchtbar geworden, seitdem Sie Ihr gesegnetes schriftstellerisches Wirken begannen.

Mit besten Segenswünschen für Ihre Gesundheit und für Ihr alltägliches Stehen im Herrn grüßt Sie herzlich und voll Dankbarkeit

Ihr im Herrn stets verbundener
+ Julius Card. Döpfner

Hochwürdigsten Herrn Prälaten
Univ.-Prof. Dr. Romano Guardini
8 München 27
Merzstr. 2

Noch vom Krankenbett aus bedankte sich Guardini für die Zeichen der Zuneigung und sieht sich, wie er im Brief selbst berichtet, durch einen Rat Kardinal Döpfners ermutigt, dem Heiligen Vater die sechs kleinen Bände seiner »Meditationen« zuzuschicken, die ihm als »eine Art theologisches Testament« gelten. Es handelt sich um folgende Titel: Gebet und Wahrheit. Meditationen über das Gebet des Herrn, Würzburg 1960; Der Anfang aller Dinge. Meditationen über Genesis, Kapitel 1–3, Würzburg 1961; Johanneische Botschaft. Meditationen über Worte aus den Abschiedsreden und dem ersten Johannesbrief, Würzburg 1962; Weisheit der Psalmen. Meditationen, Würzburg 1963; Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens, Würzburg 1963; Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche, Würzburg 1965[36].

---

[35] Der Eintrag steht im Taschenkalender 1963 (siehe Anm. 29) unter dem Datum des 4. Juni. Johannes XXIII. war am Abend des Pfingstmontags, am 3. Juni 1963 verstorben.

[36] Die Bände sind mit Ausnahme einiger weniger Originalbeiträge weitgehend mit Predigten identisch, die Guardini in der Universitätskirche St. Ludwig gehalten hat und die – abgesehen von dem Band »Tugenden« – schon vorher in der Heftreihe »Wahrheit und Ordnung. Universitätspredigten« (1956–1959) gedruckt vorgelegt worden waren.

5.

An Seine Heiligkeit 9. 11. 1965
Papst Paul VI.
Roma – Città del Vaticano

Ew. Heiligkeit

möchte ich zuerst den ebenso großen wie herzlichen Dank erstatten, den ich für die beiden kostbaren Gaben schulde: für die Gedenkmünze des Eucharistischen Kongresses von Bombay und für den Rosenkranz, den Ew. Heiligkeit gesegnet haben.

Den ersten Gebrauch des Rosenkranzes habe ich für die Intentionen von Ew. Heiligkeit gemacht.

Als ich vor einiger Zeit dem Herrn Kardinal Döpfner von den sechs Bändchen »Meditationen« sprach, die mir besonders am Herzen liegen – sie sind eine Art theologisches Testament –, meinte Eminenz, ich solle davon ein Exemplar Ihnen, Heiligster Vater, überreichen; es werde Sie interessieren und Ihnen vielleicht den einen oder anderen Dienst tun können. Ich folge dem gegebenen Rat, indem ich Ew. Heiligkeit im Zusammenhang mit diesem Brief die sechs kleinen Bände überreiche, und hoffe, Ihnen damit nicht beschwerlich zu fallen.

Ich bitte Ew. Heiligkeit, meiner Liebe und Treue gewiß zu sein und den Ausdruck dieser Gesinnung entgegennehmen zu wollen.

Ew. Heiligkeit
in vollkommener Ehrfurcht ergebener

Die Antwort aus Rom folgt unmittelbar. Bei der Formulierung des Dankes für die Büchergabe fällt die Wendung auf, daß die tiefen Gedanken, die die Bücher vermitteln, dem Papst nicht unbekannt sind. Das Original des Schreibens zusammen mit dem Begleitbrief von Kardinal Döpfner befindet sich im Guardini-Archiv der Katholischen Akademie in Bayern. Es ist von einem vatikanischen Kalligraphen handgeschrieben und trägt die autographe Unterschrift Pauls VI.

6.

Unserm geliebten Sohn
Romano Guardini
München.

Ihnen, geliebter Sohn, möchten wir unsere Freude zum Ausdruck bringen für den Treugruß, den Sie an uns gerichtet haben. Und herzlichen Dank möchten wir Ihnen übermitteln für die kostbare Gabe der sechs Bändchen Ihrer »Meditationen«, die Ihnen, bei allem, was Sie der Kirche geschenkt haben, so teuer sind, daß sie dieselben gleichsam als Ihr »theologisches Testament« betrachten. Uns sind die so tiefen Gedanken, die sie vermitteln, nicht unbekannt. Sie dürfen aber gewiß sein, daß wir sie uns nun noch vertrauter machen werden.

[verso] Besondere Genugtuung bereitet uns sodann zu erfahren, daß der Zustand Ihrer Gesundheit sich gebessert hat. Sie wissen, mit wieviel Anteilnahme wir in den Tagen schwerer Erkrankung Ihrer vor Gott gedacht haben; wir werden dies, geliebter Sohn, auch weiterhin tun.

Mit innigen Wünschen für Ihr Wohlergehen und Ihr Wirken senden wir Ihnen von ganzem Herzen unsern Gruß und als Unterpfand reichster göttlicher Gnaden den apostolischen Segen.

Vatikanstadt, den 18. November 1965.
Paulus PP. VI.

Das Papstschreiben ist von Kardinal Döpfner an Guardini weitergegeben worden. Seinen Begleitbrief hat der Kardinal, der damals mit seinem Sekretär im Collegium Germanicum et Hungaricum gewohnt hat, am 2. Dezember 1965, also kurz vor dem Abschluß des Konzils aus Rom abgeschickt.

E.

Der Erzbischof von München
und Freising

Rom, den 2. Dezember 1965

Hochwürdigsten
Herrn Prälaten
Prof. Dr. Romano Guardini
8 München 27
Merzstraße 2

Sehr geehrter Herr Professor!

Gerne entledige ich mich des hohen Auftrages, Ihnen ein Dankschreiben des Heiligen Vaters zu übersenden, das Ihre Büchersendung beantworten will, die ich damals weitergab. Bei meinem letzten Besuch in München wäre ich gerne auch einmal zu Ihnen gekommen, doch mußte ich leider einen Tag früher abreisen. Ich freue mich, daß es Ihnen gesundheitlich wieder besser geht, und hoffe, Sie nach meiner Rückkehr, die ich so sehr ersehne, in guten Verhältnissen bald zu sehen.

Mit herzlichem Gruß

Ihr
Ihnen in Dankbarkeit ergebener
+ Julius Card. Döpfner

Nochmals eine Replik auf die sechs Meditationsbändchen begegnet in einem Brief des deutschen Prälaten Bruno Wüstenberg (1912–1984), der damals im Staatssekretariat und danach als Nuntius wirkte. Ein Passus aus seinem privaten Schreiben verdient m. E. in das Dossier aufgenommen zu werden.

F.

Rom, am 17. Jan. 1966

Hochverehrter Herr Professor!

In den verflossenen Monaten hatte ich oft Gelegenheit, Ihrer zu gedenken …

Sie wissen auch, mit wieviel Teilnahme der Heilige Vater an Ihrem Leben teilhat und welche Freude Ihm Ihre Nachricht von der Besserung Ihrer Gesundheit gebracht hat, nicht zuletzt auch die so schön gefaßten Bände Ihrer Betrachtungen. Ich bin dabeigewesen, als er kürzlich einmal von Ihren »Heiligen Zeichen« gesprochen hat.

Welche Freude wird Ihr Herz erfüllen, lieber Herr Professor, wo Sie so vieles geschehen sehen, was Sie grundgelegt haben! Wer hat das meisterhafter ausgesprochen als Karl Rahner bei Ihrem verflossenen Geburtstag.

Gott erhalte Ihre Seele reich und Ihr Herz froh, auch in diesem Jahr. Das wünsche ich Ihnen von ganzem Herzen als ihr dankbarer

Bruno Wüstenberg

Ein weiteres Mal wird Guardini im Sommer 1966 mit einem Geschenk des Papstes überrascht. Diesmal überbringt ihm Kardinal Döpfner eine Gedenkmünze, die an das Erscheinen der epochalen Sozialenzyklika »Rerum novarum« von Leo XIII. vor 75 Jahren erinnert hat. Zum 80. Jahrestag wird Paul VI. ein eigenes Apostoli-

sches Schreiben mit dem Titel »Octogesima Adveniens« (14. Mai 1971) verfassen. Über die näheren Umstände der Übergabe ist mir nichts bekannt. Es liegt nur das Dankesschreiben von Guardini vor, in dem er von einem »literarischen Plan« spricht, »der vielleicht für die heutige Situation des christlichen Denkens von Bedeutung sein könnte«. An welches Projekt denkt er? Im Nachwort des posthum erschienenen Werkes »Die Existenz des Christen« schreibt Johannes Spörl, daß Guardini bereits 1966 darauf gewartet habe[37]. Demnach dürfte »Die Existenz des Christen« der literarische Plan gewesen sein, an dem er damals gearbeitet hat, dessen Veröffentlichung er aber nicht mehr erleben sollte.

7.

An 26. 8. 1966
Seine Heiligkeit
Papst Paul VI.
Città del Vaticano
Roma-Italien

Ew. Heiligkeit!

Seine Eminenz, der Hochwürdigste Herr Kardinal von München, hatte die Güte, mir im Auftrag Ew. Heiligkeit die Gedenkmünze für das Erscheinen der Enzyklika »Rerum Novarum« zu geben. Ich war dadurch aufs tiefste berührt – um so mehr, als ich nicht weiß, wodurch ich diese Auszeichnung verdient habe.

So bitte ich, dafür Ew. Heiligkeit meinen ehrerbietigsten Dank aussprechen zu dürfen.

Ich empfinde sie auch als eine Art Unterpfand für ein besonderes Anliegen. Seit geraumer Zeit bin ich durch gesundheitliche Umstände an geistiger Arbeit sehr behindert. Hierbei habe ich besonders einen literarischen Plan im Auge, der vielleicht für die heutige Situation des christlichen Denkens von Bedeutung sein könnte. Die schöne Medaille soll mir ein freundliches Omen dafür sein, daß ich den Plan noch verwirklichen darf.

Ich bitte Ew. Heiligkeit, den Ausdruck vollkommener Ehrerbietung entgegennehmen zu wollen.

Romano Guardini

Am 24. Juni 1967 veröffentlichte Papst Paul VI. die Enzyklika »Sacerdotalis Caelibatus«, in der er die in der lateinischen Kirche jahrhundertealte Praxis der Ehelosigkeit der Priester bekräftigt hat. Im Kontext der näheren Vorbereitung des Rundschreibens ergeht eine Anfrage, die der Leiter der Deutschen Abteilung im Staatssekretariat Msgr. Johannes Dyba (seit 1983 Bischof von Fulda) an Guardini gerichtet hat.

G.

Segretaria di Stato Vatikanstadt, den 22. Februar 67
di Sua Santità

Sr. Gnaden
dem Hochwürdigsten Herrn
Prälat Prof. Dr. Romano Guardini
Merzstr. 2
München 27

[37] J. Spörl, Nachwort, in: R. Guardini, Die Existenz des Christen. Herausgegeben aus dem Nachlaß, Paderborn 1976, 519.

Hochverehrter Herr Professor,

im Auftrage Seiner Heiligkeit darf ich höflichst anfragen, ob Sie in Ihren Schriften auch einmal das Thema des Priestertums unter besonderer Berücksichtigung des Zölibats behandelt haben.

Der Heilige Vater wäre für eine möglichst baldige Angabe der betreffenden Stellen bzw. die freundliche Überlassung entsprechenden Materials dankbar.

Ihrer Rückäußerung sehe ich gern entgegen und darf Sie bitten, dieselbe an meine untenstehende Adresse zu richten.

Mit verehrungsvollen Grüßen bin ich

Euer Gnaden sehr ergebener
(Mons. Dr. Johannes Dyba, Leiter der Deutschen Abteilung des Staatssekretariats Seiner Heiligkeit)

Postwendend schickt Guardini seine Antwort nach Rom.

H.

Sr. Gnaden
dem Hochwürdigsten Herrn Prälaten
Msgr. Dr. Johannes Dyba
Leiter der Deutschen Abteilung
im Staatssekretariat Seiner Heiligkeit
Rom-Vatikanstadt

25. 2. 1967

Hochverehrter Herr Prälat!

Ich habe heute Ihren Brief vom 22. Februar erhalten und antworte sofort.

Leider kann es nicht im positiven Sinn geschehen. Über das Thema des Priestertums habe ich noch nichts geschrieben. Die Probleme, die in meiner Lehrtätigkeit zur Sprache kamen, haben mir dazu nie Gelegenheit gegeben – wahrscheinlich auch die Schwierigkeit der Frage, die ja besonders heute sehr groß ist.

Sollte mein Gesundheitszustand mir wieder eine produktivere Arbeit gestatten, so würde ich noch, wenn auch vielleicht nicht zur gegebenen Situation, etwas zur Frage sagen.

Mit verehrungsvollen Grüßen bin ich

Ew. Gnaden sehr ergebener

Auch das folgende Dokument des Dossiers kommt wieder aus dem Staatssekretariat. Es trägt eine offizielle Protokollnummer (Nr. 111 812). Die Unterschrift ist zwar schlecht leserlich, aber hinter dem Namen steht die Amtsbezeichnung »Subst.«, also Substitut. Damit steht fest, daß Giovanni Benelli den Brief unterschrieben haben muß. Giovanni Benelli (1921–1982) war am 30. Juni 1967 von Paul VI. zusammen mit Agostino Casaroli, dem namhaften Wegbereiter der Vatikanischen Ostpolitik, zum Substituten im Staatssekretariat ernannt worden. Erneut darf Guardini ein persönliches Geschenk des Papstes empfangen und zum Neuen Jahr seinen apostolischen Segen erhalten. So steht der Segen des Heiligen Vaters am Beginn jenes Jahres, in dem Guardini seinen irdischen Lebensweg beenden wird. Das Geschenk ist die offizielle Ehrengabe, die der Heilige Stuhl aus Anlaß der Neunzehnhundertjahrfeier des Martyriums der Apostelfürsten Petrus und Paulus 1967 mit dem Text der Petrusbriefe drucken ließ[38].

[38] J. Spörl, Nachwort, in: R. Guardini, Die Existenz des Christen. Herausgegeben aus dem Nachlaß, Paderborn 1976, 519.

I.

Segretaria di Stato
di Sua Santità
Nr. 111 812

Dal Vaticano, lì 13. Januar 1968

Hochwürdigster Herr Prälat!

Es ist mir eine besondere Freude und Ehre, Ihnen im hohen Auftrag des Heiligen Vaters in der Anlage den illustrierten Band »SAN PIETRO – EPISTOLE CATTOLICHE« zu überreichen, der vom Heiligen Stuhl anläßlich der Neunzehnhundertjahrfeier des Martyriums der Apostelfürsten als Ehrengabe herausgegeben wurde. Gleichzeitig gibt der Heilige Vater dem Wunsche Ausdruck, daß es Ihnen vergönnt sein möge, auch im Neuen Jahr, soweit es nach Ihrer Genesung die Kräfte erlauben, erfolgreich der theologischen Wissenschaft zu dienen, und erteilt Ihnen in väterlichem Wohlwollen den apostolischen Segen.

Indem ich Euer Gnaden hiervon unterrichte, bin ich in vorzüglicher Wertschätzung

Ihr sehr ergebener
(Unterschrift schlecht leserlich,
vielleicht J. Benelli, Subst.)

Seiner Gnaden
Hochwürdigsten Herrn Prälat
Univ.-Professor Dr. Romano Guardini
Merzstr. 2
8 München 27
(Mit einer Anlage)

Während der Begleitbrief zum Buchgeschenk die Unterschrift des Substituten trägt und somit einen offiziellen Charakter erhält, stammt ein zweiter Brief, der auf denselben Tag datiert ist, aus der Hand eines Mitarbeiters in der Deutschen Abteilung. In diesem sicher privat gemeinten Brief gibt der Salvatorianerpater Dr. Joseph Spellucci eine Mitteilung von Msgr. Pasquale Macchi, dem Privatsekretär Pauls VI., weiter, die dann im nächsten Dokument des Dossiers aus anderem Munde nochmals bestätigt werden wird.

J.

Segretaria di Stato
di Sua Santità

Aus dem Vatikan, den 13. Jan. 1968

Hochwürdigster, hochverehrter Herr Prälat!

Der hochwürdigste Mons. Macchi, Privatsekretär des Heiligen Vaters, bat mich, Ihnen in privater Form folgendes mitzuteilen.

In den vergangenen Tagen las der Heilige Vater Ihr Buch über die heilige Messe und war voll Bewunderung über Ihre Gedankengänge und die Art, wie Sie den so wichtigen Stoff darlegen. Freilich müßten manche Dinge – so meinte ausdrücklich der Heilige Vater – jetzt nach Abschluß des Zweiten Vaticanum und der Veröffentlichung der neuesten liturgischen Bücher, falls eine Neuauflage des Werkes vorbereitet werden sollte, entsprechend neu formuliert werden.

Indem ich mich beehre, Euer Gnaden hiervon zu unterrichten, bin ich in verehrungsvoller Begrüßung und mit allen guten Wünschen für Ihr persönliches Wohlergehen

Ihr sehr ergebener
(P. Dr. Joseph Spellucci)

Der deutsche Botschafter beim Heiligen Stuhl Dr. Dieter Sattler (1906–1968), mit dem und dessen Familie Guardini seit langem befreundet war, wie auch die Widmung in »Welt und Person« zu erkennen gibt[39], kann dieselbe Episode nach München berichten. In seinem Brief erfahren wir, daß der Papst Guardinis »Besinnung vor der Feier der heiligen Messe« (1939) in der von Pierre Duployé besorgten französischen Übersetzung gelesen hat. Die französische Ausgabe mit dem Titel »La Messe« war 1957 bei Cerf in Paris erschienen und dann 1965 als Taschenbuch in der Reihe »Foi vivante«. Daß Montini seit der Studienzeit viel in französischer Sprache gelesen hat, ist längst bekannt[40]. Dieter Sattler, der auch mit dem Dirigenten Eugen Jochum befreundet war[41], ist noch im selben Jahr am 9. November, also nur einen Monat nach Guardini, unerwartet früh verstorben.

K.

Der Botschafter
Der Bundesrepublik Deutschland
Beim Heiligen Stuhl

Rom, den 3. März 1968
Via Bruxelles 56

Lieber Romano!

Vor einigen Wochen konnte ich den Papst endlich einmal wieder sprechen. Er erzählte mir, daß er gerade mit großer Freude – in französisch – Dein Buch: Besinnung vor der Feier der heiligen Messe läse. Ich wollte Dir das doch schreiben, weil es Dir vielleicht Freude macht. Auch sonst läßt er Dich herzlichst grüßen. Ob Du nicht doch noch mal nach Rom kämest, frug er.

Die Verhältnisse in der Politik werden auf der ganzen Welt immer dunkler!

Maria kommt dieser Tage nach München und wird versuchen, Dich zu sehen! Wir hoffen sehr, daß es Dir gut geht. Ich komme erst in der zweiten Hälfte April nach Bayern.

Bis dahin sei herzlichst gegrüßt

von Deinem Dieter

Noch einmal erhält Guardini ein Telegramm des Papstes, das über den Dienstweg am 29. April 1968 (13.45 Uhr) bei Kardinal Döpfner eintrifft. Die Formulierung nimmt Bezug auf die nachösterliche Zeit. Ob dem Telegramm eine konkrete Geste Guardinis an den Papst vorausliegt, läßt sich dem Dossier zwar nicht entnehmen, aber der Wortlaut legt es nahe. Denkbar wäre, daß er sich für die Ehrengabe »San Pietro – Epistole cattoliche« (siehe oben Dok. I vom 13. 1. 1968) mit der Zusendung einer seiner Publikationen bedankt hat.

---

[39] Die Widmung lautet: »Maria und Dieter Sattler zu eigen« in: Welt und Person, Würzburg 1939, 5.

[40] Vgl. J. Prévotat, Les sources françaises dans la formation intellectuelle de G. B. Montini (1919–1963), in: Paul VI et la modernité dans l'église (Collection de l'Ecole Française de Rome, 72), Roma 1984, 101–127.

[41] Ich erinnere mich an einen Besuch der beiden im Germanicum in Rom am 20. Januar 1968, als Jochum über das Finale der 5. Bruckner-Symphonie sprach und Sattler bei der Bedienung des Plattenspielers behilflich war. Übrigens hat Jochum für seinen Beitrag zur Festschrift anläßlich des 50. Geburtstags von Guardini ein ähnliches Thema gewählt. Dort äußerte er sich »Zur Interpretation des Finales der 4. Symphonie von Anton Bruckner«, in: K. Schmidthüs (Hrsg.), Christliche Verwirklichung. Romano Guardini zum 50. Geburtstag, Rothenfels 1935, 55–60.

8.

FÜR GLAUBENSSTARKES GEDENKEN UNSERER ANLIEGEN IM GEBET UND OPFER WIE FÜR VEREHRUNGSVOLLES ZEICHEN TREUER VERBUNDENHEIT DANKEN WIR HOCHGESCHÄTZTEM PROFESSOR ROMANO GUARDINI VON HERZEN UND ERTEILEN IHM ALS UNTERPFAND BLEIBENDER HOFFNUNG IN DAS ERLÖSENDE GEHEIMNIS DER AUFERSTEHUNG CHRISTI MIT VÄTERLICHEM WOHLWOLLEN BESONDEREN APOSTOLISCHEN SEGEN.

PAULUS PP VI

Wenige Tage später, am 2. Mai 1968, ließ der Kardinal das Papsttelegramm mit einem knappen Begleitschreiben an Guardini übermitteln.

L.

München, 2. Mai 1968

Hochwürdigster Herr Prälat!
Sehr verehrter Herr Professor!

In der Anlage übersende ich Ihnen das Telegramm des Heiligen Vaters. Gerne benütze ich diese Gelegenheit, um Ihnen meine besten Wünsche für Ihr Wohlbefinden und Ihr Schaffen zu übermitteln.

Mit freundlichem Gruß

Ihr Ihnen aufrichtig ergebener
+ Julius Card. Döpfner

Das letzte Dokument des Dossiers bildet das Beileidstelegramm des Papstes an Kardinal Döpfner. Am Abend des 1. Oktober 1968 war Romano Guardini in der Decker-Klinik friedlich eingeschlafen, wohin man ihn in der Frühe mit einem Apoplexus eingeliefert hatte. Beim Requiem in der Ludwigskirche am 4. Oktober verlas der Kardinal das Telegramm. Im Rahmen der Predigt leitete er es mit folgenden Worten ein: »Es sei mir gestattet, nur den Dank des Heiligen Vaters, von dem ich aus manchen Gesprächen weiß, wie sehr er den Heimgegangenen schätzte, eigens zu nennen«[42].

M.

»Der unerwartete Heimgang des hochverehrten Professors Romano Guardini hat Uns tief bewegt. Wir gedenken mit größter Wertschätzung seines verdienstvollen Wirkens und erfolgreichen Bemühens als Wissenschaftler und Schriftsteller um das Verständnis der theologischen Wahrheiten und die Hinführung zu echter liturgischer Frömmigkeit. Sein Werk war bestimmt von seelsorgerlicher Liebe und Verantwortung und von der Treue zur Kirche und zum Heiligen Stuhl. Wir bitten Gott, seinem treuen Diener die Teilnahme an der ewigen Herrlichkeit zu gewähren, und erteilen Ew. Eminenz und allen, die ihm als Verwandte und Freunde im Leben nahestanden, von Herzen den apostolischen Segen: Papst Paul VI.«

Auch wenn das Dossier mit Sicherheit Lücken aufweist, die vielleicht später noch zum Teil ausgefüllt werden können – so ist zu erwarten, daß sich möglicherweise

[42] Da das Telegramm in den Beständen des Nachlasses nicht vorhanden ist, zitiere ich den Text, der damals von verschiedenen Presseorganen veröffentlicht worden ist (vgl. H. Mercker, Bibliographie Romano Guardini, Paderborn 1978, Nr. 2668), nach der »Ordinariats-Korrespondenz« der Erzbischöflichen Pressestelle München vom 5. Oktober 1968. Für die Zusendung einer Kopie sei der Pressestelle gedankt.

neue Quellen auftun, wenn die Akten von Kardinal Döpfner (1913–1976) einmal zugänglich gemacht werden, der als Erzbischof von München und Freising (1961–1976) eine wichtige Vermittlerrolle gespielt hat –, an der Hochschätzung, die Papst Paul VI. Guardini gegenüber empfunden und bekundet hat, kann kein Zweifel bestehen. Wenn wir einer Meldung Glauben schenken dürfen, die von der Deutschen Presse-Agentur am 8. Februar 1965 mit der Schlagzeile »Romano Guardini möglicher Anwärter auf den Kardinalspurpur«[43] verbreitet worden ist, dann hätte auf seiten des Papstes sogar die Absicht bestanden, Guardini mit der höchsten kirchlichen Ehrung auszuzeichnen. Doch bevor wir in einem Exkurs dieser Frage nachgehen, muß unser Blick noch auf eine Passage im »Dialog mit Paul VI.« fallen, der von dem Philosophen und Maler Jean Guitton verfaßt und 1967 erschienen ist[44]. Beim Thema Dante verweist der Papst auf Guardini.

> »Ich weiß nicht, ob Sie gelesen haben, was Romano Guardini im Hinblick auf Dante berichtet. Er sagt: obwohl er gut Italienisch konnte und Theologe war, habe er Dante nicht verstanden. Die ›Göttliche Komödie‹ blieb für ihn ein versiegeltes Buch, bis sie ihm eines Tages von einem Freund erklärt wurde. Von da an begleitete sie ihn. Und wissen Sie, was Guardini bei seiner Dante-Lektüre am meisten aufgefallen ist? Daß für Dante das Endliche im Unendlichen nicht vernichtet wird. Im ›Paradiso‹ gibt es die ganze Geschichte und die ganze Erde, in einen Zustand wiedererlangter Reinheit und Herrlichkeit erhoben. Das ist der Grund des Geheimnisses der christlichen Hoffnung. Dante ist *der* christliche Dichter, weil er den Menschen, alles, was wir geliebt haben, die Geschichte, das einzelne Ereignis, eine Begegnung, kurz die gesamte Existenz in den ewigen Frieden emporhebt. Für Dante steigt die ›Rose‹ von Gott herab, und gleichzeitig entfaltet sie sich von der Erde aus«[45].

Der Papst spielt offenkundig auf den Essay »Vorbereitung auf Dante« (1934) an, den Guardini in den 2. Band seiner Dantestudien aufgenommen hat[46].

---

[43] Siehe H. Mercker, Bibliographie Romano Guardini, Nr. 2729.

[44] Gerl, S. 252 zitiert aus einem Brief an den Verleger Jakob Laubach, dem Guardini am 21. November 1967 mitteilt, daß er gerade eine Besprechung des Buches von Jean Guitton in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« gelesen hat. Hochbedeutsam ist der Zusammenhang, den Guardini zwischen seiner Gegensatzlehre und dem Dialoggedanken herstellt.

»Heute ist mir etwas sehr Erfreuliches widerfahren. In der ›Frankfurter Allgemeinen Zeitung‹ stand ein Aufsatz des vatikanischen Korrespondenten über ein neu erschienenes Buch von Prof. Guitton. Dieser zieht das Ergebnis von offenbar verschiedenen Gesprächen mit Papst Paul VI. zusammen und zeichnet dadurch den geistigen Charakter und die Intention des Papstes, daß dieser nicht einfach regiert, sondern mit dem Anderen, um den es sich handelt, in einen Dialog tritt. Das Wesen dieses Verfahrens besteht darin, daß der Andere nicht als Gegner, sondern als ›Gegensatz‹ erscheint und die beiden Standpunkte Satz und Gegensatz zur Einheit gebracht werden. Dann nennt der Verfasser Namen von Persönlichkeiten, die die gleiche Methode vertreten, in Deutschland den meinigen. Wenn man die Bedeutung, die der Dialoggedanke heute gewinnt, hinzunimmt, so sehen Sie, daß jetzt die Stunde meines Buches über den ›Gegensatz‹ kommt. Das ist auch schon ausdrücklich ausgesprochen worden. Die Gegensatzlehre ist die Theorie für die Auseinandersetzung, welche nicht durch Kampf gegen einen Gegner, sondern durch Synthese fruchtbarer Spannung, das heißt durch Aufbau der konkreten Einheit geschieht.« – Der Brief befindet sich im Teilnachlaß der Bayerischen Staatsbibliothek.

[45] J. Guitton, Dialog mit Paul VI., Wien 1967, 122–128, Zitat S. 127.

[46] Landschaft der Ewigkeit. Dantestudien Bd. 2, München 1958 (Mainz/Paderborn ^{2}1996); die französische Übersetzung: Dante, visionnaire de l'éternité, Paris 1962; die italienische Übersetzung: Studi su Dante, Brescia: Morcelliana 1967.

3. Exkurs

Vor dem Hintergrund der ausgebreiteten Dokumente erhält die Frage, ob Papst Paul VI. Guardini das Kardinalat angeboten habe, eine gewisse Plausibilität. Ausgehend von der genannten Pressemeldung[47] und diesbezüglichen Äußerungen der Biographin Frau Gerl-Falkovitz[48] machte ich mich daran, im Nachlaß noch Indizien zu suchen. Von vorneherein war mir klar, daß kein historischer Tatsachenbeweis geführt werden kann, da alle amtlichen Schritte im Vorfeld einer Kardinalsernennung »sub secreto pontificio« durchgeführt werden müssen. Wenn ein Kandidat ablehnt, wird sein Nein also nicht aktenkundig. Trotzdem hat sich die Fama von dem angebotenen Kardinalat verbreitet und behauptet.

Eine Äußerung des Neffen Giuliano Guardini hat mich zunächst beeindruckt. In einem Gespräch mit Dorino Tuniz führt der Neffe aus: »Ich bin sicher – und auch seine Biographin Hanna-Barbara Gerl sagt es[49] –, daß ihm von Paul VI. das Kardinalat angeboten worden ist. Bei einem Spaziergang im Garten spielte ich eines Tages auf das Thema an und sagte ihm, daß das die Krönung seines Lebenswerkes gewesen wäre. Er sagte nichts und schwieg beharrlich«[50]. Dieses Schweigen Guardinis schien mir geradezu den Charakter eines »argumentum ex silentio« anzunehmen und in dem Sinn interpretiert werden zu können, daß er sich dem »secretum pontificium« verpflichtet wußte. Wenn das Angebot nicht erfolgt wäre, hätte er der Rede seines Neffen offen widersprechen können.

Die Recherche in Guardinis Taschenkalendern verlief dagegen weniger ertragreich, und die spärlichen, in Frage kommenden Indizien hatten keine eindeutige Beweiskraft[51].

Da die schriftlichen Quellen zu keinem Ergebnis führten, entschloß ich mich, bei zwei wichtigen Zeitzeugen brieflich anzufragen, die im Falle eines wirklichen Ange-

---

[47] Siehe bei Anm. 43.

[48] »Die Kirche versuchte … später unter Paul VI., ihren Fehler, zumindest ihr Zögern wiedergutzumachen, indem sie Guardini den Kardinals-Hut anbot« (Gerl, 353). »Guardini erlebt noch die Freude, 1965 von Papst Paul VI. einen Kardinalshut angeboten zu bekommen; er lehnt ihn ab, empfindet aber wiederum beglückt jene Anerkennung durch die Kirche, die er jahrelang ersehnt hatte« (dies., Romano Guardini 1885–1968, in: W. Seidel [Hrsg.], »Christliche Weltanschauung«: Wiederbegegnung mit Romano Guardini, Würzburg 1985, 23). Der letztgenannte Beitrag ist später noch mehrmals in anderen Publikationen abgedruckt worden.

[49] Gerl, S. 353/354; vgl. Anm. 48.

[50] D. Tuniz, Mio zio Romano. Colloquio con Giuliano Guardini, in: Rivista Internazionale di Teologia e Cultura. Communio, Nr. 132, Milano 1993, 141–144; Zitat S. 144 von mir übersetzt.

[51] Erwägenswert erschien mir lediglich ein Eintrag, den Guardini unter dem Datum des 22. Mai 1964 in seinem Taschenkalender notiert hat: »Mit Felix gesprochen und abgelehnt. Von ihm voll verstanden.« Aus dieser Notiz geht jedoch nicht hervor, was Guardini abgelehnt hat. Gesprächspartner war Felix Messerschmid (1904–1981), den er zu seinem Testamentsvollstrecker bestellt hat. Messerschmid hat gelegentlich die Rede auf das Kardinalat gebracht, z. B. in seinem Beitrag in der Gedenkbroschüre für Heinrich Kahlefeld (1903–1980): In memoriam Heinrich Kahlefeld, Frankfurt 1980, 23: »Seine [Guardinis] Sorge um die Kirche wandelte sich etwas nach seiner Auszeichnung durch den Papst [1952 mit dem Prälatentitel], die ihn mehr gefreut hat als viele höchste andere Auszeichnungen. Dennoch lehnte er eine Anfrage, ob er, wie Newman, Kardinal werden wollte, geradezu mit Entsetzen ab und verbot mir die Weiterverfolgung in aller Form.« Dieses Zitat macht bezeichnenderweise keine Aussage darüber, von wem eine solche Anfrage ergangen ist, ob von einer offiziellen kirchlichen Stelle oder von Freunden und Verehrern Guardinis!

botes des Kardinalates an Guardini davon Kenntnis gehabt hätten müssen. An erster Stelle galt es den damaligen Nuntius, S. E. Corrado Kardinal Bafile, zu befragen, da im Zusammenhang einer Kardinalsernennung immer die für den erwählten Kandidaten zuständige Nuntiatur involviert ist[52]. Auf meine Anfrage erwiderte der Kardinal: »Ich antworte auf Ihren Brief vom 18. 1. 1998. Bevor ich diesen Ihren Brief las, hatte ich nie die Nachricht gehört oder gelesen, daß Papst Paul VI. oder ein anderer Summus Pontifex Romano Guardini das Kardinalat angeboten habe. Ich habe in dieser Hinsicht keine anderen Kenntnisse«[53].

Ein zweiter Zeitzeuge, den ich befragte, war der Privatsekretär von Papst Paul VI. Erzbischof Pasquale Macchi[54]. Er teilte mir mit: »In bezug auf Ihre Anfrage kann ich antworten: Paul VI. hatte vor Romano Guardini immer eine große und tiefe Achtung sowohl in Rom während seines Pontifikates wie auch in Mailand als Erzbischof. Paul VI. hat beharrlich in italienisch oder französisch die Werke von Romano Guardini gelesen (z. B. hat er immer wieder ›Le Dieu vivant‹[55] in französisch gelesen). Im übrigen sind die Guardini-Zitate in seinen Ansprachen häufig. Was das Kardinalat betrifft: Einer Gepflogenheit seiner Vorgänger folgend bewahrte der Papst während der Jahre seines Pontifikates absolute Zurückhaltung bezüglich seiner Auswahl der Kardinäle. Deshalb verfügte ich in dieser Hinsicht nie über vertrauliche Kenntnisse, einige besondere Dienste ausgenommen, und ich habe nie gewußt, daß Paul VI. Romano Guardini das Kardinalat angeboten habe«[56].

Beide Zeitzeugen stimmen also darin überein, daß sie von einem Kardinalatsangebot nichts wissen. Wenn aber diejenigen, die es wissen müßten, nichts wissen, darf der Historiker den in dieser Sache bereits (unkritisch) gemachten positiven Behauptungen und erst recht der Fama keinen Glauben schenken. Gewiß hätte Guardini, wie es die Pressemeldung vom 8. Februar 1965 formuliert hat, ein *möglicher* Anwärter auf den Kardinalspurpur sein können, aber aus der Möglichkeit folgt keineswegs die Tatsächlichkeit. Vor dem Forum der historischen Kritik kann die Behauptung, daß Papst Paul VI. Guardini das Kardinalat angeboten hat, nicht verifiziert werden.

4. Schlußreflexion

Unsere Untersuchung zum Briefwechsel zwischen Papst Paul VI. und Romano Guardini vermag das Bild zu bereichern, das die Forschung von den beiden geschichtsmächtigen Gestalten bereits erarbeitet hat. Auf der Seite Pauls VI. bekräftigt

---

[52] Erzbischof Corrado Bafile (seit 1976 Kardinal) war von 1960 bis 1975 Apostolischer Nuntius in Deutschland.

[53] Brief von Kardinal Bafile vom 31. 1. 1998. Der italienische Brief ist von mir übersetzt worden.

[54] Siehe oben Dokument J. Pasquale Macchi war seit 1954/55 Sekretär des Erzbischofs Montini und folgte ihm dann nach Rom. Von 1988 bis 1996 war er Päpstlicher Delegat des Heiligtums in Loreto.

[55] Die erste Auflage der deutschen Originalausgabe »Vom lebendigen Gott« war 1930 in Mainz erschienen.

[56] Brief von Erzbischof Pasquale Macchi vom 19. 11. 1997. Der Brief beantwortet meine Anfrage vom 1. 11. 1997. Er ist von mir aus dem Italienischen übersetzt worden.

die Studie, was sich immer deutlicher als These über ihn behauptet: Paul VI. war ein moderner Papst. Er hat sich nicht nur dem modernen Menschen zugewandt, sondern er hat *als* moderner Mensch gefühlt, gedacht und gesprochen. Mit einer außergewöhnlichen Sensibilität begabt, konnte er die positiven Impulse der Moderne assimilieren, weil er zugleich die intellektuelle Kraft zur Unterscheidung besaß. Unsere Untersuchung zeigt, daß nicht nur französische Philosophen und Theologen ihm den Zugang zur Moderne geebnet haben[57], sondern daß über Guardini wenigstens ein Rinnsal deutscher Geistigkeit moderner Prägung ihm zugeflossen ist[58]. Ebenso aber sollte die menschliche Komponente dieser Beziehung nicht übersehen werden. Die Zuwendung und die Geschenke zeigen, wie der Papst seine universale Sendung in solch persönlichen Gesten gelebt hat, in denen sein väterliches Herz sich ausdrückt.

Auf seiten des älteren Guardini stellte sich die Beziehung sicher in einer anderen Perspektive dar. Für ihn verkörpert der Papst die höchste kirchliche Autorität. Und vor der legitimen Autorität hegte er einen geradezu religiösen Respekt. Wie ein Schlüsseltext erscheint mir die Aufzeichnung, die er anläßlich des Besuches eines argentinischen Bischofs notiert: »Ein Bischof ist für mich immer eine gern und von Herzen verehrte Verkörperung kirchlicher Autorität. Es ist schön, legitime Autorität ehren zu können. Denen, die das nicht tun, fehlt Wesentliches«[59]. Es blieb Guardini erspart, die epochale Autoritätskrise erleben zu müssen, die kurz vor seinem Tod im Zeichen der Studentenrevolte einsetzte und die Kultur des Abendlandes und die westlichen Demokratien erschüttert hat. Für Paul VI. begann nach dem Erscheinen seiner Enzyklika »Humanae vitae« im Juli 1968 die »via crucis« seines Pontifikates. Von einer als »vaterlos« sich gebärdenden Gesellschaft erfuhr seine päpstliche Autorität scharfe Kontestation. Sein Amt, aber auch seine Person wurden zum »Zeichen, dem widersprochen wird«[60]. Doch diese schwierige Periode des Pontifikates liegt schon jenseits unserer Zeitmarke, als über den hier untersuchten Briefwechsel zwischen Papst Paul VI. und Romano Guardini die Akten bereits geschlossen waren.

---

[57] Zum dominanten Einfluß von Jacques Maritain (1882–1973) vgl. Ph. Chenaux, Paul VI. et Maritain. Les rapports du »Montinianisme« et du »Maritanisme« (Saggi 3), Brescia/Roma 1994.

[58] Die Nachhaltigkeit des Einflusses von Guardini könnte nachgeprüft werden an den Zitationen aus seinen Schriften, die in den Ansprachen des Papstes begegnen.

[59] Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns (siehe Anm. 20), 32.

[60] Vgl. Lk 2,34. Im März 1976 hielt der Erzbischof von Krakau auf Einladung von Papst Paul VI. die jährlichen Exerzitien zum Beginn der Fastenzeit im Vatikan. Diese Vorträge von Karol Wojtyla sind in italienischer Sprache erschienen unter dem Titel »Segno di Contraddizione« (Milano 1977; dt. Zeichen des Widerspruchs, Freiburg 1979).

Verzeichnis der Dokumente

Dok. 1 Brief R. Guardini an G. B. Montini
Durchschlag des Daktyloskripts, beidseitig beschrieben
Bayerische Staatsbibliothek München, Nachlaß Guardini
Ana 342, Schachtel 8 (Mappe Prälat)

Dok. 2 Brief R. Guardini an Erzbischof Montini
Durchschlag des Daktyloskripts
Bayerische Staatsbibliothek München, Nachlaß Guardini
Ana 342, Ordner 18

Dok. 3 Telegramm Papst Paul VI. an R. Guardini
KNA – 65/II/381

Dok. 4 Brief R. Guardini an Papst Paul VI.
Durchschlag des Daktyloskripts, mit handschriftlichen Korrekturzeichen
Kath. Akademie in Bayern, München, Romano-Guardini-Archiv
Nr. 872

Dok. 5 Brief R. Guardini an Papst Paul VI.
Durchschlag des Daktyloskripts
Bayerische Staatsbibliothek München, Nachlaß Guardini
Ana 342, Ordner 18

Dok. 6 Brief Papst Paul VI. an R. Guardini
Kalligramm, Papstwappen, beidseitig beschrieben, mit autographer Unterschrift
Kath. Akademie Bayern, München, Romano-Guardini-Archiv
Nr. 1204

Dok. 7 Brief R. Guardini an Papst Paul VI.
Durchschlag des Daktyloskripts
Bayerische Staatsbibliothek München, Nachlaß Guardini
Ana 342, Ordner 18

Dok. 8 Telegramm Papst Paul VI. an R. Guardini
Bayerische Staatsbibliothek München, Nachlaß Guardini
Ana 342, Ordner 18

Dok. A Brief S. Pignedoli an R. Guardini
Originaldaktyloskript, Bischofswappen am linken oberen Rand,
mit autographer Unterschrift
Bayerische Staatsbibliothek München, Nachlaß Guardini
Ana 342, Ordner 18

Dok. B Brief R. Guardini an S. Pignedoli
Durchschlag des Daktyloskripts
Bayerische Staatsbibliothek München, Nachlaß Guardini
Ana 342, Ordner 18

Dok. C Telegramm Kardinal Cicognani an R. Guardini
Bayerische Staatsbibliothek München, Nachlaß Guardini
Ana 342, Ordner 18

Dok. D Brief Kardinal Döpfner an R. Guardini
Originaldaktyloskript, Kardinalswappen am linken oberen Rand,
mit autographer Unterschrift
Bayerische Staatsbibliothek München, Nachlaß Guardini
Ana 342, Ordner 18

Dok. E Brief Kardinal Döpfner an R. Guardini
Originaldaktyloskript, Kardinalswappen am linken oberen Rand, mit autographer Unterschrift
Kath. Akademie in Bayern, München, Romano-Guardini-Archiv Nr. 1204

Dok. F Brief B. Wüstenberg an R. Guardini
Autograph
Bayerische Staatsbibliothek München, Nachlaß Guardini Ana 342, Ordner 18

Dok. G Brief J. Dyba an R. Guardini
Originaldaktyloskript, Briefkopf des Staatssekretariates, mit autographer Unterschrift
Bayerische Staatsbibliothek München, Nachlaß Guardini Ana 342, Ordner 18

Dok. H Brief R. Guardini an J. Dyba
Durchschlag des Daktyloskripts
Bayerische Staatsbibliothek München, Nachlaß Guardini Ana 342, Ordner 18

Dok. I Brief J. Benelli an R. Guardini
Originaldaktyloskript, Briefkopf des Staatssekretariates, Prot. Nr. 111 812, Unterschrift schwer leserlich
Bayerische Staatsbibliothek München, Nachlaß Guardini Ana 342, Ordner 18

Dok. J Brief J. Spellucci an R. Guardini
Originaldaktyloskript, Briefkopf des Staatssekretariates, mit autographer Unterschrift
Bayerische Staatsbibliothek München, Nachlaß Guardini Ana 342, Ordner 18

Dok. K Brief D. Sattler an R. Guardini
Autograph, Briefkopf: Der Botschafter/Der Bundesrepublik Deutschland/ Beim Heiligen Stuhl
Bayerische Staatsbibliothek München, Nachlaß Guardini Ana 342, Ordner 18

Dok. L Brief Kardinal Döpfner an R. Guardini
Originaldaktyloskript, Kardinalswappen am linken oberen Rand, mit autographer Unterschrift
Bayerische Staatsbibliothek München, Nachlaß Guardini Ana 342, Ordner 18

Dok. M Telegramm Papst Paul VI. an Kardinal Döpfner
Ordinariats-Korrespondenz der Erzbischöflichen Pressestelle München, ok 03-13/68

Können Laien Pfarrer sein?

Zur Frage der Teilhabe Nichtgeweihter an der pfarrlichen Leitungsvollmacht in der Kirche. Dogmatisch-pastoraltheologische Erwägungen[1].

Von Giovanni B. Sala SJ, München

Erster Teil: Eine Bestandsaufnahme

1. Einleitung: Der Pfarrbeauftragte

Die provisorische Betreuung von Pfarrgemeinden durch Laien ist nichts Neues. Sie wird schon seit längerem in den Diözesen Bamberg, München, Limburg, Trier und für Österreich in Linz praktiziert. Bisher geschah dies immer in Abhängigkeit von der leitenden Tätigkeit eines Priesters, der mit den Vollmachten eines Pfarrers die Leitung der Seelsorge innehatte, auch wenn er nicht immer am Ort präsent sein konnte[2].

In eine neue Phase tritt die Zuteilung der Amtsvollmachten an Laienkräfte, wenn man, wie es vor einiger Zeit im Bistum Limburg geschah, ein Statut erstellt, das die *selbständige* Gemeindeleitung durch »Pfarrbeauftragte« vorsieht, deren Leitungsvollmacht, abgesehen von den an die Weihevollmacht gebundenen Formen der Sakramentenspendung, vom geweihten Amt faktisch entkoppelt ist[3]. Was ist das Neue an dieser Zuteilung von Leitungskompetenz an Laien? Zwar haben Laien bisher schon als Kontaktpersonen am Ort faktisch Gemeinden geleitet, aber immer unter der grundsätzlichen Leitung eines Priesters, auch dann, wenn dieser nur wenig konkret in Erscheinung trat, weil er sich um die Gemeinde nicht intensiv kümmern konnte. Nun aber sollen Laien *prinzipiell* die Möglichkeit erhalten, Gemeinden eigenständig im Bereich der Seelsorge zu leiten. Zwar gibt es, um dem Kirchenrecht

---

[1] Vorliegender Aufsatz wurde in Zusammenarbeit mit anderen Priestern noch vor der Veröffentlichung der »Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester« konzipiert und niedergeschrieben. Nach der Bekanntmachung (13. 11. 1997) des Dokuments des Apostolischen Stuhls schien es nicht nötig, den Text eingehend zu ändern. Es wurden aber einige Präzisierungen hinsichtlich der neuen »pastoralen Dienste« hinzugefügt.

[2] Vgl. CIC c. 517, 2 und c. 519.

[3] Veröffentlicht im Amtsblatt der Diözese Limburg vom 1. 9. 1995, Nr. 9. Die wichtigsten Bestimmungen des »Statuts für die Pfarrseelsorge nach c. 517 § 2 CIC« sind folgende: »Das Amt des Pfarrers ist auf Dauer vakant.« »Der (Die) Pfarrbeauftragte übt seinen Dienst *selbständig*.«; seine pfarrliche Hirtensorge schließt Leitungsfunktionen mit ein. Er steht unter der Dienstaufsicht des die Seelsorge leitenden Priesters. In den ihm anvertrauten Bereichen der Seelsorge trägt er *Letztverantwortung*. Auch in der österreichischen Diözese St. Pölten wurden die Statuten, die das Wirken »Pfarrbeauftragter« in priesterlosen Gemeinden regeln, rechtskräftig zusammen mit der Ordnung für Pfarrverbände im Diözesanblatt vom 15. 1. 1997, Nr. 1, als »Rahmenordnung« veröffentlicht.

Genüge zu tun und die neue Planung juristisch nicht direkt angreifbar zu machen, auch im Limburger »Pfarrbeauftragtenkonzept« einen Priester, der pro forma die pfarrliche Seelsorge leitet.

Dieser »leitende Priester« nimmt aber seine Funktion in der Gemeinde bloß nebenamtlich wahr. Nur für die Oberaufsicht zuständig, erfüllt er – häufig auch innerhalb der Liturgie selbst – nur noch den allerletzten Kernbestand der Sakramentenspendung, der nicht mehr delegierbar ist. Alles andere wird vom Pfarrbeauftragten übernommen: Katechese, nichtsakramentale Gottesdienste, in der Eucharistiefeier häufig auch die weitgehende Durchführung des Wortgottesdienstes bis hin zur Homilie (nicht selten läßt der zelebrierende Priester ihn auch Teile des Hochgebetes sprechen), Tauf- und Traugespräche, Beerdigungen, Seelsorgsgespräche, die vielfältig anfallenden praktisch-verwaltungsmäßigen Entscheidungen – eben all das, wozu die Konsekrations- bzw. Absolutionsvollmacht nicht zwingend erforderlich ist. Ungeschminkt besehen bedeutet dies: Trotz der begrifflich-juristischen Absicherung sind die Pfarrbeauftragten *de facto* Pfarrer(innen) ihrer Gemeinden mit priesterlichen Assistenten[4].

Das Resultat der vorliegenden Untersuchung kann wie folgt vorweggenommen werden: Das Neue an »Pfarrbeauftragtem und ihm anvertrauter Pfarrei« ist in seinem Inhalt und seiner realen Tragweite für die katholische Kirche durch ein Doppeltes gekennzeichnet:

1) Die Pfarrei ist auf Dauer ohne Priester und wird deshalb durch einen Laien betreut, der als Seelsorger selbständig in allem handelt, was nicht unbedingt das Weihesakrament erfordert. Letzteres kann weder von der Situation her, die es veranlaßt hat, noch (weniger) von der Person her, die den geweihten Hirten ersetzt, für bloß vorläufig gehalten werden. Ein Priester leitet weitgehend nur nominell die pfarrliche Seelsorge. Rein juridisch entspricht dies der Vorgabe von c. 517, 2.

2) Infolge des andauernden Priestermangels und nicht minder infolge der bereits in Gang gesetzten »Weiterentwicklung« des Weiheamtes durch neue »pastorale Dienste«, die keineswegs als vorläufige Notlösung sich etablieren, geht die Einrichtung des Pfarrbeauftragten im Umfeld der zunehmenden Übernahme der Seelsorge durch Laien dahin, allmählich die pastorale Tätigkeit in der Kirche von Grund auf zu ändern. Weil nun die ganze Pastoral in ihren Formen und in den dafür beauftragten Personen größtenteils abseits von den Sakramenten geschieht, ist die sakramentale Natur der Kirche, zusammen mit dem Prinzip der apostolischen Sukzession, tief tangiert. Aller menschlichen Voraussicht nach ist die Umwandlung der katholischen Kirche in eine protestantische Form von Kirche, ja auch in ein »freies« Kirchentum vorprogrammiert. Dieses zweite Kennzeichen geht offenkundig über den Sinn des c. 517, 2 hinaus. Die zunächst eher pragmatische und vorläufige Notlösung setzt in der Tat – zumindest im Kontext der deutschsprachigen Länder – eine Dynamik frei, die für die katholische Kirche zerstörerisch wirkt.

---

[4] Hier ist an c. 150 zu erinnern: »Ein Amt, das in vollem Umfang der Seelsorge dient, zu deren Wahrnehmung die Priesterweihe erforderlich ist, kann jemandem, der die Priesterweihe noch nicht empfangen hat, nicht gültig übertragen werden.« Wieweit verhindert der nach c. 517, 2 einer verwaisten Pfarrei zugewiesene Priester, daß der Laie, der als Pfarrbeauftragter dient, in Wirklichkeit »plena animarum cura« ausübt?

Im folgenden soll deshalb die Frage diskutiert werden, ob mit dem in Limburg schon vollzogenen und in anderen Diözesen geplanten Schritt nur juristisch Wirklichkeit wird, was auch vorher schon Praxis war, oder ob wir es hier nicht doch mit einer eklatanten Neuerung zu tun haben, durch die dem Weiheamt eine unter gewissen Bedingungen ersetzbare Funktion zugewiesen wird. Gibt es damit überhaupt noch eine nachvollziehbare theologische Grenze der Laienkompetenz in der Kirche? Welche Konsequenzen ergeben sich aus dieser Regelung für das kirchliche Leben?

2. Gemeindeleitung und Eucharistievorsitz

Wenn nichtgeweihte Personen als Pfarrbeauftragte eine selbständige Leitungskompetenz in der Pfarrgemeinde wahrnehmen, werden Gemeindeleitung und Vorsitz in der Eucharistiefeier faktisch entkoppelt. Dies betrifft auch die Verkündigung, die aus dem sakramentalen Kontext, in dem sie bisher ihren Ort hatte, herausgenommen wird und von jetzt an auf der Privatkompetenz des entsprechenden Predigers beruht. Dieser Vorgang rührt nun an die Wurzel der kirchlichen Identität. Denn kirchliches Gemeindeleben (*ecclesia* im kleinen) konstituiert sich nicht selbst, sondern ist eine eucharistisch gegründete und vollzogene *Communio* mit dem dreifaltigen Gott, wie er sich uns Menschen in Jesus Christus mitteilt; d.h. der Seinsgrund der Gemeinde als Gemeinde Jesu Christi ist ein sakramentaler[5]. Sie hat Teil am Leib-Christi-Sein der Gesamtkirche. Daraus ergibt sich, daß der Priester als Vorsitzender der Eucharistiefeier mit innerer Folgerichtigkeit der in dieser Feier geborenen, sakramental-eucharistisch vermittelten Gemeinschaft der Gläubigen auch im alltäglichen Vollzug des Gemeindelebens vorsteht. Ihr gegenüber repräsentiert er, daß diese Gemeinschaft *exklusiv* und *beständig* von Christus herkommt und Teilhabe an seinem Leib ist.

Nicht aus eigener persönlicher Kompetenz heraus, sondern weil er durch das Weihesakrament vom Herrn selbst dazu bevollmächtigt wurde, kann der Priester, gerade weil er seinsmäßig in das Gegenübersein Christi zur Gemeinde hineingenommen ist, das Sakrament der Kirchengründung verwalten und in der liturgischen Feier vollziehen. Hier liegt auch der Grund, warum ein Laie nicht nur der Eucharistie nicht vorstehen, sondern auch die eucharistisch verfaßte Gemeinde nicht *in persona Christi capitis* leiten kann. Geschieht es jedoch durch eine jurisdiktionelle Verfügung, daß Laien eine rein rechtliche Kompetenz für etwas erhalten, das sie im Prinzip dogmatisch gar nicht zu tun vermögen, so wird die sakramentale Grunddimension unserer kirchlichen Gemeinschaft in erheblichem Maße verdunkelt.

---

[5] »Durch das eucharistische Geschehen zieht Jesus die Jünger in sein Gottesverhältnis hinein und damit auch in seine Sendung, die auf ›die Vielen‹«, auf die Menschheit aller Orte und aller Zeiten zielt. Diese Jünger werden ›Volk‹ durch die Leibes- und Blutsgemeinschaft mit Jesus, die zugleich Gottesgemeinschaft ist.« (J. Ratzinger, *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg 1991, 25 f) Im Hinblick auf das sakramental-eucharistische Wesen der Kirche drückt sich das Apostolische Schreiben »Pastores dabo vobis« von Papst Johannes Paul II. im Kapitel über »Wesen und Sendung des Priesteramtes«, 16, folgendermaßen aus: »Insofern der Priester Christus als Haupt, Hirten und Bräutigam der Kirche repräsentiert, steht er nicht nur in der Kirche, sondern auch *der Kirche gegenüber*. Das Priestertum gehört zusammen mit dem Wort Gottes und den sakramentalen Zeichen, denen es dient, zu den *konstitutiven Elementen der Kirche* ... Man darf [deshalb] das Weihepriestertum nicht später als die kirchliche Gemeinschaft ansetzen, so als könnte deren Gründung ohne das Priestertum verstanden werden.«

3. Amt und Volk Gottes

Daß es in der Vergangenheit eine mitunter überzogene und für die Kirche selbst ungute Klerikerzentriertheit gab, soll hier nicht bestritten werden – wobei allerdings eine sachgerechte Beurteilung erfordert, daß man dem verschiedenen sozio-kulturellen Stand früherer Epochen Rechnung trägt. Ebenso unbestritten ist die Sinnhaftigkeit der vom II. Vatikanischen Konzil intendierten stärkeren Mitarbeit der Gläubigen in der Gemeinde und deren »actuosa participatio«[6] am liturgischen Geschehen. Die Laien haben aufgrund ihrer Taufwürde und ihres allgemeinen Priestertums in der Kirche unersetzbare Aufgaben und Berufungen, die sie auch voll und ganz wahrnehmen sollen. Dadurch wird sichtbar, daß die Kirche nicht dem Weiheamt gehört, sondern eine übernatürliche Communio darstellt, in der alle Glieder des Leibes gleichwertig und mit ihren spezifischen Charismen (auch das Amt ist für Paulus ein Charisma!) füreinander da sind. Im Zuge dieser Reform bzw. Neuentdeckung der differenzierten Lebenswirklichkeit des einen Leibes Christi ist die Kirche in den letzten Jahrzehnten indes in das andere Extrem geraten: Die stellenweise zu Recht kritisierbare Klerusdominanz ist in eine Relativierung, ja bedrohliche Aushöhlung des sakramentalen Amtes umgeschlagen, die aus einem genuin theologischen Standpunkt nun ebenso zu kritisieren ist.

Aus der angemessenen Kooperation von Laien und Priestern ist, vor allem im deutschsprachigen Raum, eine Marginalisierung bzw. weitgehende Ersetzung des Amtes durch die Laien geworden. Damit wird die im Blick auf die Vergangenheit ursprünglich beklagte Vereinheitlichung des vielgestaltigen Leibes Christi erneut praktiziert: Nun wird nämlich das für den Aufbau der Kirche unverzichtbare Charisma des Weiheamtes zum Schaden des Gesamtleibes verflüchtigt. Diese Verflüchtigung begann in der Theologie schon vor Jahrzehnten mit der allmählichen Reduzierung des Amtes auf bloße Funktionalität und hat sich heute sowohl theoretisch als auch praktisch zu einem regelrechten Eliminierungsversuch gesteigert[7]. Dieser vom Klerus selbst oftmals mitgetragenen Substituierungstendenz entspricht im übrigen das umgekehrte Phänomen, daß Priester sich mit Vorliebe in jene Aufgaben drängen, die das Konzil gerade als das geistliche Proprium der Laienberufung herausgestellt hat: Die Sorge um die Welt und die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens aus den Prinzipien des Evangeliums heraus.

---

[6] Konstitution »Sacrosanctum concilium« 14.

[7] In krasser Weise wird diese Tendenz sichtbar im Artikel von Friedhelm Hengsbach SJ und Susanne Degen »Welche Biographien verträgt das kirchliche Amt?«, in: *Den Armen eine frohe Botschaft* (Festschrift für Bischof Franz Kamphaus zum 65. Geburtstag) hrsg. von J. Hainz, H.W. Jüngling und R. Sebott, Frankfurt 1997, S. 225–250. Der Artikel gibt die Resultate eines Seminars an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt wieder. Das Weihesakrament, in dem das II. Vatikanische Konzil in Übereinstimmung mit der konstanten Tradition der Kirche den wesentlichen Unterschied des »sacerdotium ministeriale« zum »sacerdotium commune fidelium« begründet sieht (LG 10), gilt den Autoren als die erste und wichtigste »ideologische Blockade« (233), die überwunden werden muß auf dem Weg zu einem neuen Amt in der Kirche »ohne sakramentale Weihe« (249). Laut dem Artikel verstehen sich die Pastoralreferenten und ganz besonders die Pastoralreferentinnen als Vorkämpfer zur Durchsetzung eines sich schon jetzt abzeichnenden »neuen Berufs in der Kirche« (230) – in einer Kirche nämlich, die von der gegenwärtigen »patriarchalen und autokratischen Herrschaftsform« (239) befreit sein wird.

Ein wesentlicher Schritt auf diesem Weg der Relativierung des sakramentalen Amtes war im Grunde schon die dogmatisch kaum begründbare Etablierung einer hauptberuflichen Laientheologenschaft im Sinne eines bischöflich beauftragten, offiziellen Seelsorge-Amtes neben dem Ordo – und mittlerweile vielerorts in Konkurrenz zu ihm. Die Kirche hat hier eine neue eigenständige Kategorie eingeführt: Amtsträger, die aber nicht zum Ordo gehören und sich – in der dazu entwickelten Theorie und im konkreten Selbstverständnis – zugleich vom Kirchenvolk klar abgrenzen. Dieser Abgrenzungswille wird etwa dadurch unübersehbar, daß es z. B. in der Limburger Diözese für Pastoral- und Gemeindereferenten/innen eine vom Bischof vorgenommene liturgische Aussendungs- und Beauftragungsfeier gibt, die für einen Nichtspezialisten kaum noch von einer Priesterweihe unterschieden werden kann.

Was dieses neue Amt jedoch dogmatisch neben dem Weiheamt und dem allgemeinen Priestertum aller Getauften positiv in sich sein soll, ist trotz angestrengtester Interpretationsbemühungen unerfindlich geblieben. Das kann in einer sakramental zentrierten Ekklesiologie auch gar nicht anders sein: Die Kirche als im Sakrament konstituierter Leib Christi und ihr sakramentales Amt sind so wesenhaft miteinander verbunden, daß es in der katholischen Kirche keinen theologisch angemessenen Ort für ein außerpriesterliches Amt mit faktisch priesterlichen Aufgaben geben kann. Wenn ein solcher Ort tatsächlich erfunden würde, ginge das nur um den Preis einer Wesensveränderung der katholischen Kirche, eben durch eine systematische Relativierung ihrer Sakramentalität. Dieses dogmatisch unmögliche *tertium* beinhaltet die explosive Kraft, die seinsmäßige Grenze, die Priester und Laien unterscheidet, durchlässig zu machen, bis die Realität des Priesters als »Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten« (LG 32) auf das allgemeine Priestertum nivelliert wird. Damit aber verschwindet das Besondere des katholischen Priesters, das dem Volk Gottes dahingehend *dient* (und deshalb »sacerdotium ministeriale« genannt wird), »das ihm verliehene gemeinsame Priestertum getreu und vollständig auszuüben« (»Pastores dabo vobis« 17) und somit Volk Gottes zu sein.

Eben diese vom Dogma her unbefriedigend erscheinende Situation, wie sie sich durch die Etablierung amtlicher Pastoral- bzw. Gemeindereferenten/innen darstellt, erhält nun durch den Vorstoß des Pfarrbeauftragtenkonzeptes eine weitere Verschärfung. Denn ohne Zweifel wird die ständige und nahezu ausschließliche Präsenz des leitungsbevollmächtigten Laien in den entsprechenden Pfarreien geradezu notwendig dazu führen, daß das Proprium des Weiheamtes im Bewußtsein der Gläubigen ausgehöhlt wird. Kein Problem wird dadurch gelöst, die früher bestehende Aporie reproduziert sich nur – das allerdings in dramatischer Form: Der zum Amt des Pfarrbeauftragten Erhobene bleibt trotz dieses »Verpriesterlichungsversuches« doch Laie, und der das Weiheamt innehabende Priester tritt noch stärker in den Hintergrund und damit in die progressive Vergessenheit. Das gleiche gilt eo ipso für die Praxis der sakramentalen Beichte, die in vielen Pfarreien zu einem verschwundenen Sakrament geworden ist und immer mehr zu verschwinden droht. Mehr als alle Theorie prägt die Praxis das Bewußtsein, auch in der Kirche.

Zudem verspricht die Pfarrleitung durch den hauptamtlichen Laien keineswegs die immer geforderte Verlebendigung der Gemeinden. Ihr wird der Leiter nicht nur

vom Ordinariat zugeteilt; er steht als Laie sogar in der großen Versuchung, nun auch noch mit seiner Amtsautorität jene sinnvollerweise von den Gläubigen zu übernehmenden Aufgaben an sich zu ziehen, die der Priester mit weit größerer Souveränität den Laien anvertrauen kann. M.a.W.: Es entsteht die neue Gefahr einer noch unfruchtbareren Konkurrenz zwischen »einfachen Laien« und »Berufslaien« oder »Laien-Priestern«, als sie in dem spannungsreichen Verhältnis von Priestern und Laien mancherorts anzutreffen ist.

In seinem Schreiben »Pastores dabo vobis«, 15, sagt der Papst: »Die Priester sind in der Kirche und für die Kirche eine sakramentale Vergegenwärtigung Jesu Christi, des Hauptes und Hirten; sie verkünden mit Vollmacht sein Wort, sie wiederholen sein vergebendes Wirken und sein umfassendes Heilsangebot, vor allem durch die Taufe, die Buße und die Eucharistie, sie sorgen wie er liebevoll bis zur völligen Selbsthingabe für die Herde, die sie in der Einheit sammeln und durch Christus im Geist zum Vater führen. Mit einem Wort, die Priester leben und handeln für die Verkündigung des Evangeliums an die Welt und für den Aufbau der Kirche im Namen und in der Person Christi, des Hauptes und Hirten.«

Fehlt diese *sakramentale Vergegenwärtigung Christi* in der örtlichen Gemeinde, so geht der Sinn für das Amt immer mehr verloren. Und diese Aushöhlung wird nicht nur das Amt des Priesters, sondern mit innerer Logik allmählich auch das bischöfliche Amt selbst treffen; denn der Priester ist nichts anderes als die sakramentale *participatio* an der Fülle des bischöflichen Amtes des Lehrens, des Heiligens und des Leitens. Dem kommt entgegen, daß in Ländern wie Deutschland, Österreich und der Schweiz die Kompetenz des kirchlichen Lehramtes ohnehin grundsätzlich in Frage gestellt wird, besonders insofern es sich um die Ausübung des ordentlichen Lehramtes handelt. Aber dies ist nur die eine, sozusagen die theoretische Seite des Problems. Mit der praktischen Nivellierung des Unterschieds von Priestern und Pastoralreferenten in der Gemeinde gerät die sakramentale Grundstruktur der katholischen Kirche mehr und mehr in Vergessenheit.

4. Marginalisierung der Eucharistie

»Das eucharistische Opfer«, das nach dem II. Vatikanischen Konzil »der Quell und der Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens«[8] sein soll, wird durch die Einführung außersakramentaler Leitungsstrukturen selber notgedrungen marginalisiert. Schon durch die Erhebung Nichtgeweihter in die Gemeindeleitung wird ein eindeutiges theologisches Signal gesetzt; konkret aber wird dadurch, daß der das Sakrament gewissermaßen verkörpernde Priester nun auch strukturell und offiziell auf ein zweites, »nebenamtliches« Gleis verwiesen wird und so noch seltener in der Gemeinde sichtbar ist, die Eucharistie aus dem Mittelpunkt des Gemeindelebens weggerückt.

Zudem wird der leitungsbevollmächtigte Laie in seiner alltäglichen Pastoral den Schwerpunkt ganz gewiß nicht auf Dimensionen legen, in die er wesensmäßig nicht

[8] Dogmatische Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche, 11; vgl. auch die Dekrete über Dienst und Leben des Priesters, 6, über den Ökumenismus, 22, und über die Missionstätigkeit der Kirche, 9.

eindringen kann. Oder man proklamiert – wie in Holland und der Schweiz – ganz allgemein »das Recht der Gemeinde auf Eucharistie« und verlegt sich ganz auf derart gestaltete Wortgottesdienste mit Kommunionausteilung, bei denen der Unterschied zum sakramentalen Meßopfer kaum noch sichtbar wird, so daß die Gläubigen sich daran gewöhnen und mit solchen Formen Vorlieb nehmen, deren äußerer Unterschied zum eigentlichen Meßopfer ohnehin nicht recht augenfällig ist. Wen wundert es da, wenn der Sinn für die Heilige Messe und das Bedürfnis nach ihr auf diese Weise schließlich abhanden kommen?

Es ist unwahrscheinlich, daß ein solcher »Laienpfarrer« die tatsächliche Bedeutung des Sakramentalen in seiner Arbeit gebührend unterstreichen und auch die Auslegung der Hl. Schrift in die im Kontext des Sakramentes geschehende Verkündigung hineinstellen wird. Er wird vielmehr vor allem das tun, was er persönlich kann und wozu er von seiner privaten Kompetenz her am begabtesten ist. Daher ist wohl zu erwarten – und die Erfahrung bestätigt es ja schon –, daß die Arbeit in den Pfarrgemeinden noch unspiritueller, aktionistischer und vor allem gremienhafter werden wird. Das Übernatürliche, das gerade durch das Sakrament zur wirksamen Mitte und zugleich konkreten Realität der Ortskirche wird, das »Mystische« und »Marianische« am katholischen Christentum und die aus der Kraft des Sakramentes herkommende Atmosphäre des Heiligen wird schließlich verdunsten[9].

Statt dessen kommt es zu einer progressiven Verprotestantisierung des Gemeindelebens. Nach reformatorischem Verständnis beruht das neue Gottesverhältnis des Christen ausschließlich auf Verheißung und Gnade, die im strikten Gegensatz zu Kult und Priestertum gesehen werden. Hier gibt es die strenge Antithese von Kult und tätiger Liebe, Gesetz und Evangelium, Priester- und Prophetentum. J. Ratzinger schreibt dazu: »Dieser hermeneutische Entscheid Luthers hat die moderne kritische Exegese von ihrem Grund her geprägt.«[10] So haben sich manche katholische Theologen daran gemacht, »die alten Vorstellungen von Kult und Priestertum zu lassen und eine zugleich biblische und moderne Kirche zu suchen, die sich entschlossen der Profanität stellte und allein nach funktionalen Gesichtspunkten zu ordnen sein würde«[11]. Mit einer rein funktional bestimmten Sicht des Amtes nähern wir uns gerade den allerungünstigsten Auswirkungen des Protestantismus, unter denen viele evangelische Christen heute selber leiden und die die evangelische Kirche, jedenfalls in unseren Breiten, nahezu an den Rand des Ruins gebracht haben.

5. Überforderung der Laien

Die solchermaßen beauftragten Laien sind aufgrund der theologischen Unmöglichkeit dieses Vorgehens letztlich selber überfordert und werden in eine Rolle hineingehoben, für die ihnen die sakramentale Autorität und die durch das Sakrament

---

[9] Im zitierten Artikel über die Pastoralreferenten wird eigens die »Professionalisierung des kirchlichen Personalangebotes« hervorgehoben; der Beruf des sich schon abzeichnenden Laien-Priesters bzw. der Laien-Priesterin soll als treibende Kraft den anvisierten »strukturellen Wandel der Kirche« herbeiführen (229).

[10] J. Ratzinger, *Zur Gemeinschaft gerufen*, 101 f.

[11] Vgl. *ebd.*, 102.

vermittelte Gnade fehlt[12]. Die gnadenvermittelnde Vollmacht des Priesters wird dauerhaft für das geistliche Bedürfnis der Menschen objektiv – und wohl auch subjektiv – nicht zu ersetzen sein.

In diesem Sinne lesen wir in »Pastores dabo vobis«, 16: »So erscheint der Priester in seinem eigentlichen Wesen und in seiner sakramentalen Sendung innerhalb der Struktur der Kirche als Zeichen für den absoluten Vorrang und die Unentgeltlichkeit der Gnade, die der Kirche vom auferstandenen Christus als Geschenk zuteil wird. Durch das Weihepriestertum wird sich die Kirche im Glauben bewußt, daß sie ihr Sein nicht sich selbst, sondern der Gnade Christi im Hl. Geist verdankt. Die Apostel und ihre Nachfolger stehen als Inhaber einer Vollmacht, die ihnen von Christus, dem Haupt und Hirten, zukommt, mit ihrem Dienst der Kirche gegenüber, als sichtbare Fortsetzung und sakramentales Zeichen Christi, der der Kirche und der Welt als ewige und immer neue Heilsquelle gegenübersteht, er,›der die Kirche gerettet hat, denn sie ist sein Leib‹ (Eph 5,23).«

6. Identifizierung mit der Kirche

Wenn man von der Schaffung neuer Dienste in der Kirche spricht, die nicht-sakramentalen Ursprungs sind, so muß man die Frage nach der subjektiven Identifizierung der betreffenden Personen mit dem Ganzen der Kirche stellen: Hat sich nicht leider bei vielen Laientheologen eine offene und auch aggressive Emanzipation vom kirchlichen Amt und der Sakramentalität der Kirche entwickelt, so daß eine selbständige Bevollmächtigung einer ganzen Reihe dieser Laientheologen dem Wachstum des Leibes Christi kaum förderlich sein kann? Wenn man dagegen einwendet, diese aggressive Distanzierung sei gerade aus der standesmäßigen Zweitrangigkeit der Laienmitarbeiter hervorgegangen und könne durch ihre Erhebung zu selbständigen Gemeindeleitern überwunden werden, so scheint dies auch deswegen nicht schlüssig, weil zum einen das Amt auch weiterhin universalkirchlich auf bischöflicher und päpstlicher Ebene hierarchische Leitungskompetenz beansprucht und zum anderen die alte Kritik am Amt nun zwar nicht mehr hinsichtlich der Priester, sehr wohl aber noch dem bischöflichen Weiheamt gegenüber erhoben werden kann. Der alte Amtsvorbehalt ist also damit nicht nur nicht aus der Welt, sondern ist in seiner intendierten Wirksamkeit eine Stufe weiter vorgedrungen und wird sich nun, nachdem die ersehnte Relativierung des Priestertums erwirkt ist, um so gezielter auf das Bischofsamt konzentrieren.

Die Kirche kann doch zu Recht erwarten, daß ein hauptamtlicher Pastoralreferent, der in der katholischen Kirche tätig sein will, den von der Theologie her gebotenenen unübersteigbaren Unterschied zwischen Weiheamt und kirchlicher Arbeit

---

[12] Darin unterscheidet sich eine rein juridische von einer sakramental-gegründeten Beauftragung, genau so wie die Lehrbefähigung, die jemand sich durch eine akademische Ausbildung verschafft, sich vom Lehrauftrag, der aus dem Weihesakrament erwächst, unterscheidet. In beiden Fällen entspricht dem durch das Sakrament anvertrauten Dienst eine eigene Gnade: die spezifische Gnade des Sakraments. Mit Verweis auf die bekannte Stelle des zweiten Timotheusbriefes 1,6f. spricht das Trienter Konzil von einer Gnade, die in der Priesterweihe verliehen wird (DS 1766), sowie von der Gabe des Hl. Geistes (DS 1774).

Nichtgeweihter akzeptiert. Wer nun diesen Unterschied nicht duldet, dürfte von daher für die Anstellung zum »Pfarrer« kaum geeignet sein. Muß nicht ein hauptamtlicher Mitarbeiter, der selber die größten theologischen und emotionalen Identifikationsprobleme mit der institutionellen Kirche hat, angesichts seines Ressentiments die ihm anvertrauten Gläubigen dieser Kirche innerlich entfremden und aus der Einheit mit dem Hirten, vor allem natürlich mit dem Papst, wegzerren und dies um so mehr, je einflußreicher seine kirchlichen Vollmachten sind?

7. Gefährdete Identität des Priesters

Bei zahlreichen Priesteramtskandidaten gibt es heute so etwas wie einen Erfahrungsverlust von Kirchlichkeit. Wer von ihnen hat denn noch ein lebendiges und intaktes Pfarrleben kennengelernt und ist in den liturgischen Ausdrucksformen der Kirche beheimatet? Es ist kaum überschätzbar, wie viele Priesterberufe früher durch die Vermittlung der Liturgie geweckt und aus dem Ministrantendienst am Altar bzw. aus der Begegnung mit dem die Hl. Messe feiernden Priester hervorgegangen sind. Die Wahrscheinlichkeit ist äußerst gering, daß die Präsenz des Pfarrbeauftragten und die von ihm konzipierten Gottesdienste junge Menschen motivieren werden, das Priestertum anzustreben. Die Kirche manövriert sich mit den Pfarrbeauftragten in einen unheilvollen Zirkel: Der aus der Not des Priestermangels geborene Plan, Laien Gemeinden leiten zu lassen, reproduziert nur wieder sich selbst und macht eine zukünftige Änderung, die vielleicht von den kirchlichen Autoritäten momentan noch gewünscht wird, realistisch immer unmöglicher. Die Ersetzung des Priesters ist faktisch kein Intermezzo: Sie funktioniert unweigerlich als ein sich selbst erhaltendes System, das seine eigene Unüberholbarkeit immer stärker unter Beweis stellt.

In diesem Zusammenhang ist auch folgendes zu bedenken: In den letzten Jahren ist es in vielen priesterlosen Gemeinden üblich geworden, auf sonntägliche Aushilfen für die Feier der Hl. Messe ganz zu verzichten und zumeist unter der Leitung eines Laientheologen in der eigenen Gemeinde Wortgottesdienste (mit oder ohne Kommunionfeier) abzuhalten. Hinter dieser Weigerung, einen fremden Priester kommen zu lassen, steht die Vorstellung, der entscheidende Wert sei die *empirische* Identität der Gemeinde, die durch die wechselnden Priester und die Außenorientierung im Fall des auswärtigen Meßbesuches gefährdet werde. Diese Idee ist theologisch unter mehreren Rücksichten sehr angreifbar.

Die Ideologie der um sich selbst zentrierten Gemeinde, die als solche ohne Quelle und Mittelpunkt im eucharistischen Opfer weiter bestehen kann, ist m. W. besonders in der Diözese Linz in den letzten Jahren, auch durch mehr oder weniger amtliche Anordnungen des Ordinariats, vorangetrieben worden. Damit wird aus der durch die Feier des Herrn entstehenden Ortskirche eine sich selbst feiernde Gemeinde. Da nun diese Ideologie von denselben Kirchenfunktionären vertreten wird, die auf das »Recht der Gemeinde auf Eucharistie« pochen – ohne freilich sich ernsthaft zu fragen, wieso die angeblich sich nach der Eucharistie sehnende Gemeinde so steril im Hinblick auf Priesternachwuchs geworden ist –, so bietet die genannte Gemeinde-

Ideologie einen doppelten »Vorteil«. Erstens, jedes Ausscheiden eines Priesters aus Altersgründen bedeutet das Freiwerden eines Posten für einen Laientheologen. Zweitens, die Forderung nach Änderung der Zulassungsbedingungen zum Priesteramt (sprich: die Aufhebung des Priesterzölibats und das weiter im Visier gehaltene Priestertum der Frau) gewinnt immer mehr an Virulenz.

Geradezu vernichtend wird aber diese Auffassung von der Gemeinde im Blick auf Priesterberufungen. Denn in dieser Vorstellung wird das Sakrament in der Güterabwägung hinter den – zweifelsfreien – Wert der lokalen Gemeinschaft zurückgestuft: Wichtiger als die Teilnahme an der Eucharistie ist das Beieinanderbleiben der Territorialpfarrei als solcher.

Was aber würde ein junger Mensch aus dem umgekehrten Vorgang lernen, wenn die Eltern, vielleicht gemeinsam mit anderen Gemeindemitgliedern, sich allsonntäglich auf den Weg machten, um in einer anderen Pfarrei an der Hl. Messe teilzunehmen? Durch einen solchen Vorgang würde auf ganz konkrete Weise unübersehbar, daß die Eucharistie von unvergleichlicher Bedeutung ist. Jedem, nicht nur dem Kind, stünde damit deutlich vor Augen: Die Meßfeier ist von einer derartigen Gewichtigkeit, daß jeder angebotene Wortgottesdienst in der eigenen Gemeinde und die hier eher mögliche Erfahrung menschlicher Vertrautheit hinter sie zurücktreten muß. So würde die Eucharistie sogar in der schweren Situation des Priestermangels noch einmal in ihrer zentralen Heilsbedeutung hervorgehoben. Die Gläubigen nähmen Entbehrungen mancherlei Art auf sich, um dieses Gutes teilhaft zu werden; der Mangel könnte so zum Zeugnis werden; die Not würde zur inständigen Bitte der Gläubigen an den Herrn, damit er »Arbeiter für seine Ernte aussende« (Mt 9,38).

Wenn in der Kirche innerhalb der gegenwärtigen Situation überhaupt noch Priesterberufungen geweckt werden sollen, dann nur durch eine solche Praxis, die allen unmißverständlich die unverzichtbare Bedeutung des Sakramentes veranschaulicht und damit zugleich das priesterliche Amt profiliert hervortreten läßt. Die theologische Bedingung der Möglichkeit einer solchen Praxis ist allerdings der Glaube daran, daß das Heil in der empirisch nicht unmittelbar erfahrbaren Gnade liegt. Daß heute dem menschlichen Erfahrungszusammenhang so große Bedeutung beigemessen wird, hängt mit folgendem Punkt entscheidend zusammen: Die deistische Grundtendenz der Moderne wirkt in einer zumeist präreflexiven Weise auch in den Raum des christlichen Lebensgefühls hinein und läßt viele Christen im Grunde gar nicht mehr davon ausgehen, daß Gott im Sakrament tatsächlich wirksam und gegenwärtig ist. Was dann noch an Befreiendem bleibt, ist allein das Menschliche, das den fehlenden Glauben an den wirkenden Gott kompensieren muß: Die gegenseitige Zuwendung in der Gemeinschaft, die Reflexion der Gemeinde auf sich und ihre Überzeugungen, die diversen Aktionen sozial-politischer Art, die sie unternehmen und die das Gefühl des Zusammenhaltens steigern usw.[13]

Das entwickelte Pastoralmodell des Pfarrbeauftragten entspricht nun in seinen vorgenommenen Wertsetzungen genau diesem geistigen Grundgefälle der Moderne.

[13] Vgl. dazu die Analysen J. Ratzingers in: *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*, Freiburg 1995, bes. 47–55.

Um der natürlich erfahrbaren Gemeinschaftlichkeit willen (die, das soll nochmals betont werden, auch geistlich ein unbestritten wichtiges Gut ist) nimmt man die Relativierung des Sakramentes in Kauf. Die Ortsgemeinde erhält mit ihrem menschlichen Erfahrungsvorteil den Vorrang vor der Gemeinschaft, die »nur« durch die Feier der Eucharistie als Gnaden-Communio konstituiert wird und in der man sich vielleicht (noch) nicht kennt und noch nichts gemeinsam unternommen hat. Wenngleich das Sakrament in offiziellen Verlautbarungen sich noch immer höchster Wertschätzung erfreut, sprechen die Taten doch eine andere Sprache und offenbaren in bedrückender Weise, daß die eigenen Worte so ernst nicht gemeint sein können.

Wie muß all dies auf einen Seminaristen wirken? Die strukturelle Ersetzbarkeit des Priesters muß jene, die sich auf dieses Amt vorbereiten, erheblich verunsichern und demotivieren. Wird nicht die Identität des Amtes von einigen Bischöfen, die das Pfarrbeauftragtenkonzept vorantreiben, selber in einer Weise verdunkelt, daß ein Alumne sich doch ganz zu Recht die Frage stellen muß, warum er sich denn ein Leben lang in den immer unbedeutender werdenden Dienst einer nebenamtlichen Rolle stellen und trotzdem die für die Weihe notwendigen Einschränkungen in seiner Lebensführung akzeptieren soll? Diese Frage entspringt gewiß nicht nur mangelnder Demut, sondern ist sachlich begründet: Das ehelose Priestertum wird doch nur versteh- und lebbar in einer Konzeption, die den Priester als Repräsentation des um des Reiches Gottes willen ehelosen Herrn selber sieht und dabei die Repräsentation Christi als des Hauptes seiner Kirche nicht nur auf den rein kultischen Raum einschränkt, was ja ganz sachwidrig wäre, sondern auf das ganze Gemeindeleben bezieht. Nur dann kann sich der Priester von seiner »Lebensehe« mit der ihm anvertrauten Gemeinde her begreifen. Nur wenn das »Berufsbild« des Priesters klar definiert und auch in der Praxis abgegrenzt bleibt, wird es überhaupt neue Anziehungskraft für die Zukunft gewinnen können.

8. Eine existentielle Entscheidung wird hinausgeschoben

Auch unabhängig vom hier besprochenen Problem der Avancierung von Pastoralreferenten/innen zu Pfarrbeauftragten ist ein anderer Aspekt der Identitätsverunsicherung zu bedenken, die sich bei den Priesteramtskandidaten infolge des Einsatzes von Laientheologen in der eigentlichen Seelsorge breitgemacht hat. Die Entscheidung eines jungen Menschen nach dem Abitur, das Studium der Theologie anzufangen, erforderte früher von ihm in den meisten Fällen eine tiefgehende existentielle Entscheidung. Denn er war sich dessen bewußt, daß er in den besten Jahren, die ihm zur Verfügung standen, um sich auf einen Beruf vorzubereiten und damit sein ganzes Leben zu bestimmen, auf einen Weg steuerte, der ihn fast »nur« zu einem Leben als Priester führen konnte. Die Entscheidung blieb freilich auch damals revidierbar, aber nicht ohne persönliche »Kosten«; was seinerseits den Ernst sowohl der Überlegungen im Hinblick auf die Entscheidung selbst als auch der Verwirklichung der Entscheidung während seiner Seminarjahre erhöhte.

Im Protokoll der Sitzung des Priesterrats der Erzdiözese München vom 26. Juli 1995 ist von einer Diskussion über das »Pastoralkonzept 2000« die Rede, die auch das zahlenmäßige Verhältnis zwischen Priesteramtskandidaten und Laientheologen

in jedem der neu sich konstituierenden »Pastoralkurse« betraf[14]. In der Diskussion wurde unter anderem bemerkt: »Viele Seminaristen beginnen das Studium, ohne die Entscheidung für Priester oder Laientheologen getroffen zu haben.« Und weiter: »Bedenklich für das Priesterbild ist jedoch, wenn man in der Planung die beiden Berufsgruppen als identisch betrachtet, wie das nicht selten bei den Menschen vor Ort geschieht.«

In der Praxis ist es so, daß bei dem Ersuchen nach Aufnahme ins Priesterseminar von seiten der Seminarleitung vielfach vermieden wird, sich Klarheit über die Entscheidung des Bewerbers zur Priesterweihe zu verschaffen. Die eigentliche Intention bleibt für den Betroffenen wie für die Oberen auch deswegen in der Schwebe, weil angesichts der doppelten möglichen Zielsetzung des Theologie-Studiums eine Entscheidung nicht dringend erscheint. Die Entscheidung wird lieber der Zeit überlassen; dies bedeutet in concreto, daß sie zu einem nicht unbedeutenden Ausmaß der säkularisierten Umwelt überlassen wird, einschließlich der Theologischen Fakultät an der Universität und nicht selten auch der Hochschulgemeinde, in der der Seminarist verkehrt.

Nun ist es eine Sache, wenn ein junger Mann die geistliche Erziehung im Seminar auf der Grundlage einer bereits getroffenen Entscheidung für das Priestertum annimmt, eine andere Sache ist es, wenn er dieselbe Erziehung unter dem Vorbehalt hinsichtlich des Priestertums mitmacht. Ein solcher Vorbehalt ist für die prägende Wirkung der Erziehung hinderlich, auch wenn doch am Ende der Betroffene sich für das Priestertum entscheidet. Hinzu kommt, daß der reale Aufenthalt im Seminar mit seiner zielorientierten Einübung in das priesterliche Leben seit Jahren zeitlich zusammengeschrumpft ist[15] und von ihm nicht selten dispensiert wird, so daß der Einfluß des Seminars auf die Alumnen nur sehr beschränkt sein kann.

Zweiter Teil: Versuch einer Lösung

9. Die Kirche im Sturm der Moderne

Die Kirche steht im Zuge der unaufhaltsamen »zweiten Modernisierung«[16] der Weltgesellschaft vor gewaltigen Problemen, die durch die einschneidenden sozio-

[14] Zu bemerken ist auch, daß die explizite Devise, unter der ein Pastoralkurs in München steht, lautet: Soviel Gemeinsamkeit von Priesteramtskandidaten und Laientheologen in der Durchführung des Pastoralkurses wie möglich. Hierzu wäre auf die Bestimmung hinzuweisen, die auch in der jüngsten »Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester«, Anm. 113, erwähnt wird, daß nämlich die sog. »integrierten Seminare nicht zulässig sind«. Ein Pastoralkurs, der für die Priesteramtskandidaten die Zeit umfaßt, in der sie sich nach dem Studium unmittelbar auf die Priesterweihe vorbereiten, ist zwar, zumindest in Deutschland, nicht genau dasselbe wie das Seminar. Aber der Sinn und die Motivation der genannten Bestimmung gelten nicht minder auch für den Pastoralkurs.

[15] Die früheren Jahre in einem »Knabenseminar« sind sowieso für die meisten Priesteramtskandidaten verschwunden.

[16] So nach der Analyse des Soziologen Ulrich Beck: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt 1986.

ökonomischen Umbrüche und geistigen Verunsicherungen unserer Zeit an sie herangetragen und die, da die Christen zugleich auch Glieder der bürgerlichen Gesellschaft sind, zu ihren eigenen inneren Schwierigkeiten werden. So kann man im Blick auf die kirchliche Gegenwart unschwer den Eindruck gewinnen, die Kirche (d.h. die geweihten Träger des Leitungsdienstes sowie das übrige Gottesvolk!) taumle desorientiert in den heutigen Stürmen umher und sei weit stärker außengesteuert als selbsthandelnd und souverän reagierend. Das ist natürlich nicht verwunderlich, da die Orientierungslosigkeit aufgrund der Rasanz und Tiefe der Zeitbewegungen nahezu alle Institutionen des öffentlichen Lebens erfaßt hat und alle einigermaßen ratlos erscheinen läßt. Im Falle der Kirche kommt noch hinzu, daß sie immer noch mit der »ersten Modernisierung«, d.h. der Aufklärung und dem Industrialisierungsaufbruch ringt, so daß sie sich wie gelähmt der Gegenwart nicht produktiv zu stellen vermag. Eine solche Lähmung wird u.a. an zwei eng zusammenhängenden Symptomen deutlich.

Erstens, aufgrund ihres noch aus der Aufklärungskritik stammenden Schuld- und Minderwertigkeitsgefühls unterwirft sich die Kirche fortwährend in hektischer Weise der Moderne und übernimmt vielfach unbesehen deren Parameter. Einige Bereiche seien hier genannt: Die – aufgrund ihres Selbstverständnisses als Leib Christi ganz unsachgemäße – Verdemokratisierung und Verparlamentarisierung[17], die Schleifung ihrer anstößigen Theologumena, die Konturlosigkeit vor allem der sittlichen Verkündigung, die bis zur Nullgrenze reichende Senkung ihrer Mitgliedsbedingungen, die allzu bereitwillige Akzeptanz all dessen, was mit Wissenschaftlichkeitsanspruch auftritt, die Marginalisierung des besonderen Weiheamtes und der mit ihrer sakramental-hierarchischen Struktur verbundenen Autorität usw. – durch all das will die Kirche zeitgemäß und so ein akzeptables Kind der Moderne sein.

Zweitens, zugleich ist die Kirche jedoch auch wieder auf gefährliche Weise vor allem dort innovationslahm, wo sie meint, ihren gesellschaftlichen Einfluß durch ihre zivilreligiöse Relevanz sichern zu müssen. Aber genau diese zivilreligiöse Relevanz und damit ihre Öffentlichkeitsakzeptanz und -präsenz hätte sie nicht mehr, wenn sie ihre überkommenen *Strukturen* aufgeben würde, wozu sie ja mittlerweile durch den weitgehenden Tod der volkskirchlichen Substanz Anlaß hätte. Damit die Struktur einer Großkirche aufrechterhalten werde, wird alles nur Erdenkliche unternommen, um die Massen rein formal zu halten: Die erschütternde und für die Priester so frustrierende Sakramentenpastoral der Billigstpreise; die Nivellierung aller unterscheidenden sittlichen Kriterien, welche ausgrenzend sein könnten; die markt- und konsumgerechte Offerierung ihres geistlichen Angebotes; die Beibehaltung sozialer, karitativer und kultureller Einrichtungen, die bei weitem ihre tatsächlichen Möglichkeiten übersteigen, diese Einrichtungen durch Gläubige zu führen, welche die Einrichtungen mit christlichen Inhalten füllen. Es stellt sich deshalb die Frage, wie die Präsenz der Kirche in der modernen Gesellschaft gestaltet werden soll, damit sie das erlösende Werk Christi aus dem Eigenen möglichst allen Menschen wirksam vermitteln kann.

---

[17] die inzwischen bereits »Die andere Hierarchie« hat entstehen lassen, wie der Titel des soeben erschienen Buches von Georg May (Siegburg: Verlag Franz Schmitt) lautet.

10. Der Priestermangel und die neuen pastoralen Dienste

Die obige Frage kann hier nicht in einer gesamtkirchlichen Perspektive erörtert werden; sie soll vielmehr unter zwei Aspekten eingegrenzt und konkretisiert werden. Erstens, es ist die Frage, wie die Präsenz der Kirche *als Heilsgemeinschaft* des neuen Bundes gewährleistet werden kann angesichts des in manchen Ortskirchen zunehmenden Priestermangels. Die spezifische Tätigkeit des Priesters ist gewiß nicht die einzige Tätigkeit, durch die die Kirche die von Christus vollbrachte Erlösung in der Zeit vermittelt; sie liegt aber im Zentrum ihrer pastoralen Tätigkeit, da ja die Ortskirche aus der Eucharistie hervorgeht und aus dieser Quelle in all ihren Vollzügen lebt.

Dieser ersten Eingrenzung, die für mehrere Länder inner- und außerhalb Europas gilt, kommt in meinen Überlegungen eine zweite hinzu. Im Aufsatz sollen die Ortskirchen direkt in Betracht gezogen werden, in denen während der letzten Jahrzehnte versucht worden ist, dem Priestermangel durch die Einführung sog. neuer »pastoraler Dienste« zu begegnen, nämlich durch Laien als amtliche Mitarbeiter an den seelsorglichen Aufgaben. Die neue Figur des »Pfarrbeauftragten« kann in einem gewissen Sinne als die Summe und die Aufgipfelung dieser Dienste angesehen werden. Konkret bedeutet dies, daß der nun folgende Lösungsvorschlag die Situation in den deutschsprachigen Ländern, einschließlich der Niederlande, vor Augen hat, aus dem einfachen Grund, daß nur in ihnen – zumindest in Europa – die finanzielle Grundlage für den systematischen Einsatz solcher Mitarbeiter vorhanden ist.[18]

Es ist hier nicht der Ort, eine adäquate Überlegung über die theologische Begründung der neuen pastoralen Dienste anzustellen, wie sie im deutschsprachigen Raum entstanden sind. Eines aber scheint mir wichtig und für die Beurteilung des sich mehr und mehr etablierenden »Amtes« eines Pfarrbeauftragten entscheidend. Es wird oft gesagt oder zumindest suggeriert, daß die neuen kirchlichen Dienste aus der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils hervorgegangen sind. Nun ist es wohl wahr, daß die Ekklesiologie des Konzils einerseits den theologischen Begriffen von »Volk Gottes« und »Communio« große Bedeutung beigemessen hat und daß sie andererseits im Hinblick auf die moderne Gesellschaft mit ihren vielfältigen wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Institutionen die Laien zu einem verstärkten christlichen Engagement in diesen Bereichen aufgefordert hat, in denen sie ohnehin als Bürger bereits mitbeteiligt sind.

Aber dieser Weltauftrag, der direkt ihrem Status als Laien-Christen entspricht (vgl. LG 33), ist von einer besonderen Form von Apostolat klar zu unterscheiden, von der im Konzilsdekret über das Laienapostolat, 24, die Rede ist und die an Funktionen herankommt, die einem Gläubigen durch das Weiheamt anvertraut werden:

[18] Damit will ich nicht behaupten, daß das Phänomen von Laien, die hauptamtlich Seelsorger sind, nur durch eine privilegierte finanzielle Situation der Kirche zu erklären sei. Aber für die Entstehung dieser Dienste in ihrer tatsächlichen Form und Ausbreitung ist die finanzielle Lage eine conditio sine qua non. Beweis dafür ist, daß diese an sich naheliegende (abgesehen von den theologischen Schwierigkeiten!) Überwindung des Priestermangels durch Laien in anderen europäischen Ländern, die unter vergleichbarem Priestermangel leiden, nicht versucht worden ist.

»Die Hierarchie vertraut den Laien auch gewisse Aufgaben an, die enger mit den Ämtern der Hirten verbunden sind, etwa bei der Unterweisung in der christlichen Lehre, bei gewissen liturgischen Handlungen und in der Seelsorge.«

Dieser Konzilstext[19] begründet in keiner Weise die im deutschsprachigen Raum in Gang gebrachte neue »Ämterordnung« durch Ausgliederung der Funktionen, die in ihrer Gesamtheit auf dem Weiheamt beruhen und die »aufgrund ihres einzigen Fundamentes eine untrennbare Einheit bilden«[20]. Denn an demselben Ort stellt das Konzil diese Form von Apostolat unter die Bedingung, daß »die Natur und die Verschiedenheit« der apostolischen Tätigkeit gewahrt bleibt, je nachdem, ob die seinsmäßige Befähigung dazu aus dem Sakrament der Priesterweihe oder aber aus der Taufe allein erwächst. Deswegen schreibt die Instruktion im Hinblick auf die genannten neuen Dienste: »Wenn daher die Ausübung des ›munus docendi, sanctificandi et regendi‹ durch den geweihten Amtsträger das Wesen des pastoralen Dienstes ausmacht, können die verschiedenen Funktionen der geistlichen Amtsträger, die eine untrennbare Einheit bilden, nicht getrennt voneinander verstanden werden, vielmehr müssen sie in ihrer gegenseitigen Verbundenheit und Komplementarität betrachtet werden.«

Daraus folgert die Instruktion, daß es sich um »in Vertretung erfüllte Aufgaben« handelt, wenn die »rechtmäßige Autorität« wegen besonderer Umstände Laien beruft, bei einigen dieser Funktionen, die »bis zu einem gewissen Grad« auch ohne Weihesakrament ausgeübt werden können, »mit den Hirten zusammenzuwirken«. Ein solcher vertretungsweiser und damit auch zeitlich begrenzter Charakter des Laiendienstes bedeutet keine Geringschätzung der Laien, die die genannten Funktionen aus Liebe zur Kirche übernehmen, sondern Treue zum Willen Christi, der seine Kirche mit einem sakramental-hierarchischen Amt ausgestattet hat[21]. »Nicht eine Aufgabe konstituiert das Amt, sondern das Sakrament der Weihe«, schreibt die Instruktion. Das sakramentale Amt in der Kirche ist nicht ersetzbar weder als Ganzes noch

---

[19] Zusammen mit LG 33, wo es heißt, daß außer dem Apostolat an jenen Stellen, »wo die Kirche nur durch die Laien das Salz der Erde werden kann«, alle Christgläubigen »die Befähigung dazu haben, von der Hierarchie zu gewissen kirchlichen Ämtern herangezogen zu werden, die geistlichen Zielen dienen«.

[20] »Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester«, 15. August 1997. Theologische Prinzipien, 2 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, S. 12).

[21] In seinen »Erwägungen zur Instructio« über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester schreibt Prof. Winfried Aymans vom Kanonistischen Institut der Theologischen Fakultät München folgendes hinsichtlich der genannten Mitarbeit: »Es handelt sich um bestimmte Tätigkeiten, die sämtlich ihrer ekklesiologischen Natur nach zum geistlichen Amt gehören, zu deren Wahrnehmung jedoch notfalls auch ein Laie kirchenamtlich beauftragt werden kann. Aber eben ›notfalls‹! ... Es ist klar, daß der Laie hier wirklich ein Nothelfer ist. Das würdigt den Laien nicht herab, sondern im Gegenteil: Wenn er sich so versteht, ehrt ihn seine Bereitschaft. Im Hinblick auf die Gläubigen, um die es geht, muß aber auch er sich darüber freuen und gerne seinen Platz räumen, wenn dann doch ein Priester zur Feier der Eucharistie zur Verfügung steht ... Daraus kann man aber eben nicht den Schluß ziehen, daß die Instructio letzten Endes den Laien in der Kirche nur als »Notstopfen« zu würdigen wisse. Restriktiv kann die Instructio nur demjenigen erscheinen, der diese aushilfsweisen Tätigkeiten als für die Kirche erstrebenswertes Betätigungsfeld von Laien verstanden wissen möchte«, in: *L´Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 23. 1. 1998, S. 4 und 12. Die Instruktion spricht im selben Sinne von einer »mißverständlichen ›Förderung‹ der Laien« (Artikel 2 und 4).

stückweise durch Aufgliederung und Ausgliederung. Eine solche Aufteilung, für die heute unter der Devise einer »Weiterentwicklung der Ämterordnung« plädiert wird, ist ein Ding der Unmöglichkeit, wofür dann der Theologie die Aufgabe zugewiesen wird, »diesen Vorgang kritisch zu begleiten und zu deuten«[22] – in Wahrheit aber die normative Kraft des Faktischen ideologisch zu legitimieren.

Gerade im Hinblick auf die angestrebte Aufgliederung interpretiert Professor Neuner den Passus von LG 10, in dem das Konzil den wesensmäßigen Unterschied des hierarchischen Priestertums vom allgemeinen Priestertum lehrt, dahingehend, daß das gemeinte Wesen nichts anderes als die Summe der Dienste ist, die der Priester ausübt: »Das [die Benennung der Dienste, die im Passus unmittelbar danach folgt] sind durchwegs funktionale Umschreibungen.« Auf der Grundlage dieser funktionalistischen Sicht des Amtspriestertums erhält die Vorstellung einer Weiterentwicklung des Ordo ihre Plausibilität.

Dagegen ist einzuwenden, daß, wenn das Konzil die Handlungen in Erinnerung bringt, die der Priester »kraft seiner heiligen Gewalt« vollziehen kann, es keineswegs behaupten will, daß das Weiheamt als besondere Teilnahme (participatio) am Priestertum Christi keine ontologische Wirklichkeit sei. Auch hier gilt das Prinzip: »operari sequitur esse«. Die Argumentation Neuners eliminiert nicht nur die seinsmäßige Dimension des Amtspriestertums, sondern auch die des in der Taufe gegründeten allgemeinen Priestertums, ja die ganze Realität der Gnade als *Über*natur. Auf derselben Linie wirft W. Beinert der Instruktion über die Mitarbeit der Laien geradezu eine »erneute« Ontologisierung, Magisierung und Hierarchisierung des Weiheamtes vor[23].

In der Öffentlichkeit tritt das angestrebte, dogmatisch unmögliche *tertium* als weltliche Existenz mit klerikaler Aufgabenstellung in Erscheinung. Gerade diese Spaltung zwischen Sein und Tun reduziert die pastoralen Dienste der Kirche, trotz gewisser eher kurioser Modalitäten, auf Dienstleistungen zugunsten einer bloßen (gottgläubigen) Humanität. Die dadurch erreichte gesellschaftliche Präsenz der Kirche erweist sich somit in der hochentwickelten modernen Gesellschaft, im günstigen Fall, als eine Verdoppelung dessen, was die säkulare Gesellschaft von sich aus im Prinzip leisten kann.

Vor kurzem hat Neuner von einem »Gegensatz« gesprochen zwischen der Instruktion, die »das Priestertum aus der sich durch apostolische Sukzession ergebenden Vollmacht her leitet« und der Konstitution »Lumen gentium«, 18, die »das Priestertum in den Begriff des Volkes Gottes mit einbezogen hat«[24]. Was ist nun das Volk Gottes, in das das Priestertum einbezogen ist? Das II. Vatikanische Konzil läßt keinen Zweifel darüber: Der theologische Begriff Volk Gottes steht nicht für die Gesamtheit unspezifizierter Gottgläubiger, sondern für das Volk des Neuen Bundes. Dieser Bund wurde im Opfer Christi besiegelt, der die Apostel gesandt hat, damit sie

---

[22] So im Positionspapier von Prof. Peter Neuner über »Offene Möglichkeiten in der Theologie der Ämter« für die Sitzung des Priesterrates der Diözese München am 29. 1. 1996.

[23] In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 21. 11. 1997 und *Anzeiger für die Seelsorge* vom Februar 1998.

[24] Aus dem Protokoll der Sitzung des Münchner Priesterrates vom 12. 1. 1998.

seine Heilstat verkünden und immer neu sakramental vergegenwärtigen. Um diese Gesandten und ihre Nachfolger sammelt sich das Volk Gottes. In Klartext: Ohne apostolische Sukzession gibt es kein Volk Gottes. Die Beziehung der priesterlichen Gesandten zum Volk Gottes besteht deshalb darin, daß »die Amtsträger, die mit heiliger Vollmacht ausgestattet sind, im Dienst ihrer Brüder stehen« (LG 18). Deshalb heißt das sakramentale Priestertum »sacerdotium ministeriale«. Der Priester vermag das Heilsopfer darzubringen und amtlich mit Worten zu verkünden, was er vollzieht, weil er vom Ersten Diener gesandt worden ist und von ihm die seinsmäßige Vollmacht dieses Dienstes erhalten hat.

11. Die Ortskirche als Eucharistiezentrum

Wie soll in der gegenwärtigen Situation die missionarische Präsenz der Kirche gewährleistet werden angesichts der fortschreitenden Säkularisierung der Gesellschaft nach außen und des akuten Priestermangels nach innen? Die Seelsorge der Kirche basiert hauptsächlich auf der Organisationskompetenz der Territorialpfarrei. Ein solches Territorialprinzip ist naheliegend und von der Sache her durchaus richtig. Denn auch heute, trotz erhöhter Mobilität, verbringen die meisten Menschen ihr Leben in einer örtlichen Gebundenheit, die sie nur selten wechseln wollen oder können. Daraus ergibt sich von selbst die Ortskirche, d.h. die Gemeinde derer, die am selben Ort an Christus glauben.

Seit der Zeit der Urkirche tritt die Ortskirche in Erscheinung ganz besonders dadurch, daß die Gläubigen sich am Tag des Herrn versammeln, um das Gedächtnis des Opfers Christi zu begehen. Kirchliche Gemeinde ist wesenhaft Eucharistiegemeinschaft. Die Eucharistie aber kann nur dort gefeiert werden und die Gemeinde des Herrn nur dort entstehen und dauerhaft angemessen leben, wo es einen Priester gibt, der mit der Gemeinde die Eucharistie feiert, mit *ihr* auch zusammenlebt und sie leitet. Das Identitätsmerkmal der Gemeinde ist deshalb zuerst und grundlegend gnadenhafter Natur: »Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, *da* bin ich mitten unter ihnen« (Mt 18,20). Diese Versammlung »in Seinem Namen« und Seiner versprochenen Gegenwart findet vom NT her gerade im eucharistischen Erinnerungsbefehl Jesu ihre Mitte und kann von daher keinesfalls als beliebige Privatversammlung gegen die sakramentale Objektivität der Kirche ausgespielt werden.

Erst danach hat die Gemeinde der Gläubigen auch lokalen Charakter und bildet deshalb eine *Orts*kirche: die katholische, universale Kirche an diesem Ort. Auch für die Kirche gilt, daß »gratia supponit naturam«. Wie der Mensch als Sozialwesen in einer räumlich umschriebenen Gesellschaft lebt, so lebt er als Glied des mystischen Leibes Christi in einer räumlich umschriebenen Gemeinde. In der Pfarrei entfaltet ein Mensch, im Normalfall, sein christliches Leben, das zwar in der Sonntagsmesse seine Mitte hat, das sich aber nicht auf sie reduzieren läßt. Aus der Quelle der eucharistischen Verbundenheit mit dem Mittler zwischen Mensch und Gott entspringt ein vielförmiges Gebetsleben, das Bemühen um eine lehrmäßige Vertiefung des Glaubens und die missionarische Tätigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft.

Wenn aber eine genuin katholische Gemeinde sich um den die Eucharistie feiernden Priester sammelt, dann müssen im Falle der ungünstigen Situation, in der eine

beträchtliche Zahl der schon existierenden Pfarreien keinen Priester mehr hat, die verwaisten Gemeinden sich auf den Weg machen, um nicht nur sich in bestimmten Abständen an einen Ort zu begeben, wo ein Priester lebt und die Eucharistie feiert, sondern auch um sich an diese Eucharistiegemeinde in der Weise zu binden, daß sie nun zu ihr mit Verbindlichkeit gehören. Bei weitgehender Aufgabe früherer Territorialgemeinden entstünden so *Eucharistiezentren*, denen der einzelne aus bewußter Entscheidung heraus beitritt und aus denen er sich (etwa beim Ortswechsel) auch abmeldet.

Wenn die Eucharistie nicht mehr an die Gläubigen herangetragen werden kann, dann müssen sich die Gläubigen aufmachen, ihr Wichtigstes und Heiligstes suchen und Eucharistie gemeinsam regelmäßig dort feiern, wo dies aufgrund der Anwesenheit eines Priesters eben möglich ist. Alle dagegen anführbaren Argumente greifen angesichts der unvergleichlichen Bedeutung des Sakramentes letztlich nicht: Weder die organisatorischen und praktischen Schwierigkeiten (angefangen von der Schaffung eines Fahrdienstes bis hin zur Frage nach der Eignung herkömmlicher Kirchenbauten für solche Eucharistiezentren) noch die zumindest zunächst gegebene menschliche und geistliche Härte eines solchen Verlassens des Vertrauten und traditionell Gewachsenen; vor allem nicht der sich pastoral gerierende Einwand, damit würden jene nicht zu derartiger Mobilität bereiten Fernstehenden fallengelassen, die man im alten Rahmen noch irgendwie erreichen und ansprechen könne.

Dem ist zu entgegnen: Wer nicht dazugehören will, sollte in diesem Willen auch ernstgenommen und auf die Konsequenzen seiner Position aufmerksam gemacht werden, zumal sich durch eine Konzentration des Gemeindelebens im Modell der Eucharistiezentren eine derartige Schärfung des Profils der Kirche erreichen ließe, daß das Wort dieser entschiedenen Gemeinden wohl eindrucksvoller und vernehmlicher in das Ohr der Fernstehenden zu tönen vermöchte, als das unsere heutigen Gemeinden überhaupt können und wagen. Zudem darf die Kirche schon aus notwendigem Selbstschutz die Gestaltung ihres Glaubenslebens nicht von denen abhängig machen, die sich von diesem Glauben abgewandt haben. Denn damit gewinnt sie – wie man leicht sehen kann – nicht nur keine Ungläubigen zurück, sie entwurzelt und vernachlässigt auch noch die Gläubigen, die sie besitzt und die in ihr keine geistliche Heimat mehr finden.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß eine Diözese so viele Eucharistiezentren haben soll, wie die Zahl der Priester ist, die sie aktiv in der Seelsorge einsetzen kann. Dagegen wird freilich eingewendet, daß die Diözesen unter Priestermangel leiden. Welches ist aber der Bezugspunkt für diese numerische Einschätzung? In Relation zur Anzahl der gewachsenen und immer noch auf dem Papier existierenden Pfarreien stimmt gewiß die Einschätzung. Wenn man aber als Bezugspunkt die Gläubigen nimmt, die tatsächlich am Leben der Pfarrei teilnehmen, so kommt man zu einem anderen Ergebnis. Nimmt man einige zentral gelegene Kirchen in den Städten, einige besonders »gute« Pfarreien und Wallfahrtsorte aus, so bietet das Bild der meisten Sonntagsmessen alles andere als das eines zahlenmäßigen Mißverhältnisses zwischen Priestern und den ihnen anvertrauten Gläubigen.

Hier ist der Punkt, wo die Situation die Kirchenleitung auffordert, auf die Realität der Gegenwart innovativ durch ein strukturell wirklich neues Grundmodell christli-

cher Gemeinde zu reagieren, ein Modell nämlich der Art, wie oben versucht wurde zu umreißen.

Man sagt, daß »der Priestermangel die Gemeinden mündig und zum ersten Subjekt der Seelsorge werden lasse«. Näher der Realität wäre es, zu sagen, daß die in der Pastoral berufstätigen Laien Subjekte geworden sind, insofern ihnen ein von der Sakramentenpastoral weitgehend freies Feld offensteht, in dem sie ihre »pädagogischen, therapeutischen und sozialen Dienste«[25] professionell einem Gottesvolk anbieten, dem nicht einmal die Initiative zu einer kleinen Fahrt, um die Hl. Messe mitzufeiern, zugetraut wird. Die so gerne gescholtene Versorgungskirche mit ihren zwei Klassen von Christen wird weitergeführt; nur sind es jetzt »bloße Laien« (die Objekte der Pastoral) und »Laien-Priester« (die Subjekte der Pastoral), und konsequenterweise ist das Angebot anders geworden, nämlich nach der Art der säkularen Gesellschaft und deshalb in Konkurrenz zu ihr. Damit wird eine Präsenz der Kirche aufrechterhalten, die geeignet ist zu verdecken, wie sehr die Kirche als Sakrament des Heiles in Wirklichkeit abwesend ist. In diese sakramental weitgehend verwaiste Kirche paßt die Figur des Pfarrbeauftragten als Bündelung der neuen kirchlichen Dienste, die das Amtspriestertum überflüssig machen.

12. Zwei Modelle von Gemeinden

Der Priestermangel zwingt zu einer Konzentration in der Seelsorge. Die entscheidende Frage, die sich daraus stellt, lautet: Nach welchem Prinzip soll die Konzentration erfolgen? Unter Voraussetzung der geltenden Ordnung der Kirche (CIC) bieten sich zwei voneinander verschiedene Kriterien an, die m.E. zu zwei (unter theologischem wie praktischem Gesichtspunkt) sehr verschiedenen Arten von Konzentration führen.

Das erste Kriterium ist das *Pfarrei-Prinzip*, so wie es im CIC im Abschnitt über »die innere Ordnung der Teilkirchen«, Kap. 6, wo von Pfarrei und Pfarrer die Rede ist, vorliegt. Für unser Problem sind von unmittelbarer Bedeutung c. 518, in dem die Pfarrei »in aller Regel« als territorial abgegrenzt festgelegt wird und alle Gläubigen des betreffenden Gebiets umfaßt. Weiter nach c. 526, 1: »Der Pfarrer soll nur für eine Pfarrei die pfarrliche Sorge haben; wegen Priestermangels oder anderer Umstände aber kann die Sorge für mehrere benachbarte Pfarreien demselben Pfarrer anvertraut werden«. Gemäß dem schon zitierten c. 517, 2 kann der Bischof wegen Priestermangels einen Diakon oder einen (oder mehrere) Laien an der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben einer Pfarrei beteiligen lassen. Für diesen Fall hat der Bischof einen Priester zu bestimmen, der, mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet, die Seelsorge leitet.

Aus dem so aufgefaßten Pfarrei-Prinzip folgt, daß für jede Pfarrei (oder mehrere benachbarte Pfarreien) ein Priester zuständig sein muß, der die Vollmacht eines Pfarrers hat. Wie aber die Seelsorge in dieser Seelsorgseinheit wahrgenommen werden soll, bleibt bis zu einem gewissen Grad (auch wenn man den anderen canones dieses Abschnittes Rechnung trägt) offen. Das Pfarrei-Prinzip läßt deshalb an sich mehrere Möglichkeiten für die Wahrnehmung der Seelsorge zu.

---

[25] Hengsbach/Degen *a. a. O.*, 228.

De facto hat das Pfarrei-Prinzip im deutschsprachigen Raum im Zusammenhang mit dem gegenwärtigen Priestermangel zur Bildung der sog. *Pfarrverbände* geführt, d.h. Seelsorgseinheiten, die mehrere Pfarreien umfassen, welche irgendwie bestehen bleiben, insofern die Gläubigen als (zunächst) ihrer früheren Pfarrei zugeordnet gelten, in der die Seelsorge soweit wie möglich weiterhin wahrgenommen wird.

Die so erreichte Konzentration erweist sich als »Biotop« der neuen pastoralen Dienste. Der Pfarrer des Pfarrverbandes versucht, zusammen mit Laien als hauptamtlichen Mitarbeitern/innen die Seelsorge in allen verschiedenen kleineren Gemeinden wahrzunehmen. Der in regelmäßigen Abständen gehaltene Wortgottesdienst in den unselbständig gewordenen Gemeinden, andere seelsorgliche Handlungen, die auch von Personen ohne Priesterweihe noch gültig vollzogen werden können, führen das Pfarrleben in der (weitgehend) priesterlosen früheren Pfarrei weiter.

Eine Variante der Konzentration auf der Grundlage des Pfarrprinzips geschieht durch den neuerdings eingeführten und sich zunehmend ausbreitenden Pfarrbeauftragten, in dem die Übertragung der Seelsorge an Nichtpriester ihren deutlichsten und umfassendsten Ausdruck findet. In diesem Falle, in dem ein Laie die Pfarrei selbständig leitet und seelsorglich betreut, reduziert sich die Beteiligung des Priesters auf das Minimum einer bloßen Dienstaufsicht über den (oder die) Beauftragten und auf sakramentale Handlungen, die das Weiheamt absolut benötigen.

Das auffallendste (und theologisch gravierendste) Merkmal dieses Modells ist, daß der *Ersatzcharakter* der durch Laien wahrgenommenen Seelsorge, allen voran der sonntäglichen Wortgottesdienste, auf die Dauer kaum wirksam bewahrt werden kann: Weder von den liturgischen Handlungen her noch vom pastoral tätigen Laien selbst; vom letzteren kann schon rein menschlich nicht erwartet werden, daß er auf dem Ersatz- und Vorläufigkeitscharakter dessen, war er tut, bestehen wird. Es wäre realitätsfern in der gegenwärtigen kirchlichen Großwetterlage und auf der Basis der prinzipiell unbegrenzten Zahl (soweit nämlich die Finanzen es gestatten) von Laientheologen, die zur Verfügung stehen, zu meinen, sie würden Gottesdienste »in Erwartung des Priesters und der Hl. Messe« halten. A fortiori gilt dies für das Sakrament der Beichte, das theologisch und pastoral eng mit der Eucharistie verbunden ist. Letzte Station der auf diese Weise in Gang gesetzten »Entflechtung« des Weiheamtes ist, daß die sakramentale Grundstruktur der Kirche unterlaufen und letztlich zerstört wird.

Das zweite Kriterium für die unausweichliche Konzentration ist das Sakrament-Prinzip, näherhin das *Eucharistie-Prinzip*. Ausgangspunkt dieser alternativen Lösung der pastoralen Schwierigkeiten infolge des Priestermangels ist genau die sakramentale Grundstruktur der Kirche, die im ersten Modell zwar nicht negiert, deren tatsächliche Aufrechterhaltung aber auf dem Spiel steht, weil das kirchliche Leben der Gemeinde in zunehmendem Maße so geführt wird, daß es auch ohne sakramentale Praxis, in erster Linie ohne Eucharistie, auskommen kann.

Die kirchenrechtlichen Bestimmungen, denen das erste Modell Genüge leisten soll, legen zwar den Leitungsdienst formal in die Hände eines geweihten Hirten, aber sie bestimmen nicht, in welcher Relation die Gläubigen der Seelsorgseinheit zu jener sonntäglichen Feier der Eucharistie stehen, die von Anfang an die Ortskirche, d.h.

die Versammlung der Christen eines bestimmten Gebietes wesentlich konstituiert hat.

In der Urkirche waren die »Pfarreien« soviele wie die Eucharistieversammlungen. Der Hinweis auf die Kirche des Anfangs ist in diesem Kontext kein nostalgischer Anachronismus. Denn die Menschwerdung Gottes und die Eucharistie bilden, schon rein religionsphänomenologisch, das einzigartige Merkmal des Christentums. Die transzendente Gottheit ist für den christlichen Glauben der »Gott mit uns«. Die Eingliederung in die Heilsgemeinschaft der Kirche geschieht durch das Sakrament der Taufe, das das bleibende Fundament des christlichen Lebens darstellt. Aber das christliche Leben erhält seine Vollgestalt in der Teilnahme am sakramental vergegenwärtigten Opfer Christi und in der darin stattfindenden eucharistischen Vereinigung der Gläubigen mit dem Erlöser. Infolgedessen ist die Ortskirche die Versammlung derer, die am Tisch des Herrn teilnehmen und so »Hausgenossen Gottes« (Eph 2,19) geworden sind.

Das Pfarrei-Prinzip, wie es im Pfarrverband und noch mehr in der Pfarrei eines Pfarrbeauftragten verwirklicht ist, sieht – von seinem Konzept her und in diesem Sinne konstitutiv – für die Bewältigung des Priestermangels Alternativen zur Eucharistiefeier vor. Damit wird eine Ortskirche ins Leben gerufen, die auch ohne Eucharistie, also ohne die sakramentale Grundstruktur (ausgenommen das Sakrament der Initiation) Kirche sein soll, während dies im zweiten Modell, das bis zur Urkirche zurückgeht, schlechthin unmöglich ist. Daß in einer Gemeinde nach dem Pfarrei-Prinzip-Modell irgendwo die Eucharistie gefeiert wird, geht das Leben der übrigen Gemeinde kaum etwas an, und daß in einer einem Laien anvertrauten Pfarrei die Leitung einem Priester zugewiesen wird, bleibt in der Wirklichkeit eine bloße Formalität.

Es ist diese Kluft zwischen der kirchenrechtlich festgelegten Leitung der Pfarrei durch einen Priester und der unbestimmt gelassenen Eucharistiefeier, die, freilich ungewollt, einer Entwicklung in der Seelsorge Vorschub geleistet hat, die am Ende eine entsakralisierte und entsakramentalisierte »Kirche« entstehen läßt; eine Kirche jedenfalls, in deren Mitte eine von Laien professionell betriebene Seelsorge steht, deren geistlicher Inhalt hier nicht weiter befragt werden soll. Die Aufhebung des sakramentalen Amtes in der Reformation hat unaufhaltsam die genannte verhängnisvolle Entwicklung freigesetzt, deren Konsequenzen im Leben der protestantischen Kirche heute unübersehbar sind.

Das Eucharistie-Modell schließt mit den oben genannten Eucharistiezentren die Kluft zwischen Eucharistie und Versammlung der Gläubigen von Anfang an aus, indem es das Prinzip der Leitung der Seelsorge mit dem sakramentalen Prinzip dahingehend koinzidieren läßt, daß die Seelsorgseinheit um die Eucharistiefeier entsteht und aus ihr lebt. Um dies zu verwirklichen, greift das Modell nicht zu einer »Entflechtung« des Weiheamtes und zur Mobilität eines sakramental neutralen »Pastoralteams«, sondern bürdet die Mobilität den Gläubigen selbst auf. Zur Ortskirche gehören deshalb die Gläubigen, die sich sonntags auf den Weg machen, um an »der Zusammenkunft all derer, die in Städten oder auf dem Land wohnen«, teilzunehmen, wobei die gemeinte Zusammenkunft in den zitierten Worten des hl. Justinus um die

Eucharistiefeier stattfindet. Deswegen wurde »der Tag der Sonne«, wie es in diesem an die Heiden adressierten Text noch heißt, für die Christen zum »Tag des Herrn« (dies dominica) schlechthin[26].

Nach diesem Modell von Ortskirche braucht das Territorialprinzip, auf dem der CIC besteht, nicht aufgegeben zu werden. Um so mehr gilt dies für unsere Länder, in denen die Kirche als eucharistische Zusammenkunft von den Gläubigen keine stundenlange Reise erfordert. In Frage käme eventuell die Bestimmung des c. 518, demzufolge die Pfarrei »*alle* Gläubigen eines bestimmten Gebietes zu umfassen hat«. Denn heute stellt sich in einem nie vorher gekannten Ausmaß die Frage: Wer gilt als Gläubiger? All die Kartei-Katholiken, die (fast) jegliches kirchliches Leben aufgegeben oder gar nie praktiziert haben? Wenn man auf die automatische Zuordnung eines Getauften zu einem Eucharistiezentrum infolge der bloßen Adressenlisten des Einwohneramtes verzichtet (wofür ernste Gründe sprechen), bleibt die freiwillige Meldung der Gläubigen selbst bei dem Eucharistiezentrum übrig, um Mitglied der so entstandenen Pfarrei zu werden.

Das Modell des Eucharistiezentrums bedeutet keineswegs den Verzicht auf die Mitarbeit von Laien, und zwar nicht nur in den organisatorisch-administrativen Aufgaben der Pfarrei, sondern auch in der Seelsorge. Ohne die gegenwärtige Institution der »pastoralen Dienste«, die darauf angelegt ist, die Laien zu dauerhaften Ersatz-Priestern zu machen, hat die Tradition der Kirche immer eine solche Mitarbeit der Laien gekannt und in Anspruch genommen – freilich in einem jeweils anderen soziokulturellen Kontext. Man denke z. B. an die Weitergabe des Glaubens durch die Familie, an die katechetische Tätigkeit, an die christliche Erziehung der Jugendlichen durch Vereine von Laien usw. Heute wird die Kooperation von Priestern und Laien im Leben der Ortskirche wohl vielfältiger und umfassender sein; dazu können Laien auch hauptamtlich in der Seelsorge eingesetzt werden, wo dies sich als nötig und nützlich erweist. Dies braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden.

Wesentlich für das hier vorgeschlagene Modell ist ein Doppeltes. Zum einem konzentriert der Priester seine seelsorglichen Bemühungen auf die Sakramentenpastoral (Eucharistie, Beichte), auf die Verkündigung des Wortes Gottes, in erster Linie die Homilie der Hl. Messe, und auf die geistliche, persönliche Leitung der Gläubigen, vor allem derer, die gewillt sind, ein intensiveres geistliches Leben zu führen. Zum anderen kann die Mitarbeit der Laien wahrgenommen werden, ohne die Grenzen zwischen allgemeinem und sakramentalem Priestertum zu verwischen, weil die ganze Seelsorge nicht die Summe unzähliger Aktivitäten ist, die sich verschiedentlich dosieren, ausgestalten und verteilen lassen, sondern deutlich von der Eucharistie ausgeht und auf sie hinführt. Vor allen Dingen wird die Tendenz eines Wortgottesdienstes, der in Wirklichkeit keinen Ersatzcharakter mehr aufweist, zu einer Ersatz-Eucharistiefeier zu werden, gebannt. Die etwaige Ausübung von Aufgaben des prie-

---

[26] Justin der Märtyrer um die Mitte des II. Jahrhunderts in seiner ersten »Apologia prima pro christianis ad Antoninum Pium«, 67: MG 6, 429. An dieser Stelle führt der Heilige die Einsetzungsworte Christi beim letzten Abendmahl an und beschreibt die Eucharistiefeier, um zu beweisen, daß sie keine Tat ist, die die Todesstrafe verdient.

sterlichen Dienstes, die enger mit dem geweihten Amt verbunden sind, ohne jedoch absolut das Weihesakrament vorauszusetzen, wird eindeutig den Charakter einer ersatzweisen und vorläufigen Übernahme bewahren angesichts der klaren Stellung, die die Person des Priesters innehat.

13. Das Wagnis des Loslassens

Vielleicht ist die gegenwärtige Krise des Priestermangels für die Kirche unserer Breitengrade eine historische Chance. Die Chance nämlich, daß die Kirche, durch die Zeitumstände gezwungen, aus ihrer bürgerlichen Erstarrung und weitverzweigten Einbindung in Dienste, die ihr gesellschaftliche Relevanz auf Kosten ihrer eigentlichen übernatürlichen Sendung gewähren, in eine neue, ihrer Aufgabe entsprechendere Gestalt hineinfindet. Eine solche zeitgemäße und zugleich genuin ursprüngliche Gestalt könnten konsequent eucharistisch orientierte Gemeinden sein. Noch sperrt sich die Kirche vielfach gegen derartige Veränderungen vor allem durch die Delegierung priesterlicher Funktionen an Laien, und zwar in einer Form, die keinen Vertretungs- und damit provisorischen Charakter erkennen läßt, sondern vielmehr da ist, um zu bleiben. Das Hinausschieben der notwendigen Veränderungen bzw. des Verlassens falscher Wege wird der Kirche dauerhaft gewaltige Schäden zufügen und die Probleme langfristig nur verschärfen.

Es ist an der Zeit, die richtigen Aufbrüche zu wagen. Aufbrüche, die den authentischen Glauben der Kirche wieder sichtbar werden lassen und der Wahrheit die Ehre geben. Es ist an der Zeit, um der ungeschmälerten Lehre des Evangeliums willen die Bereitschaft aufzubringen, Liebgewonnenes und Gewohntes zu überschreiten. Wagte die Kirche auch strukturell *solche* Aufbrüche, die ja im Grunde nur verlebendigende Aufbrüche in ihre eigene Tradition sind, dann würde der Schmerz über die vielfältigen Verluste (der Mitgliedszahl, der Privilegien, der gesellschaftlichen Anerkennung, usw.) schon bald kompensiert durch ein erwachendes Glaubensleben, eine erhöhte Anziehungskraft gerade auf junge Menschen und ein gestärktes christliches Selbstbewußtsein in der Auseinandersetzung mit den Fragen unserer Zeit. Die Konzentrierung der priesterlichen Seelsorge auf die Heiligung des Gottesvolkes wird zugleich den Laien ihre in der Taufe gegründete missionarische Aufgabe in Orten und Einrichtungen bewußter machen, die jetzt nur eine offizielle, in Wirklichkeit kaum katholische Präsenz der Kirche erleben.

Unsere Epoche könnte für die Kirche somit zur Chance werden, sich von innen her im Blick auf ihre Mitte zu reinigen, sich durch Abstoßung von Ballast, durch Schrumpfung und Loslassen zu sammeln und so neue Lebenskraft zu entwickeln. Versäumt sie auch weiterhin diese heilsamen Aufbrüche, die ihre dogmatische Substanz freizulegen vermöchten und wieder eine Übereinstimmung von Lehre und Praxis herstellten, dann werden weitere Abbrüche die Folge sein, die das kirchliche Leben weitgehend paganisiert zurücklassen. Das Pfarrbeauftragtenkonzept kann darum nicht als Hoffnungszeichen, sondern eher als eine Umgehung der echten Reformen und daher als eine Verintensivierung des innerkirchlichen Versteppungsprozesses beurteilt werden.

Niemand wird bezweifeln, daß der in mehreren Diözesen eingeschlagene Weg der neuen pastoralen Dienste einer echten Hirtensorge entspringt. Aus den Erfahrungen

heraus scheint es aber dringend notwendig, endlich in aller Ehrlichkeit darüber nachzudenken, ob nicht die Liebe zur Kirche die Verantwortlichen dazu veranlassen sollte, mutig eher jene Wege zu beschreiten, die den übernatürlichen Glauben, das Wesen der eucharistischen Kirche und ihres sakramentalen Amtes erneut konturiert aufleuchten lassen.

Freilich führt auch der richtige Weg nicht zum Ziel unabhängig von den Menschen, die sich auf ihn begeben. Es ergeht deshalb an alle Gläubigen eine Herausforderung: An die Laien, daß sie die »unzähligen Gelegenheiten zur Ausübung des Apostolats« in Familie, Beruf und Gesellschaft ergreifen[27]; an die Priester, daß sie als »amtliche Diener« der Kirche[28] in der Verwaltung der »Geheimnisse Gottes« (1 Kor 4,1) den ihnen anvertrauten Menschen die Wahrheit und die Gnade Christi vermitteln. Nicht die »Professionalisierung« des kirchlichen Personals nach dem Muster eines Managers ist das Gebot der Stunde – bei aller Notwendigkeit von Formen des priesterlichen Dienstes, die unsere Zeitgenossen ansprechen –, sondern die Bemühung um eine Spiritualität, die den Dienern des »Allerheiligsten« angemessen ist. Denn »ist die Erstlingsgabe vom Teig heilig, so ist es auch der ganze Teig« (Röm 11,16) – die Kirche als Volk Gottes.

---

[27] II. Vatikanisches Konzil, Dekret über das Apostolat der Laien, 5. Bereits im Jahre 1956 ist Romano Guardini auf das Thema »Heiligkeit und Laientum« in einem Vortrag eingegangen, der sich wie ein prophetisches Wort in die gegenwärtige Situation der Kirche hinein liest. In seinen Ausführungen über die Spaltung zwischen »einer von Gott abgelösten Welt« und »einer weltfremden Frömmigkeit, die ihren Weltgehalt verloren hat«, erinnert er daran, daß auch nach dem Sündenfall die Welt »Gottes Eigentum geblieben und der Mensch nach wie vor für sie verantwortlich ist«. Deswegen muß die Welt in die Verantwortung des Glaubens kommen. Hierin liegt die Aufgabe des Laien. Der nach der Jahrhundertwende in Umlauf gekommene Begriff von einem »Laienpriestertum« unter Berufung auf das »heilige Priestertum« des ersten Petrusbriefs »hat wenig Gutes bewirkt und manche Verwirrung angerichtet«. Denn »der Laie ist kein Priester, auch nicht in abgeschwächter oder gleichnishafter Weise. Seine Aufgabe wie seine Verantwortung haben mit der priesterlichen nichts zu tun, noch können sie von dieser abgeleitet werden. Sie gehen vielmehr aus eigener Quelle hervor, und zwar aus dem Gottesauftrag, von welchem das zweite Kapitel der Genesis spricht«. Demgemäß soll der Laie die in der »jeweiligen Weltaufgabe liegende sachliche Richtigkeit in die religiöse Gesinnung« aufnehmen, so daß einerseits die Schöpfung Gottes aufhört »profane Welt« zu sein, andererseits »die Frömmigkeit einen Ernst erhält, der von der Sache her kommt und ihr den sonderbaren Charakter abgelöster geistlicher Fachlichkeit nimmt, den sie nicht selten hat« (R. Guardini, »Der Heilige in unserer Welt«, in: *Sorge um den Menschen*, Mainz – Paderborn ^{4}1988, 211–234).

[28] II. Vatikanisches Konzil, Dekret über Dienst und Leben der Priester, 2.

Ökumene auf dem Weg: Gemeinsamkeit bei verbleibenden Verschiedenheiten in der Rechtfertigungslehre

Die »Gemeinsame Erklärung« und die vatikanische »Präzisierung«

Von Leo Scheffczyk, München

Seit im Februar 1997 vom »Lutherischen Weltbund« (LWB) und vom »Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen« die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« (GE) in ihrer endgültigen Fassung vorgelegt wurde, kam es auf evangelisch-lutherischer Seite zu heftigen Diskussionen um den Konsens bzw. den Dissens zu diesem Dokument und damit um die Gemeinsamkeit in der Rechtfertigungslehre überhaupt[1]. Während katholischerseits die Zustimmung zu dem Dokument überwog[2] und kritische Stimmen selten blieben[3], führte die Erörterung des Für und Wider im deutschen evangelischen Bereich »zu einem regelrechten ›Religionsstreit‹«[4], in dem die Befürworter der GE von einem erstaunlichen Erfolg reformatorischer Lehre sprachen, die »in das Herz des Katholizismus vor[gedrungen sei]«[5], die Kritiker des Dokumentes dagegen u. a. in einem Votum von 150 Theologieprofessorinnen und -professoren das Fehlen einer unverkürzten Darstellung der reformatorischen Rechtfertigungslehre bemängelten und den Fortfall von praktischen ekklesiologischen Konsequenzen beklagten[6]. Von dritter Seite wurde diese Einstellung wiederum als Standpunkt des »Alles oder Nichts« gerügt, der zum weithin abgelehnten Modell einer Rückkehr-Ökumene zurückführen müsse[7].

---

[1] Vgl. den Überblick über die Kontroverse von R. Fritsch, Konsens in der Wahrheit oder Dissens für die Wahrheit?, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim (MdKI) 48 (1997) 115–118.

[2] Zur Zustimmung der Deutschen Bischofskonferenz vgl. den Pressebericht des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz im Anschluß an die Frühjahrsvollversammlung in Bad Honnef vom 2.–5. 3. 1998, 6f.

[3] Zu den wenigen kritischen Einlassungen aus der Zeit vor der abschließenden Stellungnahme Roms und der in Aussicht gestellten Zustimmung des Einheitssekretariats vgl. L. Scheffczyk, »Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« und die Norm des Glaubens, in: Theologisches 28 (1998) 61–68; 125–132.

[4] So R. Leicht nach R. Fritsch, Zwischen akademischer Akribie und kirchlicher Diplomatie. Der Streit um die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« geht weiter, in: MdKI 49 (1998) 19.

[5] H.-M. Barth, Reformatorische Theologie dringt ins Herz des Katholizismus vor, in: epd-Dokumentation Nr. 7/98 vom 9. 2. 1998, 8.

[6] Wortlaut in: MdKI 49 (1998) 33f.

[7] epd-Dokumentation Nr. 7/98 vom 2. 2. 1998, 9.

Die Wogen der Auseinandersetzung türmten sich noch höher auf, als im Laufe des Rezeptionsprozesses der GE durch die Mitgliedskirchen der VELKD das Straßburger Institut für ökumenische Forschung die Auswertung der eingegangenen Voten vornahm, wobei sich herausstellte, daß bis Anfang Juni 1998 nur etwa die Hälfte der 126 Mitgliedskirchen geantwortet hatte[8] und nach der Rechnung des Straßburger Instituts nur 49 Antworten vollauf zustimmend ausfielen[9]. Nun aber dehnte sich der Streit auf die Auswertung der Voten aus, die als »tendenziös«, als »manipuliert« und als »abenteuerlich« ausgegeben wurde, ein Vorwurf, zu dem man katholischerseits kein Urteil abgeben kann und muß. Wohl aber ist eine Erklärung des Grundes eines solchen Vorwurfs möglich, der darin gelegen ist, daß die Voten der betreffenden Mitgliedskirchen in der Mehrzahl differenziert gehalten waren (was die Straßburger Interpreten als klares »Ja« ansahen), woran sich objektiv etwas von der Dialektik und der in Spannungen vorangehenden Denkweise der protestantischen Theologie zeigt, die so nur mühsam zu eindeutigen Lehrurteilen kommen kann. Aber auch das ist als Zeichen des unbeugsamen Strebens nach der Wahrheit und der Verpflichtung auf sie nicht gering zu achten.

Auf seiten der katholischen Theologie erwachte ein stärkeres kritisches Interesse an der GE erst wieder zu dem Zeitpunkt, als Kardinal Cassidy in einer Pressekonferenz am 25. 6. 1998 die GE vorstellte[10] und als am gleichen Tage die »Antwort der katholischen Kirche« auf die GE in italienischer, französischer und deutscher Sprache veröffentlicht wurde. Das Statement, das der Kardinal bei der genannten Pressekonferenz hielt, beinhaltete u. a. die Feststellung, daß der in der GE erreichte Konsens, der nicht in Zweifel gezogen wird, sich nicht auf alle Aspekte der Rechtfertigungslehre bezieht (also nicht auf die Grundwahrheiten, sondern nur auf einige Grundwahrheiten), daß ferner die »Antwort der katholischen Kirche« *einige* Punkte der GE präzisieren will, um damit einen Beitrag zur Überwindung noch bestehender Divergenzen zu leisten, und daß schließlich in den von einem Konsens getragenen Wahrheiten die Verurteilungen des Trienter Konzils nicht mehr gelten sollen. Auch stellte der Kardinal in Aussicht, daß ein formeller Akt der Unterzeichnung der GE zusammen mit der »Antwort der katholischen Kirche« vorgesehen sei. Es war diese »Antwort«, die eine Reihe von katholischen Theologen bewog, am vatikanischen Vorgehen Kritik zu üben und von einem »Scheitern der GE« und von einem »schweren Schaden«[11] des »Vorgehens Roms« für die Ökumene zu sprechen. Von anderer Seite wurde die »Bestürzung« über die römische Antwort mit dem Aufruf zur »Selbsthilfe der Gemeinde« verbunden[12]. Um diese Kritik ins rechte Licht zu rücken, ist zunächst (wenn auch nur auszugsweise) auf das Grundanliegen der GE einzugehen.

---

[8] Vgl. H. Schmoll, Kein Konsens in Grundwahrheiten, in: »Frankfurter Allgemeine Zeitung« (FAZ) vom 12. 6. 1998, 14.

[9] FAZ vom 30. Juni 1998 (J. Wallmann).

[10] Das Statement des Kardinals ist am 4. 7. 1998 im »Osservatore Romano« erschienen.

[11] So Äußerungen von »Repräsentanten der katholischen Deutschen Bischofskonferenz«, in: FAZ vom 8. Juli 1998. Die Antwort Kardinal Ratzingers, in: FAZ vom 14. Juli 1998, 13.

[12] Vgl. »Deutsche Tagespost« (DT) vom 11. Juli 1998, 5.

1) Die betonte Konvergenz

Die GE[13] geht in ihren z. T. umfangreichen 44 Artikeln von der Voraussetzung aus, daß aufgrund vieler vorangegangener Dialogberichte in der Rechtfertigungslehre bereits »ein hohes Maß an gemeinsamer Ausrichtung und gemeinsamem Urteil« erreicht sei (nr. 4), dies nicht zuletzt aufgrund der »unseren Kirchen« »in der Geschichte [zugewachsenen] neuen Einsichten« (nr. 7).

Zu den Grundwahrheiten, die in einer dem Dokument eigenen Differenzierung von den »weiterhin unterschiedlichen Entfaltungen« der Lehre abgehoben werden (nr. 5), zählt das Dokument (neben einer als einheitlich dargestellten Beurteilung der Schriftaussagen: nr. 8–13) u. a. die folgenden Positionen: die Lehren von der »Rechtfertigung als Werk des dreieinigen Gottes« (nr. 15), von der Universalität des Heils in Christus durch den vom Heiligen Geist geschenkten Glauben (nr. 16), von der Unverdienbarkeit dieses Geschenkes und dem alleinigen Angewiesensein auf Gottes Barmherzigkeit (nr. 17; vgl. auch 19) und vom zentralen Charakter der Rechtfertigungsdoktrin als Kriterium (wenn auch katholischerseits nicht als einzigem) für die Orientierung des Glaubens auf Christus hin (nr. 18).

Man könnte diese »Grundwahrheiten«, insofern sie die wesentlichen Daten der Trinitätslehre, der Christologie und Soteriologie wie der Gnaden- und Glaubenslehre beinhalten und der speziellen Rechtfertigungslehre vorausliegen, auch als fundamentale Gemeinsamkeiten des christlichen Glaubens im ganzen verstehen, welche nicht nur der Rechtfertigungslehre, sondern auch anderen Einzelwahrheiten zugrunde liegen wie etwa denen von der göttlichen Vorsehung, von der Erlösung oder von der Vollendung des Menschen.

Indem die GE diese allgemeinen Wesensbefunde des Glaubens, in welchen gottlob zwischen katholischem und evangelisch-lutherischem Glauben Gemeinsamkeit herrscht (freilich nur bei Absehen von der durchaus verschiedenen Interpretation seitens der evangelischen Theologie[14]), direkt mit der Rechtfertigungslehre in Verbindung bringt, kann sie die Einzelmomente dieser Lehre selbst als nachfolgende »Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung« ausgeben (Überschrift von Teil 4). Von »Entfaltungen« aber kann man beides annehmen und erklären: sowohl daß sie in Verbindung mit den »Grundwahrheiten« stehen als auch daß sie als Entfaltungen auf beiden Seiten verschiedenartig und variabel ausfallen und dennoch

---

[13] Veröffentlicht in DT vom 27. 6. 1998, 5–7.

[14] Ein Beispiel, wie abweichend von dieser Einheit im Bekenntnis die evangelische Theologie in der Christologie und in der Rechtfertigungslehre denkt, bietet der zeitgleich mit der vorliegenden Diskussion erschienene Artikel von W. Schöpsdau, Der eine Christus und die Vielfalt der Christologien, in: MdKI 49 (1998) 43–48. Den Zusammenhang von Rechtfertigungslehre und Christologie aufzeigend, stellt Sch. fest: »Das vere Deus – vere homo« ist nicht im Sinne zweier Naturen auszulegen, sondern als doppelte Beziehung, in der Jesus an Gottes Stelle handelt und an unserer Stelle den Tod der Gottverlassenheit erleidet.« Entsprechend ist auch das Wort von der Rechtfertigung nur eine Aussage über »Differenzverhältnisse«, welche den Menschen in eine Differenz zu sich selbst setzt, was bedeutet, daß der Mensch sich sowohl in seinem Sein als Gerechtfertigter wie als Sünder allein Gott verdankt (47). Christus wie Rechtfertigung sind hier rein relational und funktional gesehen, was weder das Dogma noch das protestantische Bekenntnis wiedergibt.

legitim anerkennungsfähig und tolerabel sind. Auf diesem Wege kann die GE bezüglich der Einzelwahrheiten den Nachweis verfolgen, daß es bei ihnen keine vollkommene Übereinstimmung zu geben brauche, sondern »verbleibende Unterschiede« möglich seien, die »im Lichte« der Grundwahrheiten als Unterscheidungen »in der Sprache, der theologischen Ausgestaltung und der Akzentsetzung tragbar sind« (nr. 40). Zu diesen sekundären Entfaltungen gehören u. a. die gemeinsamen Überzeugungen, daß »der Mensch keine Freiheit auf sein Heil hin« hat (nr. 19; vgl. auch 23); daß die »Mitwirkung« nicht als »Tun des Menschen aus eigenen Kräften« anzusehen sei (nr. 20); daß Gott in der Rechtfertigung dem Menschen »seine Sünde nicht anrechnet« und er »im Glauben mit Christus vereinigt wird« (nr. 22), was sich in der gottgeschenkten tätigen Liebe auswirkt (nr. 24); daß der rechtfertigende Glaube »in der Liebe tätig« wird (nr. 25; vgl. auch 37), was sich »in der Erneuerung des Lebens« beweist (nr. 26); daß der Mensch trotzdem gemäß dem lutherischen »simul iustus et peccator« Sünder bleibt (nr. 28, 29), auch wenn die Katholiken die verbleibende Konkupiszenz nur als »Gottwidrigkeit« bezeichnen (nr. 30); daß das Gesetz durch Christus überwunden ist (nr. 31-33); daß die Gläubigen »der Gnade gewiß sein« (nr. 34) und auf Christus vertrauen können (nr. 35); daß beim Vollzug der verdienstvollen guten Werke die Rechtfertigung ein Gnadengeschenk bleibt.

Die Aufzählung dieser gemeinsamen, doch in Sprache, Gestaltung und Akzentuierung unterschiedenen und deshalb tolerierbaren Überzeugungen bestätigt, daß es sich nach der GE um Gemeinsamkeiten im Wesen der Rechtfertigung handelt, die aber zugleich auch von Verschiedenheiten durchwirkt sind.

Freilich ist dieses Nebeneinander und Miteinander von Gemeinsamem und tolerierbarem Verschiedenen nicht leicht einsichtig zu machen, vor allem nicht in einem Dokument, das wegen seines mehr dem Bekenntnis zugehörenden Charakters auf ausführliche theologische Begründungen verzichten muß. So kann in der GE der Frage im einzelnen nicht nachgegangen werden, ob sich unter der nur in der Sprache und in der Akzentuierung behaupteten legitimen Verschiedenheit nicht auch wesentliche Divergenzen verbergen, zumal man von der modernen Verstehenslehre her weiß, daß sogar beim Gebrauch derselben Sprache und der gleichen Worte Verschiedenes gemeint sein kann.

Das Gleichgewicht zwischen Gemeinsamem und Verschiedenem in der Rechtfertigungslehre wurde von der GE mit Überzeugung behauptet in der löblichen ökumenischen Absicht, den vorhandenen Grad der Konvergenz und der Übereinstimmung zu betonen, aber sie konnte und wollte keine Garantie dafür liefern, daß das festgestellte Gleichgewicht zwischen dem Gemeinsamen und dem Unterschiedenen in jedem Fall erhalten sei. Bedenkt man die Tiefgründigkeit der angeschnittenen Fragen nach Freiheit, Mitwirkung, Sündentilgung, Erneuerung des Lebens, Gerecht- und Sündersein, Gnadengewißheit und Verdienst, so wird man nicht erstaunt sein, wenn sich an das von der GE festgestellte Äquilibrium Fragen ergeben mußten, die auf eine Präzisierung mancher Aussagen drängen. Im Grunde eröffnete die GE selbst schon diese Möglichkeit, insofern sie einräumt, daß sie »nicht alles enthält, was in jeder der Kirchen über Rechtfertigung gelehrt wird« (nr. 5) und daß »es noch Fragen von unterschiedlichem Gewicht« gibt, »die weiterer Klärung bedürfen« (nr. 43), ei-

ne Feststellung, die nicht nur auf Folgeerscheinungen der Rechtfertigung zu beziehen ist, sondern auf die Rechtfertigungslehre selbst.

2) Die angemessenen Präzisierungen

Die wegen einer gewissen Offenheit mancher Formulierungen in der GE entstandenen Fragen boten Anlaß zu einer »Antwort« in einer Note, die vom Einheitssekretariat und der Glaubenskongregation gemeinsam verfaßt wurde. Bei der Bedeutung und Wichtigkeit der GE mußte darauf Bedacht genommen werden, daß Fehlinterpretationen keinerlei Anlaß geboten würde und aus gewissen offenen Formulierungen keine falschen Folgerungen gezogen würden.

Solche zweifelhaften Folgerungen zeichneten sich bald auch ab, so auf einer Ökumene-Tagung in Tutzing, auf der ein katholischer Theologe im Hinblick auf die katholischerseits neu interpretierte Rechtfertigungslehre das Konzil von Trient kritisierte und in der gewundenen, verunklärenden Sprache der modernen Hermeneutik behauptete, das Tridentinum »wird umso fruchtbarer für das ökumenische Gespräch, je weniger es als Arsenal von unverrückbaren dogmatischen Sätzen gelesen, sondern im doppelten Sinne des Wortes ›relativiert‹ wird als zeitbedingte und vielfach eingeschränkte, aber geschichtlich verantwortete Antwort auf die Reformation, die zu spät kam«. Damit war aus der Rechtfertigungslehre, ganz im Sinne Luthers, die Preisgabe eines katholischen Glaubensprinzips abgeleitet, nämlich der Unfehlbarkeit und übergeschichtlichen Glaubensverbindlichkeit eines Allgemeinen Konzils. Die weitere Forderung nach Abkehr vom »Catechismus Romanus«, einem der gewichtigsten Zeugnisse des ordentlichen Lehramtes, wurde mit der Feststellung verbunden, daß »dieses System jetzt zusammenbricht« und jetzt eine »Rückkehr zu den offenen Möglichkeiten« der Hinterlassenschaft des Konzils erforderlich sei. Hier war, formal durchaus richtig, erkannt, daß eine bestimmte Fassung der Rechtfertigungslehre das ganze »System« ändern müsse. Ein anderer katholischer Dogmatiker leitete daraus auch schon einzelne lehrhafte Konsequenzen ab, die nicht weniger einschneidend anmuten: den Verzicht auf Begriffe wie Verdienst, Opfer, Mitwirkung und Miterlösung. Aber es wurde auch die Forderung laut, daß »die äußere Gestalt der Kirche zur Disposition gestellt« werden müsse, wenn die Rückkehr zur Rechtfertigungslehre ernst genommen werde[15].

Die vatikanische »Antwort«[16] mußte das erstgenannte Dokument nicht generell korrigieren, wohl aber den besonderen Nachdruck auf »eine Reihe von Punkten« legen, die »einer Verständigung in allen Grundwahrheiten [der Rechtfertigungslehre] noch entgegenstehen« (so in der einleitenden Erklärung). Das vermochte das zweite Dokument um so begründeter vorzunehmen, als die GE selbst auch noch bestehende Unterschiede benannte.

Demgegenüber geht die »Antwort« entschiedener zu Werke, ohne zu verkennen, daß in der Frage nach der Rechtfertigung »ein hoher Grad von Übereinstimmung er-

[15] Nach dem Bericht von M. Karger, in: DT vom 30. 4. 1998, 5.

[16] Veröffentlicht im »Osservatore Romano« vom 4. 7. 1998.

reicht worden ist« (Erklärung). Aber das Dokument stellt in seinen acht Punkten deutlicher heraus, welches die noch verbleibenden Unterschiede und Schwierigkeiten sind. Unter Übergehen der vordergründigen Unterscheidung zwischen »Grundwahrheiten« und »Entfaltungen« dringt die »Antwort« auf notwendige Präzisierungen von Wesenselementen der Rechtfertigungslehre, zuerst auf das angebliche »Sündersein des Gerechtfertigten«. Diesbezüglich bringt die »Antwort« die Wahrheit des Tridentinums vollauf zur Geltung, daß in der Taufe all das, was wirklich Sünde ist, gänzlich hinweggenommen wird (DS 1515), woraufhin »für Katholiken« die Formel »zugleich Gerechter und Sünder« tatsächlich »nicht annehmbar« erscheint, weil damit »die innere Verwandlung des Menschen nicht klar zum Ausdruck kommt«. Deshalb wird auch die Annahme der GE als problematisch erachtet, daß die Anathemata des Trienter Konzils bezüglich der Ursünde und der Rechtfertigung nicht mehr treffen sollten (nr. 1).

Mit ähnlicher Entschiedenheit wird die Freiheit des Menschen (entgegen einem »mere passive«) bei der Annahme der Gnade betont, die ihrerseits auch einer Fähigkeit zur »cooperatio« (Mitwirkung) bei der Rechtfertigung entspricht. Die von lutherischer Seite dafür ins Spiel gebrachte Formel vom »vollen personalen Beteiligtsein im Glauben« wird als unzulänglich erkannt (nr. 3). Damit hängt die Lehre von den guten Werken des Gerechtfertigten zusammen, die zwar immer »Frucht der Gnade sind«, aber zugleich auch als Frucht des durch die Rechtfertigung zu einer neuen Schöpfung umgeschaffenen Menschen anerkannt bleiben müssen (nr. 3). In diesem Zusammenhang wird auch die Bedeutung des Bußsakramentes im katholischen Glauben für die neuerliche Rechtfertigung nach der Sünde in Erinnerung gerufen, welches die GE zum Unterschied von der lutherischen Lehre nicht ausreichend behandelte (nr. 4).

Dazu kommen zwei grundsätzliche Feststellungen, die von der GE nicht recht getroffen wurden. Sie beziehen sich einmal auf das Wort von der Rechtfertigung als dem *»einzigartigen Kriterium«* des christlichen Glaubens (lutherischerseits) und von den *»mehreren Kriterien«* auf seiten des katholischen Glaubens. Diese Unterscheidung wird in der »Antwort« aufgehoben durch den Hinweis auf das »Grundkriterium der ›regula fidei‹«, in die die »Rechtfertigungsbotschaft organisch einbezogen werden« muß (nr. 2). Schließlich tritt als wichtige Ergänzung der GE auch die Erinnerung an die anders geartete »Repräsentativität« der beiden Verhandlungspartner hinzu: katholischerseits die verbindliche Autorität des Lehramtes, evangelischerseits die mühevolle Suche nach einem »magnus consensus« (nr. 6), dessen Autorität nach dem evangelischem Glaubensprinzip immer hinterfragbar bleibt. Hier tritt nochmals (wenn auch indirekt) zutage, daß es in der Rechtfertigung auch um die Kirche im ganzen geht.

Diese Ergänzungen und Präzisierungen erlauben der Antwortnote die Feststellung, daß »der hohe Grad der erreichten Übereinstimmungen« die Behauptung nicht gestattet, es seien »alle Unterschiede, die Katholiken und Lutheraner in der Rechtfertigungslehre trennen, lediglich Fragen der Akzentuierung oder sprachlichen Ausdrucksweise« (was auch Folgen für die Frage nach der weiteren Gültigkeit der Lehrverurteilungen hat: nr. 5): Dieser Satz gibt sowohl das Anliegen der »Antwort« wie

auch ihr dogmatisches Gewicht zusammenfassend wieder, er kennzeichnet aber auch das Verhältnis von GE und dem Antwortdokument, das so nicht als ein gegensätzliches, sondern eben als ein präzisierendes verstanden werden muß.

3) Die Ebnung des weiteren Weges

Es ist verständlich, daß die Antwortnote nicht nur Verständnis und Zustimmung gefunden hat. Solches gab es zwar auch, sogar auf evangelischer Seite, wie das Beispiel des evangelischen Landesbischofs Eberhardt Renz zeigt, der feststellt, daß »vom Vatikan nichts anderes als ein differenziertes Ja zu erwarten war«[17], zumal nach den innerprotestantischen Auseinandersetzungen um die Anerkennung der GE und dem nicht ganz einheitlichen »magnus consensus«. Ähnlich realistisch und positiv urteilt R. Leidl, Mitglied des Rates der EKD, wenn er sagt, daß die vatikanische »Antwort« jeglichem Kompromiß »kurz und bündig die Grundlage entzogen« habe[18].

Dagegen ist die Mehrzahl der Urteile von evangelischer Seite kritisch gehalten. Für R. Frieling, den Leiter des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim, wirft die »römische Antwort« die Ökumene »um zwei bis drei Generationen« zurück. Trotzdem läßt er es nicht an der Aufforderung fehlen, die ökumenische Gemeinschaft weiter zu üben, freilich »eine Gemeinschaft mit, nicht unter dem Papst«[19], eine Aussage, die wiederum zeigt, daß auch *evangelischerseits Bedingungen* an eine Einigung gestellt werden, die wiederum katholischerseits kaum annehmbar sind. Enttäuscht reagierte auch der Rat der EKD, wenn er urteilte, daß die »Ziele der GE nicht erreicht« seien und auch keine Einigung über die Nichtgeltung der Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts zustande gekommen sei. Beachtlich ist hier auch der Vorwurf der Nichtanerkennung der lutherischen Kirchen als Kirchen, worin wiederum die Forderung impliziert ist, daß die katholische Kirche auf ihr glaubensgemäßes Selbstverständnis verzichten müßte.[20]

So eignet der römischen Antwort in ihrer Entschiedenheit auch das Gute, daß sie den wahren Verlauf der beiderseitigen Grundeinstellungen geklärt und damit die ökumenischen Bemühungen, die vielerorts von einem unrealistischen Enthusiasmus bestimmt waren, auf den Boden der Wirklichkeit gestellt hat, die nun einmal selbst in dem begrenzten Bereich der Rechtfertigungslehre immer noch von bedeutsamen Unterschieden gekennzeichnet ist.

Die Antwortnote hat damit auch Stellung gegen eine Art des Ökumenismus bezogen, die durch Kompromisse in der Wahrheitsfrage zum Ziele zu kommen sucht. Ein solches Vorgehen, zu dem auch vieldeutige Konvergenzbegriffe, die von jeder Seite eigenbezogen ausgelegt werden können, gehören, müßten nur dem heute weitver-

---

[17] Nach DT vom 7. 7. 1998, 4.
[18] Ebda., 4.
[19] Ebda., 4.
[20] Nach dem Bericht der FAZ vom 18. 7. 1998, 4.

breiteten Relativismus Raum geben und den Agnostizismus des heutigen Weltbewußtseins auch in den christlichen Glauben einschleusen. Indem die römische »Antwort« diesen Versuchungen widersteht, hat sie bewußt auch einen zeitweilig verhaltenen Gang des ökumenischen Fortschritts in Kauf genommen. Sie fördert aber keineswegs einen Stillstand. Einen solchen schließen die abschließenden Ausführungen über die »Perspektiven der zukünftigen Arbeit« (nr. 7–8) ausdrücklich aus. Sie fordern bezüglich der Rechtfertigungsproblematik weitere Studien unter umfassender Einbeziehung des biblischen Fundamentes, womit sie die Hoffnung auf »die Lösung jener noch bestehenden Divergenzen in der Rechtfertigungslehre« (nr. 7) verbinden.

Am Schluß spricht die »Note« noch eine bedenkenswerte Empfehlung an Katholiken wie an Lutheraner aus, die auf die Verständlichmachung des Sinnes der Rechtfertigung für die Menschen unserer Zeit dringt. Es ist nämlich nicht zu bestreiten, daß die Gläubigen vielfach nicht nur die theologische Relevanz der Frage nicht erkannt haben, sondern auch in einem vom Pelagianismus angehauchten Zeitalter zum innersten Nerv dieser Wahrheit nicht mehr vorzudringen vermögen: die Heilsbedürftigkeit des Menschen und der Primat der Gnade (bei immer gefordertem menschlichen Mittun).

Hier werden Lehre und Verkündigung zu einer innerkirchlichen Glaubensvertiefung gerufen, die auch aus dem anderen Grunde notwendig erscheint. Hinter der Frage nach der Einheit in der Rechtfertigungslehre erhebt sich nämlich ein anderes Problem, das für die Praxis des kirchlichen Lebens noch folgenreicher werden könnte: Es ist das stürmische Begehren nach der sogenannten »offenen Kommunion«, d. h. faktisch nach Gemeinsamkeit in Lehre und Praxis der Eucharistie (die vielfach auch schon unberechtigt und ungeahndet geübt wird). Manche evangelische Kritiker der GE haben ihre unentschiedene Haltung damit begründet, daß das Dokument keine praktischen Folgerungen zeitige, zumal nicht für die Sakramente[21]. Auch katholischerseits wird der Drang zu »pragmatischen Lösungen« stärker, dem die Kirche nur nachgeben könnte, wenn sie eine Reihe von verbindlichen Glaubenswahrheiten zur Disposition stellte (Apostolische Sukzession, Weiheamt, Wesensverwandlung, perennierende somatische Realpräsenz). Damit das nicht geschehe, ist eine tieferdringende Glaubensunterweisung notwendig, die auch die Einbeziehung der Unterschiedenheiten nicht scheut. So gewinnt die abschließende Mahnung der Antwortnote zur Vertiefung des Glaubens eine über den aktuellen Anlaß hinausreichende Bedeutung. Der so eingeschlagene Weg der Ökumene wird möglicherweise schwieriger, aber er hat allein die Garantie der Wahrheit und Wahrhaftigkeit bei sich.

[21] Vgl. Beilage zum MdKI 48 (1997), VI (R. Frieling).

Die letzte Schrift des heiligen Thomas von Aquin

Von David Berger, Köln

Wer sich einmal mit dem Leben des heiligen Thomas von Aquin beschäftigt hat, dem wird jene Szene aus dessen letzten Lebensmonaten, die uns vor Augen stellt, wie der Heilige die unvollendete *Tertia Pars* seiner Summa theologiae und das Schreibwerkzeug nach Jahrzehnten eines unglaublich reichen literarischen Schaffens beiseite legt, in unvergeßlicher Erinnerung geblieben sein[1]: »Omnia quae scripsi videntur mihi palee«[2]. Über den zahlreichen Versuchen, die sich mit der Deutung dieses Ereignisses beschäftigten[3], konnte leicht der Eindruck entstehen, die quaestio 90 der III[a] sei das letzte uns von Thomas überkommene Schriftstück. So bemerkt O.-H. Pesch in seiner inzwischen in dritter Auflage erschienenen Einführung in die Theologie des Aquinaten, dieser habe nach dem 6. Dezember 1273 (hierhin datiert man oben geschildertes Ereignis) »überhaupt keine Zeile mehr geschrieben«[4].

Diese Behauptung übergeht aber ein Ereignis, das sich ziemlich genau 600 Jahre nach dem Tod des Aquinaten in der Abtei Montecassino zuträgt: Am Fest des hl. Gregor des Großen 1874 entdeckt der dortige Abt Dom Louis Tosti in der Klosterbibliothek[5] ein Manuskript der *Moralia* Gregors, bei dem zwei Seitenmarginal mit einem nachträglichen Kommentar beschrieben sind (Codex MC 82, S. 320–322). Der Abt traut seinen Augen nicht, als er in diesem Kommentar einen Brief des hl. Thomas an einen seiner Vorgänger aus dem 13. Jahrhundert, den Abt Bernhard von Ayglier[6] erkennt. Tosti veröffentlicht kurz darauf in Faksimileform seinen Fund, den er für ein Autograph des Heiligen hält, und eröffnet damit eine mediävistische Kontroverse über die Einschätzung des Textes. Während man sich schnell positiv über dessen Authentizität einigen kann, gehen die Meinungen bezüglich der autographischen Eigenschaft lange auseinan-

---

[1] Cf. J.-A. Weisheipl, Thomas von Aquin, Graz 1980, S. 293–295; J.-P. Torrell, Magister Thomas, Freiburg 1996, S. 302.

[2] G. de Tocco, Ystoria sancti Thome de Aquino. Edition critique par C. Le Brun-Gouanvic, Montréal 1987, S. 347.

[3] J.-P. Torrell, Magister, S. 306–308, stellt einige neuere Deutungsversuche vor.

[4] O.-H. Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz [3. verb.] 1995, S. 51. Zu weiteren Ungenauigkeiten des Buches: Cf. J.-P. Torrell, Rez. zu O.-H. Pesch, Thomas von Aquin. In: FZPhTh 36 (1989), S. 493–498.

[5] Nebenbei sei dazu bemerkt, daß der Aquinate ein besonderes Verhältnis zur Abteibibliothek von Montecassino besitzt: Es ist wahrscheinlich, daß es hier war, wo der Magister zwischen 1260 und 1263 die lateinische Übersetzung der *gesta* und *acta* der ersten fünf ökumenischen Konzilien entdeckte (*Collectio Casinensis*) und aufgrund dieser Entdeckung zum ersten lateinischen Scholastiker wurde, der die Texte der Konzilien wörtlich zitiert: Cf. G. Geenen, En marge du Concile de Chalcédonie. In: Ang 29 (1952), S. 43–59.

[6] Zu diesem: Cf. D. A. Saba, Bernardo I Aylero. Abbate di Montecassino. In: Miscellanea Cassinense 8 (1931), S. 78–80; P. H. Mosher, Abbot Bernard I. of Montecassino. In: Ben 20 (1973), S. 109–120; M. Puizicha, Art. Bernhard I. von Montecassino. In: LThK[3]II, Sp. 273: Bernhard († 1282), dessen Abtei im Herrschaftsgebiet der Grafen von Aquino lag, war von 1263 bis 1282 Abt von Montecassino und eng mit Thomas befreundet.

der[7]. Heute ist man sich allgemein einig, daß die Schrift zwar Authentizität beanspruchen kann, es sich jedoch nicht um ein Autograph handelt[8]. Auch die Abfassungszeit steht aufgrund textinterner Kriterien mit großer Wahrscheinlichkeit fest: Da zum einen Thomas in dem Brief selbst davon spricht, auf der Reise von Neapel (wo er sich Anfang Januar noch aufhält) nach Lyon zu dem dort von Gregor X. für den 1. Mai 1274 einberufenen Konzil zu sein, und die Fastenzeit, die in der Benediktinerabtei streng eingehalten wird, erwähnt, zum anderen der 7. März 1274 als Todesdatum des Heiligen feststeht, kann man den Brief mit relativ großer Exaktheit auf Ende Januar oder Anfang Februar 1274 datieren und besitzt somit in dem Dokument die letzte uns schriftlich überlieferte theologische Abhandlung des Aquinaten[9]. Thomas hat also entgegen der landläufigen Meinung nach dem Zusammenbruch im Dezember 1273 sein Schweigen noch einmal gebrochen, um der Bitte eines alten Freundes, des Abtes von Montecassino, nachzukommen.

In Anbetracht dieser Sonderstellung, die die kleine Schrift unter den übrigen Opuscula des Heiligen einnimmt, und angesichts der Tatsache, daß wir hier, wie Torrell meint, »die anschaulichste Erklärung«[10], die Thomas zu dem schwierigen Problem der Dialogik von göttlichem Vorherwissen und menschlicher Freiheit gegeben hat, besitzen, ist es sehr bedauerlich, daß der Text bislang im deutschen Sprachraum keine Beachtung gefunden hat[11]. Bedauerlich auch, weil die Frage, die hier angegangen wird, aufgrund ihrer thematischen Nähe zur Prädestinationslehre[12], in den Jahrhunderten nach dem Tod des hl. Thomas zu einem nicht unbedeutenden Kontrovers-punkt zwischen den verschiedenen Schulen innerhalb der katholischen Theologie, die sich für ihre unterschiedlichen Positionen alle gleichermaßen auf den Aquinaten berufen, geworden ist[13]. Diesem Mangel möchte folgende kurze Einführung in die letzte Schrift des *Doctor communis* abhelfen[14].

---

[7] Der bedeutendste Vertreter derer, die für die Eigenschaft als Autograph eintraten, war der Dominikaner Mandonnet, der wichtigste Gegner M. Grabmann: Cf. den ausführlichen Bericht bei A. Dondaine, La Lettre de Saint Thomas à l'Abbé du Montcassin. In: E. Gilson (Ed.), St. Thomas Aquinas: 1274–1974, Toronto 1974, S. 87–108; hier: S. 89–100.

[8] J.-P. Torrell, Magister, S. 368–369.

[9] Cf. A. Walz, Le dernier voyage de saint Thomas d'Aquin. In: Nova et Vetera 36 (1961), S. 289–297; P. Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin, Fribourg 1910, S. 109. Die schöne Legende, die besagt, Thomas habe den Mönchen von Fossanova auf dem Sterbebett einen Kommentar *Super Cantica* diktiert, scheint eher unwahrscheinlich. Auch ist uns diesbezüglich kein Text, der Echtheit beanspruchen könnte, überliefert. Vgl. J.-P. Torell, Magister, 304–305.

[10] J.-P. Torrell, Magister, S. 303.

[11] Übersetzungen und Sekundärliteratur liegen nur in französischer und italienischer Sprache vor! Cf. neben dem schon erwähnten Artikel von Dondaine: J. Monterisi, Lettera doctrinale di S. Tommaso d'Aquino all'Abbate casinense, Montecassino 1896; P. Renaudin, Saint Thomas d'Aquin et Saint Benoit. In: RevThom 17 (1909), S. 513–537 (franz. Übersetzung: S. 532–535); D. Leccisotti, S. Tommaso d'Aquino et Montecassino, Montecassino 1965.

[12] Cf. SK I d. 41 q. 1 a. 3: »essentia praedestinationis est praescientia et voluntas salutis aliquorum.«

[13] Cf. F. Schmitt, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin vom göttlichen Wissen des zukünftig-Kontingenten bei seinen großen Kommentatoren, Diss. Nijmegen 1950; Einen gewissen Höhepunkt erlebt diese Diskussion in unserem Jahrhundert in der Kontroverse, die sich der Jesuit J. Stufler (Innsbruck) mit verschiedenen Autoren des »Divus Thomas« (Fribourg) in den 20er und 30er Jahren liefert: Cf. E. Coreth, Schulrichtungen neuscholastischer Philosophie. In: ChP II, S. 397–410; hier: S. 407.

[14] Dabei wird selbstverständlich nicht intentiert, eine erschöpfende Darstellung des systematischen Problems, das das Verhältnis von göttlichem Vorherwissen und menschlicher Freiheit stellt, zu geben.

I. Ein »dilemma insolubile« als Ausgangspunkt des Briefes

Schon einige Zeit bevor die letzte Reise des Aquinaten diesen zur Abtei Montecassino führt, entsteht unter den dortigen Mönchen eine rege Diskussion, veranlaßt durch einen Text Gregors, der eine Stelle aus dem Buch Ijob kommentiert: Ijob 22,16 berichtet von einigen Ungerechten, »qui sublati sunt ante tempus suum«, und wirft so die Frage auf, wie es möglich ist, daß etwas anscheinend in der Zeit (»sublati sunt«) dem göttlichen Vorherwissen, das jedem seine Zeit bestimmt (»tempus suum«), zuwiderläuft. Gregor fragt:

»Cum tempus vitae a divina nobis praescientia sit procul dubio praefixum, quaerendum valde est qua ratione nunc dicitur quod iniqui ex praesenti saeculo ante tempus proprium subtrahantur.«[15]

Und er antwortet, daß sich die Rede Gottes vom und zum Menschen *(sententia)* wohl ändern kann, der göttliche Ratschluß *(consilium)* aber, der mit dem göttlichen Vorhersehen in eins fällt, unveränderlich ist. Wenn also Ijob sagt: Die Ungerechten sind vor ihrer Zeit gestorben, dann meint er mit menschlicher Rede, daß sie vor der Zeit, die ihnen vielleicht eine Zeit der Buße hätte sein können, oder vor der Zeit, die sie sich eventuell selbst als Lebenszeit erhofft haben, gestorben sind. Ähnlich sei es auch bei dem König Hiskija, von dem Jesaja 38,1–8 berichtet: Gott habe ihm durch den Propheten mitteilen lassen, daß seine Stunde zu sterben gekommen sei, um ihm kurz danach – von dessen Reuetränen gerührt – sein Leben doch noch um 15 Jahre zu verlängern. Hier hat Gott nach Gregor nur seine, dem Menschen gegenüber pädagogisch eingesetzte Rede, nicht aber seinen ewigen Ratschluß geändert:

»Omnipotens enim Deus etsi plerumque mutat sententiam, consilium numquam.«[16]

Sein Leben wurde also nicht in Anbetracht des göttlichen Vorherwissens, sondern, von menschlichen Erwägungen aus gesehen, von dem Zeitpunkt an, zu dem er eigentlich den Tod verdient hätte, um 15 Jahre verlängert:

»Nam sic Ezechiae anni additi ad vitam quindecim memorantur, tempus quidem vitae crevit ab illo termino quo mori ipse merebatur.«[17]

Die auf der Unterscheidung von *consilium* und *sententia* fußende Erklärung des Gregor kann die Mönche wohl nicht befriedigen, und so entsteht unter ihnen der Streit, den wir bereits erwähnten[18]. Daß es hier nicht zu einer schnellen Lösung kommen konnte, ist leicht verständlich. Schon die antike Philosophie (Euripides[19], Platon[20], Aristoteles[21], Cicero[22], Plotin[23]) hatte sich intensiv mit dem Wissen Gottes

---

[15] Greg. M., moral. XXII, 16 (= PL 75, 1127).
[16] ibd.
[17] ibd.
[18] Zu der Rekonstruktion der Vorgänge: Cf. P. Renaudin, Saint Thomas, S. 530–533.
[19] Bellerophon, fr. 286.
[20] Nomoi 885 b.
[21] metaph. XII, 9.
[22] div. II, 7.
[23] Enn. V 9,5.

resp. der Götter über die außergöttlichen Dinge auseinandergesetzt[24]. Da auch die Heilige Schrift häufig vom Vorherwissen der zukünftigen Dinge bei Gott spricht (Jes 46,9; Ps 138 (139), 3; Dn 13,42; Mt 19,26; Jo 6,65; Röm 4,17) bildet die Frage ebenfalls einen wichtigen Bestandteil des Denkens der Theologen der Alten Kirche. Stellt man die diesbezüglich von Thomas angeführten[25] Positionen Augustins und Origenes' nebeneinander, erhält man die zwei Grenzmarken jenes Feldes, in dem sich die Diskussion entfaltet. Während Origenes der Ansicht ist:

»*Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat.*«[26]

hält Augustinus dagegen:

»*Universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus, sed ideo sunt, quia novit.*«[27]

Die Problematik findet sich nahezu unverändert in der arabischen Philosophie (v.a. im Determinismus und Fatalismus der As'ariten und des Avicenna)[28] und der Frühscholastik wieder, so daß auch die Mönche von Montecassino sich vor ein scheinbar unlösbares Dilemma, das der große Thomist R. Garrigou-Lagrange O.P. in seinem Kommentar zur Summa theologiae sehr klar und kurz formuliert hat, gestellt sehen:

»*Imo si Deus non est determinans est derminatus ab alio in sua scientia; (...) Hoc dilemma est insolubile.*«[29]

In dieser prekären Situation muß Bernhard Ayglier die Nachricht erhalten haben, daß der ehemalige Schüler des von ihm geleiteten Klosters und sein persönlicher Freund sich auf der Reise nach Lyon und in der Nähe der Abtei befinde. Er ergreift die Gelegenheit und bittet Thomas, in der Abtei Zwischenstation zu machen, um den Mönchen die umstrittene Stelle zu erklären und so die Wogen zu glätten[30].

---

[24] Cf. die gute Zusammenfassung von L. Elders, Die Metaphysik des Thomas von Aquin, Bd. II, Salzburg 1987, S. 228–231; Zur Differenz zwischen den Lösungsversuchen der heidnischen und denen der christlichen Philosophie: Cf. E. Gilson, Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, Wien 1950, S. 167–189. Thomas selbst hat sich in der ScG gegen die »heimarmene« der Stoiker, nach der alles notwendig geschieht, gewendet: ScG III, 73; III, 86.

[25] Cf. STh I, 14, 8; Zum Origenesbild des Thomas: Cf. H. Hoping, Weisheit als Wissen des Ursprungs, Freiburg 1997, S. 366–367.

[26] super epist. ad Rom. 8,30 (= MPG 14, 1126).

[27] trin. XV, 13, 22 (= MPL 42, 1076).

[28] Cf. H. Hoping, Weisheit, S. 361.

[29] R. Garrigou-Lagrange, De Gratia. Commentarius in S.th. I–II, 109–114, Romae 1946, S. 205; cf. auch: ders., Dieu. Son existence et sa nature, Vol. II, Paris [11]1950, S. 407–410. Zu Garrigou-Lagranges Position bezüglich des hier verhandelten Themas und der dadurch ausgelösten Kontroverse: W.-L. Craig, Divine Foreknowledge and human Freedom, Leiden 1991, S. 270–274.

[30] Cf. J.-P. Torrell, Magister, S. 303.

II. Die Responsio ad Bernardum Abbatem Casinensem

Die Responsio[31], mit der Thomas den Wünschen des Abts nachkommen will, gliedert sich in drei Teile: Der erste Teil (1–11) stellt eine Entschuldigung des Thomas dar, in der er erläutert, warum er nicht persönlich vor den Mönchen den umstrittenen Passus erklärt; der zweite Abschnitt (12–56) gibt eine Exegese des Gregor-Textes und schafft so die Grundlagen für den eigentlichen Kern des Schreibens (57–77), in dem Thomas seine eigene Erklärung des Problems gibt.

a) Die Entschuldigung

Schon die Anrede, die der inzwischen in aller Welt bekannt gewordene Gelehrte dem Abt gegenüber gebraucht, zeigt die große Demut des Heiligen und verrät den ehemaligen Klosterschüler und Oblaten des Benediktinerordens[32]: Er grüßt den ehrwürdigen Vater Abt als

»*suus devotus filius se fatetur ubique ad oboedientiam promptum*« (2–3);

und entschuldigt sich für sein persönliches Fernbleiben. Wohl sind es nicht nur die von ihm erwähnte »prolixitas divini officii et ieiunii obligatio« (5–6), sondern auch die Erschöpfung durch die fortschreitende Krankheit, die seinen nahen Tod ankündigt, die ihn an dem langen und beschwerlichen Aufstieg von San Germano (wo ihn der Bote des Abtes erwartet) zur Abtei (Höhenunterschied fast 500 m!) hindern und ihn zu einer schriftlichen Antwort nötigen. Eine solche habe – so meint Thomas weitsichtig – auch den Vorteil, daß die Schrift nicht nur den gerade versammelten Mönchen, sondern auch den kommenden Generationen zur Belehrung nützlich sein könne:

»*ut quod scripturae mandatur non solum praesentibus prodesse valeat sed et posteris.*« (7)

b) Die Exegese des Gregor-Textes

Die große didaktisch-pädagogische Begabung des Aquinaten[33] zeigt sich im zweiten Teil. Thomas beschränkt sich hier nicht darauf, nur seine eigene Position darzulegen, sondern zitiert noch einmal die entscheidenden Stellen aus dem Gregortext, um sie näher zu erläutern und Mißverständnisse aus dem Weg zu räumen:

»*Ut autem dubitantibus plenius satisfiat, inserenda sunt praesentibus verba beati Gregorii, quae ignorantibus dubitationem ingerunt et errorem.*« (12–13)

Ausgehend von dem von Gregor aufgezeigten Beispiel des Königs Hiskija führt Thomas als grundlegende Unterscheidung ein, was bei Gregor nur am Rande erwähnt wird und stärker akzentuiert nun eine gewisse Systematisierung der Aussagen

---

[31] Zitiert wird hier der Text der historisch-kritischen Ausgabe des Schriftstücks bei A. Dondaine, La Lettre, S. 106–108 (die Zahlenangaben im oberen Text entsprechen der Zeileneinteilung Dondaines); Das Responsum ist ebenfalls, allerdings ohne kritischen Apparat, z.T. unvollständig und mit erheblichen Abweichungen abgedruckt in der Marietti-Ausgabe: Opuscula theologica, Bd. I, Turin 1954, S. 249–250, und der Vivès-Ausgabe: Bd. 32, Paris 1880, S. 834–835.

[32] Cf. P. Renaudin, Saint Thomas, S. 514–519; J.-P. Torrell, Magister Thomas, S. 26–30.

[33] Cf. J. Pieper, Thomas von Aquin als Lehrer. In: VWPäd 17 (1954), S. 257–268.

der Heiligen Schrift und des Kirchenvaters erlaubt: Über den Menschen kann man auf doppelte Weise Erwägungen anstellen; zum einen unter dem Aspekt des Menschen selbst, zum anderen unter dem Aspekt der göttlichen Vorsehung:

»In quibus verbis satis lucide doctor lucifluus duplicem uniuscuiucque hominis considerationem habendam determinat: unam quidem secundum se, aliam vero secundum quod ad divinam praescientiam comparatur.« (23–25)

Betrachtet man das, »quae homo agit aut patitur« (35) unter dem ersten Aspekt (*secundum se*) – also auf der Ebene der Sekundärursächlichkeit –, herrscht keinerlei Notwendigkeit. Dies ist die Betrachtungsweise, die uns Jes 38,1–8 gibt. Hiskija hätte unter diesem Aspekt ja auch schon vor Ablauf der 15 Jahre durch ein unverhofft sich ereignendes Unglück sterben können (»transfigi gladio, igne comburi aut praecipitio aut laqueo vitam finire«, 48–49).

Unter dem Aspekt der göttlichen Vorsehung aber (»homo divinae praescientiae comparatus«, 35) – also auf der Ebene der Primärursächlichkeit – bekommt das menschliche Handeln eine gewisse Notwendigkeit (»quandam necessitatem incurrunt«, 36). Dabei handelt es sich aber nicht um eine absolute (was heißen würde, daß das, was sich ereignet, auf die erste Weise gesehen, sich nicht anders ereignen könnte), sondern um eine konditionale Notwendigkeit, letztere aber ist unbedingt festzuhalten. Denn:

»Si Deus aliquid praescit, hoc erit. Non enim possunt ista duo simul stare, aliquid esse a Deo praescitum et illud non esse.« (38–40)

Würde jemand beides behaupten: daß Gott etwas vorhersieht und es nicht eintritt (wie es bei Hiskija zu sein scheint), würde er eine absolute Unmöglichkeit statuieren: Daß Gott, der die höchste und erste Wahrheit selbst ist[34] und dessen Erstursächlichkeit sich nichts zu entziehen vermag, sich täuscht:

»Est autem omnino impossibile ut falsitatem veritas patiatur.« (40–41)

Hier zeigt sich, wie meisterhaft Thomas das, was Gregor noch etwas diffus und ungeordnet darstellt, klar und anschaulich analysiert und damit die notwendige Basis für die weiterführende eigene spekulative Synthese legt. Trifft nicht auf seine Ausführungen in erhöhtem Maße zu, was er an denen Gregors lobt: sie seinen »satis lucide« (23)?

c) Das »Ewiggegenwärtigschauen« Gottes

Der eigene Denkweg des Thomas stützt sich nicht auf die von Gregor herangezogene Unterscheidung von *consilium* und *sententia*. Er nimmt statt dessen die im zweiten Teil eruierte Unterscheidung von *secundum se* und *secundum quod ad divinam praescientiam comparatur* wieder auf und präzisiert sie: Entscheidend ist hier der natürlicherweise nicht zu überbrückende, radikale Unterschied zwischen dem menschlichen und göttlichen Erkennen der Dinge[35]:

»considerare oportet differentiam divinae cognitionis et humanae« (57–58)

---

[34] Cf. die Parallelstelle: STh I, 16, 5.

[35] Cf. die Parallelstelle: STh I, 14, 13 ad 2.

Das menschliche Wissen, mit dem die Ereignisse *secundum se* betrachtet werden, ist stark der Defizienz der Zeitlichkeit[36] verhaftet. Es entspringt einem sukzessiven resp. diskursiven Erkennen, das stets von einem potentiellen resp. unvollkommenen zu einem mehr aktuellen resp. vollkommeneren Zustand fortschreitet:

»*Quia enim homo subiacet mutationi et tempori, in quo prius et posterius locum habent, succesive cognoscit res, quaedam prius et quaedam posterius.*« (59–61)

So kommt es, daß unser Wissen geprägt ist von der Erinnerung an das Vergangene (»praeterita memoramur«, 61), der Schau des Präsenten (»videmus praesentia«, 61) und des Rätselns über die Zukunft (»praegnosticamur futura«, 62).

Davon vollständig unterschieden ist das göttliche Wissen: Gott, der sich seinem Knecht Moses in der Wüste als der »Ich bin der ›Ich bin‹« offenbart (Ex 3,14)[37] ist reiner Seinsakt. Jeder Hauch von Potenz und damit auch Zeitlichkeit, die den Menschen zutiefst prägen, ist ihm fern[38], so daß wir bei Mal 3,6 Gott sagen hören: »Ich bin der Herr, und ich wandele mich nicht.« Entsprechend gibt es in seinem Erkennen, das er selber ist[39] – auf die zweite Weise gesprochen – nichts Vergangenes oder Zukünftiges, an das er sich erinnern oder das er vorhersagen könnte. Alles ist dem Ewigen – nicht mittels Ideen, sondern in dem einen *nunc stans,* dem absolut einfachen Akt, in dem er sein eigenes Wesen schaut, in der unveränderlichen Form, durch die alles Kontingente subsistiert – zugleich gegenwärtig:

»*Sed Deus, sicut liber est ab omni motu secundum illud Malachiae ›Ego Dominus et non mutor‹, ita omnem temporis succesionem excedit, nec in eo invenitur praeteritum nec futurum, sed praesentialiter omnia futura et praeterita ei adsunt; sicut ipse Moysi famulo suo dicit ›Ego sum qui sum‹.*« (62–66)

Unter dieser Perspektive zeigt sich die Unzulänglichkeit menschlicher Rede, die davon spricht, Gott habe den Tod irgendeines Menschen voraus-gesehen. Eine solche Sprechweise gibt nur »modo nostro« (67), gleichsam auf horizontaler Ebene, einen Sinn. Sprechen wir aber von der Perspektive Gottes her – und das ist die Sprechweise der Theologie, die *scientia subalternata* aus der *scientia Dei et beatorum* ist[40]

---

[36] Zur für den Aquinaten zentralen Einsicht in die Defizienz und Insuffizienz des Natürlichen gegenüber der Gnade: Cf. R. Schenk, Die Gnade vollendeter Endlichkeit, Freiburg 1989.

[37] Zur fundamentalen Funktion dieser Offenbarung Gottes im thomanischen Denken: Cf. E. Gilson, Der Geist, S. 47–70; Die Position Gilsons hat keine einhellige Zustimmung gefunden: Cf. die scharfe Kritik von J. A. Aertsen, Gibt es eine mittelalterliche Philosophie? In: A. Speer (Hg.), Philosophie und geistiges Erbe des Mittelalters, Köln 1994, S. 13–31.

[38] Cf. Parallele: ScG IV, 14; Rat fid 3.

[39] Cf. Parallele: STh I, 14, 4: »intelligere Dei est ejus substantia«.

[40] Cf. STh I, 2 und U.-G. Leinsle, Einführung in die scholastische Theologie, Paderborn 1995, S. 155–159. Auf die Bedeutung der thomanischen Wesensbestimmung der Theologie für die Gegenwart geht H. Hoping in seiner vor kurzem erschienenen, oben genannten Habilitation über Philosophie und Theologie in der ScG ausführlich ein. Cf. sein Fazit: H. Hoping, Weisheit, S. 467: »So läßt sich systematische Theologie auch weiterhin, wie bei Thomas, als Lehre von der göttlichen Wahrheit, Heilslehre aus göttlichem Ursprung, Weisheitslehre und als Glaubenswissenschaft verstehen.« Auch die gewandelte Lage der Philosophie schließt s. E. nicht aus, »daß das christliche Weisheits- und Orientierungswissen mit seinem universalen Wahrheitsanspruch systematisch zur Darstellung gebracht und auch in Zukunft vor dem Forum der endlichen Vernunft vertreten werden kann« (S. 467–468). Von einer gewissen Wiederentdeckung des thomanischen Theologiebegriffs erhofft sich Hoping die längst überfällige »Korrektur der heilsgeschichtlich-hermeneutischen Dogmatik« (S. 468).

– müssen wir sagen: Gott sieht den Menschen in einem einzigen Akt geboren werden und sterben, wie ich Petrus sitzen sehe, wenn er gerade sitzt:

»(...) cum tamen eius modo dicendum esset ›videt eum mori quomodo ego video Petrum sedere cum sedet‹« (68–69)

M. J. Scheeben hat, diesen Gedankengang des hl. Thomas aufnehmend, folgerichtig anstelle des Wortes »Vorher-wissen«, das der Sprechweise *modo nostro* entspringt, in seiner Dogmatik versucht, den komplizierten Sachverhalt mit dem Terminus »Ewiggegenwärtigschauen«[41] zu umschreiben.

Nun ist aber, so Thomas, wenn wir *modo nostro* nach der Freiheit des Menschen fragen, offensichtlich, daß dadurch, daß ich Petrus gerade sitzen sehe, nicht folgt, daß er auch notwendig (*necessitas consequentis*) sitzt. Er könnte ja ebensogut umhergehen oder liegen, aber er kann nicht zugleich im gleichen Augenblick sitzen und umhergehen, was in sich unmöglich ist, und er so notwendig *(necessitas consequentiae)*[42] eines von beiden tut!:

»Manifestum est autem quod ex hoc quod video aliquem sedere nulla ingeritur ei necessitas sessionis.« (69–70)

d) Der Briefschluß

Thomas schließt seinen Brief mit dem Wunsch, das von ihm Ausgeführte möge »ad errantium reductionem« (74–75) nützlich sein. Zugleich bietet er Bernhard an, im Falle noch offener Fragen, einen weiteren Brief zu schreiben: (»Quae si eis non sufficiunt ista, rescripere vobis oboediens non desinam«, (75–76)). So zeigen sich hier noch einmal zwei wichtige Charakterzüge des Aquinaten: Zum einen seine große Liebe zur Wahrheit und deren Reinerhaltung, die Ausdruck seines gesunden Intellektualismus ist[43] und die ihn auf seinem Sterbebett das Sakrament der Eucharistie mit den Worten begrüßen läßt:

»Gegen dich habe ich niemals etwas gesagt; sollte ich aber etwas gesagt haben, so habe ich es unwissend gesagt, und ich beharre nicht hartnäckig auf meiner Meinung, sondern wenn ich über dieses Sakrament oder über anderes schlecht geredet habe, so überlasse ich es ganz der Verbesserung durch die heilige römische Kirche, in deren Gehorsam ich nun aus diesem Leben scheide.«[44]

Zum anderen zeigen sich aber auch die Geduld und Demut, mit der er zeit seines Lebens sorgfältig alle an ihn gestellten Anfragen – ob von der Fürstin von Flandern[45] oder von einem einfachen »miles ultramontanus«[46] an ihn gerichtet – trotz eines immensen regulären Arbeitspensums beantwortet.

---

[41] M. J. Scheeben, Katholische Dogmatik, Bd. II, Nr. 455 (= GS IV, S. 194). Zur diesbezüglichen Lehre Scheebens und ihrer Nähe zu jener des Aquinaten: T. Miyakawa, La conoscenza divina del futuro libero. In: StTom 33 (1988), 113–122; 121: »[...] possiamo parlare die ›pre‹-scienza solo metaphoricamente e antropomorficamente«.

[42] Cf. ScG I, 67; Ver 24,1 ad 13. Die spätere Theologie wird von *necessitas antecedens* und *consequens* sprechen.

[43] Cf. E. Gilson, Le Thomisme, Paris [7]1972, S. 35–36.

[44] Zit. nach: W. P. Eckert (Hg.), Das Leben des heiligen Thomas von Aquino, Düsseldorf 1965, S. 161.

[45] Epistula ad ducissam Brabantiae; Cf. J.-P. Torrell, Magister, S. 367.

[46] De operantibus occultis naturae; Cf. J.-P. Torrell, Magister, S. 228–229.

III. Der Weg der Analektik und das Mysterium

Wer von den Äußerungen des hl. Thomas in seiner *Reponsio* eine restlose Auflösung des eingangs festgestellten *dilemma insolubile* erwartet hat, der wird dessen letzte Schrift enttäuscht beiseite legen. Er hat dann den Fehler begangen, von Thomas etwas zu erwarten, was dieser gar nicht leisten wollte. Thomas, der der Überzeugung ist

»opportet intendere ad ostendendum quod veritas fidei ratione superari non possit«[47],

geht es nicht um eine spekulative Auflösung des Geheimnisses, das zwischen dem Ewigen und seiner Schöpfung obwaltet und welches sich uns wohl erst in der *viso beatifica*, wenn wir im *lumen gloriae* aller Zeitlichkeit entrissen, Konformität mit dem Erkennen und Wollen Gottes erlangt haben, auf gewisse Weise enträtseln wird.[48] Das Denken des Aquinaten ist hier vielmehr mit jenem Scheebens[49] verwandt, das in einem Satz zum Ausdruck kommt, den dieser zu dem hier verhandelten Thema in eben jenem Jahr zu Papier brachte, als Tosti das berühmte Manuskript in seiner Bibliothek entdeckte:

»Eine vollständige positive Lösung jener Schwierigkeiten ist darum schlechterdings unmöglich; es ist nur zu erwarten, daß durch richtige Hervorhebung des Unterschiedes zwischen der göttlichen Erkenntnis und der unserigen die Schwierigkeiten geebnet und die formellen Widersprüche beseitigt werden.«[50]

Eben dies hat Thomas getan, und so wird an seiner letzten Schrift eine weitere bemerkenswerte Eigenschaft, die uns in seinem ganzen Werk kontinuierlich begegnet, deutlich. Immer wieder vermag es Thomas, die großen Fragen der Theologie spekulativ bis zu ihrer letzten harten Grenze, die das Mysterium setzt, bis zu ihrer »verschärften Gestalt«[51] voranzutreiben und sie so gleichsam für seine Leser »auf den Punkt zu bringen«. Dabei verzichtet er mit einer unglaublichen Souveränität auf alle dialektischen Kurzschlüsse, die stets in der Gefahr der Einseitigkeit stehen, weil sie unausweichlich ein Element zugunsten des anderen auflösen. Weder findet sich hier der alle menschliche Freiheit zerstörende »divine determinism«, den W. J. Craig bei Thomas zu finden glaubt, noch der vom freien Menschen notwendig determinierte Gott, den schon Wilhelm de la Mare († nach 1282) in seinem *Correctorium fr. Thomae* bei dem Aquinaten vorzufinden glaubte[52]. Der *Doctor communis* umgeht die Extreme voreiliger »Lösungen«, wie sie uns auch in der Gegenwart in Hegels Dialektik, im Denken Bergsons und Teilhard de Chardins und der *process-theology* A. N. Whiteheads und Ch. Hartshorne, die Gott soweit in die Zeitlichkeit hineinzie-

---

[47] ScG IV, 10.

[48] Cf. ScG IV, 97; Suppl 92,3. Cf. dazu: J.-P. Torrell, La vision de Dieu per essentiam selon saint Thomas d'Aquin: In: Micrologus 5 (1997), 43–68.

[49] Über die Verwandtschaft Scheeben – Thomas: Cf. L. Elders, M. J. Scheeben et S. Thomas d'Aquin. In: V. A., M. J. Scheeben. Teologo cattolico d'inspirazione tomista, Città del Vaticano 1988, S. 491–504.

[50] M. J. Scheeben, Katholische Dogmatik, Bd. II, Nr. 439 (= GS IV, S. 185).

[51] R. Schenk, Die Gnade, S. 333.

[52] Zu Craig: Cf. W. J. Craig, The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez, Leiden 1988, S. 125; zu W. de la Mare: Cf. R. Schenk, Die Gnade, S. 311–312.

hen, daß er veränderlich wird, gegenübertreten[53]. Sein Denken folgt nicht einem separierenden Schema. Freiheit Gottes und Freiheit des Menschen sind ihm keine Alternativen. Vielmehr ist sein ganzes Denken, das auch hier in seiner letzten Schrift zum Vorschein kommt, geprägt vom synthetisch-organischen »Sowohl als auch«[54], von einem analektischen Gleichgewicht[55] zwischen Gott und Mensch, göttlichem »Gegenwärtigschauen« und menschlicher Freiheit, Gnade und Natur.[56]

Was wäre gegenwärtig, angesichts der Tatsache, daß es der Theologie heute auf besondere Weise aufgegeben ist, ihr gottmenschliches Gleichgewicht wiederzufinden[57], aktueller als eine neue Besinnung auf die thomanische Synthese? Hören wir die Antwort Papst Johannes Pauls II., der über den heiligen Thomas sagt: »Es ist nicht gut, daß seine Gedanken in der nachkonziliaren Zeit hintangestellt wurden, denn er ist immer noch der Meister des philosophischen und theologischen Universalismus«[58]!

---

[53] Cf. L.-B. Gillon, Dieu immobile et Dieu en mouvement. In: Doctor Communis 29 (1976), S. 135–145.

[54] L. Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg ²1978, S. 57–60, sieht gerade im *et-et* den durchgängigen Rhythmus, in dem sich katholisches Denken vollzieht!

[55] Zur Analektik als Strukturprinzip des Thomismus: Cf. B. Lakebrink, Analektik und Dialektik. In: ders., Perfectio omnium perfectionum, Città del Vaticano 1984, S. 9–37.

[56] Vgl. T. Miyakawa, Conoscenza divina, 122: »S. Tommaso dunque non riduce tutto il problema della prescienza al determinismo volitivo, ma tempera sapientemente i tre elementi, intelleto, volontà e presenzialità, *in maniera da conciliare la libertà umana con il dominio divino perfetto*«.

[57] Cf. Joachim Kardinal Meisner, Die Aufgabe unserer Zeit: Das gottmenschliche Gleichgewicht von Chalzedon wiederfinden. In: LebZeug 52 (1997), 85–91.

[58] Johannes Paul II., Die Schwelle der Hoffnung überschreiten, Hamburg ²1994, 59. Vgl. auch die ernsten Ermahnungen des 2. Vatikanischen Konzils in OT 16 und GE 10 und des CIC Can 252 § 3.

Festschrift für Nikolaus Lobkowicz

Ballestrem, Graf Karl-Ottmann, Henning (Hrsg.): Theorie und Praxis. Festschrift für Nikolaus Lobkowicz zum 65. Geburtstag (Beiträge zur politischen Wissenschaft Bd. 89), Berlin: Duncker & Humblot 1996, 446 S., ISBN 3-428-08706-2, DM 132,00.

Diese Festschrift ist mit dem wissenschaftlichen Werk und dem hochschulpolitischen Wirken von Nikolaus Lobkowicz insofern kongruent, als sie thematisch weit über den Bereich einer tradierten Disziplin hinausreicht, ebenso wie dessen wissenschaftliche Interessen, die in seinem außerwöhnlich umfangreichen, 24 Bücher, 454 Aufsätze und 79 Rezensionen umfassenden Schrifttumsverzeichnis (S. 423 bis 443) ihren Niederschlag gefunden haben. Der geistige Bogen spannt sich, um zwei Extrempunkte zu nennen, von den literaturgeschichtlichen Gedanken Ruprecht Wimmers zur Theorie und Praxis des deutschen Barockromans (S. 131 bis 151) bis hin zu den verfassungsrechtlichen und verfassungspolitischen Reflexionen von Peter Lerche zur Frage, ob Art. 146 des Grundgesetzes einen Auftrag zur Neuverfassung Deutschlands enthält (S. 299 bis 309). Die beiden Herausgeber, frühere Assistenten des zu Ehrenden, haben die behandelten Themen fünf Stoffgruppen zugeordnet, nämlich der Philosophie (Teil I, S. 13 bis 76), der Kulturgeschichte (Teil II, S. 77 bis 151), der Politischen Theorie (Teil III, S. 153 bis 239), der aktuellen Problematik auf dem Gebiet der Politik und des Verfassungsrechts (Teil IV, S. 241 bis 367) sowie der Forschungs- und Hochschulpolitik (Teil V, S. 369 bis 421). Gerade der letzte Teil rückt die vita activa des Jubilars ins Blickfeld: Er bekleidete je über ein Jahrzehnt das Amt des Rektors/Präsidenten der größten deutschen Universität, der Ludwig-Maximilians-Universität München, und dann der kleinsten, nämlich der Katholischen Universität Eichstätt, deren wissenschaftliche Entfaltung er, nicht zuletzt dank seines Ansehens als Gelehrter und seiner weltweiten Verbindungen, tatkräftig zu fördern vermochte. Zu den 25 Autoren des stattlichen Bandes gehören außer deutschen, österreichischen und schweizerischen Professoren auch Kollegen aus der Universität Bologna, der Polnischen sowie der Tschechischen Akademie der Wissenschaften und der Northwestern University of Chicago. In der christlichen und konservativen Prägung der Mehrzahl von ihnen – aber nicht aller – widerspiegelt sich die Haltung von Nikolaus Lobkowicz als Politologe, Philosoph und Hochschulpolitiker, der aus ihr auch in den Jahren der Kulturrevolution von 1968 nie ein Hehl machte, sondern in exponierter Position mit bemerkenswerter Zivilcourage wider den Zeitgeist focht. Von den Abhandlungen dürften für den Leserkreis dieser Zeitschrift vor allem diejenigen von Interesse sein, die sich mit theologischen oder kirchlichen Fragestellungen befassen:

Zu nennen ist hier zunächst der Essay von Robert Spaemann über die Frage, ob eine nicht-missionarische Praxis universalistischer Religionen möglich ist (S. 41 bis 48). Das Fazit seiner sodann eingehend begründeten Überlegungen ist an den Anfang gestellt: Es sind dies die beiden Thesen, universalistische Religionen seien ihrem Wesen nach missionarisch, solange sie lebendig sind. Und: Zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung zwischen religiösen Überzeugungen könne es nur dort kommen, »wo Menschen, die ihre Religion ernsthaft praktizieren, miteinander friedlich koexistieren« (S. 41). Der Verfasser unterscheidet einen theoretischen Universalismus, nämlich »Überzeugungen, die Allgemeingültigkeit, d.h. Wahrheit beanspruchen für bestimmte Urteile über die Wirklichkeit«, und praktisch-universalistische Überzeugungen, die sich auf die Lebenspraxis beziehen. Theoretischer und praktischer Universalismus könnten, aber müßten nicht miteinander verbunden sein. Ein Beispiel für den theoretischen Universalismus sei die Naturwissenschaft, für den praktischen der Kampf um die Menschenrechte, für beide Arten die moderne Medizin: Sie beanspruche, naturwissenschaftlich fundiertes Wissen zu besitzen, das auch für jedermann wünschenswert ist zur Erhaltung oder Wiederherstellung der Gesundheit. Religiöser Universalismus sei in der Regel zugleich theoretisch und praktisch, denn Anhänger universalistischer Religionen hielten bestimmte Annahmen für wahr und glaubten, daß sich aus ihnen Konsequenzen für die Lebenspraxis ergäben (S. 41f). In diesem Zusammenhang wird auch die »eigentümliche Sonderstellung« der jüdischen Religion beleuchtet (S. 42f). – Dem heute vorherrschenden »antidogmatischen Relativismus« erschienen »alle bestimmten Überzeugungen, die jemand nicht zur Disposition eines endlosen Diskurses stellt, als gefährlich, und er (habe) dafür die inflationär gewordene Vokabel ›Fundamentalismus‹ bereit«. Im Namen eines liberalen Universalismus breite sich heute in Europa ein illiberales Klima aus: Dafür sei »die neuere diskriminierende Verwendung des Begriffs ›Sekte‹« symptomatisch. »In dem Maße wie der Papst we-

gen seines Festhaltens an der katholischen Lehre unter Beschuß gerät, (werde) schließlich auch die Kirche, die er repräsentiert, trotz ihrer Größe, zur fundamentalistischen Sekte gestempelt« (S. 43f). Auch sog. liberale Ideen, die einen Wahrheitsanspruch erheben, seien ihrer Natur nach intolerant – Menschen dagegen könnten und sollten im Umgang mit anderen, die eine ihrer Auffassung nach falsche Idee haben, tolerant sein, »denn nur so könn(t)en sich Ideen entsprechend der ihnen eigenen geistigen Kraft mit anderen Ideen messen« (S. 43f). Auf der Grundlage dieses gedanklichen Gebäudes wird daraufhin die missionarische Tätigkeit der Christen in konfessionell verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften einer Betrachtung unterworfen, die in die beiden eingangs genannten Thesen mündet. Dem bürgerlichen Frieden abträglich sei nicht die Mission, sondern deren Unterdrückung (S. 45). – Zu konkurrierenden Aktivitäten universalistischer Religionen in religiös homogenen Territorien vertritt Spaemann die Auffassung, in solchen Regionen werde der Friede gefährdet durch »die institutionelle Unterdrückung oder systematische Benachteiligung einer religiös-kulturellen Minderheit durch Anwendung eines demokratischen Mehrheitsprinzips, das seine Legitimierungsfunktion doch nur in relativ homogenen Gesellschaften spielen kann« (S. 45f). Aber »in Rom muß man nicht einen Muezzin rufen und in Mekka nicht eine Kirche läuten hören«; es müsse genügen, seinen Gottesdienst an einem würdigen Ort feiern zu dürfen (S. 45). – Zum Schluß wendet sich der anregende Beitrag einem Konfliktfeld zu, »das nicht durch irgendwelche Konkordienformeln pazifiziert werden kann«: Wenn Gläubige bestimmte sittliche Überzeugungen haben, die sie für allgemein verbindlich halten, z.B. die von der Unantastbarkeit des Lebens vom Beginn der Zeugung an, dann könnten sie diese zwar niemandem aufnötigen, wohl aber versuchen, ihre Respektierung auch von jenen zu verlangen, die diese Überzeugung nicht teilen. Bei solchen Konstellationen »könn(t)en religiöse Überzeugungen, ebenso wie nichtreligiöse, zur Quelle fundamentaler politischer Konflikte, also z.B. eines Kulturkampfes, werden, zu dem es keine Alternative gibt«. Diese wäre »der banale Nihilismus, die Friedhofsruhe einer Diktatur, die keinen Widerstand aus Überzeugung mehr zu fürchten hätte« (S. 47f).

Horst Bürkle geht der Frage nach, ob es eine gemeinsame Sprache der Religionen gibt (S. 49 bis 58). Er erinnert an ihre Bejahung durch den damals unbekannten Hindumönch namens Swami Vivekananda auf dem Weltkongreß der Religionen im Jahr 1839 in Chicago, der auf die gemeinsame Erfahrung verwies, die allen religiösen Ausdrucksweisen zugrunde liege (S. 49f). Im Anschluß daran setzt er sich mit »neuen Theorieentwürfen« auseinander, so mit der Mystik als gemeinsamem Nenner – einer Auffassung, die er verwirft, weil es Mystik nur in »ihrer Einbettung in die jeweilige konkrete Religion« geben könne (Abschnitt I, S. 50f) – , dem Pluralismus als Ausdruck religiöser »Sprachspiele« (Abschnitt II, S. 51), dem Streben nach Wahrheit als gemeinsamer religiöser Basis (Abschnitt III, S. 51f), archetypischen und anthropologischen Grundstrukturen, in denen »seelenstrukturell vorprogrammiert« sei, was in den Religionen zur Sprache kommen kann – einer Sichtweise, die ein religionswissenschaftliches und theologisches Thema an die Psychologie abtrete (Abschnitt IV, S. 52f). – Auch der Versuch, die Wahrheit einer Religion »in ihrem ethischen Wertbewußtsein festzumachen«, wird vom Autor verworfen, weil die Meinung, für die Bestimmung einer Religion im Verhältnis zu anderen sei deren »Beitrag zu den als gemeinsame Grundlage vorausgesetzten Werten einer Weltgemeinschaft« ausschlaggebend, das Heilsverständnis einer Religion und die Wege, die sie zu ihm weist, außer Betracht lasse und die einzelnen Religionen anhand von Maßstäben messe, »die ihnen von Hause keineswegs eigen sind« (Abschnitt V, S. 53f). Ebensowenig seien die neuen religiösen Bewegungen der Gegenwart, insbesondere die südamerikanischen Massenbewegungen, kein »Aufbruch ins Neue und Gemeinsame der Religionen«; sie führten vielmehr zu einem »religiöse(n) ›Esperanto‹, dessen Elemente anderswo zu Hause sind und von dort entlehnt wurden« (Abschnitt VI, S. 54).

Eine gemeinsame Sprache der Religionen spreche indes der christliche Glaube, so schon die Aeropagrede in der Apostelgeschichte, und »wieder in deutlicher Aufnahme der biblischen Grundlegung« das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (Nostra Aetate), die »im Blick auf die Bestimmung des Menschen einen verbindenden, eine gemeinsame Sprache der Religionen ermöglichenden Ton« anschlage. Der vor kurzem der Weltöffentlichkeit vorgelegte Katechismus der katholischen Kirche verstehe sich auch in dieser Frage als Ausleger der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils (Abschnitt VII, S. 55 bis 57). Ein konkreter Ausdruck der Lehre der Kirche, betreffend die gemeinsame »Sprache« in den Religionen (Abschnitt VIII, S. 57), seien auch die Gebete um den Frieden, zu denen Papst Johannes Paul II. in den letzten Jahren die Repräsentanten anderer Religionen nach Assisi eingeladen habe (Abschnitt IX, S. 57f).

Den kulturgeschichtlichen Teil des Bandes eröffnet Hans Maier mit seiner Untersuchung des benediktischen Programms und der Verwandlungen desselben in der Moderne (S. 79 bis 95). Er zeigt auf, daß viele Elemente der Regel Benedikts »kein Akt revolutionärer Neuerung« waren, sondern schon im älteren Mönchtum, auch östlicher Prägung, anzutreffen sind. Neu sei hingegen »der Bauplan, nach dem diese Elemente in ein Verhältnis zueinander gebracht werden, ... die Breite und Differenziertheit der Anlage«, in der »etwas von der Aufbruchsstimmung der Zeit« erkennbar werde (S. 80f). In einem gewissen Widerspruch dazu dürfte allerdings die Feststellung stehen, die Arbeit werde von Benedikt nur als »Mittel gegen Müßiggang«, eingebunden in die Mönchsgelübde und den klösterlichen Dienst, vorgestellt (S. 80f). Die Regel weise allerdings einen Zug auf, der »auf die moderne Arbeitsauffassung vorausweis(e)«, nämlich das Gebot der Gewissenhaftigkeit der Ausführung der Arbeit, des sorgsamen Umgangs mit den Arbeitsgeräten und der pünktlichen Einhaltung der Zeiten im mönchisch geregelten Tageslauf (S. 82). Einen eigenen Wert als »Instrument menschlicher Erfüllung«, der den arbeitenden Menschen in den Mittelpunkt von Gesellschaft und Politik rückte, ein »alle Christen verpflichtende(s) Berufsverständnis« habe die Arbeit jedoch erst in und nach der Reformation erhalten; erst danach habe das »Prinzip der Arbeit um Gottes und des Nächsten willen«, das zu einer Aufwertung der bürgerlichen Arbeit führte, vor allem in den calvinistischen Ländern und Regionen Europas, allgemeine Anerkennung gefunden. Der Verfasser arbeitet in großen Zügen die »Entwicklung zur heutigen Arbeitsgesellschaft« mit ihrer Forderung nach »Zeitsouveränität« heraus (Abschnitt II, S. 82 bis 89). – Der Schlußteil (Abschnitt III, S. 89 bis 95) versucht zu klären, was aus dem »ora« der benediktinischen Regel in der Gegenwart geworden ist. Im klösterlichen Tageslauf sei neben das Gebet das Hören und Betrachten des Wortes Gottes im Gottesdienst, im Stundengebet, in Lesung, stiller Betrachtung und schweigender Vertiefung getreten. Am weitesten entfernt von Benedikts Regel sei die heutige »Freizeitwelt und Freizeitgesellschaft«. Allerdings gäbe es Anzeichen für den Wunsch nach »Ruhe am siebten Tag«, so beispielsweise die Nachfrage nach dem »Kloster auf Zeit« als Freizeit- und Bildungsangebot. Nach einem Blick auf die Einschätzung der Arbeit durch Karl Marx, für den die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit Mittelpunkt der Weltgeschichte sei, und durch Pierre-Joseph Proudhon, der gewisse sozialpolitische Diskussionen ohne eine »Theorie der Ruhe« nicht für möglich gehalten habe, gehen die Gedanken zurück zum Benediktinerkloster, das in der Gegenwart dabei sei, »unter neuen Bedingungen etwas von seinem alten Charakter zurückzugewinnen« (Abschnitt III, S. 89 bis 95).

Dem Phänomen, daß die Repräsentation und Aktionsweise der Kirche trotz ihrer Zeit und Raum überwindenden Universalität Wandlungen unterliegt, wendet sich Heinz Hürten zu, indem er Differenzierungen ihrer Theologie »in Dialog und Widerspruch mit der zeitgenössischen Philosophie« aufzeigt (S. 97 bis 109). Im 19. Jahrhundert hätten zur »Ausbildung einer neuartigen sozialen Präsenz« weit weniger die Theologen durch ihre Beteiligung am innergesellschaftlichen Diskurs als vielmehr die Laien, von denen eine Vielzahl von Initiativen ausgegangen sei, beigetragen. Auf diese Weise sei »jenes historisch neuartige Gebilde geschaffen (worden), für das sich mangels einer präziseren die Bezeichnung ›Katholizismus‹ eingebürgert ha(be)«. Erst zu einem vergleichsweise späten Zeitpunkt hätten die Päpste auf dessen Gestaltung eingewirkt (S. 97f). Wegen der unterschiedlichen Entwicklungen in den verschiedenen Ländern Europas sei es sinnvoll, von Katholizismen im Plural zu sprechen; diese erwiesen sich nämlich als »nationale Gebilde«, dies unbeschadet ihrer »Qualität als Teilphänomen einer universalen Kirche, die sie in einen über die nationalen Grenzen hinausreichenden Zusammenhang stellt« (S. 98f). Sie bildeten darum »in aller Welt keine schwarze oder ultramontane Internationale«; vielmehr eigne dem Katholizismus »seine spezifische Singularität, die der Singularität der Gesellschaft korrespondiert, die seinen Mutterboden abgibt«, und »die dadurch gegebene Unterschiedlichkeit der Rahmenbedingungen politischer Existenz bewirk(e) fast zwangsläufig eine Unterschiedlichkeit des politischen Verhaltens der nach denselben doktrinellen Prinzipien lebenden Katholiken« (S. 99). Ausgehend von dieser Erkenntnis durchleuchtet der Autor – als exemplarisch – die politischen Katholizismen in Deutschland und Frankreich (S. 100 bis 107). Bei der Analyse der Entwicklung in Deutschland steht der Weg der Zentrumspartei, die auch gegen den »Sog des Nationalsozialismus« resistent geblieben sei, vom Kulturkampf bis zu den letzten freien Reichstagswahlen im März 1933 im Mittelpunkt (S. 100 bis 104). Bei der Untersuchung des französischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts (S. 104 bis 107) wird herausgestellt, daß einander »scharf konturierte und in ihren politischen Grundanschauungen zu keinem Kompromiß fähige Gruppen« gegenüberstanden, nämlich Gegner und Befürworter der Revolution, die sich nicht zu einer

politischen Handlungseinheit zusammenführen ließen (S. 105), und daß eine »strukturell vorgegebene Spannung zwischen der nationalen Qualität des Katholizismus und den universalen Voraussetzungen seiner Existenz« bestand (S. 106). Abschließend werden die beiden exemplarisch erörterten Katholizismen verglichen: Für den deutschen sei sein Pragmatismus, der kirchlicher Kritik kaum Angriffsflächen geboten habe, für den französischen sein »theoretisch doktrinäre(r) Grundzug« charakteristisch. Die nationale Qualität der verschiedenen Katholizismen stütze »die theoretisch begründete Einsicht ..., daß es zwar viele Katholizismen geben (könne), aber keine ›katholische Politik‹« (S. 108). Die Katholizismen seien »teils widerwillig und zögernd, teils mit religiösem Pathos den Weg der Demokratisierung gegangen, theoretisch allein gestützt durch den Satz Leos XIII. von der Neutralität, mit der die Kirche alle Staatsformen betrachte, wenn sie nur die Gerechtigkeit verwirklichten« (S. 109).

Es ist zu wünschen, daß das Werk ob des hohen wissenschaftlichen Niveaus aller Beiträge über die ganze Palette der einbezogenen Forschungs- und Erkenntnisintentionen hinweg die ihm gebührende Beachtung findet, dies trotz des »neutralen« Titels »Theorie und Praxis«, der nicht auf den ersten Blick auf dessen multidisziplinäre Substanz schließen läßt.

Franz Knöpfle

Moraltheologie

Strasser, Peter – Starz, Edgar (Hg.): Personsein aus bioethischer Sicht. Tagung der Österreichischen Sektion der IVR in Graz 29./30. November 1996, Stuttgart: Franz Steiner-Verlag 1997, 186 S., ISBN 3-515-07108-3, DM 76,00.

Vorliegender Band aus der Reihe »Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie« (Beiheft 73) enthält zahlreiche Aufsätze medizinethischer Themen, die von Vertretern verschiedener Disziplinen vorgetragen worden sind. Die Herausgeber betonen die Dringlichkeit der Behandlung derartiger Themen, da sie feststellen, daß das Leben für viele moderne Menschen nicht mehr heilig ist: »Eine neue Kultur des lebenswerten und lebensunwerten Lebens beginnt sich auszubreiten: sie setzt auf Selbstbestimmung und Glücksfähigkeit.« (8)

Eingangs stellt der Philosoph Dieter Birnbacher das »Dilemma des Personbegriffs« vor, der zu einem Schlüsselbegriff der Bioethik geworden ist und an dem sich ständig ein Streit zwischen zwei Richtungen entfacht: Während die »Äquivalenz-Doktrin« die Behauptung aufstellt, daß der Mensch zu jedem Zeitpunkt seines Lebens Person ist und die Begriffe »Menschenwürde« und »Personwürde« austauschbare Begriffe sind (vgl. R. Spaemann), stellt die »Nichtäquivalenz-Doktrin« die These auf, daß der Mensch an den »Rändern« des Lebens nicht in jedem Fall eine Person ist (vgl. P. Singer). Nachfolgend diskutiert Birnbacher beide Konzepte und gelangt zu dem Ergebnis, daß für beide Konzepte der Personbegriff nur vermeintlich als Schlüsselbegriff fungiert. »Für die Begründung moralischer Rechte übernimmt er [der Personbegriff] nicht nur keine direkte, sondern letztlich überhaupt keine entscheidende Rolle.« (23) Da die Verwendung des Personbegriffs eine Alles-oder-Nichts-Angelegenheit ist, plädiert Birnbacher für eine Vermeidung dieser Bezeichnung. Eine Alternative für die bioethische Diskussion bietet der Philosoph jedoch nicht, weswegen er in seiner Ratlosigkeit mit einem Satz endet, der auch von Spaemann hätte sein können: »Man kann nicht in höherem Maße Person sein als jemand anders, sondern man ist es oder man ist es nicht.« (24)

Der Moraltheologe von Nijmegen, Jean-Pierre Wils, bietet zunächst das gleiche Bild wie Birnbacher. Wils bezeichnet die beiden unversöhnlichen Positionen als Minimalismus (Position Singer) und Maximalismus (Position Spaemann). Während er den Minimalismus anhand der neuro-konstruktivistischen Position von Gerhard Roth entfaltet, geht er bezüglich des Maximalismus ausführlicher auf Spaemann ein. Während Wils dem Ansatz von Roth bescheinigt, daß er das Terrain der Ethik verläßt (34), hält er Spaemann zunächst lediglich entgegen, daß dieser durch seinen maximalistischen Personbegriff »alle konkreten Fragen der bio-medizinischen Ethik vorentscheiden« will.

Wils ist beizupflichten, wenn er darauf hinweist, daß die direkte Verknüpfung des Personbegriffs mit moralischen Sachverhalten eine spezifisch neuzeitliche Wendung darstellt (35). Während bei Descartes der Personbegriff nur noch die Funktion einer anthropologischen Klammer zwischen dem Leib und dem Geist erfüllt, bricht Locke mit der Auffassung, daß Personalität vorgegeben ist. Wils plädiert zum Abschluß seiner Darlegung dafür, »daß Personalität ein Binnenaspekt von Subjektivität wird. Die Person ist (...) ein kreatives, um die präsentische Zeitform des Selbstbewußtseins zentriertes Akt-Zentrum« (41). Für die Beurteilung konkreter bioethischer Probleme kann dieses Resümee wohl nur bedeuten, daß Wils dem minimalisti-

schen Personbegriff sehr nahe kommt, da er postuliert, dem Selbstbewußtsein ein größeres Gewicht beizumessen.

Als ein weiterer Moraltheologe trägt Peter Inhoffen aus Graz seine Gedanken vor. Nachdem er geschichtliche Aussagen zum Personbegriff vorgelegt hat, stellt Inhoffen zahlreiche moraltheologische Grundsätze vor, die ihn zu der Aussage bewegen, daß die Stärke der katholischen Moraltheologie darin besteht, eine Synthese von Gesinnungs- und Verantwortungsethik zu sein (58). Insofern erscheint es gerechtfertigt, daß es aus der Sicht der katholischen Moraltheologie besser ist, »an Idealen festzuhalten, selbst wenn ihre Umsetzung nur unvollkommen geschieht, als auf Ideale zu verzichten und nach einem rationalistischen Kalkül zu handeln« (59).

Der Rechtsphilosoph Peter Strasser bietet mit seinen Ausführungen lediglich Streiflichter der bioethischen Diskussion, die ihn zu keiner eigenen Stellungnahme bzw. zu keinem Konzept gelangen lassen.

Als enge Mitarbeiterin von Peter Singer führt Helga Kuhse ihre Gedanken zur Personwürde und personalen Identität aus, die sich inhaltlich nur sehr wenig von Singer unterscheiden und die sie bereits in anderen schriftlichen Darlegungen vorgestellt hat.

Als Jurist der Universität Konstanz bietet Eric Hilgendorf Ausführungen zum Thema »Überlebensinteresse und Recht auf Leben – eine Kritik des ›Ratioismus‹«. Die Moralphilosophie unterzieht Hilgendorf einer eingehenden Kritik, der er »fünf Todsünden« vorhält: »Der unreflektierte Übergang von deskriptiven zu präskriptiven Aussagen, das Erschleichen von normativen Gehalten durch passende Definitionen, die irreführende Berufung auf angebliche besondere Erkenntnisfähigkeiten, die Vermischung von Wissenschaft mit Privatmoral und die Immunisierung der eigenen moralphilosophischen Vorstellungen gegenüber ›unpassenden‹ Tatsachen.« (93) Aufgrund dieser Ausfälle der Moralphilosophie legt Hilgendorf dar, daß die Versuche dieser Disziplin, zu zeigen, wie wir handeln sollen, bislang alle gescheitert sind. In der Auseinandersetzung mit den Thesen von N. Hoerster plädiert Hilgendorf für einen abgestuften Lebensschutz: menschliches Leben gewinnt »im Zuge seiner Entwicklung hin zum Menschen an Wert, so daß die Einschränkbarkeit seines Lebensrechtes entsprechend abnehme« (106). Durch die Gesetzgebung sieht der Vf. diese Aussage bestätigt.

Von besonderem Interesse erscheint der Beitrag des Mediziners Ralf Seidel zum Thema »Zum Begriff der Person in der Psychiatrie«. Entgegen Birnbacher plädiert Seidel dafür, an dem Personbegriff in der Psychiatrie festzuhalten: »In der Lage unaufhebbaren Zweifels kann die Anweisung für das menschliche Handeln nur lauten, sich auf die Seite der Achtungszuerkennung, des, wenn auch vagen, Personseins zu schlagen. Das ist die Basis, von der aus Psychiatrie auf die moralische Bühne tritt. Solange sie von Ärzten betrieben wird, muß sie vom Leben ihren Ausgang nehmen. Und nur ein Personbegriff, der dies gewährleistet, kann ihr Halt geben auf ihrer mühsamen Reise ins Ungewisse ...« (114).

Ausführlich geht der Rechtsphilosoph Edgar Starz auf die Problematik »Gehirntodkonzept und Euthanasie« ein. Eine Ausweitung der aktiven Euthanasie stellt für Starz in jeder Hinsicht *keine* Gefahr dar. Aufgrund der Unterstellung, daß eine breite Zustimmung der Bevölkerung zur aktiven Euthanasie vorhanden ist und in den Niederlanden strenge formale Auflagen vorhanden sind (!), stellt die »qualified sanctity-of-life doctrine« von H. Kuhse die beste Lösung dar. Daß Starz für seine Ansichten Aussagen der katholischen Kirche hinzuzieht, beweist jedoch lediglich seine mangelnde Kenntnis der katholischen Moraltheologie (wenn beispielsweise Hans Küng als Vertreter der christlichen Morallehre dargestellt wird).

Für die oberflächlichen Ausführungen von Starz wird der Leser durch den nachfolgenden Beitrag von Andreas Zieger »Erfahrungen zum Dialogaufbau mit Menschen im Koma und Wachkoma aus beziehungsmedizinischer Sicht« in vielfältiger Hinsicht entschädigt. Zunächst unterzieht Zieger »die« Bioethik einer kritischen Beurteilung, da diese ihrem Wesen nach eine rationale Spaltung von Mensch und Person vornimmt. »Wenn der Personbegriff in der Bioethik auf das rationale Selbstbewußtsein reduziert wird, avanciert dieses Verständnis zum Kriterium biomedizinischer Umbewertungen und interessengeleiteter Regulierungen mit entsprechendem Ausschlußcharakter für ›Unperson‹: ›Leben‹ und ›Personsein‹ wird zum Exklusivgut nur für rationalbewußte Menschen erhoben.« (157). Zieger legt überzeugend dar, daß über den Sinn und Wert des Lebens nur der Mensch selbst ein Urteil fällen kann und nicht andere Menschen stellvertretend. Aufgrund eingehender Studien weist Zieger darauf hin, daß Menschen im Koma oder Wachkoma nicht nur auf Reize reagieren können, sondern wir auch vielfältige wissenschaftliche Belege haben, die uns zu der Überzeugung gelangen lassen, daß Menschen im Koma aus der Sterbehilfedebatte völlig herauszunehmen sind (168).

Die Aufsätze bieten insgesamt einen Einblick in die Debatte um den Personbegriff und in einzelne bioethische Problemfelder. Die Auswahl der Autoren lassen insgesamt keine einheitliche ethisch-moralische Richtung erkennen, vielmehr stehen die

Auffassungen nicht weniger Artikel in der philosophischen Grundausrichtung einander unversöhnlich gegenüber. Zum einen zeigen manche Beiträge, daß zwischen Moral und Recht eine Kluft besteht: das, was moralisch für problematisch gehalten werden kann, muß nicht in jedem Fall rechtlich verwerflich sein. Problematisch ist in gleicher Weise der Weg der moralischen Rechtfertigung durch die bestehende Gesetzeslage.

Der Band hat gezeigt, daß diejenigen, die den Wert des menschlichen Lebens von bestimmten Eigenschaften abhängig machen, keine echte Alternative anbieten können, die in einer demokratischen Gesellschaft vor willkürlichen Eingriffen schützt. Insofern ist Peter Inhoffen vorbehaltlos zuzustimmen: »Eine gesellschaftlich praktizierte Nicht-Akzeptanz des Personstatus vom Anbeginn bis zum leiblichen Tode wird so etwas wie eine offene Wunde am Körper der Menschheit bleiben. Daran werden vermutlich noch so ausgefeilte, autonom-ethisch entwickelte Beweisgänge nicht viel ändern können.« (70)

Clemens Breuer, Augsburg

Peschke, Karl-Heinz: Christliche Ethik. Grundlegungen der Moraltheologie, Trier: Paulinus 1997, 425 S., ISBN 3-7902-0064-6, DM 48,00.

Nachdem bereits 1995 eine Spezielle Moraltheologie von Peschke in deutscher Sprache erschienen ist, legt der Vf. nun die noch ausgestandene Allgemeine Moraltheologie vor. In der bereits gewohnten Gründlichkeit greift der Vf. häufig auf internationales Schrifttum zurück, das seinem Werk zugute kommt.

Der Vf. beginnt sein Werk mit einer Darlegung vom Wesen der Moral und ihrem letzten Ziel. Anhand der Hl. Schrift und der Liturgie wird auf den dialogischen Charakter der christlichen Moral hingewiesen. Der Mensch ist in erster Linie nicht sich selbst gegenüber verantwortlich, sondern zunächst anderen Menschen und letztlich Gott. Mit vollem Recht kann die Moraltheologie als »Sinnwissenschaft« bezeichnet werden, da sie nach dem letzten Ziel der sittlichen Forderung des Menschen fragt. Peschke nennt vier Möglichkeiten, nach denen der Mensch sein letztes Ziel zu erreichen gedenkt: »Das letzte Ziel kann im irdischen Glück und Wohlergehen gesucht werden (Eudämonismus und Utilitarismus); in der Selbstvervollkommnung und im irdischen Fortschritt; in der Verwirklichung des sittlichen Wertes um seiner selbst willen (Kant und Wertethik); und in der Verherrlichung Gottes durch die Verwirklichung seines göttlichen Planes (theonome Ethik).« (21–22)

Während die erste Möglichkeit (Eudämonismus) keinen plausiblen Grund für die Bevorzugung des Altruismus vor dem Egoismus liefert, bleibt die zweite Möglichkeit allein auf den Menschen und damit auf Werte von begrenzter Natur konzentriert (Humanismus). Mit der dritten Möglichkeit (Ethik Kants) wird eine letzte Begründung der Sittlichkeit in Gott verneint und die Moralität auf das Urteil des Individuums zurückverlagert. Die im Anschluß hieran entwickelten Theorien (z. B. Vertragstheorie der Gerechtigkeit von J. Rawls und die Diskursethik von J. Habermas) können für die Auffindung sittlicher Normen zweifellos nützliche Hilfen sein, wie die Goldene Regel, doch genügen sie allein ebensowenig, wie die Wertethik (N. Hartmann, M. Scheler). Obwohl der Wertethik das Verdienst zukommt, daß sie den Emotionen des Menschen im Raum der Sittlichkeit einen fairen Platz zubilligt, verbleibt sie im Bereich der subjektiven Gefühle, die fehlbar sind. Erst die vierte Möglichkeit (theonome Ethik) bietet die Gewähr, eine ausreichende Antwort auf die Frage nach dem letzten Ziel des Menschen zu geben. Anhand biblischer, geschichtlicher und lehramtlicher Aussagen trägt der Vf. ein facettenreiches Bild vom Wesen der Moral vor. Hierbei wird die Offenheit für die Führung des Hl. Geistes ebenso angesprochen wie der kategorische Charakter der sittlichen Forderungen.

Als weiteres zentrales Kapitel wird das Naturgesetz ausführlich behandelt, wobei dem Vf. auch seine früheren Veröffentlichungen zugute kommen. Im Rückgriff auf die thomistische Einteilung wird die Natur des sittlichen Gesetzes erläutert. Hierbei kommt der Vf. auch auf die Frage nach dem spezifisch Christlichen zu sprechen. In Anlehnung an J. Ratzinger kommt der Vf. zu dem Ergebnis, daß die Originalität des Christlichen nicht in der Summe von Sätzen liegt, für die man noch keine Parallelen anderswo gefunden hat, sondern diese liegt vielmehr in der neuen Gesamtgestalt, in die das menschliche Suchen und Ringen von der orientierenden Mitte des Glaubens an den Gott Abrahams, an den Gott Jesu Christi eingeschmolzen ist (101). Der Unterschied zwischen einer natürlichen und einer christlichen Ethik liegt in »der Erkenntnis und im Verständnis der menschlichen Natur, des letzten Zieles und damit des sittlichen Gesetzes; (...) Der christliche Glaube schenkt dem Menschen eine Einsicht in die menschliche Natur, das letzte Ziel und die sittliche Ordnung, die tiefer, voller und genauer ist als die von der Vernunft allein gewonnenen Einsichten.« (116)

Die Natur des Menschen und seiner Welt ist sowohl durch das Bleibende wie durch das Historische gekennzeichnet. »Die Entwicklung von der

Tabu-Ethik zu den Prinzipien der Atlantik-Charta und der Menschenrechte zeigt, wie dynamisch die Kraft des Naturgesetzes ist. Und doch bleibt diese Dynamik unveränderlich an die Seinsordnung gebunden, von der sich das Naturgesetz herleitet, mit dem Ergebnis, daß wo immer die Natur die gleiche ist, auch die Forderungen des Naturgesetzes die gleichen sind.« (126). Hieran hat sich auch die nachkonziliare Verlagerung in der Moraltheologie von der »menschlichen Natur« zur »menschlichen Person« auszurichten.

Bedeutsam – da von nicht wenigen »autonomen« Moraltheologen in der Vergangenheit bestritten – erscheint der Hinweis, daß die Seinsordnung auch die Neigungen und Strebungen der Natur, die auf die Verwirklichung der ihnen entsprechenden Ziele ausgerichtet sind, umfaßt. Ebenfalls sinnvoll ist die vom Vf. angesprochene und klargestellte Kritik von David Hume (naturalistischer Fehlschluß) und die Aufführung der deontologischen und teleologischen Begründung sittlicher Normen, die zu Recht als Idealtypen herausgestellt werden. Normen von absolutem Charakter sind durchaus möglich, doch »sie sind möglich mit teleologischer Begründung« (150). Der Vf. beschließt seine Ausführungen zum sittlichen Naturgesetz mit der Epikie.

Der Lehre über das Gewissen wird ein weiteres Kapitel gewidmet. Bevor der Vf. biblische und lehramtliche Belege aufführt, weist er auf die mißbräuchliche Verwendung hin, das Gewissen als einen Alternativbegriff für Norm und sittliches Gesetz zu betrachten (180). Ohne sich in Einzelheiten zu verlieren, führt Peschke die verschiedenen Arten des Gewissens auf und stellt ihre moralische Bedeutsamkeit heraus. Die Geschichte des Systems der Probabilität (Rigorismus, Probabiliorismus, Äquiprobabilismus, Probabilismus) und ihre heutige Berechtigung wird treffend vorgestellt.

Neben der Verpflichtung, dem Gewissen zu folgen, wird vom Vf. in gleicher Weise die Gewissensbildung verlangt. Obwohl der einzelne verpflichtet ist, seinem (unüberwindbar irrigem) Gewissen zu folgen, so hat die Gesellschaft doch das Recht, »sich gegen gefährliche Auswüchse dieser Irrtümer zu schützen. Der Irrtum kann nicht das gleiche Recht wie die Wahrheit beanspruchen« (222). Das Gemeinwohl kann nur gesichert werden, wenn das Gewissen der Bürger überwiegend richtig gebildet worden ist, weswegen die richtige Gewissensbildung auch zu einem Anliegen des Staates werden muß (227).

Eigens wird vom Vf. der Gemeinschaftsbezug der sittlichen Entscheidung hervorgehoben, woran bereits die Hl. Schrift keinen Zweifel läßt. Die Charakterbildung wird in gleicher Weise thematisiert wie die Begriffe »Vorentscheidung« und »Grundentscheidung«.

In einem für die Moraltheologie bedeutsamen Kapitel »Strukturen des sittlichen Handelns« wird das menschliche Handeln und die Voraussetzung der Freiheit dargestellt. Die in der Tradition der Moraltheologie aufgeführten »Quellen der Moralität« werden ausführlich beschrieben und ihre Berechtigung aufgezeigt (Objekt, Umstände und Ziel). Die Einarbeitung der Enzyklika »Veritatis splendor« ist vorzüglich gelungen, da der Vf. anhand zahlreicher Beispiele die Beziehung der drei Elemente aufzeigt.

Es folgt ein Abschnitt über Vorzugsregeln und das Problem des geringeren Übels (293 f). Die Bedingungen des Prinzips der Doppelwirkung, das erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jh. in einem ausreichenden Maße erklärt werden konnte, werden genannt und diskutiert. Auch wenn die Zahl der sittlichen Absoluta im Laufe der Zeit langsam vermindert worden ist, so hält der Vf. – mit »Veritatis splendor« – an Handlungen fest, die ein »intrinsece malum« darstellen.

In zwei weiteren Kapiteln wird die Sünde eingehend behandelt, sowie der Themenkomplex »Bekehrung, Tugend und Berufung zur Vollkommenheit«. Bezüglich der Sünde sieht der Vf. die Berechtigung der Bezeichnung »Strukturen der Sünde« (die in mehreren neueren Enzykliken zu finden ist), welche die Schuld des einzelnen mindern können. Andererseits läßt der Vf. keinen Zweifel daran, daß die Sünde letztlich in der Schuld des einzelnen ihre Wurzeln hat und gesehen werden muß (365).

Dem Vf. ist es in vorzüglicher Weise gelungen, die Grundlagen der Moraltheologie in einer, durch zahlreiche Beispiele untermauerten, verständlichen Sprache vorzutragen. Mit der Aussage, daß es dem Vf. um die Moraltheologie geht, nicht um Moraltheologen, kann seine Einstellung treffend umschrieben werden: Der Vf. will keinen Moraltheologen zurückweisen oder als einseitig herausstellen, obwohl er seine Moraltheologie eindeutig anhand der klassischen Moralhandbücher ausrichtet und nicht anhand zahlreicher »Standardwerke« von Vertretern einer »autonomen« Moral. Darin liegt zugleich die Stärke, aber auch eine gewisse Schwäche des Buches, die an einigen wenigen Stellen durchscheint. Zwei Aspekte sollen genannten werden: 1. Mehrfach erscheinen an bedeutenden Stellen positiv aufgeführte Zitate von Vertretern der »autonomen« Moral (Merks, S. 71; Auer, S. 294), die sich mit dem Gesamtkonzept des Vf. kaum harmonisieren lassen. 2. Zu Recht weist der Vf. auf das absolute Verbot der Tötung eines Un-

schuldigen hin (303). Diese Aussage widerspricht jedoch direkt der nachfolgenden, positiv gemeinten Aussage des Vf.: »Die weitere Beteiligung an der Beratung [Schwangerschaftskonfliktberatung im staatlichen System durch die katholische Kirche] ist demnach ein ethischer Kompromiß, der sich für die Zulassung einiger Abtreibungen entscheidet, um gleichzeitig so viele wie möglich zu verhindern.« (317)

Die wenigen genannten Kritikpunkte, sollen das hervorragende Gesamtbild nicht verdunkeln, das der Vf. durch seine nun vollzählig erschienene deutschsprachige Moraltheologie (2. Bde) bewiesen hat. Sie ist das Ergebnis einer intensiven jahrzehntelangen Beschäftigung mit einer Thematik, die niemals veralten wird, da der Mensch sich nicht gegen seine eigene Natur wenden kann: Der Mensch ist ein moralisches Lebewesen und wird es immer bleiben.

Clemens Breuer, Augsburg

Michel, Karl-Georg: Konsumethik in der Wohlstandsgesellschaft, Paderborn: Schöningh 1997, 249 S., ISBN 3-506-70241-6, DM 38,00.

»Die neue Religion ist der Konsumismus.« Mit diesem Zitat von Dorothee Sölle spricht der Vf. in seinen Vorbemerkungen einen Gedanken an, der für die »Wohlstandsgesellschaft« zumindest vordergründig zuzutreffen scheint. Doch bereits an dieser Stelle weist der Vf. darauf hin, daß diese Aussage in dieser pauschalen Form nicht zutrifft. Mit der Forderung nach einer eingehenden Herausarbeitung der positiven und negativen Konsequenzen der Konsumgesellschaft begründet der Vf. seine gewählte Thematik, welche die Erkenntnisse anderer Wissenschaftsbereiche (Ökonomie, Psychologie und Soziologie) einzubeziehen hat.

Der erste Teil der dreiteiligen Untersuchung ist betitelt »Der Konsum des Menschen in ökonomischer Sicht«. Hier wird zunächst eine Klärung der Begriffe »Konsum« und »Konsumismus« vorgenommen. Während es sich beim »Konsum« um eine wertneutrale Bezeichnung handelt, welche als »Vorgang des Verbrauches von knappen Gütern bzw. Leistungen zum Zweck der Befriedigung von Bedürfnissen der Wirtschaftssubjekte« verstanden wird, werden mit »Konsumismus« eindeutig Fehlorientierungen angesprochen, die sich durch oberflächliche Befriedigungen kennzeichnen lassen (Centesimus annus). In positiver Hinsicht stellt der Vf. die Notwendigkeit des »Haushaltens« heraus, worunter bereits Thomas von Aquin die rechte Verteilung (dispensatio) verstanden hat.

Einen größeren Raum erhält die Beziehung von Konsum und Wirtschaftsordnung. Der Vf. spricht zunächst die Ziele und Bestimmungsgründe des wirtschaftlichen Geschehens anhand der sozialethischen Lehre der Kirche an. Grundsätzlich weist der Vf. darauf hin, daß der Besitz, die Nutzung und schließlich der Konsum von Gütern dort ihre Grenzen haben, »wo dies auf Kosten anderer Mitgeschöpfe – sei es in der sozialen oder natürlichen Umwelt – geschieht« (30).

In knappen Zügen schildert der Vf. die Grundidee des sich im 18. Jh. herausbildenden ökonomischen Liberalismus (A. Smith), der mit dem Wegbruch der alten gesellschaftlichen Strukturen einherging. Das Recht auf Privateigentum wird in der gleichen Weise hervorgehoben wie die Betonung, daß die Soziale Marktwirtschaft den Prinzipien der Sozialethik am ehesten gerecht wird, »weil die Erfahrung lehrt, daß sie am ehesten der Anforderung genügen kann, die Menschen mit Gütern und Dienstleistungen zu versorgen und den Wohlstand breiter Bevölkerungskreise zu vermehren« (33).

Entgegen der Zentralverwaltungswirtschaft, in der die Entscheidungsfreiheit des einzelnen weitgehend ausgeschaltet ist und folglich auch der Konsument in hohem Maße bevormundet wird, liegt die Stärke der Sozialen Marktwirtschaft darin, »daß sie der Entscheidungs- und Handlungsfreiheit sowie der Eigenverantwortlichkeit der einzelnen Priorität einräumt« (38). Die Bezeichnung Soziale Marktwirtschaft ist entscheidend von Alfred Müller-Armack in den 40er Jahren geprägt worden, der den Bezug zwischen Freiheit und Verantwortung in besonderer Weise herausgestellt hat. Grundsätzlich ist jeder Mensch zunächst für die Bestreitung des eigenen Lebensunterhalts verantwortlich.

Der Vf. beschließt seinen ersten Teil mit dem Hinweis auf einige ethisch-moralische Prinzipien und Gesetzmäßigkeiten des menschlichen Handelns. Das Modell des »homo oeconomicus« beinhaltet eine Reduzierung der Natur des Menschen auf ein rein wirtschaftliches Geschehen, das der Realität nicht gerecht wird, da die ökonomischen Fakten (die Zunahme der Einkommen), alleine keinen ausreichenden Maßstab für die Zufriedenheit der Menschen bieten. Die Soziallehre der Kirche hat stets darauf hingewiesen, daß die Wirtschaft – und damit das Konsumieren – als Teil eines umfassenden gesellschaftlichen Geschehens betrachtet werden muß.

Im zweiten Teil seiner Ausführungen geht der Vf. auf die Bedürfnisstruktur des Menschen ein, wobei er zunächst erneut begriffliche Klärungen vornimmt. Die Bezeichnung »Bedürfnis« stellt eine mehr oder weniger subjektive Bezeichnung dar.

Ein Bedürfnis charakterisiert in seiner allgemeinsten Form »das Gefühl eines Mangels mit dem Streben, ihn zu beseitigen« (57), weswegen es schwierig erscheinen dürfte, Güter zu benennen, deren Konsum kategorisch abzulehnen ist. In der Geschichte ist nicht selten das Ideal der Bedürfnislosigkeit sehr hochgehalten worden (Sokrates, Kyniker), wogegen Thomas von Aquin vornehmlich die Bedeutung des Willens für die sittliche Bewertung des menschlichen Tuns herausgestellt hat.

Eine »Hierarchie der menschlichen Bedürfnisse« wird anhand der Thesen von Abraham H. Maslow, die er vor etwa 50 Jahren erstmals vorgetragen hat (1. Physiologische Bedürfnisse; 2. Sicherheitsbedürfnisse; 3. Bedürfnis nach Liebe und Zuneigung; 4. Bedürfnis nach Achtung), in die Diskussion eingebracht. Seit dieser Zeit sind verschiedene Wissenschaften darauf bedacht, nach objektiven Determinanten der menschlichen Bedürfnisse Ausschau zu halten.

Eine besondere Rolle spielen »extrovertierte Bedürfnisse«, die weitestgehend auf der Befriedigung gesellschaftlicher Konventionen beruhen. In vielen Fällen treten sogenannte »Mitläufer-Effekte« (der Konsum wird vorgenommen, weil andere es vorgemacht haben) oder »Schotten-Effekte« (der Konsum wird vorgenommen, weil ein Gut in der Meinung der Öffentlichkeit einen niedrigen Preis hat) auf.

Im weiteren spricht der Vf. Grundnormen einer Konsumethik an: die sittliche Pflicht zur Arbeit; grundlegende materielle und immaterielle Bedürfnisse sind zu befriedigen; positive und negative Folgen sind zu berücksichtigen; die gesellschaftlichen Verhältnisse sind so zu gestalten, daß sie den Menschen eine optimale Bedürfnisbefriedigung ermöglichen.

Der Vf. greift geschichtliche Aspekte auf und gibt zu bedenken, daß der Anstieg der realen Volkseinkommen erst in der 2. Hälfte unseres Jahrhunderts einen zuvor unbekannten Verlauf genommen hat. »Der Anstieg der realen Volkseinkommen war in den 50er und 60er Jahren so groß wie in den vergangenen 150 Jahren.« (81) Damit ist es erstmals für eine große Zahl von Menschen möglich geworden, Vermögen anzusparen und sich gegen die Risiken des Lebens wirkungsvoller absichern zu können. Aus diesem Grunde ist es kaum verwunderlich, wenn in den 70er Jahren eine Diskussion über die Lebensqualität stattgefunden hat. Anhand der Soziallehre der Kirche weist der Vf. darauf hin, daß Lebensqualität nicht auf die Ausstattung mit Gütern und Dienstleistungen beschränkt werden darf. »Das ›Haben‹ von Dingen und Gütern vervollkommnet von sich aus nicht die menschliche Person, wenn es nicht zur Reifung und zur Bereicherung ihres ›Seins‹, das heißt zur Verwirklichung der menschlichen Berufung als solcher beiträgt.« (SRS 28). Der Gefahr der einseitigen Ausrichtung auf die Anhäufung von materiellen Gütern stellt der Vf. die Betonung der Verantwortung für die Güter entgegen, da in unserer Gesellschaft individualistische Tendenzen kaum zu übersehen sind.

Eine besondere Aufmerksamkeit erfährt die Familie von seiten des Vf., da diese für den Konsum einen nicht unerheblichen Faktor darstellt. Pointiert weist der Vf. auf die Situationsbeschreibung von H. Lampert hin: Es ergibt sich »die paradox anmutende Situation, daß die Lebenslage der Familien, die absolut und im Vergleich zu früher gesehen noch nie so gut war wie heute, im Vergleich zu kinderlosen Alleinstehenden und kinderlosen Ehepaaren erheblich schlechter geworden ist« (118). Aufgrund dieser ungerechten Situation werden Kinder in vielen Fällen als zu teurer »Luxus« empfunden, da Familien mit Kindern dem Lebensstandard von Kinderlosen hinterherhinken.

In letzten Teil (III.) seiner Untersuchung spricht der Vf. zentrale Aufgabenfelder der Kosumethik an, womit er den Blick in die Zukunft richtet. Er fordert die Propagierung der Nachhaltigkeit der Entwicklung, die er charakterisiert: »Handle so, daß die Konsequenzen deines Konsumierens die Möglichkeiten eines lebenswerten Lebens für dich und die anderen nicht in Frage stellen!« (131) Diese Maxime muß gepaart sein mit einem ausgeprägten Verantwortungsbewußtsein (vgl. H. Jonas, Prinzip Verantwortung).

Um nicht einem Werturteilsstreit zu verfallen, muß die Konsumethik »von einem Menschenbild ausgehen, das der Freiheit des einzelnen höchste Priorität einräumt, gleichzeitig aber auch seine Rückbindung auf das menschliche Gemeinwohl in Erinnerung ruft« (139). Die Konsumenten stehen vor der Aufgabe, durch eine maßvolle Haushaltsführung ihren Lebensunterhalt und den ihrer Angehörigen zu sichern. Hierzu ist eine kritische Einstellung zum Wohlstand unerläßlich, die auch mit Konsumverzicht und Askese einhergehen muß.

Zu Recht weist der Vf. einerseits darauf hin, daß dem Menschen die Verantwortung für das Konsumieren niemals abgenommen werden kann, weswegen die Rede vom »Konsumzwang« oder »-terror« als überzogen erscheinen muß (166). Bedenkenswert ist der Hinweis, daß die Produzenten in konsumethischer Sicht weniger zur Verantwortung gezogen werden können als die Käufer ihrer Produkte, da die Produzenten nur solche Güter herstellen, von denen sie sich eine entsprechende Nachfrage versprechen (184–185).

Auf der anderen Seite muß jedoch der Staat darauf bedacht sein, den Konsumenten vor der leichtfertigen Überschuldung zu schützen (z. B. strengere Kriterien für die Vergabe von Krediten). Um den Stand der Familien nicht weiter zu schwächen, wird vorgeschlagen, einen Kinder- und Familienfonds einzuführen, in den Kinderlose ab einem bestimmten Alter einen Betrag einzahlen müssen. Der Vf. beschließt seine Überlegungen mit spezifisch religiösen und christlichen Aspekten (Fasten, Verzicht auf die Freizeitdroge Fernsehen, Spendenaktionen, etc.), da nur diese dem Menschen seinen wahren Wert vor Augen halten können: Der Wert des Menschen liegt mehr in ihm selbst als in seinem Besitz (228).

Der Vf. hat mit seiner Arbeit in vorzüglicher Weise den häufig unbewußt ablaufenden Bereich des Konsumierens mit sozialethischen Maßstäben in Verbindung gebracht. In einer einfühlsamen und ausgeglichenen Art und Weise wird auf die Chancen und Gefahren des Konsumierens in der Wohlstandsgesellschaft aufmerksam gemacht. Hierbei fehlt der Rückgriff auf die Geschichte ebensowenig wie zahlreiche aktuelle Beispiele und ein maßvoll verwendetes Zahlenmaterial. Im dritten Teil sind Anhaltspunkte für eine zukünftige Konsumethik aufgeführt worden, weswegen auf die eingangs erwähnte Darstellung einer schädlichen Art des Konsumierens (Konsumismus), die das gesamte menschliche Zusammenleben gefährden kann, eine positive Hinwendung für die Zukunft gefolgt ist.

Im ersten Teil hätte sich der Vf. zunächst stärker auf rein ökonomische Zusammenhänge einlassen können, um im Verlauf seiner Arbeit deutlicher machen zu können, daß sich seine Thematik als Teilbereich der Wirtschaftsethik verstehen läßt. Darüber hinaus scheint die mehrfach vorgetragene Aussage, daß die meisten Verbraucher verantwortlich haushalten und sich am Markt rational verhalten (190), nicht hinreichend begründet zu sein. Ein Blick in die Psychologie hätte hier hilfreich sein können.

Der Vf. hat eine für die Christlichen Gesellschaftslehre längst überfällige Thematik behandelt, die er in praktischer Absicht dem Leser vermittelt. Diese Aufgabe ist ihm hervorragend gelungen. Es bleibt der Appell an den Vf., sich über seine Dissertation hinaus mit Fragen der Konsumethik zu beschäftigen, um die mehrfach angesprochenen Vernetzungen mit den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft weiter zu vertiefen.

Clemens Breuer, Augsburg

Anschriften der Herausgeber:

Diözesanbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten
Prof. Dr. Dr. h.c. Leo Scheffczyk, Dall' Armi Str. 3a, D-80638 München
Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg

Anschriften der Autoren:

David Berger, Dieselstraße 19, D-51103 Köln
Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstraße 2, D-86486 Bonstetten
Prof. Dr. Giovanni B. Sala, Kaulbachstraße 33, 80539 München

FORUM KATHOLISCHE THEOLOGIE

14. Jahrgang 1998 Heft 4

Junge Menschen in Afrika zwischen Set-Setál, Boul-Falé und Xóslou

Missionsdidaktische Aspekte religiösen Lernens

Von Engelbert Groß, Eichstätt

1. Religiöses Lernen: eine missiondidaktische Leitkategorie?

1.1 Die Frage nach dem Begriff »Missionsdidaktik«

»Die katholische Kirche machte sich im Jahre 1965 bei ihrem 2. Vatikanischen Konzil neu bewußt, daß sie von Gott zur Völkerwelt gesandt ist und daß sie dem Auftrag ihres Stifters gemäß das Evangelium allen Menschen zu verkünden hat (Ad gentes, 1): Sie sei als Gesandte unterwegs, ihrem Wesen nach sei sie missionarisch (ebd.2).

Da diese fundamentale Tatsache im System der Glaubenslehre und in didaktischen Handreichungen zum Religionsunterricht (z.B. Religionsbüchern) kaum akzentuiert vorgebracht wird; da es heute schwierig ist, für die missionarische Aktivität der Kirchen und der einzelnen Christen allseits anerkannte Gründe zu geben und gegen den sog. Absolutheitsanspruch des Christentums arge Aversion unter Lehrern und Schülern besteht; da es aus vielerlei Gründen bei Lehrenden und Lernenden ein Unbehagen an der Mission gibt (z.B. die Vorwürfe: koloniales Denken, christliche Überheblichkeit, Bekehrungsfixiertheit, Ablenkung von den wirklichen Problemen in unserer Welt, fehlende Toleranz); da angesichts des ›Abschmelzens des konfessionellen Milieus‹ sowie der Freisetzung heutiger Kinder und Jugendlicher ›aus den sozialen Bindungen und Sinnbezügen der konfessionellen Milieus‹[1] das Postulat ›Missionierung und Evangelisierung‹ bloß für die sog. Missionsländer – und nicht auch auf uns selber hin – paradox und widersprüchlich wäre, seien hier – obwohl es selten eine Disziplin ›Missionstheologie‹ in der Ausbildung der Religionslehrer gibt – ausdrücklich missionsdidaktische Grundregeln zum Studium für die Praxis angeboten.«[2]

---

[1] K. Gabriel, *Jugend, Religion und Kirche: Sozialempirische Bestandsaufnahme*, in: R. Göllner/B. Trocholepczy (Hg.), *Religion in der Schule? Projekte – Programme – Perspektiven*, Freiburg – Basel – Wien 1995, 21.

[2] E. Gross, *Missionsdidaktische Grundregeln*, in: E. Gross/K. König (Hg.), *Religionsdidaktik in Grundregeln. Leitfaden für den Religionsunterricht*, Regensburg 1996, 203–223.

Darin erblickten wir die Notwendigkeit, dem heutigen Religionsunterricht auch missionsdidaktische Grundregeln anzubieten. Damals, 1996, wurde der – ja nicht problemlose – Begriff des *Missions*didaktischen gewählt, um primär und ausdrücklich die Dimension »Weltkirche« mitzuformulieren sowie um die Dimension des für Christsein konstitutiven Missionarischen deutlich zu artikulieren. Nicht um einen überholten Begriff »Missionierung« in fragwürdige Restauration zu bringen, und erst recht nicht, um angesichts des Problems »Mission unter Beschuß«[3] in evangelikaler Reaktion gegen theologische, sozialwissenschaftliche, politische oder pädagogische Konzepte anzugehen, die für ein Christwerden und Christsein in Afrika, Asien, Lateinamerikas, Ozeanien oder Osteuropa relevant sein könnten.

Es erscheint sachlich erstens von Belang, daß man in der kirchlichen Unterweisung – Religionsunterricht in der öffentlichen Schule eingeschlossen – sich einen Begriff von kirchlicher Mission zu machen vermag. Dieser didaktischen Grundregel eignen zwei Elemente: (1) Schmerz und Sehnsucht als didaktischen Suchschlüssel missionsdidaktischer Arbeit sehen und realisieren; (2) den Missionauftrag der Kirche in seinem heutigen Verständnis darstellen. Die genannte Grundregel läßt sich konkretisieren in (A): Mit Schülerinnen und Schülern heutige Missionsmethoden, die »Gottes Sympathie für alle Völker der Erde« deutlich machen wollen, erforschen; in (B): Mit Schülerinnen und Schülern karitative, diakonische Konzepte und Aktivitäten der Kirchen sichten. Es erscheint sachlich zweitens wichtig, sich der Grundfragen in der modernen Debatte um den kirchlichen Missionsauftrag vergewissern zu können. Dieser zweiten didaktischen Grundregel gehören die folgenden Elemente zu: (1) sich mit dem Paradigma vom edlen Wilden und der unberührten heilen Welt konfrontieren – eine in der Begegnung mit heutigen, nicht selten zivilisationskritischen Jugendlichen entwicklungspsychologisch bedeutsame Maßnahme; (2) kirchliche Missionierung in den Perspektiven von Akkulturation, Akkommodation, Inkulturation, Interkulturalität und Kontextualisierung darstellen – eine angesichts pauschaler Missionskritik und entsprechender Negierung jeder Plausibilität von Mission, die bei den Schülerinnen und Schülern in nicht geringem Umfang anzutreffen sind, ratsame Maßnahme differenzierenden Denkens, Urteilens und Redens. Schließlich erscheint sachlich wesentlich und triftig, die dem Missionsthema eigene Spannung »Ferne – Nähe« didaktisch gestalten zu können. In dieser dritten Grundregel stecken drei wichtige Elemente: (1) mit gegen die Missionsthematik gerichteten Abwehrmechanismen und Widerständen der Schülerinnen und Schüler umgehen; (2) das Ferne im Nahen, das Nahe im Fernen transparent machen; (3) Repräsentationen des Fernen organisieren.[4]

1.2 Die Frage nach dem Begriff »Religiöses Lernen«

Der skizzierten Antwort auf die Frage nach dem Begriff »Missionsdidaktik« ist unschwer zu entnehmen, daß die Annahme berechtigt ist: Hier ist ein Bereich gegeben, in dem sich religiöses Lernen ereignen kann.

---

[3] Vgl. A. Holzhausen (Hg.), *Mission unter Beschuß. Missionspraktiker antworten auf kritische Fragen*, Neuhausen – Stuttgart 1996.

[4] Vgl. zum Ganzen: Anm. 2.

Definition, Ziel, Elemente und Aspekte desjenigen Prozesses, der hier »Religiöses lernen« genannt ist, seien im folgenden in ihrem grundsätzlichen Begriff skizziert.

DEFINITION: Lernen ist ein Veränderungsprozeß – aus Unfähigkeit wird Fähigkeit. Beim Durcharbeiten von Fragen und im Umgang mit Wissen (in Antizipation, Simulation, Partizipation und Szenarien) bereitet sich der Lernende darauf vor, in neuen Situationen handeln zu können.

Im Prozeß »Religiöses Lernen« bearbeiten, probieren und proben Lernende die großen Fragen ihres Menschseins, und sie tun dies im Dialog mit der religiösen Tradition, vornehmlich in Korrespondenz mit der christlichen Überlieferung.

Erläuterung: Ob die Grundfragen nach Glück, Gerechtigkeit, Tod, Transzendenz, Schuld, Frieden, Schicksal, Sinn u.a. aus der individuellen Situation der Lernenden oder ihrem gesellschaftlichen Umfeld oder der religiösen Überlieferung stammen, ist offen und häufig kaum alternativ zu entscheiden. Die drei Quellen stehen nebeneinander und bringen ihre Frage- und Bearbeitungsformen wechselseitig in den Lernprozeß ein.

ZIEL: Demnach beabsichtigt religiöses Lernen eine Kompetenz, die auf der Basis religiöser Überlieferung mit Grundfragen argumentativ umgehen, sie in Ausdrucksformen umsetzen und aus ihrer Bearbeitung Handlungsoptionen und Handlungsfähigkeit gewinnen kann.

Erläuterung: Der argumentative Umgang meint: sich Grundkenntnisse aneignen, sich mit Gegenpositionen auseinandersetzen, eigene Orientierungen plausibel machen. Religiöse Feste, Gebet, Meditation sowie das große Ensemble kreativer Möglichkeiten (Sprache, Kunst, Musik, Spiel usw.) sind mögliche Ausdrucksformen, die Bearbeitung von Grundfragen in eine Form zu bringen. Handlungsoptionen bedeuten weniger direkte Handlungsanweisungen, sondern ethische Grundlagen; sie können in Konflikten ggf. auch gegen gesellschaftliche Trends wirksam werden.

ELEMENTE: Um diese Kompetenzen anzuzielen, muß religiöses Lernen

– Wahrnehmungsfähigkeiten erhöhen, indem es Wirklichkeit für etwas durchsichtig macht, das diese Wirklichkeit umgreift oder transzendiert,

– Fähigkeiten zu Informationsgewichtung und Informationsprüfung sowie Deutungskompetenzen vertiefen, indem es mit einer tradierten Welt- und Sinnsicht vertraut macht, die aus religiöser Erfahrung stammt,

– Modelle anbieten und Konflikte durcharbeiten, in denen Religion als Aufforderung zu bestimmten Lebensgestaltungen erschlossen wird.

Erläuterung: Diese Ebenen besitzen keine festgelegte Reihenfolge, nach der etwa zuerst Wahrnehmung sensibilisiert werden müßte, um dann zu geänderten Deutungs- und Handlungskompetenzen zu gelangen. Die Wechselbeziehungen sind vielmehr so dicht, daß der Lernprozeß auf jeder Ebene beginnen kann.

ASPEKTE: Je nach Lernort (Familie, Schule, Gemeinde, Erwachsenenbildung) und Voraussetzung (kirchliche Einbindung, religiöse Erziehung, Indifferenz, Plura-

lismus usw.) akzentuiert religiöses Lernen den Bereich der Information über Religion, den des Glaubenlernens und den der religiösen Entwicklung unterschiedlich.

Erläuterung: – Im religiösen Lernprozeß wird über Ursprünge, Inhalte, Ausdrucksgestalten und Praktiken (individuell, sozial) der Religionen informiert. Die Auswahl der Inhalte berücksichtigt die Situation und Fragen der Lernenden sowie die Ziele gleichermaßen.

– Zwar ist Glauben nicht lehrbar, aber ohne Lernen lassen sich die inhaltlichen und praktischen Dimensionen des Glaubens nicht aneignen. Religiöse Lernprozesse können Glauben unterstützen, wenn er sich als aktive Integration in eine Glaubensgemeinschaft oder als Entfaltung und Vergewisserung eines persönlichen, religiösen Kerns versteht.

– Die Entwicklung religiöser Urteilsfähigkeit betrifft die Frage, wie die Wirklichkeit einer Transzendenz auf das individuelle und soziale Leben bezogen wird. Ob der Mensch der Transzendenz ohnmächtig unterworfen ist, sie beeinflussen kann, von ihr getrennt existiert oder sich in seiner Freiheit und Identität durch sie gegründet sieht, sind ausgewählte Basisstrukturen, welche die persönliche Religiosität und die Begegnung mit tradierter Religion entscheidend prägen. Religiöses Lernen will mit Hilfe der genannten Elemente an der Entwicklung der Urteils- und Handlungsfähigkeit arbeiten.[5]

Ein in dieser Weise verstandenes religiöses Lernen kann im Bereich des Missionsdidaktischen, das in unserem Begriffssinne – vgl. 1.1 – eine beachtliche »Schnittmenge« mit dem Feld des interkulturellen Lernens aufweist, sehr interessante und die Schülerinnen und Schüler betreffende Prozesse in die Wege leiten, sich den großen Fragen des Lebens zu stellen.[6]

2. *Zwei Zeugnisse aus Senegal als existentielles Argument*

2.1 Der Weg zum Begriff »Existentielles Argument«

Unserer Erörterung zu religionsdidaktischen Aspekten interkulturellen Lernens im missionsdidaktischen Bereich werden Interviews mit zwei jungen Leuten aus Senegal zugrunde liegen. Unter statistisch-empirischem Blick erscheinen diese beiden

---

[5] Diese von Klaus König entworfene Bestimmung des Begriffs »Religiöses Lernen« stammt aus der Arbeit des Lehrstuhls für Religionspädagogik und Didaktik der Religionslehre in der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt, der für die Zeit vom 13. bis zum 16. 10. 1999 einen Internationalen Religionspädagogischen Kongreß »Weltkirche erleben – voneinander lernen – Erde bewohnbar machen« in der Universität Eichstätt vorbereitet, u.z. unter anderem aus Anlaß des 40jährigen Jubiläums der »Internationalen Studienwoche über Missionskatechese« 1960 in Eichstätt. Vgl. E. Gross, *Erneuerung der katechetischen und pastoralen Kirche in der Perspektive der Inkulturation. Aspekte einer Untersuchung in Senegal*, in: ZMR 80 (1996), 216–221.

[6] Vgl. zum Begriff »Die großen Fragen«: R. Oberthür, *Kinder und die großen Fragen. Ein Praxisbuch für den Religionsunterricht*, München 1995. Ders.: *Fragen und Nachdenken mit Kindern. Neue Impulse auf dem Weg zu einer »Religionspädagogik der Frage«*, Aachen 1997.

dokumentarischen Äußerungen von Insidern logischerweise nicht repräsentativ. Doch das besagt keineswegs, daß sie nicht von Belang sind. Unbeachtet der Tatsache, daß das, was in den beiden Interviews an Wirklichkeit aufgezeigt wird, möglicherweise auch in einem statistischen Befund hätte erwiesen werden können, erblicke ich in diesen zwei Dokumenten wissenschaftstheoretisch jeweils ein mitgeteiltes *Existentielles Argument*. Diesen Begriff hat im Jahre 1971 der – früh verstorbene – Münsteraner Erziehungswissenschaftler Jürgen Henningsen[7] geprägt. Die Ursprungssituation dieser Begriffsprägung liegt in der pädagogisch nicht unerheblichen Tatsache, daß das Ehepaar Henningsen schließlich, als sich herausgestellt hat, daß es – nach dem inzwischen siebenjährigen Sohn Kai – keine »eigenen« Kinder mehr bekommen kann, drei Kinder aus unterschiedlichen Erdteilen adoptiert hat.

Der erziehungswissenschaftlich arbeitende Vater beschreibt die Ursprungssituation des Begriffs »Existentielles Argument« so (und auch dieses Beispiel ist für interkulturell bzw. missionsdidaktisch inszeniertes Lernen interessant):

> Ohne Aufsehen geht es nicht ab, wenn der Verein in den Bus steigt oder kollektiv Einkäufe macht.
> »Gehören *die* zusammen?« Eine ältere Dame betrachtet die gleichgemusterten Pullover und die verschieden gelockten Köpfe. »Ja«, lächelt meine Frau, »die haben sogar denselben Vater.« Die ältere Dame erinnert sich an ihre Schulkenntnisse über Chromosomen und denkt sich ihr Teil.
> »Gehören *die* zusammen?« Eine ältere Dame betrachtet die gleich gemusterten Pullover und die verschieden gelockten Köpfe. »Ja«, lächelt meine Frau, »das sind vier Kinder von vier Müttern und vier Vätern.« Die ältere Dame erinnert sich an ihre Illustriertenkenntnisse über Gruppensex und denkt sich ihr Teil.
> »Sind Sie Kindergärtnerin?« fragen die Verkäuferinnen des Warenhauses, die plötzlich viel Zeit haben. »Nein«, sagt meine Frau, »das sind meine eigenen.« Hm.
> »Ich«, erklärt unsere energische dreijährige Gudrun, »bin eine Türkin. Und der Ivo ist Koleaner. Und Ulf ist ein Neger. Kai, Mutti und Vati sind nix Besonderes.« [...]
> Vier Geschwister, dieselbe Sprache sprechend, zusammengesetzt aus acht verschiedenen Chromosomensätzen und vielen historischen Daten: ohne Bismarcks Europapolitik, den Ersten Weltkrieg, das Münchner Abkommen, den Zweiten Weltkrieg, die Entwicklungshilfe wäre der Verein nicht zusammengekommen. [...]
> Wie funktioniert das in der Familie? »Wir sind bei einer Frau aus dem Bauch gekommen, und dann hat die Mutti uns geholt.« Und die Rassen? Ulf betrachtet tiefsinnig seine helle Fußsohle – »Wie bei Gudrun«, konstatiert er. Auch seine hübsche Negerpuppe kann das Bewußtsein, Minorität zu sein, nicht ganz ausgleichen, und Vatis Indoktrination, Farbige seien schöner, kommt gegen die von der Straße importierte Erfahrung nicht an: Kinder kommen von weiter her, um einen »richtigen kleinen Neger« zu sehen, und Spaziergänger(innen) meinen besondere Vorurteilslosigkeit penetrant aufdringlich demonstrieren zu müssen: »Wie süß! Ein richtiger Krauskopf.«
> Kai erkannte, als das Lernkollektiv komplett war, eine Besetzungschance für sein geliebtes Michael-Ende-Buch: »Jetzt haben wir alle zusammen; Ulf ist Jim Knopf, ich bin Lukas der Lokomotivführer, Gudrun ist die Prinzessin Li Si, und Ivo ist der Kaiser von China.« Daß ihm der Sieben-Jahres-Abstand zu den drei Kleinen die Chance gibt, mit seinen Eltern exklu-

[7] J. Henningsen, *Kai Gudrun Ulf Ivo*, in: betrifft: erziehung 4 (1971), Nr. 9, 12–13; abgedruckt in: J. Henningsen; Kommunikation zwischen Fußnote und Feuilleton, Weinheim 1972, 47–52. Zitiert wird nach der Buchfassung.

siv Englisch zu sprechen, wenn diplomatische Rücksichten das erfordern, hat nicht nur sein Englisch gefördert.
Die weitere Familie hatte natürlich einen etwas schwierigeren Lernprozeß zu absolvieren: zuerst die Türkei, na ja, kein »richtiger Enkel«, aber immerhin ein Mädchen, hübsch – und sehr bald die Kunst, Großeltern sogar am Telephon um den Finger zu wickeln, virtuos beherrschend. Dann der Kongo – ogottogott, wenn das nur gutgeht, war denn das nötig, wie konntet Ihr bloß – aber, mit Max Frisch: »Man kann ein Kind, das einmal da ist, nicht aus der Welt denken.« Ein Jahr später Asien und der Beweis, daß für europäische Mentalitäten »gelb« der Komparativ zu »schwarz« ist. Aber Zahn für Zahn lächelt auch der Ivo solche Hindernisse weg.[8]

Die Ausführlichkeit dieser Darstellung zur Ursprungssituation der Begriffsbildung »Existentielles Argument« legitimiert sich sowohl formal als auch inhaltlich.

Inhaltlich impliziert die Situation ein wirksames, auch missionsdidaktisch bedeutsames Element, nämlich das Problem des Fremden, des Andersartigen, des Fernen, des Exotischen sowie die Frage nach einer Erziehung zu einem wünschenswerten Umgang mit diesem Phänomen. Die geschilderte Situation postuliert religionsdidaktisch und speziell missionspädagogisch, mit Schülerinnen und Schülern in der Selbstverständlichkeit ihres Alltags Lücken, Brüche und Knoten zu entdecken; Routinen zu unterbrechen; Vertrautes fremd zu sehen; Neues in Bekanntes einzuführen. Wenn auf der lebensbereichlichen biographischen Spur der Schülerinnen und Schüler durch eine solche Witterung von Fragmenten Schmerz und Sehnsucht zum Vorschein kommen, wenn es ihnen dabei möglich werden sollte, Schmerz und Sehnsucht auch bei anderen wahrnehmen zu können, dann zeigt sich hier ein wichtiger didaktischer Schlüssel für religiöses Lernen, bei dem der Lernende Subjekt sein darf und ein solches Lernen erschlossen werden kann, das ein Von-einander-Lernen zwischen den Kirchen des Nordens/Westens und denen des Südens/Ostens darstellt: im gemeinsamen Schmerz über das nicht vorhandene Paradies und in der einigenden Sehnsucht nach der Neuen Erde und dem Neuen Himmel – gewonnen durch das unterrichtlich bewußtgemachte Erleben und Erfahren der jeweiligen Fragmente.[9]

Formal legitimiert sich die ausführliche Darstellung der Ursprungssituation des Begriffs »Existentielles Argument« dadurch, daß wir mit Jürgen Henningsen aus ihr anschaulich und plausibel zugleich jene Perspektiven gewinnen können, die dieser Begriff ermöglicht.

2.2 Die durch den Begriff »Existentielles Argument« bereitgestellten Perspektiven

Jürgen Henningsen hat zutreffend durchschaut, daß es dominierende Blicke auf Wirklichkeit gibt und daß da herrschende Ansichten von Realität sind, die ein erstaunliches Merkmal aufweisen: Zeitgenossen meinen nämlich beharrlich, es handele sich bei diesen Ansichten um pure Tatsachen, die man simpel »sehen« könne, z.B.:

---

[8] Ebd., 47–49 i.A.

[9] Zum Aspekt »Schmerz und Sehnsucht«: vgl. H. Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, 167, 251, 256. Zur Subjektorientierung im Religionsunterricht: vgl. G. Hilger, *Prinzipielle religionsdidaktische Grundregeln I*, in: E. Gross/K. König (Hg.), *Religionsdidaktik in Grundregeln. Leitfaden für den Religionsunterricht*, Regensburg 1996, 9–19.

daß Asiaten falsch sind und Neger stinken, daß es eine »Stimme des Blutes« gibt, daß Verwandtschaft durch Abstammung[10] definiert wird usw... .[11] Solchen Vorurteilen gegenüber habe sich die statistisch-empirisch orientierte Wissenschaft als »offenbar relativ folgenlos« erwiesen: »eine Feststellung, die von Wissenschaftlern höchst ungern gehört wird, weil ihre politische Konsequenz wäre, daß man Wissenschaft, will man ernstlich aus dem Elfenbeinturm hinaus, anders aufziehen müßte als heute.«[12] Ein wissenschaftliches Aufweisen von psychologisch oder soziologisch gewonnenen Einsichten in die Genese und Praxis von Vorurteilen gegen Andersartige und Andersgläubige hat sich bislang kaum als erzieherisch wirksam erwiesen, und empirisch erhobene Trends zum Problem von Fremdenhaß und Gewalttätigkeit gegen (nahe) Ferne zeigten sich als diesbezüglich hartes Wissen pädagogisch meistens folgenlos. Deswegen plädiert J. Henningsen in der Erziehungswissenschaft für den *»Beweis«, der durch Existenz geführt* wird.[13] Er ist grundsätzlich anders als der wissenschaftliche Beweis, und J. Henningsen ist sich des mit diesem Postulat gegebenen methodischen Problems sehr bewußt. Darum begründet er: »Der Rekurs auf das existentielle Argument, in methodologischer Hinsicht ein Rückschritt, ist nur zu rechtfertigen, *wenn das wissenschaftliche Argument gesellschaftlich nicht durchschlägt.*«[14]

Das erscheint mir in puncto »Schmerz und Sehnsucht: die Ahnung, daß wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen, weil wir Fragmente aus Vergangenheit und Fragmente aus Zukunft so beherrschend in uns und um uns haben« in der Tat gegeben zu sein. Wenn diese Grundannahme stimmt, dann bedarf es weniger der Statistiken und der wissenschaftlichen empirischen Beweise, sondern es braucht eher das Bekenntnis, den Roman, das Gedicht und das Lied, die Musik und den Film. Es ist – wenn es zu einem religiösen Lernen unter missionsdidaktischem Aspekt kommen soll, das nicht folgenlos und unwirksam bleibt – nötig, unseren Kindern und Jugendlichen Erfahrungen (nicht Informationen darüber) zu ermöglichen, etwa in der Begegnung mit dem Andersartigen und Andersgläubigen am didaktischen Ort des Bekenntnisses, der Dichtung, der Kunst. Wer hier dem anderen, dem Fremden, dem Fernen begegnet[15], der kann in einen echten religiösen Lernprozeß geraten.[16] Die Begegnung des Lernenden mit den Bekenntnissen und Zeugnissen von Djibril Bâ und Jean-Noël Sene verstehe ich als Lernweg, der im Rekurs auf das Existentielle Argument, der im Rückgriff auf den »Beweis«, der durch Existenz geführt wird, gegangen wird.

---

[10] Zur theologischen Dimension der »Verwandtschaft durch Abstammung« vgl.: R. E. Brown, *Der Messias in der Krippe. Versuche über die drei biblischen Weihnachtsgeschichten,* Würzburg 1997, 48, 64: ein missionsdidaktisch bedeutsamer Aspekt ist hier angesprochen.

[11] Vgl. J. Henningsen, a.a.O., 50.

[12] Ebd., 49.

[13] Ebd., 50.

[14] Ebd.

[15] Für Lehrende fruchtbar erscheint eine intensive Auseinandersetzung mit dem Begriff von Begegnung, wie ihn Martin Buber dargestellt hat, z.B.: M. Buber, *Das dialogische Prinzip,* 5. Aufl., Heidelberg 1984. Vgl. auch U. F. Schmälzle, *Begegnung,* in: LThK 2, 3. Aufl., 139f. Als Element einer Didaktik der Religionen: vgl. St. Leimgruber, *Interreligiöses Lernen,* München 1995, 57–59.

[16] Daß das *Existentielle Argument* im Sinne J. Henningsens auch für wissenschaftliche Fragestellungen einen zum mindesten heuristischen Wert hat, sei hier nicht weiter verfolgt.

Am 10. Oktober 1997 hat Djibril Bâ die Situation von Kindern und Jugendlichen beschrieben.[17] *Djibril Bâ*, 30 Jahre, geboren und aufgewachsen in Senegals Hauptstadt Dakar, Vater: Chef des Botanischen Gartens der Naturwissenschaftlichen Fakultät/Biologie der Universität Dakar, Erstgeborener in einer Geschwisterreihe von sieben Kindern, Studium der Politik- und Wirtschaftswissenschaft, tätig in der Verwaltung des Hopital Traditionnel de Keur Massar. Djibril Bâs Text umfaßt 60 Druckzeilen.

Am 19. Oktober 1997 hat Jean-Noël Sene die Situation von Kindern und Jugendlichen in seinem Land dargestellt.[18] *Jean-Noël Sene*, 28 Jahre, geboren in Nianing, aufgewachsen bei seiner Großmutter in Mbour, Vater: Fischer, Drittgeborener in einer Geschwisterreihe von fünf Kindern, Studium der Germanistik, tätig als Deutschlehrer in Kaffrine. Der Zeugnistext Jean-Noël Senes umfaßt 132 Druckzeilen.

3. Der Inhalt der Zeugnisse: die Situation der Kinder und Jugendlichen in Senegal

3.1 Das Zeugnis des Djibril Bâ

Das Zeugnis des Djibril Bâ läßt sich folgendermaßen systematisieren: Was die – Kinder und Jugendliche in Senegal betreffende – Problemvielfalt und Problemdichte angeht, sieht D. Bâ einen nicht aufzuhaltenden linearen Anstieg von den achtziger Jahren her in das kommende Jahrtausend hinein.

Dieser Krisensituation gegenüber ist die Jugend anfangs passiv begegnet. Sie hat gar nicht reagiert. Sie hat die Krise geschehen lassen.

Doch schließlich sind punktuelle Aktionen geschehen. Dazu zählt z.B. die Set-Setál-Bewegung. Set-Setál ist eine Vokabel aus der Wolof-Sprache, die in Senegal – neben der Amtssprache des Französischen – zur offiziellen Sprache erklärt worden ist. Set-Setál bedeutet saubermachen. Dabei hat es sich damals am Ende der achtziger Jahre im Ansatz um Maßnahmen gehandelt, mit denen Jugendliche von sich aus auf die Fehlleistungen der Müllabfuhrgesellschaften reagiert haben. Der in den Städten sich auf den Straßen und zwischen den Häusern häufende Müll, sein Anblick, sein Gestank und seine Gesundheitsschädlichkeit brachten die Jugendlichen dazu, die Städte mit lebhaften Farben auszuschmücken. Set-Setál ist auch jene Maßnahme junger Leute in Dakar, die dazu geführt hat, daß ein ganzes Stadtviertel einen neuen Namen bekommen hat. In Dakar hat es ein Viertel gegeben, das Hurum-Buki – zu deutsch: Gebiet der Hyänen – geheißen hat. Es handelte sich um eine Gegend, in der Drogen, Prostitution und Verbrechen herrschten. Dieses Viertel ist von Jugendlichen saubergemacht worden: sie haben sich allerlei einfallen lassen und die Huren vertrieben, die heimlichen Bars zerstört, das Rotlichtmilieu aufgelöst. Hurum-Buki, das

[17] Der Text befindet sich im Archiv des Autors.

[18] Der Text befindet sich im Archiv des Autors.

Reich der Hyänen, trägt heute einen neuen Namen, und der lautet Sant-Yalla, zu deutsch: Dank sei Gott.

Die Set-Setál-Bewegung ist zwar nur von kurzer Dauer gewesen, doch sie hat unter den Jugendlichen das Bewußtsein erzeugt, daß sie etwas Wirksames gegen Krisenmomente tun können, und daß es Spaß machen kann: z.B. das Set-Setál, auch wenn es für den, der mitmacht, nicht immer ungefährlich ist. Die Erinnerung an das Set-Setál hat immer wieder einmal zu Aktivitäten gegen die Krise ermuntern können, so daß die anfängliche Passivität der Jugendlichen nicht mehr wirklich dominierend geworden ist. Im Gegenteil: es ist inzwischen eine breite soziale Bewegung entstanden, die man Boul-Falé nennt. Dieses Wolof-Wort stellt grammatikalisch einen Imperativ dar, und der kann semantisch sowohl positiv als auch negativ konnotiert sein, wie Jean-Noël Sene in seinem Zeugnis mitgeteilt hat. In positiver Konnotation meint Boul-Falé: Beunruhige dich nicht! Dreh nicht durch! In negativer Konnotation bedeutet es: Pfeife darauf! Das soll dir egal sein! Nach übereinstimmender Interpretation des Boul-Falé-Phänomens unter den Kindern und Jugendlichen durch D. Bâ und J.-N. Sene ist hier an eine Grundeinstellung zu denken, die ganz und gar gegenwartsbezogen, gegenwartsverhaftet, gegenwartshörig ist.

Boul-Falé äußert sich in drei Bereichen und Formen: im leiblichen Bereich, im musikalischen Bereich und im akkulturativen Bereich.

Boul-Falé im Leiblichen: Für die Heranwachsenden sind ihr Körper, seine Pflege, sein Aussehen, seine Instrumentalisierung zu wünschenswerten Zwecken von eminenter Bedeutung. Starksein und Schönsein gelten als herausragende ersehnte Werte, und diese – gegebenen oder bei sich als real angenommenen – Werte zeigen sie, führen sie gern vor, tragen sie zu erwünschten Adressaten. So drängt es sie z.B. an die Strände. Sie flanieren dort in der fixen Gewißheit ihres Stark- und Schönseins und sind dabei erfüllt von »der geheimnisvollen Hoffnung, eine Touristin als passende Partnerin zu heiraten«, oder in der fixen Überzeugung, die »Verlockung für einen reichen Homosexuellen darzustellen«. Das eine und das andere »würde die Lösung von allerlei Problemen bedeuten«, denken sie – vor allem wäre es eine Lösung des Grundproblems, und das heißt: Überleben.

Boul Falé im Musikalischen: Die Musik dieser Heranwachsenden klingt hart, sie hat eine metallene und originelle Sprachgestalt. Die Kinder und Jugendlichen zeigen sich rap-süchtig. Sie stellen sich anpassungsgierig und einfallsreich zugleich bei ihren in Lied und Tanz realisierten Choreographien dar. Diese musikalischen Aktivitäten erscheinen allerdings »stets verbunden mit der Hoffnung – wie wahr! –, auf diese Weise eine internationale Laufbahn starten und Senegal verlassen zu können«.

Boul-Falé im Akkulturativen: Die Kinder und Jugendlichen haben eine »exzessive Vorliebe für amerikanische Gewohnheiten«. Sie sind fasziniert vom amerikanischen Vorbild der Anstrengung und des Einsatzes. Sie möchten ihren amerikanischen Traum auch leben können, doch das ist in Senegal schlechterdings unmöglich. Darum gibt es in diesen Heranwachsenden »den unerschütterlichen Willen, in die USA auszuwandern«. »In der Zwischenzeit sind Jeans, Sportschuhe und T-Shirts mit namhaften Schlagwörtern und Bildern schwarzamerikanischer Idole in Kraft.« D. Bâ wertet dieses Phänomen in der jungen Generation, der er sich noch etwas zu-

gehörig fühlt und vor allem über seine jüngeren Geschwister sehr verbunden ist, als Identitätsfindung: »Letzten Endes hat die Jugend mit der Originalität in ihrer Kleidung, in ihrem Diskurs und in ihrer Botschaft ihre Identität gefunden.«

Diese Kinder und diese Jugendlichen des Boul-Falé – in seiner körperbezogenen, musikalischen, akkulturativen Verwirklichung – inmitten ihrer dramatisch schlimmen und sich verschlimmernden Krise werden von D. Bâ positiv eingeschätzt, und zwar in fünffacher Weise. (1) Die Heranwachsenden sind inzwischen gekennzeichnet von einer schier »aufdringlichen Besorgnis, eine Arbeitsstelle zu finden«. (2) Sie wollen Xóslou machen. Dieses Wolof-Wort bedeutet: ertragen, sich entwirren, sich ordnen, findig und schlau sein. Nach Auskunft von J.-N. Sene entspricht die Vokabel dem französischen »débrouillardise«, und das meint: Gestrüpp ausreißen, enttrümmern, aufklären, sich zu helfen wissen. Ein anschauliches Beispiel für das Xóslou-machen der Jugendlichen habe ich im Jahr 1997 bei einer Autofahrt zwischen Mbour und Fatick erlebt. Die Straße weist an mehreren Stellen breite und tiefe, nicht umfahrbare Löcher auf. Jugendliche haben sich zusammengetan, um an diesen gefährlichen Punkten etwas Hilfreiches gegen dieses Problem zu unternehmen. Sie haben sich Fahnen gemacht, mit denen winkend sie herannahende Autofahrer auf die Gefahrenstelle aufmerksam machen. Sie haben an den Rand der Straße Sand gekarrt, und sie füllen von dorther mit Schaufeln die Löcher immer wieder neu auf, denn die durchfahrenden Personenautos und Lastkraftwagen wirbeln den Sand stets aus den Löchern hinaus. Durch ein freundliches und unaufdringliches Handzeichen bitten die Jugendlichen um ein paar Münzen zur Finanzierung ihres realisierten Xóslou. (3) Die Heranwachsenden erweisen sich als solche, die das, was sie haben, mit Freunden teilen. (4) Diese Kinder und Jugendlichen sind bestrebt, ihrer kritischen Situation nicht pessimistisch, nicht weinerlich, nicht mürrisch zu begegnen. (5) Diese Jugendlichen erblicken im religiösen Raum ein Feld, auf dem sie sich engagieren dürfen; ein Feld, von dem aus sie auf die argen und gegen sie gerichteten Verhältnisse reagieren lernen können. »Die Jugendlichen sind vermehrt in der Kirche und in der Moschee.«

In diese xóslou-orientierte Einstellung von Heranwachsenden hinein wirkt in der Einschätzung D. Bâs das Verhalten maßgeblicher Agenten des Staates negativ, kontraproduktiv, provozierend und destruktiv. Im Zuge der Popularisierung des Wahlkampfschlagwortes »Sopi« – zu deutsch: Veränderung – wurden den heftig umworbenen jungen Menschen immer wieder »goldene Berge versprochen«, doch diese »Versprechen wurden nie eingehalten«. Auf diese Weise werde eine neue Jugend hergerichtet: Diese gibt sich ausländerfeindlich, zeigt eine Verhaltensweise, »die ärgerlicherweise der sprichwörtlichen senegalesischen Gastfreundschaft widerspricht«. Diese neue Jugend zeigt sich zudem unsicher und gewalttätig. Ihre Opfer werden »friedliche Bürger, denen Schmuck und Geld weggenommen wird«, und jugendliche Delinquenten bedrohen einen mit blanker Waffe.

Diese neue Jugend, die da im Kommen ist, resultiert aus »der sozialen und aus der politischen Verantwortungslosigkeit der Erwachsenen«. Die Eltern sind nicht mehr imstande, ihre vielen Kinder durchzubringen, so daß die Kinder sehr früh »rücksichtslos an sich selbst ausgeliefert« sind. Dieser fatale Zustand hängt ursächlich zu-

sammen – so D. Bâ – mit jener politischen Verantwortungslosigkeit, die dem Land eine verheerende Option für politische und wirtschaftliche Strukturen vorgesetzt und verordnet hat, so daß in der Hörigkeit z.B. dem Internationalen Währungsfonds und der Weltbank gegenüber ein »Anstieg der Arbeitslosigkeit ohnegleichen« passiert ist, und die betrifft Jugendliche anders als Erwachsene: »Jugendliche geraten auf die schiefe Bahn«. Jugendliche auf der staatlich vorgelegten schiefen Bahn: darin erblickt D. Bâ die neue Jugend.

3.2 Das Zeugnis des Jean-Noël Sene

Wenn Jean-Noël Sene seine Geschwister in Nianing, die Mädchen und Jungen seiner Verwandtschaft, die Schülerinnen und Schüler in seinen ehemaligen Schulen in Mbour und Thiès, die Studierenden in Dakar und Saint Louis, seine eigenen Schüler in Kaffrine sowie die Heranwachsenden in der Metropole und in den anderen großen Städten sich in den Blick holt, dann sieht er diese Kinder und Jugendlichen in einem Netz von diversen Schwierigkeiten und Problemen gefangen. Er sieht sich gezwungen, von fünf bedrückenden Problemkomplexen zu erzählen, in denen die um ihn herum Heranwachsenden festsitzen. Sie erscheinen ihm arretiert in Erziehungsproblemen der Erwachsenen, in Sozialproblemen der Familien, in Schulproblemen der Kinder, in der Amerikanisierung der Umwelt, in den wirtschaftlichen Problemen des Landes und der Leute, in den Gesundheitsproblemen der Gesellschaft und in Problemen frühzeitiger sexueller Aktivitäten. Aus diesen komplexen Bereichen seien hier aufgrund der Darstellung J.-N. Senes einige Aspekte angesprochen.

(1) Erziehungsprobleme der Erwachsenen: Senegal ist kinderreich. Über die Hälfte der Bevölkerung ist jugendlich, unter 25 Jahren. Die Eltern müssen ums Überleben dieser vielen Kinder kämpfen. Sie müssen sich allerhand einfallen lassen, sie zu ernähren und zu kleiden. Diese Situation des landesweiten Elends bestimmt J.-N. Sene nicht nur materiell. In seiner Sicht hat die Elendssituation nicht bloß materielle Armut erzeugt, sondern auch emotionale, existentielle, personale Verarmung in die Familien gebracht. Die Mädchen und Jungen müssen nicht allein Materielles entbehren, sondern auch das Willkommensein, die Zuwendung, die Liebe seitens der Eltern.

Diese Ellipse des Elends mit ihren zwei schmerzenden Brennpunkten erzeugt in den Familien eine Fülle pädagogischer Probleme, die ihrerseits aus sozialen Krisen stammen, und diese gründen vielfach in wirtschaftlicher Not.

Kinder leiden unter dem negativen sozialen Klima zu Hause, das weithin aus der Arbeitslosigkeit und dem Armsein resultiert. Es gibt Streit, weil das Elend zu Hause die emotionale Situation laufend erhitzt und die soziale Atmosphäre dauernd vergiftet. Die Kinder haben Hunger. Sie können sich nicht satt essen. Sie fühlen sich lästig. Sie halten das nicht aus. Sie machen Krach. Sie laufen weg. Sie suchen das, was sie brauchen, anderswo.

Es kommt – andersherum – ebenfalls vor, daß in ihrer Ausweglosigkeit Eltern ihre Familie verlassen und die Kinder und Jugendlichen sich selbst überantworten.

Beides löst das soziale und pädagogische Problem der Fakh-Men aus. »Fakh« – ein Wort der Wolofsprache – heißt: abreisen, abhauen, weglaufen. Die Fakh-Men, die Straßenjungen, versuchen, das, was sie brauchen – Materielles und Emotionales –, sich auf den Straßen zu besorgen. »Und bei dem Versuch, ihre eigenen Bedürfnisse zu bestreiten, unterliegen viele dem Diebstahl. Hier ist ihnen das Tor zum Umgang mit der Droge und in die Kriminalität hinein ganz offen.« Auf diese Weise werden soziale Probleme laufend zu sozialpädagogischen Herausforderungen.

Eine Art, das ökonomische, soziale und pädagogische Elend zu Hause zu mildern, sehen manche Eltern darin, eine alte Gewohnheit zu diesem Zweck zu nutzen. Es gibt eine gute Tradition, in der sich die solide gastliche – und ökonomisch immer schon nicht unwichtige – Sozialität der Großfamilie und Sippe spiegelt, und die besteht in der Sitte, daß Großeltern, Tanten, Onkel, Paten oder Patinnen die kleine Tochter oder den kleinen Sohn von Verwandten zu sich nehmen. Diese psychisch, sozial und erzieherisch riskante Maßnahme wurde gewagt, weil sie auf dem Boden gesicherten Vertrauens und guter Freundschaft geschah. Dieser Tradition bedienten sich immer schon Eltern, die unter argen Bedingungen leben mußten. Doch nun hat sich diese Art, die Tradition zu nutzen, stark vermehrt. Eltern suchen, Kinder loszuwerden. Erfahrungsgemäß – so J.-N. Sene – kann diese Maßnahme für die betroffenen Kinder positive oder negative Folgen haben. Es kommt vor, daß die neue Umgebung »über bessere Lebensbedingungen verfügt«, sowohl im Materiellen als auch im Emotionalen. Es ist aber »leider oft der Fall«, daß sich so ein Kind in der neuen Umgebung (auch) nicht entfalten kann, daß es nicht willkommen ist, daß es sich diskriminiert fühlt. »Endergebnis: Irritation, Revolte, Abhauen und Vagabundieren« – also Fakh-Men-»Karriere«.

Eine andere Art, die wirtschaftlichen, sozialen und erzieherischen Schwierigkeiten zu Hause zu mildern, erblicken manche Eltern darin, daß sie Kinder in die Obhut eines Marabout[19] schicken. Bei ihm lernen sie nicht nur islamisches Gedankengut kennen, sondern programmatisch lernen sie ebenfalls das Leiden, die Demut, das Armsein.[20] Zum Programm dieses Erziehungskonzepts gehört es, daß der Marabout seine Schüler zum Almosensammeln aussendet. Sie werden zu diesem Zweck geschult, und die Kinder sind imstande, methodisch geschickt die Leute in den Straßen um milde Gaben anzugehen. Sie haben gelernt, effektvoll Mitleid zu erregen. Diese Kinder in den Straßen bilden die Scharen der Talibé, der Bettelnden. J.-N. Sene zufolge werden sie immer zahlreicher und sind inzwischen »an jeder Ecke in der Stadt zu treffen«.[21] Sie

[19] Es wird sich bei den hier gemeinten Marabouts nicht um religiöse Führer in den großen und einflußreichen muslimischen Bruderschaften handeln, sondern um einfache Marabouts, die sich dadurch auszeichnen, daß sie lesen und schreiben können, die Leute mit islamischen Gebeten und Glaubensvorstellungen bekannt machen, als Heiler und als Zeremoniare bei Geburt, Beschneidung, Hochzeit, Beerdigung tätig sind. Sie – wie auch die großen Marabouts – fungieren in einem sozialen, religiösen, politischen, wirtschaftlichen System, das auf Abhängigkeitsverhältnissen und blindem Gehorsam basiert. Dies wirkt sich auch auf das Problem aus, das wir soeben im Blick haben.

[20] Es geht also um die Internalisierung einer existentiellen Grundhaltung, die stark machen soll, Elend auszuhalten und sich in ihm mit wenigem an Materiellem und mit wenigem an Emotionalem zurechtzufinden.

[21] Ich vermute aufgrund eigenen Erlebens, daß die Gruppe der Talibé-Kinder sich längst nicht mehr bloß aus Schülern von Marabouts rekrutiert, sondern daß »unkontrolliert« Scharen armer Kinder als Talibé herumlaufen.

sind zum Problem geworden, das immer mehr als übel, anstößig, ärgerniserregend, schockierend gilt. J.-N. Sene vermerkt eine diesbezügliche UNICEF-Maßnahme, diese herumlungernden bettelnden Kinder in einen Daara zu integrieren. Ein Daara ist ein großes Zentrum, in dem es islamischen Unterricht (Koran) gibt, doch in solch einem Bildungszentrum können sich die Kinder vielfältigen Aktivitäten widmen und vieles lernen; und es gilt bei den Organisatoren die Erwartung, daß diese Kinder bald zu mehr imstande sein werden, als nur »ständig die Hand offenzuhalten«.

Angesichts des beschriebenen »Disengagements der Eltern« versuchen viele Kinder und Jugendliche auf eine spezifische Weise zu reagieren: Sie organisieren sich, um etwas zu unternehmen, das ihre Situation verbessert. Sie tüfteln aus, wie sie legal etwas Geld verdienen können. Sie setzen alles daran, sich zu beschäftigen und nicht herumzulungern. Sie möchten sich aktiv mit »Armut, Arbeitslosigkeit, Delinquenz, Kriminalität, Drogen, Müßiggang, Analphabetismus usw. auseinandersetzen«. Sie betätigen sich als Schnitzer, Verkäufer, Kunsthändler, Chauffeur, Fischer, Mechaniker, Fußball-, Basketballspieler, Handwerker usw... . Sie machen Xóslou, und sehen in ihrer momentanen zufälligen Tätigkeit »ein Sprungbrett« zu einer anderen, besseren, sinnvolleren Tätigkeit, immer sich das ambivalente »Boul-Falé« vorsagend: »Beunruhige dich nicht, dreh nicht durch!« und »Pfeife darauf, es soll dir egal sein!«

(2) Schulprobleme der Kinder: 70 % aller Senegalesen sind Analphabeten. Schule stellt darum ein wichtiges Erfordernis dar. Das sehen auch die meisten Kinder und Jugendlichen so. »Die große Sehnsucht ist und bleibt die Einschulung.« Dennoch gehen viele nicht zur Schule. Die Eltern sind in ihrer wirtschaftlichen Not nicht imstande, ihre Kinder in die Schule zu schicken. Zum einen brauchen sie, wenn sie auf dem Land leben, die Kinder für alltägliche Arbeiten zu Hause und für Gelegenheitsjobs, die etwas Geld bringen; zum anderen könnten sie nicht bezahlen, was ein Schüler braucht: Stifte, Hefte, Bücher usw... .

Wenn man mit J.-N. Sene zusätzlich bedenkt, daß es in vielen Häusern polygame Strukturen gibt – und ihnen zufolge viele Kinder – und Eltern, die der Vielzahl ihrer Kinder das, was diese materiell und emotional brauchen, nicht geben können, dann erblicken wir eine große Zahl von Heranwachsenden, die »Opfer der Polygamie« sind: als Nichtschüler sind sie Polygamieopfer, mit der Folge, daß sie leben müssen mit dem »Verlust an Leitlinien«, mit dem »Verlust an Referenzen«.

Ein weiteres Phänomen: »Ein sehr großes Drama ist die Tatsache, daß die Kinder und Jugendlichen so früh die Schule verlassen«: »Müßiggang«, »Laster«, in der Folge davon »Arbeitslosigkeit«. Zugang zu Arbeit und Zugang zu einer Bildungseinrichtung sind dann bloß noch ein »Traum«.

(3) Amerikanisierung der Umwelt: Im Zeugnis des J.-N. Sene wird vorausgesetzt, was das heißt: »Hier weiß man genau, was american way of life bedeutet.« Bezüglich des hier gemeinten Verhaltensstils heißt es: »Die Kinder und Jugendlichen sind immer zur Nachahmung bereit. Sie sind wirklich begabt auf diesem Gebiet«, nachdem sie sich von den Medien diese Lebensart haben zeigen lassen.[22] Diese in den Augen der

[22] Mir scheint, diese auffallende Neigung zur Imitation mag auch darin begründbar sein, daß diese Heranwachsenden der postkolonialen-neokolonialen Zeit in der Regel kaum solche kulturellen Quellen zur Verfügung haben, aus deren Nährstoffen sie eine weniger imitierte Identität würden aufbauen und pflegen können.

»alten Leute« befremdliche Art der Jugendlichen, dazusein und sich zu präsentieren, wird von der älteren Generation kopfschüttelnd und zornig kritisiert: die Kinder und die Jugendlichen sind frech und unhöflich. Als sie einmal auf den Präsidenten der Republik Geschosse geworfen haben, hat dieser die Jugend seines Landes pauschal als »ungesund und verdorben« bezeichnet – »und diese Beleidigung, diese Beschimpfung vergißt und verzeiht die Jugend nicht«.

Der medial und im »Modell« auf der Straße durch die Kinder und Jugendlichen wahrgenommene Amerikanismus läßt vielen jungen Leuten – vor allem auf dem Lande – ihr Leben langweilig erscheinen. Sie wollen Abwechslung, und dafür brauchen sie Geld. »Vielen ist das schnelle und leichte Geld in der Stadt lieber als lebenslängliche Arbeit auf dem Feld unter glühender Sonne. So verlassen jährlich Hunderte von Jugendlichen ihre Dörfer – in der Hoffnung, in der Stadt Arbeit und Geld zu bekommen, und dort warten nur Enttäuschungen, bittere Erfahrungen auf sie.« Der kindliche und jugendliche kritiklose Blick auf den american way of life macht sie meinen, dieser Lebensart eigne eine verblüffende und wohltuende Leichtigkeit des Aneignens und Beibehaltens: solch ein Leben schenkt sich, es muß nicht erarbeitet werden. Die Folge davon ist, daß »die Tugend der Arbeit« nicht mehr »kultiviert« wird, daß die jungen Leute »nicht mehr schwitzen« wollen, daß sie »einen Hang zum Faulenzen« entwickeln. Der hier abhanden gekommene »Glaube an eigene Kraft« macht die Heranwachsenden würdelos, sagt J.-N. Sene.

(4) Gesundheitsprobleme: Das ist ein sehr langes Kapitel, weil Kinder und Jugendliche so arg vielen Krankheiten völlig schutzlos preisgegeben sind – denn »Gesundheit hier in Senegal ist sehr teuer. Man muß viel Geld, ja wirklich eine Menge Geld ausgeben. Und so etwas kann sich der durchschnittliche Senegalese überhaupt nicht leisten.«

Angesichts dieser schieren Unmöglichkeit baut nun immer mehr die Hoffnung der Menschen auf die sog. traditionelle Medizin, denn sie erscheint bezahlbar.[23]

(5) Probleme aufgrund frühzeitiger sexueller Aktivitäten der Kinder und Jugendlichen: J.-N. Sene bezeugt aus seinem eigenen Umfeld und aus der gegenwärtigen Gesamtsituation, daß »die Jugendlichen früh sexuell aktiv werden«: »Mit 14 oder 17 ist man Mutter oder Vater. Ohne Arbeit, ohne Geld. Das Kind aber will leben, braucht Ernährung.« Es erscheint mir nötig, darauf hinzuweisen, daß J.-N. Sene hier nicht das Phänomen der Prostituierten im Blick hat, sondern daß er eine Veränderung im Sexualverhalten der Heranwachsenden generell beschreibt. Er registriert, daß blutjunge Mädchen und grüne Jungen miteinander gehen und rasch Mutter oder Vater werden. Diese Tatsache hat sich normalisiert. »Solche Sachen skandalisieren keinen mehr. Sie sind seitens der Gesellschaft banalisiert«, und diese Banalisierung ihrerseits vermehrt wiederum Faktum und Problem, daß Kinder Kinder bekommen.

---

[23] Eine beispielhafte Vorreiterrolle bei der Wiedergewinnung traditioneller phytotherapeutischer Heilkunde hat das »Hopital Traditionnel de Keur Massar« gespielt, das von Prof. Dr. Yvette Parès und Joro Bâ, dem Vater des Djibril Bâ, gegründet worden ist und 1980 unter der Regie des Guerrisseur Dady Diallo seine Arbeit aufgenommen und sich vor allem der Kinder angenommen hat und annimmt. Vgl. E. Gross, *Konsequenter Religionsunterricht: Aktion und Projekt. Praxis des Christlichen in theologischer, pädagogischer und didaktischer Perspektive*, Donauwörth 1994, 257–270.

In diesem Problemkomplex findet sich auch noch eine andere Tatsache, die nicht nur hier eine Ursache hat, sondern deren Ursachen ebenfalls in den skizzierten Erziehungsproblemen der Erwachsenen, in den Schulproblemen der Kinder und in der Amerikanisierung des Umfeldes liegen. Es ist dies die Tatsache, daß sich »viele Jugendliche« prostituieren. Kinder- und Jugendlichenprostitution ist einmal Ausdruck und Praxis früher sexueller Aktivität. Sie ist aber auch Folge von und Reaktion auf Gegebenheiten, die sich in den genannten drei anderen komplexen Problemen befinden.

4. Allianz zwischen den Heranwachsenden in Senegal und Deutschland in den »großen Fragen« als ein Ziel religiösen Lernens

4.1 Die Fraglichkeit der Selbstverständlichkeit des Alltags und die Ahnung der Möglichkeit des ganz anderen sehen und realisieren lernen

Vor einiger Zeit wurden vier Jugendmagazine[24], die in ein und derselben Woche zum Kauf auslagen, analysiert.[25] Dabei ist in diesen Zeitschriften der Kinder und Jugendlichen ein Weltbild aufgewiesen worden, das die Welt als eine verschalte darstellt: abgeschotteter Himmel, zugemauerter Überstieg, verstopfte Transzendenz. Diese Zeitschriften zeigen ein ausschließlich mit sich selbst beschäftigtes Erdenrund, eine von sich selbst faszinierte Banalität, eine sich selbst befriedigende Immanenz. In dem, was da in Text und Bild und Sound vom die Welt einschalenden Gewölbe herab von den Kindern und Jugendlichen wahrzunehmen ist, zeigen sich etwa acht Botschaften: (1) *Menschsein:* die Mode macht's; (2) *Persönlichkeit werden:* der Körperkult bringt's; (3) *erfülltes Leben:* dafür sind »Action-trips« und »Fun-camps« »echt unheimlich knallig«; (4) *Zweck und Sinn des alltäglichen Schaffens:* die Pilgerreise ins Stadion, die Wallfahrt unters Gewölbe der Rock-Halle, »in concert«-Sein, Anbetung der Stars; (5) *Lebenswunsch:* im Heiligtum der Sterne mitleben dürfen, z.B. als Kameramann, (6) *Reiz und Würze, Anspruch und Freiheit des Daseins:* das »Liebeskarussell«; (7) *Heilung und Heil:* das findest du in der »Psycho-Station« und deren Suggestion »It's easy to be a winner«, »Ich mach', was ich will – und ich will es jetzt!«; (8) *Kontakt und Kommunikation:* gegen Isolation und Einsamkeit bietet dir das kommerzielle Sortiment alle Mittel, die du brauchst. [26]

Diese acht Botschaften, die vom die Welt einschalenden Gewölbe herunter an die Kinder und Jugendlichen ergehen, betreffen anthropologisch hoch bedeutsame Probleme der Heranwachsenden. Sie zielen auf deren »große Fragen«, nämlich das Suchen nach Mensch sein, Persönlichkeit werden, erfülltes Leben finden, Lebenssinn haben, nach Sehnsucht, Freiheit, Heil und Gemeinschaft.

---

[24] Popcorn 5/1992, Mädchen 10/1992, Bravo 18/1992, Bravo-Girl 10/1992.

[25] Der Inhalt dieser Analyse ist eingebracht in die Meditation »Die Sprengung der Schale. Versuch einer Annäherung an die Wirklichkeit des Advent«, in: E. Gross, *Ein Leuchten weiter als der Himmel. Weihnachtsgedanken,* Freiburg – Basel – Wien 1995, 9–29.

[26] Redewendungen aus den Jugendzeitschriften sind als Zitation kenntlich gemacht.

Die Jugendzeitschriften beschäftigen sich – so ist zu konstatieren –, indem sie die »großen Fragen« der Kinder und Jugendlichen laufend thematisieren und mit den auf diese Fragen bezogenen Botschaften die Heranwachsenden bedienen, im Bereich jener Grundfragen, die im Prozeß des religiösen Lernens bearbeitet, probiert und geprobt werden. In bemerkenswert sicherer Witterung treffen diese Jugendmagazine das, was die Heranwachsenden brauchen.

Wer als Kirche bzw. Agent der Kirche in Gemeinde und Schule wissen will, wer heute die Kinder und Jugendlichen wirklich sind, welche Erwartungen, Erlebnisse, Erfahrungen sie mitbringen, der darf heute dies nicht mehr als bekannt voraussetzen; der muß das vielmehr eigens und individuell bei jedem Kind, bei jedem Jugendlichen wahrzunehmen suchen, und dies immer wieder neu, aktuell, frisch.[27] Unvoreingenommenes, neugieriges, erspürendes Studium dessen, was die Heranwachsenden lesen, darf als eine der Maßnahmen gelten, Wahrnehmungsfähigkeit als religionspädagogische Kompetenz zu gewinnen.

Zwar präsentieren die genannten Zeitschriften die sensibel und exakt bemerkten »großen Fragen« der Kinder und Jugendlichen und die Botschaften auf diese Grundfragen als Kritzeleien und Zeichnungen auf der »*Innenseite* der Schale«[28], als Text praller Immanenz, als Bescheid über verstopfte Transzendenz, doch die thematisierten »großen Fragen« selber kämen dann, wenn sie die Selbstverständlichkeit des Alltags als fraglich erleben ließen und die Ahnung der Möglichkeit des ganz anderen wach machten, in religiöses Lernen hinein.[29] Die »großen Fragen« können trotz der sie klein haltenden Botschaften voller Diesseitigkeit und Banalität in Kindern und Jugendlichen entscheidende Differenzerfahrungen durchbrechen machen. Im »Modus des Schmerzes oder im Modus der Sehnsucht«[30] verspürt der Heranwachsende: das Hier und das Jetzt sind nicht genügend; da klafft eine bemerkenswerte Differenz zwischen Gewordenem und Möglichem; es steht die Treue zu dem, was ist, gegen die Treue zu dem, was sein könnte und verlorengegangen oder erhofft ist.

Derartige schmerzende oder sehnsüchtige Differenzerfahrungen der Kinder und Jugendlichen in ihren »großen Fragen« sind nicht einfachhin als subjektivistisch-egoistisch zu denken. Der Schmerz über Verlorenes und noch Ausstehendes kann sich nämlich gerade auch und besonders im Anblick des anderen entwickeln.[31] Der Blick ins Gesicht des leidenden anderen »wird hier im Schmerz zur Quelle, nach dem einzelnen Subjekt zu fragen«, dessen Antlitz den Jugendlichen so schmerzt:

---

[27] Vgl. »Wahrnehmungsfähigkeit als religionspädagogische Kompetenz« bei: F. Schweitzer, *Jugend und Religion in Deutschland – ein Überblick*, in: U. NEMBACH (Hg.): Jugend – 2000 Jahre nach Jesus. Jugend und Religion in Europa II. Bericht vom 2. internationalen Göttinger religionssoziologischen Symposion, Frankfurt a.M. – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien 1996, 19.

[28] Vgl. zum Problem »Offenwerden für Transzendenz« auch das Gedicht »Im Ei« von G. Grass, *Gleisdreieck*, in: *Gedichte und Kurzprosa* (Studienausgabe Bd. 11), Göttingen 1994, aus dem die Metapher »Schale« genommen ist. – Hervorhebung im Zitat von E. G.

[29] Vgl. H. Luther, *Religion im Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, 246.

[30] Ebd., 249.

[31] H. Luther (ebd. 312) verweist diesbezüglich mit Recht auf: E. Levinas, *Die Spur des Anderen*, Freiburg – München 1983; *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984; *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Freiburg – München 1985; *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg – München 1987.

konkrete Gesichter von Kindern und Jugendlichen zwischen Set-Setál, Boul-Falé und Xóslou. »Aber auch das Gefühl der Sehnsucht muß sich nicht auf die Selbstsorge beschränken, sondern kann sich im Angesicht des anderen [...] zum Verlangen für den anderen radikalisieren. Sie ersehnt die Erlösung des anderen ohne Hoffnung für sich.«[32] Henning Luther erblickt den Schmerz und die Sehnsucht als einander verschwistert: in beiden komme die Ahnung auf, daß wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen; daß es da ein ersehntes erfüllendes Jenseits des schmerzlich mickrigen Diesseits gibt; daß eine beglückende, faszinierende, spannende Transzendenz sich auftut.

Schmerz und Sehnsucht, wie sie von H. Luther hier als Kennzeichen des Subjekts notiert worden sind, können den Kindern und Jugendlichen die Ahnung bringen, »daß es anders – und besser – sein könnte«.[33] Diese Gefühle gründen im erlebten, erlittenen, erfahrenen Alltag der Heranwachsenden – und lösen sich zugleich vom Alltag, indem sie »Endlichkeit gerade nicht im Modus des bloßen Einverständnisses oder der resignativen Hinnahme, sondern vom Gedanken der Erlösung her«[34] zur Sprache bringen, vom – die verschalt erscheinende Welt transzendierenden und den Menschen in bergende Weite hinein befreienden – Prozeß der Erlösung aus thematisieren.[35]

Schmerz und Sehnsucht der Kinder und Jugendlichen thematisieren – bei Licht besehen – Kontingenzerfahrung unter dem Leitgedanken der Erlösung.

Wenn der in den Zeugnissen des Djibril Bâ und des Jean-Noël Sene dokumentierte alltägliche Schmerz sowie die in ihnen belegte alltägliche Sehnsucht der Heranwachsenden Senegals uns »auf die Spur der Subjekte«[36] gesetzt und damit in den Alltag gebracht haben, der die Kinder und Jugendlichen ins normal gewordene Notvolle zu kapern, ins vertraut geratene Minimum zu verhaften, ins falsch versöhnte Mangelhafte zu ködern tendiert, dann fördert dies bei uns eine Missionsdidaktik, welche – im Hinhören auf die Bedürfnisse der Heranwachsenden und im Hellhörigwerden für die in diesen Bedürfnissen steckenden tieferliegenden Wünsche und Verletzungen – die Kinder und Jugendlichen Senegals und Deutschlands zusammenbringt: in einer Allianz des Schmerzes und der Sehnsucht angesichts der jeden einzelnen bedrängenden »großen Fragen«.

Es wäre die hier postulierte Missionsdidaktik für das religiöse Lernen der Heranwachsenden eine solche Religionsdidaktik, welche nicht ohne Tränen der Trauer und nicht ohne Seufzer der Hoffnung ist, wenn sie Kinder und Jugendliche zur Sprache kommen heißt; und welche die Heranwachsenden in ihrem Schmerz und in ihrer Sehnsucht gerade nicht verloren hat, sondern aufsucht.[37]

Das – in den von D. Bâ und J.-N. Sene vorgebrachten Zeugnissen aus der Situation senegalesischer Kinder und Jugendlichen gelieferte – existentielle Argument aus Schmerz und aus Sehnsucht korrespondiert mit den »großen Fragen« deutscher Her-

---

[32] H. Luther, a.a.O., 250.
[33] Ebd., 247.
[34] Ebd., 250.
[35] Vgl. Röm 8,22ff.
[36] H. Luther, ebd., 251.
[37] Vgl. ebd., 252.

anwachsender, wie sie sich z.B. in den analysierten Jugendzeitschriften erkennen lassen. Diese faktische Korrespondenz ist Voraussetzung und Impetus, als Ziel religiösen Lernens die erwähnte Allianz des Schmerzes und der Sehnsucht zwischen Kindern und Jugendlichen hier und dort anzugehen. Wer diesen didaktischen Impetus aufgreift, der wird die folgenden Aspekte in den Blick nehmen:

1. Schmerz und Sehnsucht – bei sich und anderen: bei Kindern und Jugendlichen in Senegal zum Beispiel – nicht spurlos versickern lassen[38], sondern lernen, beides zur Sprache zu bringen!

Diese Option erscheint in der Schule problematisch, denn in ihren Lehrplänen gibt es keinen Platz für »die Spur der Subjekte«, für Schmerz und Sehnsucht.[39] Hier hat deswegen der Religionsunterricht eine wichtige und harte Aufgabe im Schulganzen.

2. Das Anstieren des Klischees vom »gesunden, glatten, schönen, keimfreien und erfolgreichen Leben«[40] und des Stereotyps der Erfolge und Siege, der Befriedigungen und Beruhigungen aufgebenzugunsten des offenen Blicks für Lücken, Brüche, Knoten; für das, was unbefriedigt läßt; für ungestilltes Hoffen; für Enttäuschungen und Niederlagen lernen!

Diese Option bringt Religionsdidaktik und Missionsdidaktik dazu, im Lernen an und mit den »großen Fragen« – gegen Trends in Staat, Gesellschaft und Schule – Leben nicht definitorisch platt als Leistung sowie die eigene Biographie nicht punctum als erfolgreiche Planung einer kontinuierlichen zu meisternden Lebenskarriere zu verstehen. Diese Option holt im existentiellen Argument die Diskontinuität und Diskrepanz in der eigenen und in der Lebensgeschichte des anderen in Sicht: das Set-Setál ebenso wie das Boul-Falé und das Xóslou darin.

3. Die »Entschärfung der transzendierenden Impulse von Religion« sowie die »Stillegung der Beunruhigung durch das ganz andere«[41], das Eindeutigmachen des Alltags stören lernen zugunsten von Anspitzen dieser Impulse, von Vermittlung solcher Beunruhigung, von Mehrdeutigmachen des Alltags durch »Einübung in die Sehschule neuer Praxis«[42]! Den gläubigen Blick auf die Geschlossenheit verschalter Diesseitigkeit »durch eine Provokation produktiver Unterbrechungen [...] irritieren«[43]! Durch eine offensive Einladung zu religiösen Lernprozessen in den fraglos hingenommenen Alltag eingreifen lernen! Kinder und Jugendliche »aus den Geleisen vorfabrizierten [...] Lebens [...] herauszulocken (zu pro-vozieren)«[44] lernen!

Dieser Aspekt hat seine auch spezifisch missionsdidaktische Bedeutung u.a. dadurch, daß die hier intendierte Irritation des unbefragten Alltäglichen einen ihrer didaktischen Orte dort hat, wo Heranwachsende unterschiedlicher Kulturen und Reli-

---

[38] Ebd., 255.
[39] Vgl. zum hier relevanten Problem der Vertreibung der Gegenwärtigkeit aus der Schule: H. Rumpf, *Die übergangene Sinnlichkeit*. Drei Kapitel über die Schule, München 1981, 163ff.
[40] H. Luther, a.a.O., 256.
[41] Ebd., 246.
[42] R. Englert, *Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie*, München 1985, 386.
[43] Ebd., 377.
[44] Ebd.

gionen zusammentreffen – zum Beispiel in heutigen Schulen Deutschlands, in denen Schülerinnen und Schüler aus katholischen italienischen, spanischen, portugiesischen Herkünften, aus muslimischen türkischen, tunesischen, marokkanischen Abstammungen, aus fernostreligiösen vietnamesischen, pakistanischen, srilankanischen Ursprüngen, aus christlichen, islamischen, naturreligiösen afrikanischen und lateinamerikanischen Wurzeln zusammen lernen mit deutschen Kindern und Jugendlichen. Dieses Beieinander stellt eine grundsätzliche Möglichkeit dar, Lernende zu provozieren, die eigenen Plausibilitäten anfragen zu lassen, das bisherige Sinnsystem ins Wanken zu bringen, sich auszutauschen und dabei sich zu entprovinzialisieren und den Horizont auszuweiten.[45]

Das, was hier prinzipiell ausgesagt ist, ist auch missionsdidaktisch spezifisch zu sagen: Als Schülerin und als Schüler bringt mir ein derartiger Austausch nicht nur generell eine mögliche Irritation meiner bisherigen Einstellung und eine mögliche Horizonterweiterung und neue Plausibilitäten, sondern innerhalb dieses Lernrahmens kann es mir im besonderen passieren, daß das mir begegnete prinzipielle Religiössein des anderen mein eigenes Nichtreligiössein in Frage stellt und mich zum Wahrnehmen von Rissen, Ritzen, Fenstern und Türen in der mir bisher verschalt erschienenen Welt treibt, so daß mein bislang areligiöses Sinnsystem ins Wanken gerät und Offenheit für religiöse Botschaft entsteht.

4.2 In virtuellen Diskursen Solidarität in Schmerz und Sehnsucht grundlegen lernen

Jean-Noël Senes Zeugnis sowie das daraus zu eruierende Existentielle Argument zeigen in senegalesischen Kindern und Jugendlichen Schmerz und Sehnsucht, die in jungen Menschen rumoren, die – mit Djibril Bâ formuliert – zwischen Set-Setál, Boul-Falé und Xóslou in ihren »großen Fragen« stecken.

Eine diesbezügliche Allianz der Heranwachsenden hier mit denen dort könnte missionsdidaktisch in virtuellen Diskursen grundgelegt werden. Unter einem virtuellen Diskurs verstehe ich – mit Wolfgang Nieke – einen solchen Diskurs, in welchem der Inhaber einer (anderen) Position nicht real anwesend ist, sondern virtuell dabei ist, indem einer der Teilnehmenden diese (fremde) Position des nicht real anwesenden existentiell überzeugten Partners im Prozeß der Dissenzüberwindung referiert.[46]

In einem derartigen virtuellen Diskurs[47] müssen natürlich die Argumente der real nicht anwesenden Betroffenen zugänglich sein. Ein solcher Zugang kann »bei Fra-

---

[45] Vgl. St. Leimgruber, a.a.O., 131, der in der hier skizzierten Gegebenheit einen Anstoß zu interreligiösem Lernen erblickt.

[46] W. Nieke, *Interkulturelle Erziehung und Bildung. Wertorientierungen im Alltag*, Reihe: Schule und Gesellschaft Bd. 4, hg. von F. Hamburger/M. Horstkemper/W. Melzer, K. J. Tillmann, Opladen 1995, 186.

[47] Des Diskurses Bindungskraft besteht W. Nieke zufolge »in einer eigentümlichen zwanglosen, aber selbstbindenden Übereinkunft der Diskursteilnehmer auf der Grundlage der Zustimmung aller zu den als richtig oder bindend bestimmten Ergebnissen eines solchen Diskurses« (Ebd., 152). Vgl. J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, in: H. Fahrenbach (Hg.), *Wirklichkeit und Reflexion*. FS für W. Schulz, Pfullingen 1973, 240. Vgl. zum Thema »Diskurs« im ganzen: K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt 1976.

gen, in denen die Grenzen von Kulturen überschritten werden müssen, nicht mehr ohne weiteres unterstellt werden«[48]. Es ist also nötig, daß der real nicht anwesende andere authentisch repräsentiert wird. Zu diesem Zweck sind Zeugnisse wie die des Djibril Bâ und des Jean-Noël Sene und die ihnen eigenen *Existentiellen Argumente* zu besorgen und in den Diskurs zu bringen. Diese eingeholten Zeugnisse sind beim Wort zu nehmen. Das zu betonen ist wichtig, denn es darf nichts in sie hineingelesen werden, was nicht darin ist. Das liefe auf versteckte Gewaltanwendung hinaus – und der schließlich erreichte Konsens wäre bloß ein scheinbarer.[49] Die stellvertretende Berücksichtigung der Betroffenen muß inhaltlich tatsächlich den von *ihnen* geäußerten Schmerz und die in *ihnen* wirkende Sehnsucht zur Sprache bringen, soweit das stellvertretend möglich gemacht werden kann.

Daß ein derartiger virtueller Diskurs auf Biegen oder Brechen einen Konsens anzielen muß, ist aus vielerlei Gründen kritisch zu sehen. Diese Gründe können hier nicht verhandelt werden. Realistisch – bezüglich der lernenden Annäherung an Solidarität mit dem Schmerz und der Sehnsucht der anderen – werden solche Ziele sein, die nicht der Illusion erliegen, die Deutungs-, Wert- und Lebensmuster der anderen, Fernen, Fremden müßten von unseren Kindern und Jugendlichen völlig verstanden und gänzlich akzeptiert werden, sondern korrespondieren mit einer Einsicht in die grundsätzlich gegebene und nicht aufhebbare Unvermeidlichkeit einer durch die je eigene Kultur geformten Sichtweise.[50] Eine solche Perspektive wird dem Umgang mit dem anderen und Fremden nicht Gewalt antun und helfen, daß unsere Kinder und Jugendlichen den Konflikt sich widersprechender Weltdeutungen und Lebensmuster auch tragen und aushalten lernen und nicht zu fragwürdiger, weil indifferentistischer[51] Interreligiosität drängen, denn der der Kirche konstitutiv gegebene Missionsauftrag führt diese Kirche(n) heute nicht bloß »mit anderen Religionen zusammen«[52], sondern auch in andere Religionen hinein.

Wer die soeben betonte Grenze für die Reichweite virtueller Diskurse für religiöses Lernen in acht hat, der wird in missionsdidaktischer Konkretisierung der Zielvorstellung »Solidarität in Schmerz und Sehnsucht grundlegen lernen« die folgenden differenzierten Ziele religiösen Lernens angehen können[53]:

(1) realistisches Erkennen des eigenen unvermeidlichen (und lebensnotwendigen, also legitimen) Ethnozentrismus;

(2) konstruktiver Umgang mit der eigenen Befremdung (die angesichts des anderen aufkommt), durch den Irritation umgebildet werden könnte in Neugier und Abwehr in Faszination;

---

[48] W. Nieke, ebd.

[49] Für eine – bei virtuellen Diskursen ja gegebene – Konfrontation mit fremder Vernunft hat Peter Baltes Argumentationsregeln vorgeschlagen: P. Baltes, *Pädagogik als existentielles Handeln. Modelle der Bildung, Erziehung und Beratung*, Frankfurt 1988, 78f.

[50] Vgl. W. Nieke, a.a.O., 190.

[51] Zur These »Hindus mögen bessere Hindus, Muslime bessere Muslime, Christen bessere Christen werden«: J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zu Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 339–361, bes. 356.

[52] So kritisch zu St. Leimgruber, a.a.O., 26, der der Mission der Kirche heute »Verkirchlichung« zugunsten eines – begrifflich unklaren – Geleites in das Reich Gottes abspricht.

[53] Vgl. W. Nieke, a.a.O., 200–212, wo es um interkulturelles Lernen geht.

(3) lebenförderliche Praxis von Toleranz, die anspruchsvoll dann werden kann, »wenn das Geltenlassen anderer Lebensformen und ihrer Wertgrundlagen die eigenen Gewißheiten so in Frage stellt, daß starke Abwehrimpulse die Entwertung der anderen Weltorientierungen zur eigenen Entlastung nahelegen«[54]; Toleranz, die auch dann sehr niveauvoll erscheint, wenn sie – im Sinne Jürgen Blattners[55] – als Modus von Liebe verstanden wird;

(4) bejahte Akzeptanz von Religiosität, die hier Bewußtsein und Präsentation der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft bezeichnet; und die zu lernende Bejahung, die eigene Religiosität bewußt zu akzeptieren und bewußt zu zeigen, macht es notwendig, einen reflektierten Umgang mit jenem Fremdheitserlebnis einzuüben, das durch die Konfrontation der eigenen Religiosität mit andersartiger Religiosität und mit Unreligiosität ausgelöst wird und das Eigene provoziert;

(5) unideologische Betonung von Gemeinsamkeiten zwischen Religionen und Kulturen, von auffindbar konvergenten Prinzipien in ihnen; z.B. Realisierung von – Weite, Umfassendes und Gründendes ahnen lassenden – Lichtblicken und Botschaften in verschalte Welten herein; z.B. gemeinsame Sorge der Religionen um das Überleben der Menschheit; z.B. Akzeptanz der Einstellung »Sprich du ein Gebet in deiner Religion, und ich werde ein Gebet sprechen, wie ich es kenne. Zusammen sprechen wir diese Gebete, und es wird etwas Schönes für Gott sein«[56];

(6) effektives Einüben in Formen vernünftiger Konfliktbearbeitung, in weder aggressiven noch harmonisierungsversessenen Umgang mit Religionskonflikt und Religionsrelativismus;

(7) kreatives Aufmerksamwerden auf Möglichkeiten wechselseitiger religiöser und kultureller Bereicherung, wobei erstens die Schwierigkeit zu beachten ist, daß die Bereitschaft gering sein wird, von jemandem, der ob seiner Religion geringgeachtet ist, etwas in die eigene Lebensgestaltung zu übernehmen; wobei zweitens das Problem zu bearbeiten ist, die »Geschenke des anderen« zu operationalisieren (damit sie nicht in vager Gefühligkeit und nichtssagender Stimmung verschwimmen); und wobei drittens zu veranschlagen ist, daß die in den eigenen Lebensstil zu übernehmenden fremden Elemente Orientierung in Schmerz und Sehnsucht des kindlichen und jugendlichen Alltags verbürgen müssen, daß zu ein und derselben Situation gegebene divergierende Deutungsmuster aber dem Kind und dem Jugendlichen die lebensbedeutsame Gewißheit des durch die eigene Religion kollektiv geschenkten und miteinander geteilten Deutungsmusters zerstören werden;

(8) gelebte Passage der Wir-Grenze in »ökumenischer« Verantwortung, während der die Wir-Grenze neu bestimmt wird und andere Konfessionen und Religionen in den Prozeß des religiösen Lernens einbezogen werden, in welchem die in Schmerz und Sehnsucht sich zeigenden »großen Fragen« der Heranwachsenden zueinander

---

[54] Ebd., 202.

[55] J. Blattner, *Toleranz als Strukturprinzip. Ethische und psychologische Studien zu einer christlichen Kultur der Beziehung*, Freiburg – Basel – Wien 1985.

[56] So wird ein Ausspruch der Gründerin der Missionaries of Charity, Agnes Gonxha Bojaxhiu – »Mutter Teresa« – (1910–1997), zitiert, in: N. Chawla, *Mutter Teresa. Die autorisierte Biographie*, München 1993, 224.

kommen sollten, weil Globalisierung definitiv wird und die Bedrohungen und Nöte der Kinder und Jugendlichen über die ganze Welt sich auszubreiten begonnen haben, und weil die zu lernende Solidarität auch mit dem Schmerz und der Sehnsucht der fremden Kinder und Jugendlichen in der Alltagsspur der Subjekte die Ahnung zu Bewußtsein bringt, daß wir uns auf dieser Erde nicht wirklich schon zu Hause fühlen, daß da Advent ist, daß da ein schmerzlich und sehnlichst erwartetes Neues Jerusalem verheißen ist, in dem die Tränen der kindlichen und jugendlichen Trauer und ihre Seufzer der Hoffnung ihr berechtigtes Ziel haben dürfen: frohe Botschaft für die unterm verschalten Weltgewölbe hier ebenso wie für die zwischen Set-Setál, Boul-Falé und Xóslou dort; gute Nachricht, als verheißungsvolle Ahnung, vermittelt möglicherweise in virtuellem Diskurs.

4.3 Als Kirche das Dasein und Fragen der Kinder und Jugendlichen wahrnehmen lernen

Das allgemein formulierbare religionsdidaktische Postulat der sog. Tradierung des Glaubens an die Kinder und Jugendlichen ist missionsdidaktisch u.a. spezifizierbar als Erfordernis leisen Zuhörens und stillen Weggeleites, des Ertastens von erstem Annähern und Verstehen von fremd klingenden »Glossolalien«, dem Verstehenshilfen und Realisierungsermutigungen aus überzeugenden Erfahrungen mit dem Evangelium angeboten werden. Solche Verstehenshilfen und derartige Realisierungsermutigungen heißen sowohl die Heranwachsenden unter dem hiesigen verschalt sich darstellenden Weltgewölbe als auch die Kinder und Jugendlichen zwischen Set-Setál, Boul-Falé und Xóslou jene »neue Grammatik« des Daseins lernen, die Klaus Hemmerle einmal so konjugiert hat: »*Ich bin* – Überschuß des Ich über das, was es macht und was man mit ihm macht. *Du bist* – Überschuß der Begegnung über das analysierbare und steuerbare Geflecht von Abhängigkeiten und Einflüssen. *Es gibt* – das ›Mehr‹ der Schöpfung gegenüber dem Konstrukt. *Wir sind* – Gemeinschaft, die sich nicht erschöpft in der Summe der Subjekte, die nur durch Interessen und Funktionen verbunden sind, oder über das nivellierende Kollektiv. *Ihr seid* – Dialog, der die anderen weder vereinnahmt noch sich ihnen anpaßt, noch in der Abgrenzung erstarrt. *Sie sind* – der universale Horizont, die Leidenschaft für das Ganze, für alle, für die Menschheit.«[57] In dieser »neuen Grammatik« des Daseins erscheint das von Henning Luther formulierte »Anders«, »Besser«, »Mehr« nunmehr differenziert. Es ist in dieser »neuen Grammatik« ein realistischer missionsdidaktischer Ansatz zu erblicken, der in der Spur der kindlichen und jugendlichen Subjekte und also in deren alltäglichen Bezügen Religion als distanzierenden Kommentar zum Selbstverständlichen, zum unbefragt Normalen, zur Welt artikuliert, die nicht himmlisches Jerusalem ist.

Missionsdidaktisch geht es darum, in einem ersten Schritt Religion wirksam werden zu lassen als Vermittlung von Gewißheit der Ungewißheit, von Bergung im Un-

---

[57] K. Hemmerle, *Spielräume Gottes und der Menschen. Beiträge zu Ansatz und Feldern kirchlichen Handelns*. Ausgewählte Schriften Bd. 4, Freiburg – Basel – Wien 1996, 337. Hervorhebungen durch E. G.

geborgenen, von Anfreundung mit dem Befremdlichen, von Beheimatung im Unbehausten[58], als Vermittlung einer greifenden Infragestellung der flachen und trivialen Alltagsbanalität und einer damit gegebenen Ermöglichung der Erlösung aus Verschalungen der Transzendenz. Für diesen ersten Schritt, Religion wirksam werden zu lassen, darf mit guten Gründen eine gemeinsam agierende Phalanx all der Religionen postuliert werden, die den Menschen nicht in sich selber und in seinem Selbstgemachten eingeschlossen – und dadurch beschränkt, keuchend bedroht – halten.

In einem zweiten Schritt wird es missionsdidaktisch darum zu gehen haben, daß Zugänge dorthin gemacht werden müssen, wo jede Religion sich heutzutage den harten Opfermechanismen der Weltgesellschaft zu konfrontieren hat,[59] die uns in den dargestellten Zeugnissen des D. Bâ und J.-N. Sene so deutlich dokumentiert erscheinen. An der Linie eben dieser Konfrontation der Religionen mit den heute den Menschen zusetzenden gewalttätigen und zerstörerischen Opfermechanismen – z.B. des Opfer erzeugenden und vieles verschleiernden Marktes[60] – zeigt sich, »daß unter den Großreligionen gerade die jüdisch-christliche Tradition von der technisch-szientistischen Rationalität am schärfsten in Frage gestellt und des totalitären Anspruchs bezichtigt wird.«[61] Wenn an der Linie dieser Konfrontation sich die christliche Option vorzubringen hat. »Nicht zuerst sich haben, um nachher sich zu geben, sondern sich geben und im Geben entdecken, daß man sich hat: dies ist die paradoxe Weise des Weges, der Gott selbst ist, der die Liebe ist, die als erstes schenkt und nur im Schenken sich hat«[62], dann wird sie Gott als den »Anwalt der Opfer«[63] vorzeigen müssen, als den, der nichts unversucht läßt, um die Opfer zu retten, und nur eines nicht tut: Gewalt anwenden.[64] Während dieses zweiten Schrittes, missionsdidaktisch Religion wirksam werden zu lassen, hätte es also – so möchte ich das Dargestellte weiterführen – um die religiös zu lernende Annäherung an die folgenden ineinander spielenden und sich gegenseitig umgreifenden Momente der – geoffenbarten! – Wirklichkeit zu gehen: »Transzendenz, die sich in Nähe, und Nähe, die sich in Transzendenz vermittelt – exklusive Absolutheit, die universale Weite verleiht, und universale Weite, die aus dem Ja zum absoluten Anspruch Gottes erwächst – Institution, die sich in gelebter Gemeinschaft beglaubigt, und gelebte Gemeinschaft, die sich an die Institution zurückbindet – derselbe Herr als die Herkunft und die Zukunft des Glaubens und so seine lebendige Gegenwart – Kreuz, das den Menschen zur Passion und aus der Passion zur höchsten Aktion befähigt, Kreuz Christi, in dem alles Kreuz der Menschheit ausgelitten ist und in dem wir zur Liebe motiviert sind, die das Kreuz

---

[58] Vgl. H. Luther, a.a.O., 216.

[59] Vgl. R. Schwager, *Offenbarung als dramatische Konfrontation*, in: R. Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, QD 160, Freiburg – Basel – Wien 1996, 106.

[60] Vgl. ebd., 95.

[61] J. Niewiadomski, *Begegnung von Religionen im weltzivilisatorischen Kontext*, in: R. Schwager, a.a.O., 94.

[62] K. Hemmerle, a.a.O., 309.

[63] J. Niewiadomski, *Inkarnation als Inkulturation. Ein theologisches Triptychon*, in: P. Gordan (Hg.), *Evangelium und Inkulturation* (1492–1992), Graz – Wien – Köln 1993, 37.

[64] Vgl. ebd., 45.

auszuhalten und zu wenden sucht – Kirche als unverfügbares, über alles menschliche Versagen hinaus endgültiges Heilszeichen, das doch danach drängt, in unserem Zeugnis beglaubigt zu werden.«[65]

Missionsdidaktisch muß es dann in einem dritten Schritt, analog zum Ruf Jesu in die Bekehrung, darum gehen, an der für alle Menschen so entscheidenden Linie der Konfrontation der Religionen mit den uns heute umgebenden Opfersystemen die anderen Religionen herauszufordern: in eben jener dem Christentum und seinen Kirchen auferlegten Anwaltschaft für Opfer – und (in anderem Modus:) für Täter. Eine an solchen Glauben und seine Theologie gebundene Missionsdidaktik hat vor allem immer wieder die Frage zu stellen, wie die Religionen zu den verschiedenen Formen der Gewalt stehen, »welche Antwort sie für die Opfer der Gewalt haben und ob sie eine universale Gerechtigkeit glaubhaft machen können«[66]. Diese missionsdidaktische Konstitution impliziert umgekehrt – weil in ihrer Mission die christlichen Kirchen nicht nur in der Nachfolge des Christus Jesus, sondern zugleich in der Nachfolge jener Jünger stehen, die versagt haben –, daß in religiösem Lernen zu realisieren ist, daß die Kirchen sich von den anderen Religionen kritisieren lassen müssen.[67]

Missionsdidaktisch Religion in drei Schritten wirksam werden lassen: (1) Kinder und Jugendliche an jene »neue Grammatik« des Daseins hinführen, die eine erlösende Anfreundung mit dem Befremdlichen, dem »Anders« und »Mehr« vermitteln, aus Schmerz und Sehnsucht heraus erblickt; (2) mit Heranwachsenden an der Linie der heute akuten Konfrontation der Religionen mit den Opfermechanismen unseres Alltags realisieren, daß christlicher Glaube konstitutiv als »Anwalt der Opfer« geht; (3) mit Schülerinnen und Schülern die Religionen nach ihrer Reaktion auf die große Sünde des heutigen aggressiven und Menschen vernichtenden Opfermachens fragen.

Diese drei Schritte verlangen von einer Kirche, die religiöses Lernen intendiert, als Grundhaltung den jungen Lernenden gegenüber – und die Option für diese Einstellung muß als missionsdidaktisch fundamental gelten – dasjenige Ethos, das Klaus Hemmerle in seinen Gedanken zur Jugendpastoral so dargestellt hat: »Kirche hat, zugespitzt formuliert, zur jungen Generation zu sagen: Laß mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe«[68]: in Deutschland, in Senegal, in der Weltkirche.

4.4 Als »Kinder der Freiheit« zur Allianz in der Einen Welt finden lernen

Unsere bisherigen Erörterungen zu einer heutzutage gültigen Missionsdidaktik haben erkennen lassen, daß sich diesbezüglich ein Konzept herauszubilden angefangen hat, in dem religiöses Lernen in der Einen Welt – in Deutschland, in Senegal und

---

[65] K. Hemmerle, a.a.O., 304.
[66] R. Schwager, a.a.O., 104.
[67] Vgl. ebd.
[68] K. Hemmerle, a.a.O., 329.

andernorts – sich am Schmerz und an der Sehnsucht der Kinder und der Jugendlichen entwickeln kann, die es kirchlicherseits bei den Heranwachsenden wahrzunehmen, zu lernen, zu beherzigen gilt: Mädchen, Junge, laß mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich, Kirche, daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe!

Dieses Konzept von Missionsdidaktik hat in seinem Zentrum also deutlich eine »Didaktik der Verheißung« für Kinder und Jugendliche in der heutigen Einen Welt, in der ihnen sowohl regionale als auch globale Opfermechanismen Gewalt antun, wie wir in den beiden senegalesischen Zeugnissen gut erkennen können.

»Kernstück einer religionspädagogischen Glaubenslehre ist eine Didaktik der Verheißungen, die unterrichtlich lehrt, Verheißungen Gottes so zu bedeuten und zu gestalten, daß an ihnen möglicherweise Glauben entstehen kann«.[69] Die hier geforderte Didaktik dreht sich um die den Schüler zuinnerst betreffenden und deswegen an ihn zu adressierenden »Verheißungen, daß Gott im Schlamassel zu dir hält, daß er seinen Frieden in deinem Leben beginnen läßt«[70]. Eine solche »Didaktik der Verheißungen« wird von ihrem Charakter her immer wieder neu Such- und Entdeckungsbewegungen verursachen, in denen Lehrende und Lernende die sie umgebende Alltagswirklichkeit absuchen und abhören auf Signale dieser Verheißungen hin, auf Anzeichen der durchgesagten Menschenfreundlichkeit Gottes (Tit 3,4), auf diesen »Liebhaber des Lebens« (Weish 11,26) hin. Eine »Didaktik der Verheißungen« ist darum immer festgebunden an den Existenzbedingungen der Menschen: im Blick afrikanischer Theologien z.B. an Unterernährung, Kindersterblichkeit, Krankheiten, niedrigem Einkommen, Arbeitslosigkeit, Wohnungsmangel, Fehlen sozialer Sicherheit, von Hygiene, von Krankenhäusern, von Schulen; im Blick unserer Schüler hier z.B. daran, daß Menschsein an Mode gebunden, Persönlichkeitswerden an Körperkult festgemacht, erfülltes Leben an action-trips und fun-camps geschnürt, Sinn des alltäglichen Schaffens an die Pilgerreise ins Stadion, an In-concert-Sein und Anbetung der Stars gekoppelt, Lebenswunsch an das Mitleben im »Heiligtum« der Stars genötigt, Reiz und Würze, Anspruch und Freiheit des Daseins an fixe Sexualität geklammert, Heilung an die Psycho-Station und an deren Suggestion »It's easy to be a winner« verstrickt sowie Kontakte gegen Isolation und Kommunikation wider Einsamkeit an die Inanspruchnahme des kommerziellen Sortiments geknotet sind: hörig machend, knechtend, gängelnd, lähmend.

Da die Verheißungen stets Verheißungen in die jeweiligen existentiellen Situationen hinein sind, zwingt eine »Didaktik der Verheißungen« den Lehrenden in eine Analyse der Wirklichkeiten[71]. In der zu organisierenden Wahrnehmung der Schülerwirklichkeit gilt es nicht nur, den »Schlamassel« und die Friedlosigkeit genau zu sichten, sondern auch des Schülers Sehnen und Hungern und Brennen, Bangen und Seufzen und Schmerzen im Rahmen seines Alltags präzise aufzuspüren: sein Hin-

---

[69] C. Bizer, *Kirchgänge im Unterricht und anderswo. Zur Gestaltwerdung von Religion*, Göttingen 1995, 105.

[70] Ebd.

[71] L. Boff, *Jesus Christus, der Befreier*, Freiburg – Basel – Wien 1986, 26.

greifen z.B. aufs echte Menschsein, auf Persönlichkeit werden, erfülltes Leben, Sinn des alltäglichen Schaffens, auf Lebenswunsch, auf Reize und Würze, Anspruch und Freiheit seines Daseins, auf Heilung, auf Kontakt und Kommunikation.[72]

Missionsdidaktik als eine »Didaktik der Verheißung« für heutige Kinder und Jugendliche wird den Weg der Verheißung den Heranwachsenden in seinen drei konstitutiven Dimensionen zeigen: (1) Der Weg als Gottes Weg zu uns; (2) der Weg als Gehen, (3) der Weg als Weg zueinander. Diese Gleichzeitigkeit von Botschaft, Nachfolge und Gemeinschaft[73] ist für den Weg der Verheißung kennzeichnend, und ihre dritte Dimension provoziert Allianz unterwegs, Allianz in der Einen Welt, Allianz zwischen den Lernenden in Senegal, Deutschland und anderswo.

Doch diese Herausforderung trifft auf Heranwachsende, die sich weltweit ständig mehr als »Kinder der Freiheit« verstehen, und die deswegen oft als Ichlinge, Ansprüchlerische, Hedonisten und Solidaritätslose betrachtet werden. Diesbezüglich wird allerdings in der Sozialwissenschaft kritisch darauf hingewiesen, daß die Rede vom Werte-Verfall möglicherweise nicht stimmt, sondern daß wir es in Wirklichkeit mit einem Werte-*Konflikt* zu tun haben,[74] denn die Probleme, die sich den »Kindern der Freiheit« stellen, seien: »Wie kann die Sehnsucht nach Selbstbestimmung mit der ebenso wichtigen Sehnsucht nach Gemeinsamkeit in Einklang gebracht werden? Wie kann man zugleich individualistisch sein und in der Gruppe aufgehen? Wie ließe sich die Vielfalt der Stimmen, in die jeder einzelne zerfällt in einer unübersichtlichen Welt, zu einer politischen Stellung-nahme und Tat, die über den Tag hinausweist, bündeln?«[75]

Angesichts dieser Kernfragen heutiger Heranwachsender und angesichts diesbezüglicher Suchbewegungen – die sich auch in Senegal in den beschriebenen Jugendphänomenen Set-Setál, Boul-Falé und Xóslou deutlich zeigen – darf vielleicht mit guten Gründen vermutet werden: dort, »wo die Zwanghaftigkeit von Macht, die kalte Vertragsförmigkeit des Marktes, die Gefühlssteigerung der Liebe, die gütige Herablassung einseitigen Helfens nicht hinlangen oder nicht mehr akzeptiert werden und ihre Verbindlichkeit verlieren, findet Solidarität ihren Ort, als eine Binde- und Regelungskraft eigener Art: gefühlvoller als Verträge, aber nüchterner als Liebe; nicht in uneigennütziger Caritas sich verströmend, sondern Gegenseitigkeit des Beistands zumindest für eine unbestimmte Zukunft annehmend; beseelt vom Gedanken einer irgendwie verstandenen Gleichheit zwischen Gebern und Empfängern, trotz Differenzen zwischen ihnen und gleicher Notlage; aus freien Stücken zustande gekommen und wieder auflösbar.«[76]

In – die Institutionen wie Staat und Kirche und Schule zur Panik treiben könnenden – jugendlichen Präsentationen von Spaß-Sport, Spaß-Musik, Spaß-Konsum,

---

[72] Vgl. E. Gross, *Dogmatikdidaktische Grundregeln*, in: E. Gross/K. König (Hg.), a.a.O., 132 f.
[73] Vgl. K. Hemmerle, a.a.O., 308.
[74] Vgl. U. Beck, *Kinder der Freiheit: Wider das Lamento über den Werteverfall*, in: U. Beck (Hg.), Kinder der Freiheit, Frankfurt a.M. 1997, 16.
[75] Ebd., 12.
[76] K. O. Hondrich/D. Koch-Arzberger, *Solidarität in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1992, 114.

Spaß-Leben artikuliert sich – der hier zitierten Sozialwissenschaft zufolge – nicht eine Negation der Werte, sondern deren Wandel, und der geht vor sich über eine bunte »Rebellion gegen Stumpfsinn und Pflichten, die ohne Gründe, ohne daß man sich damit identifizieren kann, ausgeführt werden sollen«[77]. Der Werte-Wandel vollzieht sich über Widerborstigkeit gegen Sklerotisierungen durch Institutionen, über Abwehr von Formalismen und Hierarchie, über Kurzfristigkeit, auch über Spontaneität und Freiwilligkeit sowie über den Vorbehalt, daß man sich allein da einsetzen mag, wo man auch Subjekt des Tuns sein kann.[78]

Sollte diese Vermutung zur gegenwärtigen Grundeinstellung der Heranwachsenden stimmen, dann hätten wir damit eine auch missionsdidaktische Linie gesichtet, von der her Kinder und Jugendliche in Nord und Süd, aus Schmerz und Sehnsucht religiöses Lernen entwickelnd, sich füreinander zu interessieren anfangen, aufeinander zugehen, einander in ihren zermürbenden und zerstörerischen Opfermechanismen beistehen möchten.

[77] U. Beck, a.a.O., 14.
[78] Vgl. ebd., 18.

Das Werk des Heiligen Geistes. Die Liebe zur Kirche

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Häufig wird in bezug auf die Weise des Wirkens des Heiligen Geistes Joh 3,8 zitiert: »Der Wind weht, wo er will; du hörst sein Brausen; du weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er geht.« Sicher, der Mensch kann das Wirken des Geistes Gottes und seine Pläne nicht durchschauen und muß auf den jeweils größeren Gott hin offen bleiben. Aber Joh 3,8 wird wohl deswegen so häufig angeführt, weil diese Stelle – aus dem Kontext des gesamten Evangeliums herausgenommen – den Eindruck erweckt, der Geist sei nur mit einem richtungslosen – nicht woher und wohin! – Brausen vergleichbar, d.h. entscheidend seien die Begeisterung, das Engagement, der Dynamismus als solcher, aber darüber hinaus gebe es kein Kriterium für die Echtheit des Geistes. Solche Kriterien sollen nun schrittweise entwickelt werden.

1. Die Abkoppelung des Geistes von Jesus Christus: eine dauernde Versuchung

In der Kirchengeschichte begegnen immer wieder mehr oder weniger starke und mehr oder weniger deutliche Tendenzen, den Heiligen Geist aus der Einbindung in das heilsgeschichtliche zentrale Christusereignis zu lösen. Zum ersten Mal läßt sich ein solcher Versuch im ersten Korintherbrief greifen[1]: Die Gemeinde von Korinth war durch Parteiungen (vgl. 1 Kor 1,12; 3,4) und Klassendünkel gespalten, der sogar die eucharistische Feier vergiftete (vgl. 11,17ff). Rechtshändel wurden vor heidnischen Richtern ausgetragen (6,1ff). Ohne Bedenken nahmen manche an der Eucharistie und an dem »einen Brot« (10,17) und am Serapiskult (10,21) teil. Großzügig übersah die Gemeinde sittliche Mißstände, etwa das Zusammenleben eines Mannes mit der Frau seines Vaters (5,1ff). Andere trennten sich von ihrem Ehepartner, um wieder zu heiraten (7,5ff). Bei den Zusammenkünften der Gemeinde drängten sich einzelne mit ihrem besonderen Charisma wichtigtuerisch vor, die einen z.B. mit dem Charisma der Prophetie, andere mit dem der Zungenrede – damit ist ein unverständliches Reden in der Engelssprache gemeint, weshalb es des Charismas der Auslegung (12,10) bedurfte – und wieder andere mit dem Charisma der Heilung.

Die Sünde könne die prinzipielle Überlegenheit des Charismatikers nicht mehr stören. »Alles ist mir erlaubt«, sagten die Korinther (6,12) und hielten es für gleichgültig, ob jemand mit der Frau seines Vaters zusammenlebt, sich wieder verheiratet, in Unzucht lebt (6,15ff), am Serapiskult teilnimmt, der – etwas ängstliche – Bruder

[1] Zum ganzen vgl. H. Schlier, Über das Hauptanliegen des 1. Briefes an die Korinther: Die Zeit der Kirche, Freiburg 1966, 147ff.

Ärgernis nimmt (8,1ff) oder ein anderer beim Sättigungsmahl anläßlich der Eucharistiefeier hungert.

Die Wurzel für diese Entgleisung sieht Paulus in einer bedenklichen Glaubenshaltung der Korinther, die zunächst fremdartig anmutet, aber nicht unmodern ist. Man glaubte im Vertrauen auf Taufe und Charisma bereits im messianischen Endzustand, in der nicht mehr zu erschütternden neuen Schöpfung zu leben – man verkehrte ja bereits mit den Engeln (Engelssprache!) – und die Geheimnisse Gottes zu kennen. Die Auferstehung – spirituell verstanden – sei bereits geschehen und ein Gericht sei nicht mehr zu befürchten. In solchem intellektuellen Selbstbewußtsein und im enthusiastischen Gefühl der Überlegenheit glaubte man, bestehende Mißstände als belanglos ignorieren zu dürfen.

Demgegenüber berichtigt Paulus das Mißverständnis, bereits in der vollendeten messianischen Endzeit zu leben. Die Kirche ist zwar »Volksversammlung Gottes«, »Leib Christi« mit verschiedenen Gliedern, »Tempel des Heiligen Geistes« und hat teil an Tod und Auferstehung Jesu Christi, aber sie ist im Gegensatz zur Auffassung der Korinther noch nicht im endgültigen Heil. Die Auferstehung der »Heiligen« ist nicht spirituell, sondern realistisch zu verstehen und steht noch aus; ebenso betont Paulus das noch kommende Gericht. Deshalb verlangt Paulus, den Unzuchtsünder auszuschließen, damit er umkehrt und gerettet werde, sich vor dem Empfang der Eucharistie zu prüfen, denn man könne sich auch das Gericht essen und trinken (vgl. 11,29), und in der Rennbahn so zu laufen, daß der Preis erlangt werde (9,23f). Die meisten Juden, die zum heiligen Volk gehörten, seien in der Wüste umgekommen (10,5), gibt Paulus zu bedenken. Das Heil ist also noch kein sicherer Besitz, sondern gefährdet.

Gegenüber den auf ihren persönlichen Geistbesitz und ihre unmittelbare Erleuchtung stolzen Korinthern beruft sich Paulus auf Jesus Christus, näherhin: auf seinen Tod und seine Auferstehung. Jesus Christus sei gekreuzigt worden, nicht Petrus, Apollo, Paulus (1,13), sein Kreuz widerspricht jeder menschlichen Weisheit (1,18–2,14); im »Namen des Herrn« sei der Unzuchtsünder auszuschließen (5,4f). In 7,10f kommt Paulus auf die Scheidungsfrage zu sprechen: »Den Verheirateten gebiete nicht ich, sondern der Herr: Die Frau soll sich vom Mann nicht trennen, ist sie aber getrennt, so bleibe sie ehelos oder versöhne sich ...«. Die Starken mögen bedenken, daß nicht durch ihre selbstbewußte »Erkenntnis der Schwache ins Verderben geht, ... um dessentwillen Christus starb« (8,11). Bei der Eucharistie (11,23) und der Auferstehungsfrage (15,3ff) verweist Paulus auf die Überlieferung. Den selbstbewußten Korinthern stellt Paulus gerade seine eigene vom Kreuz gezeichnete Existenz gegenüber: Obwohl Apostel mit Autorität (1,1), ist er doch ein »Schauspiel« »töricht um Christi willen ..., schwach« (»ihr aber seid stark«), verfolgt, verflucht, gelästert (vgl. 4,9ff).

Das Kreuz Christi, der für die Schwachen und Sünder gestorben ist, wird daher zum Maßstab jedes Charismas. Das höchste Charisma ist deshalb die Liebe, die wie Christus »erträgt«. Das kommt in dem herrlichen Kapitel 13 zum Ausdruck: Wenn ich mit Engelszungen rede ..., Prophetengabe besitze, um alle Geheimnisse weiß und alle Erkenntnis ... und Berge versetze, »doch Liebe nicht habe, bin ich nichts ... Die Liebe übt Nachsicht; in Güte handelt Liebe. Sie eifert nicht, macht sich nicht groß, sie bläht

sich nicht auf ... sie läßt sich nicht erbittern; sie rechnet das Böse nicht an ... sie erträgt alles, glaubt alles, hofft alles, duldet alles.«

Mit der Darstellung der Antwort des Apostels Paulus, der gegen die pneumatische Gottunmittelbarkeit der Korinther die Vermittlung der Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus, seinen Tod und seine Auferstehung in die Mitte stellte, wurde dem Gang der Überlegungen etwas vorgegriffen. Zunächst soll nur festgehalten werden: Der pneumatische, recht dynamische, freilich auch individualistische Enthusiasmus der Korinther war nicht von einer Christozentrik bestimmt.

Eine ähnliche Position wie in Korinth, wenn auch aus anderen Quellen gespeist, begegnet im johanneischen Schrifttum. Es ist eine doketisch-gnostische Position, welche die Menschwerdung leugnet. In 1 Joh 4,2f heißt es: »Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der Jesus Christus als im Fleische gekommen bekennt, ist von Gott, und jeder Geist, der Jesus auflöst (oder: zunichte macht), ist nicht von Gott. Und das ist der Geist des Antichrists ...«[2]. Der Geist des Antichrists sucht ein rein geistiges Christentum und leugnet, daß Gott sich mit dem als schlecht qualifizierten Leib verbunden haben könnte; er »löst Jesus auf«, indem er seine menschlich-leibliche Komponente streicht. Er geht wie die Korinther am geschichtlichen Jesus vorbei.

Wird von den Korinthern und Doketen in je ihrer Weise das irdische Sein und Handeln Jesu abgewertet oder geleugnet, so entstand im zweiten Jahrhundert die Bewegung der Montanisten[3]. Ihr Begründer Montanus gab sich als Instrument des Heiligen Geistes aus, verkündete seine baldige Ankunft und das dem Heiligen Geist zugeordnete dritte Reich, ein tausendjähriges. Enthusiasmus und Rigorismus kennzeichnen diese Bewegung. Dem Rigorismus zufolge kann die Kirche kein Reich von dieser Welt sein und sondert sich als Gemeinde der Heiligen ab. Der Nachlaß schwerer Sünden durch den Bischof wird abgelehnt. Im Gegensatz zum Johannesevangelium sind die Montanisten weltflüchtig und nicht inkarnatorisch. Die Montanisten gehen von Aussagen des Johev. aus, wie Joh 14,16f; dort sagt Jesus: »Ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Beistand geben, damit er immerfort bei euch bleibe, den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann.« Da sich die Montanisten auf solche Stellen für ihre Irrlehre stützten, verwarf in Rom der Presbyter Gaius das Johannesevangelium als nicht kanonisch[4]. Der Heilige Geist schließt also nicht das Sein Jesu auf, d.h. die Bedeutung der Inkarnation und der Menschheit Jesu für die Erlösung, sondern läßt in der Tendenz das Reich des Sohnes mit Menschwerdung und Sakramenten im Sinn einer Geistkirche hinter sich und überbietet es. Jesus Christus bildet nicht die Mitte der Heilsgeschichte, sondern eine Durchgangsstufe; ebenso sind in dieser ecclesia spiritualis das sichtbare Moment der Kirche und der Sakramente zweitrangig.

Verstärkt begegnet diese Drei-Reiche-Lehre im Mittelalter bei dem Abt Joachim von Fiore[5]: Nach dem Reich des Vaters (Altes Testament) und des Sohnes (von Jesus

---

[2] Zu der Formulierung : λυειν τον Ἰησουν vgl. R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe, Freiburg [6]1976, 222.

[3] Vgl. A. Dempf, Sacrum Imperium, Darmstadt 1962, 100ff.

[4] Vgl. A. Ziegenaus, Kanon: Handbuch der Dogmengeschichte 3 a 2, Freiburg 1990, 23.

[5] Vgl. A. Dempf, Sacrum Imperium, 269–334; J. I. Saranyana, Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino, Pamplona 1979.

bis zu einem nahen Zeitpunkt in der Zukunft, von Joachim her gesehen) komme das Reich des Heiligen Geistes. Vor allem bei der franziskanischen Bewegung hat der Abt aus Kalabrien starke Resonanz gefunden. Wie der Montanismus entsprang auch die Lehre Joachims[6] einem aszetischen Rigorismus und einer weltflüchtigen Kritik an der aktuellen Kirche. Joachim entwickelte seine Lehre aus einer konkordistischen Zusammenschau der beiden Testamente der Bibel und einer intelligentia spiritualis (geisterfüllte Einsicht), die auch den Buchstaben des Neuen Testaments geistig und auf den Heiligen Geist hin auslegte.

Einige Kostproben dieser geistigen Auslegung sollen zugleich an die inhaltliche Lehre der Joachimisten heranführen. Joh 5,17 lautet: »Mein Vater wirkt bis jetzt und auch ich wirke.« Das »bis jetzt« meint: bis Christus. Auf das dritte Reich extrapoliert ergibt sich aus dieser Stelle für Joachim: Der Sohn wirkt mit dem Vater bis jetzt und auch ich (= Heiliger Geist) wirke. – Apg 1,5 (»Ihr aber werdet getauft werden mit Heiligem Geist, nach nicht vielen Tagen«) wird auf die Wirkung des Geistes ab dem Anbruch seines Reiches hin interpretiert, wo, unter Zuhilfenahme der das Pfingstgeheimnis deutenden Joelstelle »über alles Fleisch von meinem Geist ausgegossen wird« und »Söhne und Töchter prophetisch reden werden«. Lk 22,32, wo Jesus zu Petrus sagt: »Ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht wanken wird«, bezieht Joachim auf eine zukünftige Primatsverheißung im dritten Reich[7]. Eigentliche Belegstellen für Joachim sind vor allem zurechtgebogene Stellen des Johannesevangeliums: Wenn z.B. Joh 16,13 vom »Geist der Wahrheit« sagt, daß er zur »vollen Wahrheit einführen wird ... er wird das Kommende euch künden«, so ist diese volle Wahrheit nicht Jesus Christus, sondern die vom Geist erschlossene neue Wahrheit.

Insgesamt ergibt sich: Joachim kombiniert aus der geistigen Einsicht in die beiden Testamente, die das Reich des Vaters und des Sohnes symbolisieren, ein drittes Reich des Heiligen Geistes, der das Christusereignis, den Buchstaben, in ein geistliches Verständnis überführt. Petrus- und Weiheamt werden zwar noch bestehen, aber in einer vergeistigt überhöhten Form und werden von Mönchen eingenommen. Die Ehe wird überholt sein. Die sichtbare Kirche wird von einer geistigen Kirche abgelöst, in der das Sichtbare und Sakramentale bedeutungslos wird.

Im Mittelalter gab es die Sekte der Katharer, der Reinen, die in ihrer dualistischen Lehre die Materie für schlecht hielten, die Auferstehung des Fleisches leugneten und eine doketische Christologie vertraten. Sie verwarfen die konkrete Kirche, das besondere Priestertum und die Sakramente. Ähnlich dachten die Albigenser. Entscheidend war für die Katharer die Geistestaufe oder die Tröstung.

Ein weiteres Beispiel für die bedenkliche Auflösung der Christozentrik bezieht sich auf das Filioque-Thema: Katholiken und Orthodoxe bekennen zwar die heilsgeschichtliche Sendung des Heiligen Geistes durch Vater und Sohn, jedoch lehnen die Orthodoxen den ewigen Hervorgang des Geistes auch aus dem Sohn, das Filioque, ab. Dazu sei nebenbei vermerkt: Die Formulierung des Nizäno-Konstantinopolitani-

---

[6] Dabei wird in diesem Zusammenhang eine nähere Unterscheidung zwischen Joachims Geschichtstheologie und der mehr kirchenkritischen Tendenz des Gerhard von Bergo San Donnino nicht vorgenommen.

[7] Der Konjunktiv »ut non deficiat fides tua« wird von Joachim im Futur verstanden: »ut non deficiet fides tua« – Zu diesen dem Protokoll von Anagni entnommenen Texten vgl. J. I. Saranyana, 67ff.

schen Glaubensbekenntnisses – der Heilige Geist geht aus dem Vater hervor – und die der dritten Synode von Toledo aus dem Jahr 589 (vgl. DH 470) – der Heilige Geist geht aus dem Vater und dem Sohn hervor – meinen in der Sache das gleiche. Auch die Väter des Konzils von Konstantinopel meinten nicht, der Heilige Geist ginge nur aus dem Vater hervor. Diese Interpretation des Konstantinopolitanum wurde erst im 9. Jahrhundert vorgenommen; sie wäre allerdings häretisch. Nach dieser Klarstellung nun wieder zurück zum Filioque als Kontroverspunkt. Aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang folgende Äußerungen auf einer Tagung[8] über das Filioque: Das Filioque, d.h. die Ursprungsbindung des Geistes auch an den Sohn, sei – so die einen – ein Bollwerk gegen die Gefahren der christologisch unkontrollierten »charismatischen Begeisterung«. Andere befürchten aber gerade am Filioque, »daß der Geist seine souveräne Freiheit und Initiative verliert ... Er ›weht‹ nicht mehr länger, ›wo er will‹, sondern ›geht dahin, wohin er gesandt wird‹«. Das Filioque führe zu einer Überbetonung des Kreuzes, zu einem »Christomonismus«, zu einer Betonung des Objektiven. Hat aber, so muß man fragen, Paulus nicht gerade darauf das Gewicht gelegt? Diese – kurzen – Hinweise berechtigen zu der Frage, ob hinter der Lockerung der Verbindung zwischen Sohn und Geist sich nicht auch der Wunsch verbirgt, die Konsequenzen des Christusgeheimnisses (Ärgernis des Kreuzes und der Inkarnation, Konkretheit der Liebe) zu ignorieren und die Bindungen des Glaubens im Sinn einer individuelleren Lebensgestaltung aufzulockern. In äußerster Konsequenz könnte man vielleicht sogar vom Gegensatz zwischen einer Flucht aus der schwierigen Welt und ihrer liebenden Annahme sprechen.

2. Die Sendung des Heiligen Geistes zur Sohnesoffenbarung

Die besprochenen Positionen divergieren voneinander in verschiedener Hinsicht, doch interessieren jetzt mehr ihre Gemeinsamkeiten. In christologischer Hinsicht ist ihnen gemein die Tendenz, das Christusereignis mit Inkarnation, irdischem Leben und Tod Jesu Christi zugunsten der höheren oder vom Christusereignis unabhängigen Offenbarung des Geistes aus der Mitte zu nehmen. Ekklesiologisch läßt sich meistens eine Distanzierung von der sichtbaren Kirche, den Sakramenten und der Hierarchie feststellen, wobei diese Reserven weniger auf konkreten Mißständen beruhen, als auf einem Rigorismus und einer prinzipiellen Entscheidung.

Doch läßt sich in allen Schriftkomplexen des Neuen Testaments eine Christozentrik aufweisen. Anhand des ersten Korintherbriefes wurde schon gezeigt, daß sich Paulus gegen die Gottunmittelbarkeit der Charismatiker immer auf den Herrn Jesus beruft, nämlich sein Kreuz, seine Auferstehung, die Einsetzung der Eucharistie usw... . Der »Geist Gottes« (vgl. 1 Kor 2,10f.13; Röm 8,14) ist zugleich der »Geist Christi« (vgl. Röm 8,9; Phil 1,19). Insofern entspricht ein Hervorgang »aus dem Vater allein« sicher nicht der Lehre des Apostels Paulus.

---

[8] Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloß Klingenthal (Frankreich), Frankfurt 1981 (hrsg. v. L. Vischer), S. 22, 102f

Für Johannes bildet es, wie schon gezeigt, geradezu ein Echtheitskriterium für den Geist, daß er die Inkarnation bekennen läßt. Trotz der Rede vom »anderen Beistand« hat der Geist durchwegs die christologische Sendung, die Person und das Werk Jesu Christi voll aufzuschließen. Jesus »bittet« deshalb um »den anderen Beistand« (Joh 14,16), der Vater »sendet« ihn in Jesu »Namen« (14,26). Jesus geht fort, um den Geist »zu euch zu senden« (16,7). Der Geist steht also in einer christologischen Funktion. Der Geist wahrt ferner den Zusammenhang zwischen dem irdischen Jesus und dem ewigen Logos, garantiert die Richtigkeit der nachösterlichen Jesusdeutung, da die Jünger vor Ostern immer Gefahr liefen, nur beim Menschen Jesus stehenzubleiben und ihn nur menschlich zu verstehen. Der Geist wird »mich verherrlichen; denn von dem Meinen wird er nehmen und euch künden« (16,14): Jesus verherrlichen, heißt, ihn in die Herrlichkeit (griech: Doxa) stellen, d.h. zeigen, daß der – von allen – gesehene Mensch der inkarnierte erniedrigte Sohn und somit der ewige Sohn ist. Der Heilige Geist wird »euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe« (14,26). Der Geist teilt das mit, was die Jünger jetzt noch »nicht tragen« können (16,12). Wer diese Stellen bedenkt, kann nicht mehr daran zweifeln, daß dem Heiligen Geist die Sendung zukommt, das Sein Jesu aufzuschließen und ins Licht zu stellen.

Nach Johannes offenbart der Heilige Geist die Gottessohnschaft dieses Menschen Jesus, wie es etwa in Joh 8,42–59 zum Ausdruck kommt: Die Juden stellen fest, daß Jesus noch nicht fünfzig Jahre alt sei, dieser aber sagt: »Ehe Abraham war, bin ich.« Der Skandal, das Ärgernis ist nicht das Kreuz wie bei Paulus, sondern die Inkarnation.

Nach dem lukanischen Schrifttum läßt der Geist die universale Bedeutung Jesu erkennen. Zunächst wird deutlich, daß die Jünger auch nach Ostern immer noch an ein irdisches Messiasreich denken. Nicht nur die Emmausjünger äußerten diese Hoffnung und sind wegen des Todes Jesu niedergeschlagen (vgl. Lk 24,19ff), auch die übrigen fragten den Auferstandenen, ob er in dieser Zeit »das Königtum für Israel« wieder aufrichten werde (Apg 1,6). Bei so viel Unverständnis und Schwerfälligkeit (vgl. Lk 24,25) wäre die Sache Jesu auch nach seiner Auferstehung hoffnungslos geblieben. Er gibt ihnen deshalb den Auftrag, nicht von Jerusalem wegzugehen, sondern auf die Verheißung des Vaters zu warten (vgl. Apg 1,4). Erst nach dem Kommen des Heiligen Geistes »werdet ihr meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde« (1,8). Auf die universale Ausrichtung der Sendung Jesu weist schon das Sprachenwunder am Pfingsttag hin. Jedoch wird diese Universalität erst allmählich bewußt, denn anfänglich dachten die Jünger noch an eine Sendung an Juden bzw. daß die Taufe die Beschneidung voraussetze. Der Geist führt die Apostel, damit sie die Sendung Jesu erkennen und allmählich die jüdischen Grenzen überschreiten. Der Geist ergreift die Initiativen, so daß Petrus am Pfingsttag (2,1ff) und vor dem Hohen Rat (4,8ff) Jesus recht verkündet. Sie sind nun »Zeugen ... und Zeuge ist der Heilige Geist, den Gott denen verlieh, die ihm gehorchen« (5,32), wie Petrus noch einmal vor dem Hohen Rat bekannte. Der Geist erfüllte Stephanus (7,55), veranlaßte die Taufe des äthiopischen Kämmerers (8,29.39) und vor allem die Aufnahme des unbeschnittenen Kornelius (10,44–48).

Dieser Geist ergreift erneut die Initiativen zur Aussendung des Barnabas und Paulus, des größten Missionars in der Alten Kirche, und wiederum hilft der Geist auf dem sog. Apostelkonzil den Jüngern, die richtige Entscheidung in Hinblick auf die Beschneidung zu treffen (15,8.28). Schließlich leitet der Heilige Geist die Missionierung Europas ein (vgl. 16,6ff). Der Geist ermutigt zu freimütigem Bekenntnis (4,31; 6,5.10; 7,55; Lk 12,12) und bestellt die Episkopen (20,28).

Lukas bietet eine differenzierte Geistauffassung. Der Heilige Geist läßt Jesus und seinen Tod verstehen und zeigt seine Universalität, indem er sowohl über die räumlichen als auch über die religiösen Grenzen des Judentums hinausführt, so daß die Botschaft bis an die »Grenzen der Erde« verkündet werde. Wäre die Kirche bei der judenchristlichen Position und bei der Beschneidung als Vorstufe zur Taufe geblieben – immerhin ist auch das Alte Testament Wort Gottes! –, wäre das Christentum über den Charakter einer jüdischen Sekte kaum hinausgekommen. Es gibt ein Weiterschreiten, aber nicht an Jesus Christus vorbei oder über ihn hinaus, sondern durch die Aufdeckung seiner Tiefe und Breite.

Thomas von Aquin greift in der Summa Theologica[9] die Frage Joachims auf, ob der Stand des Neuen Bundes schon der letzte sei, da doch noch nicht in die volle Wahrheit eingeführt worden sei, oder noch der dritte Stand des Heiligen Geistes kommen wird, »in dem die Männer des Geistes« (spirituales viri) den Vorrang haben werden. Seine Antwort ist klar: »Es ist kein anderes Gesetz des Heiligen Geistes mehr zu erwarten« – »Kein Stand des gegenwärtigen Lebens kann ... vollkommener sein als der Stand des Neuen Gesetzes; denn nichts kann dem Endziel näher sein als das, was unmittelbar in das Endziel hineinführt.« Mit Christus ist das tempus plenitudinis, die Zeit der Fülle, angebrochen[10].

Die Christozentrik ist also entscheidendes Kriterium für die Echtheit des Geistes. Diese Aussage wird bestätigt durch die Geistlehre des Apostels Paulus, durch die johanneischen Schriften und ebenso durch das lukanische Doppelwerk, aus dem sich ersehen läßt, daß und wie der Geist allmählich die Universalität Jesu Christi aufschließt.

3. Die Liebe zur Kirche als Echtheitskriterium

Der Heilige Geist führt zu Jesus Christus. Was aber ist die Mitte oder der Höhepunkt im Leben Jesu Christi? Die Evangelien sind auf die Passion hin angelegt, Paulus hebt ebenso die Kreuzestheologie hervor. Im Kreuz sieht er das Zeichen der Liebe Gottes: »Der seines eigenen Sohnes nicht schonte, sondern ihn für uns hingab, wie sollte er nicht auch mit ihm uns alles schenken?« (Röm 8,32). Für Johannes wird ebenso die Erhöhung am Kreuz zum Beispiel unüberbietbarer Liebe: »So sehr liebte Gott die Welt, daß er seinen eingeborenen Sohn hingab« (Joh 3,16). Nicht das Über-

[9] S. Th. I –II q. 106 a. 4; vgl. J. I. Saranyana, 138ff.
[10] S. Th. II–II q. 1 a. 7.

maß an Leiden gibt dem Kreuz seine Würde, sondern die Liebe, die trotz des Leidens ganz auf den Vater und auf die Menschen hin offen war.

Wem aber gilt diese Liebe? Sie gilt nicht nur Freunden oder Gerechten, sondern Sündern, die ihn ablehnen, aus dem Weg räumen wollen und sogar hassen. Dies bringt Paulus in Röm 5,5ff zu Bewußtsein: »Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben wurde. Ist doch Christus für uns Gottlose gestorben zu einer Zeit, da wir noch schwach waren. Denn schwerlich wird einer für einen Gerechten sterben; für den Guten zu sterben, dürfte vielleicht einer auf sich nehmen, Gott aber erweist seine Liebe zu uns daran, daß Christus für uns starb, als wir noch Sünder waren.«

Jesus ist gestorben nicht für einen Gerechten oder Freund – das könnte man sich noch vorstellen, obwohl es unwahrscheinlich und selten wäre –, sondern für einen Gegner, in Liebe zu einem, der einen kreuzigt? Gott liebt nicht nur die Vollkommenen, sondern auch die Unvollkommenen, damit sie, von dieser Liebe angesprochen, vollkommen werden. Im Epheserbrief (5,25ff) wird dies so ausgedrückt: Christus »hat die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben« – nicht weil sie vollkommen war, sondern – »um sie heilig und rein zu machen ... und so für sich die Kirche herrlich erscheinen zu lassen, ohne Flecken oder Falten ... daß sie heilig sei«. Diese Liebe Gottes zu Unvollkommenen, sogar zu seinen Feinden, ist menschlich unvorstellbar; um sie zu erfassen, bedarf es des Heiligen Geistes. In ihm ist Gottes Liebe ausgegossen in unsere Herzen.

Jesus hat die Kirche geliebt, nicht als Gemeinde der Vollkommenen, sondern jener, die es werden sollen; darum bereitet er sich die Unvollkommenen. Die Liebe Christi ist eine gekreuzigte, und deshalb hält Paulus im 13. Kapitel den geistseligen Korinthern vor Augen, daß alles Zungenreden, alle Prophetengaben und Wunderkräfte nichts wären; ohne die Liebe. Von ihr gilt: »Die Liebe übt Nachsicht; in Güte handelt die Liebe ... Sie macht sich nicht groß ... Sie hat nicht Freude am Unrecht, freut sich jedoch an der Wahrheit. Sie erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles.« So gilt für die Christen: »Ertragt und verzeiht einander ...; wie der Herr euch verzieh, so sollt auch ihr es tun« (Kol 3,13). Wir alle bitten um Vergebung der Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.

Den Rigoristen, etwa den Montanisten oder Franziskanerspiritualen, fehlte dieses Gespür für die eigene Unvollkommenheit. Wer nach der Taufe in eine schwere Sünde gefallen ist, wurde von den Novatianern, einer Sekte ab der Mitte des dritten Jahrhunderts, nicht mehr zu den Sakramenten zugelassen. Die Novatianer lehnten das Bußsakrament, d.h. eine zweite Vergebung nach der Taufe, ab. Ebenso die Donatisten ab dem vierten Jahrhundert. Augustinus und andere[11] nannten diese Härte einen rigor haereticus, eine Strenge, die zum Häretiker macht und den Häretiker kennzeichnet. Häresie und Trennung von der Kirche ist Ungeduld, die nicht warten kann, bis am Ende Gott Weizen vom Unkraut scheidet. Heiligkeit ist Geduld. Und Augustin zitiert Lk 8,15: Und sie bringen Frucht in Geduld (patientia: Leiden können, Beharrlichkeit)[12].

---

[11] Vgl. A. Ziegenaus, Umkehr, Versöhnung, Friede, Freiburg 1975, 61–75.

[12] Vgl. PL 38, 304–306.

Im Traktat 32 über das Johannesevangelium kam Augustin auf das Pfingstwunder zu sprechen. Nach Augustin empfängt nicht den Heiligen Geist, wer nicht Glied der Kirche ist. Ein solcher ist von der Einheit der Kirche getrennt, die alle Sprachen spreche. Die Frage, ob außerhalb der sichtbaren Kirche der Heilige Geist nicht empfangen werden könne oder der Geist nicht auch vorbereitend zur Kirche hinführt, sei hier nicht weiter verfolgt. Augustin fährt dann fort: »Auch wir haben den Heiligen Geist empfangen, wenn wir die Kirche lieben, wenn wir durch die Liebe vereint sind, wenn wir uns des katholischen Namens und Glaubens erfreuen. Laßt uns glauben, Brüder: In eben dem Maße, als einer die Kirche liebt, in eben dem Maße hat er den Heiligen Geist. Der Heilige Geist ist nämlich gegeben worden ... zur Offenbarung ... Wir haben also den Heiligen Geist, wenn wir die Kirche lieben, und wir lieben sie, wenn wir in ihrer Gliederung und Liebe (= sichtbar und unsichtbar) verbleiben ... Daß die Liebe zum Heiligen Geist gehört ..., höre auf den Apostel: ›Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben wurde‹.«[13]

4. Der Heilige Geist: Liebe als Geduld

Der Heilige Geist geht vom Vater und vom Sohn aus. Er ist die Gabe Gottes, die der Sohn durch seine Hingabe am Kreuz den Menschen erwirkt hat, und deshalb, wie aus dem lukanischen und johanneischen Schrifttum hervorgeht, ein Ostergeschenk des Erlösers.

Es gab und gibt im Verlauf der Geschichte vielerlei Tendenzen, die Verbindung von Jesus Christus und dem Heiligen Geist zu lockern und dem Geist gleichsam eine unabhängige Stellung einzuräumen. Der menschliche Geist fühlt sich dann »freier«, sowohl von der Bindung an die Gestalt des Sohnes, der in Jesus von Nazareth Mensch geworden ist, als auch von der Verpflichtung auf das Kreuz. Der Wind weht dann, wo er will. Diese Zuwendung zum Geist ist aber oft vom Zug zur »geistigen Kirche« ohne Sakramente, ohne Hierarchie und ohne die Makel der sichtbaren konkreten Kirche begleitet. Trotz des ethischen Rigorismus kann die Zugehörigkeit zur – nicht feststellbaren – Geistkirche zu größerer Freiheit und zu größerer Unbestimmtheit – man denke nur an die vielen gnostischen Richtungen – und zu einem gewissen Vagismus führen. Auf alle Fälle ist demgegenüber festzuhalten: Die katholische Kirche hat das Neue Testament – und zwar zu Recht – immer in dem Sinn verstanden, daß der Heilige Geist in innerer Zuordnung zum Werk Jesu Christi gesehen werden muß: Der Heilige Geist bewirkt schon schöpferisch die Menschheit Jesu

[13] Accipimus ergo et nos Spiritum sanctum, si amamus Ecclesiam, si caritate conpaginamur, si catholico nomine et fide gaudemus. Credamus, fratres; quantum quisque amat Ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum Sanctum. Datus est enim Spiritus ... ad manifestationem ... Habemus ergo Spiritum sanctum, si amamus Ecclesiam; amamus autem, si in eius compage et charitate consistimus ... Quia vero ad Spiritum sanctum pertinet Charitas ... audi apostolum dicentem: Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.

(vgl. Lk 1,35) und öffnet die Augen für die »Tiefe« und die Universalität dieses Menschen, der nicht nur Mensch ist. Der Geist läßt das Kreuz und die Liebe Gottes bzw. des Sohnes erkennen, das sonst nur Torheit oder Ärgernis (vgl. 1 Kor 1,23) wäre, d.h. die geduldig ertragende, die Kälte und Selbstversponnenheit des Herzens allmählich aufschmelzende Liebe Christi zu den Sündern. Der Geist führt aber ebenso zu den christologischen Strukturen der Kirche (Sichtbarkeit, Hierarchie als bleibende Gegenwart des Heiligen Anfangs) und läßt Christi Liebe zur gebrechlichen Kirche aufgehen, die er ganz, als seine Braut bis zur Hingabe liebt und die aus dieser Liebe trotz ihrer Schwächen immer wieder Zuversicht und Trost schöpft.

Aus dieser vom Heiligen Geist aufgeschlossenen Liebe Christi zur Kirche, um sie heilig und rein zu machen (vgl. Eph 5,26), ergeben sich ganz konkrete Folgerungen:

Ihr Haupt nämlich ist als der innerste Kern der Kirche heilig. Dieses Haupt sendet immer wieder den Heiligen Geist, daß er aufschließt und eine liebende Antwort weckt, und dieses Haupt ist der eigentliche Spender der Sakramente und erneuert die Kirche immer wieder vom Ursprung her.

Die Heiligkeit der Kirche wird jedoch immer wieder durch die Sünder in ihr verdeckt. Die Kirche darf aber nicht den Weg vieler Sekten gehen und »Kirche der Reinen« sein wollen, so richtig dieser Anspruch ist. Tatsächlich werfen Sekten der katholischen Kirche zu große Milde vor, weil sie die Sünder nicht ausschließt. Abgesehen von der Frage, ob nicht auch innerhalb der Sekten Sünder sind, sei dazu gesagt, daß die Kirche Christi immer die geduldige Liebe ihres Hauptes zu den Sündern üben muß, das Unkraut nicht vorschnell ausreißen darf und insofern immer Volkskirche ist. Eine Kirche, die die Sünder ausschließt und auch nach einer Reue nicht aufnimmt, wie es die Novatianer – »Coetus sanctorum«/Gemeinde der Heiligen heißt ein Buch von J. H. Vogt über die Novatianer – getan haben, würde ihren Ursprung in der hingebenden Kreuzesliebe Christi vergessen.

Kritik an der Kirche ist durchaus erlaubt, weil die Sünde nie gebilligt werden darf; sie war auch der Grund für Jesu Leiden. Die Kritik muß jedoch aus größerer Liebe kommen, sie trennt sich nicht, sondern leidet mit. Mit zwei Zitaten zur Art und Weise dieser Kritik soll geschlossen werden.

Das erste Zitat stammt von Augustin[14]: »Die du anklagst, überführst du nicht: aber indem du vorzeitig austrittst und dich abschneidest, überführst du dich selbst.« Das zweite – man möge es nicht antiökumenisch, sondern sachlich verstehen – stammt von G. Bernanos[15], der Luther mit Franz von Assisi verglichen hat; Bernanos schreibt: »Man reformiert die Kirche nur, indem man für sie leidet, man reformiert die sichtbare Kirche nur, indem man für die unsichtbare leidet. Man reformiert die Laster der Kirche nur, indem man das Beispiel ihrer heldenhaftesten Tugenden gibt. Möglicherweise empörten die Ausschweifungen und die Simonie der kirchlichen Würdenträger den hl. Franz von Assisi nicht weniger als Luther. Es ist sogar sicher, daß er härter darunter litt, denn er war ganz anders veranlagt als der Weimarer (sic!) Mönch. Aber er hat der Ungerechtigkeit nicht getrotzt, er hat nicht versucht,

[14] Vgl. Stelle von Anm. 12.

[15] Vgl. A. Beguin, Georges Bernanos, Hamburg 1958, 145f.

ihr die Stirn zu bieten, er hat sich in die Armut gestürzt, er hat sich und die seinen so tief wie möglich in sie eingetaucht wie in die Quelle aller Vergebung, aller Reinheit. Anstatt zu versuchen, der Kirche unrecht erworbene Güter zu entreißen, hat er sie mit unsichtbaren Schätzen überschüttet, und unter den sanften Händen dieses Bettlers hat der Gold- und Unzuchthaufen zu blühen angefangen wie eine Hecke im April.«

Sicher, auch der härteste Kirchenkritiker wird behaupten, daß er die Kirche nur aus Liebe kritisiere, und es ist nicht leicht, dies zu widerlegen. Und doch besteht ein Unterschied – so Bernanos – zwischen einer Liebe, die tatsächlich mitleidet und an der Kirche leidet, und einer letztlich an sich selbst und an der eigenen Unfähigkeit zur Liebe leidenden Haltung.

»In eben dem Maße, als einer die Kirche liebt, in eben dem Maße hat er den Heiligen Geist.« Echte Liebe trennt sich nicht, tritt nicht aus, sondern geht noch mehr hinein und leidet in ihr an ihr mit Ihm.

Gott in Ehe und Familie

Von Norbert und Renate Martin, Vallendar

1. Einleitung: Der »Heilige Wandel«

Wer in der Schweiz im Kanton Wallis das Tal der eben erst aus dem Gletscher entsprungenen und deshalb noch wild schäumenden Rhone durchwandert, findet in jedem der urigen Dörfer des »Obergoms« eine oder manchmal gleich mehrere herrliche Barockkirchen oder -kapellen. Sie grüßen auch den Wanderer aus stillen Talgründen, auf kleinen bewaldeten Anhöhen oder sogar – wie bei Reckingen – mitten im Grün einer weit ausladenden Wiesenlandschaft.

Dem Einkehr haltenden Wanderer mag nach einigen Besuchen ein immer wiederkehrendes Bild im Innenraum an den reich bemalten Haupt- oder Nebenaltären auffallen, das sich typischerweise in der Barockmalerei des 17. Jahrhunderts als eine neue Darstellungsweise der Heiligen Familie herausgebildet hat – und dies nicht nur im Obergoms, sondern im ganzen deutschsprachigen Alpenraum, in Süddeutschland und weit darüber hinaus – und das bekannte und bis dahin sehr verbreitete Familienportrait der »Ruhe auf der Flucht« verdrängen sollte.

Dieser als »Heiliger Wandel« bezeichnete und unter dem Einfluß des Jesuitenordens entstandene Bildtyp stellt die Heilige Familie in folgender Weise dar. Das Jesuskind (im Alter von etwa acht bis fünfzehn Jahren) in der Mitte zwischen Maria und Josef, die es an den Händen halten, oft umgeben von einem sehr realistischen Handwerkerszenario (Schreinerwerkstätte mit Hobelbank usw.). Über dieser irdischen Familienszene erscheinen in den Wolken Gottvater und der Heilige Geist, die in der Vertikalen mit dem Jesuskind eine Linie bilden, so wie Maria und Josef mit ihm horizontal in einer Linie stehen, so daß sich in der Person Christi Vertikale und Horizontale kreuzen, Christus also den Schnittpunkt eines Kreuzes bildet: Er gehört beiden »Ordnungen« an, der »trinitas coelestis« (oder auch »trinitas increata«) und der »trinitas terrestris« (oder »trinitas creata«). Volkstümlich wurde die irdische Dreiergruppe auch als »kleine Trinität« bezeichnet.

Der Begriff »Heiliger *Wandel*« stellt eine Übersetzung des lateinischen *conservatio* dar und meint nicht nur Fortbewegung, sondern auch den Lebenswandel – wir würden heute vielleicht »Lebensstil« sagen –, das durch die Heilige Familie vorgelebte Ideal eines gottgefälligen Lebens, das auch die »Konversation« und Kommunikation untereinander umfaßt, die liebevolle Einheit der in Ehe und Familie miteinander verbundenen Personen oder – um es mit einem modernen theologischen Begriff auszudrücken – die »communio personarum«.[1]

---

[1] Zum Begriff der »communio personarum« vgl. Karol Wojtyla (Johannes Paul II.): Person und Tat, Freiburg 1981 (zuerst 1969), bes. S. 302–347. Ders.: Erziehung zur Liebe, Stuttgart 1979 (zuerst 1957), bes. S. 43–61. Ders.: Liebe und Verantwortung, München 1979 (zuerst 1962), bes. S. 63–122. Ders.: Quellen

Dieses Bild machte für das christliche Volk die wichtigen Glaubensgeheimnisse von Trinität und Inkarnation auf einfache Weise anschaulich. Es stellte zugleich einen der komplexesten und vielschichtigsten Bildinhalte der christlichen Kunst dar und verband Gottesverehrung, Heiligenverehrung allgemein, Marienverehrung speziell und Tugendlehre für die Familie. Es war ein Bild, in dem sich komprimiert wie in einer ganzen »biblia pauperum« der Kosmos der christlichen Ehe und Familie präsentierte, ein Kosmos, der durch die drei topoi oder Paradigmen erstens der Dreifaltigkeit, zweitens des Verhältnisses Christus – Kirche (Maria) und drittens der Heiligen Familie charakterisiert ist. Damit ist zugleich der reichhaltige Bindungsorganismus angesprochen, in den jede individuelle Ehe und Familie eingebunden ist, und der durchseelt, durchdrungen und gespeist wird durch die Grundkraft der Liebe in ihren verschiedenen Formen: der ehelichen, elterlichen, kindlichen, der natürlichen und übernatürlichen Liebe. Darin ist auch die Einheit von physischer und metaphysischer Dimension der Liebe enthalten.

2. *Der Bruch der Moderne*

Wir wissen, daß diese Einheit gefährdet ist, daß die Integrität der Liebe einen gefährlichen Sprung hat, seit der Mensch in der Geschichte erscheint, daß dieser »Bruch« aber in der Moderne eine Aktualität und Schärfe erhält, die einzigartig in der Geschichte der Menschheit dasteht.

In nie gekanntem Ausmaß und mit bisher nie gekannten Mitteln vermag der moderne Mensch die Liebe zu zerstückeln, zu vereinzeln, sie im Dienst egoistischer Interessen zu versklaven und »machbar« zu machen. Die Abfallprodukte falsch realisierter Liebe – Scheidung, Abtreibung, Pornographie, Prostitution, Homosexualität, aber auch Kontrazeption und Sterilisation und in deren Gefolge oftmals Fruchtbarkeitstechniken (z.B. IVF) – sind so verbreitet wie noch nie und verbreiten sich weiter mit rasanter Geschwindigkeit und mit der Akzeptanz weiter und einflußreicher Kreise. Dies ist ein deutlicher Indikator für die lebensbedrohende Auseinandersetzung, in die das christliche Menschenbild auf dem Kampffeld der liberalen und liberalisierten Gesellschaft geraten ist.

Wie in einem Brennpunkt laufen dabei alle Linien der Auseinandersetzung in der Frage nach dem christlichen Ehe- und Familienverständnis zusammen. Die metaphysische Vision der sakramentalen Ehe und der natürlicherweise daraus sich entfaltenden christlichen Familie, die theologische Verankerung der Naturehe und -familie »in Gott« stellen die liberalisierte Praxis der »Lebens-Abschnitts-Partnerschaften«

---

der Erneuerung, Studie zur Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg 1981 (zuerst 1972), bes. S. 45–175. Vor allem aber ders.: Von der Königswürde des Menschen, Stuttgart 1979, S. 93–109: »Familie als Communio personarum« (1974), und 111–128: »Elternschaft und die Communio Personarum« (1974). Zusammenfassend: Norbert und Renate Martin, in: Johannes Paul II.: Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Katechesen 1979–1981 (Communio personarum Bd. 1), hrsg. von Norbert und Renate Martin, Vallendar-Schönstatt 1985, S. 15–28.

der modernen sukzessiven Polygamien radikal in Frage – und vice versa. Wenn die Ehe die reale Darstellung des am Kreuz besiegelten Liebesbundes Christi mit seiner Kirche ist; wenn der innere, von Liebe durchseelte Bindungsorganismus der Trinität das Gesicht der christlichen Ehe und Familie prägen soll; wenn die selbstlose Liebe der Nazarethfamilie, der »kleinen Trinität«, auch die Beziehungen der »kleinen Trinität« von Vater, Mutter und Kind(ern) bei uns allen durchfluten soll – dann müssen wir unser Leben, dann muß auch der moderne Mensch des 20. Jahrhunderts und des 3. Jahrtausends sein Leben ändern. Es sind radikale Alternativen, vor denen wir stehen – tertium non datur.

Wie in keiner anderen Gemeinschaft von Personen (communio personarum) steht der Mensch in der Ehe vor der Aufgabe einer Integration der verschiedenen Arten der Liebe, die den weiten Bogen seiner irdischen Lebensbahn bestimmen – und zugleich transzendieren, weil sie letztlich in die Ewigkeit hineinragen.[2] Die Liebe der Zuneigung und des Wohlgefallens (amor complacentiae), die Liebe des Begehrens (amor concupiscentiae), die Liebe des Wohlwollens (amor benevolentiae), die Liebe der Sympathie und Freundschaft (amor amicitiae) und schließlich die bräutliche Liebe – sie alle haben in der Ehe ihren legitimen Platz, und dabei »erwächst der Prozeß der Liebesintegration aus der geistigen Wurzel des Menschen, aus seiner Freiheit und seiner Wahrheit«.[3] Deshalb besteht eine der herausforderndsten Aufgaben der Zwei-Einheit von Mann und Frau in der Ehe in der Pflege und Integrierung der ehelichen Liebe in ihren verschiedenen Ausprägungen, nämlich Pflege und Integrierung der sexuellen, der erotischen, der geistigen und der übernatürlichen Liebe. Wenn die eheliche Liebe der Liebe des dreifaltigen Gottes, deren Abbild sie ist, ähnlich werden soll, heißt das nicht, daß z.B. die sexuelle Liebe zurückgedrängt werden muß, damit die übernatürliche zum Zuge kommt, sondern in der richtigen Achtung der Person des anderen haben alle Arten der Liebe ihren legitimen Platz und sollen gepflegt werden. Vernachlässigung der sexuellen Liebe bringt ebenso Fehlformen hervor wie Vernachlässigung der übernatürlichen Liebe. Freilich stehen sie auch in einem bestimmten Verhältnis zueinander, das beachtet werden will. Psychologisch gesehen z.B. ist es zweifellos so, daß das Zusammenspiel der verschiedenen Liebesarten im Laufe des Lebens sich von der Suche nach sexueller Erfüllung mehr auf den geistigen Bereich verlagert, wie man generell sagen kann, daß die sexuelle Liebe im Gesamt des Lebens als »Ausdruck, Mittel und Sicherung« der anderen Liebesarten unter der Führung der geistigen Liebe stehen muß.

Aber genau diese Integration ist in der Moderne auseinandergebrochen, und zwar in einer Radikalität und Intensität wie noch nie in der Geschichte der Menschheit. Die Entfremdung, in die der Rationalismus den modernen Menschen gestürzt hat[4], reißt als »neuer Manichäismus«, der den dualistischen Charakter von Geist und Leib betont, den Bindungsorganismus auseinander und trägt die Verantwortung dafür, daß der heutige Mensch großenteils sich selbst ein unbekanntes Wesen und die Familie

---

[2] Vgl. dazu Karol Wojtyla: Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie, München 1979 (zuerst Krakau 1962), bes. das 2. Kapitel »Die Person und die Liebe«, S. 63–122.

[3] Ebd. S. 102.

[4] Vgl. Gaudium et Spes 14, 24 und 28.

eine unbekannte Wirklichkeit bleibt. Person und Familie werden so zum Objekt einer »neomanichäischen Zivilisation«, in der – statt des anfänglichen Staunens der Liebenden am Schöpfungsmorgen (vgl. Genesis) und der bräutlichen Verzauberung, von der z. B. das Hohelied (4,9) spricht – Manipulation und Ausbeutung der menschlichen Sexualität das Feld beherrschen.

Verzauberung durch die Liebe aber gehört zu ihrem tiefsten Wesen. Das Staunen, daß ein zunächst fremder Mensch das eigene Leben in seiner Tiefe berührt und dadurch dem Leben neuen, tieferen Sinn verleiht, wird von allen wahrhaft Liebenden als etwas Unauslotbares, unverhofft Geschenktes, als Geheimnis erlebt und empfunden, das sie fühlen, denken, wünschen und sprechen läßt: »Du. Nur Du. Du allein. Du für immer.« In diesen Worten engagiert sich der ganze Mensch, weit über seinen Verstand, seine ratio, hinaus, und begreift nicht ganz – begreift sich selbst und seine fraglose Hingabebereitschaft nie ganz. Liebe und Geheimnis gehören zusammen.

Aber »der moderne Rationalismus duldet das Geheimnis nicht«, ja er bekämpft es auf radikale Weise, weil er »die Erschaffung und den Sinn der menschlichen Existenz radikal anders interpretiert«. Für den Rationalismus ist undenkbar, daß Christus der Bräutigam und die »urgründliche und einzige Quelle der ehelichen Liebe des Menschen ist«.[5]

3. Annäherung an das Geheimnis

Wenn Menschen behaupten, etwas sei ein Geheimnis, dann wollen sie darauf hinweisen, daß darin zwei Dimensionen zugleich aufleuchten: eine »Offenbarung« und eine »Verhüllung«. Offenbarung bedeutet, daß der fragliche Sachverhalt zu einem Teil verstehbar, einsichtig ist, daß er sich dem forschenden Zugriff des Verstandes oder der Intuition öffnet; Verhüllung bedeutet, daß sein Wesen, seine innerste Dimension verborgen bleibt, daß beides nur erahnbar ist.

In diesem Sinne sprechen wir in der Anthropologie oder der Religionswissenschaft vom »fascinosum et tremendum«: Gerade darin, daß etwas als Geheimnis oder als geheimnisvoll erkannt wird, spricht es sich aus, zieht es den Menschen an, fasziniert ihn und läßt ihn zugleich in die Haltung heiliger Scheu, des Staunens und der Ehrfurcht verfallen.

Und wenn der aufgeklärte Mensch sich dem Geheimnis in der Haltung des kritischen Rationalismus nähert, um den Schleier der Verhüllung endgültig zu beseitigen, so entzieht sich ihm das Geheimnis erst recht. Man muß sich ihm in der Haltung des Hörens und der Betrachtung nähern, es »sprechen lassen«, die eigenartige Doppelgesichtigkeit des Offenbarens und Verhüllens bestehen lassen, sie ertragen und bejahen lernen. Die Rücksicht auf die Unantastbarkeit des Geheimnisses ist die Bedingung dafür, daß es zu uns spricht, daß es sich offenbart, daß es sich verhüllend enthüllt. Daß das Geheimnis sich letztlich immer wieder dem Zugriff entzieht, be-

[5] Johannes Paul II.: Brief an die Familien, 19.

wirkt, daß der Mensch sich ihm in der Haltung der Verehrung naht. Das Geheimnis stellt den Menschen in den Bannkreis der Sakralität und Sakramentalität. Sakrament und Mysterium (das griechische Wort »mysterion« steht für »Geheimnis« und auch für »Sakrament« im Sinn der sieben Sakramente der Kirche) sind fast als Synonyme zu betrachten. Dies alles wird besonders spürbar im Geheimnis der Liebe und Treue, die unverdient geschenkt und empfangen und in der Ehe wesentlicher Teil des Sakraments werden.

4. Gott der Dreifaltige in Ehe und Familie

Die Jahre der Vorbereitung auf das große Ereignis der Jahrtausendwende werden von der Kirche in einem Dreischritt vollzogen, indem jedes Jahr von 1997 bis 1999 eine der drei göttlichen Personen der Dreifaltigkeit in den Mittelpunkt gerückt wird. Wenn 1997 Christus der Erlöser, 1998 der Heilige Geist und 1999 Gott der Vater im Zentrum der Verehrung und Aufmerksamkeit stehen, dann soll dieser Weg auf 2000 hin die Christen zugleich zu einem »Verweilen in den Tiefen Gottes«[6] einladen.

Im folgenden nun wollen wir einige Überlegungen anstellen, warum die sakramentale Ehe, die im Geheimnis der Liebe wurzelt, zugleich in diese Tiefen Gottes hineinzuführen vermag, ja vielleicht sogar notwendigerweise hineinführt.

Nach der zentralen Definition des Zweiten Vatikanischen Konzils ist Sakrament »ein Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit«[7]. Also gilt auch für das Ehesakrament, daß es innig mit Gott vereinigt, daß das Leben in der sakramentalen Ehe gleichsam ein solches »Verweilen in den Tiefen Gottes« sein kann, ja sein soll oder doch werden soll. »Gott in Ehe und Familie« kann man deshalb auch – dem Dreischritt des Weges auf 2000 zu folgend – ausfalten in »Christus in Ehe und Familie«, »der Heilige Geist in Ehe und Familie« und »der Vatergott in Ehe und Familie«.

Die Ehe in der Schöpfungsordnung bezeichnet Papst Johannes Paul II. als die Ehe »im Anfang«[8]. Sie wird in ihrem ganzen Gehalt erst durch Christus in der Erlösungsordnung des Neuen Testaments voll kundgetan. Die Bilder, mit denen wir dieses Offenbarungsgeheimnis bezeichnen (Ehe als Abbild der Dreifaltigkeit; als Abbild des Verhältnisses Christi zu seiner Kirche; des Verhältnisses Christus – Maria; schließlich als Abbild der Heiligen Familie – alles alte theologische topoi), offenbaren und verschleiern zugleich, geben uns aber wesentliche Auskünfte über die christliche Ehe als sakramentale Wirklichkeit. Die Fülle der verschiedenen und sich gegenseitig ergänzenden Facetten dieser Wirklichkeit macht es nötig, daß wir das Ganze wie eine sich drehende Kugel betrachten müssen, von der wir infolge unserer

---

[6] Tertio Millennio Adveniente 8, vgl. auch Gal 4,6.

[7] Lumen gentium 1.

[8] Familiaris Consortio (FC) 13. Vgl. dazu auch Johannes Paul II.: Die menschliche Liebe ... a.a.O., S. 47ff.

die Sicht begrenzenden Standortgebundenheit jeweils nur ein Segment sehen, so daß »das Ganze« sich erst einer integrierenden Imagination ahnend erschließt.

Auch auf der psychologischen Ebene müssen wir diesen Geheimnischarakter der Ehe feststellen – bisweilen lockend, manchmal schmerzlich: Wie das tiefe Innere jeder Person ihr selbst und erst recht dem anderen verborgen bleibt, so auch die jeweilige Tiefe der eigenen Ehe, bis einmal »der Schleier fällt«. Und doch ahnt jeder, der in der Ehe lebt, daß die ersehnte Einheit mit dem oder den andern (Ehepartner, Kinder) eine göttliche Dimension besitzt – daß die Ehe innig mit Gott und den Menschen vereinen kann.[9]

Die psychologische Entwicklungsrichtung der Ehe ist die gleiche, die auch die theologischen Bilder bezeichnen: Ein immer tieferes Hineinwachsen in die Liebes-, Lebens- und Aufgabengemeinschaft der Ehe als »communio personarum« auf der Grundlage einer wachsenden und die Eheleute im Inneren näher zusammenführenden, in der Treue erprobten Liebe. Diese Liebe lebt ebenfalls vom Geheimnis, dessen Beachtung in der Ehe sich als Ehrfurcht vor der Person ausdrückt. Die Person kann bei aller Sehnsucht nach Einheit nur in Ehrfurcht vor ihrer tief verborgen bleibenden personalen Ganzheitlichkeit und Integrität entsprechend gewertet und angenommen werden.

In diesem Geheimnis ist die menschliche Alltäglichkeit von Ehe und Familie bis ins Leibliche hinein deutlich in die Dimension des Göttlichen erhoben und geheiligt. Die Grammatik der Heilsgeschichte offenbart sich, enthüllt und verhüllt sich in diesem großen Geheimnis als familiäre Struktur, in die die Ehe von Mann und Frau hineingenommen ist. In diesem Sinne auch kann der Heilige Vater den tiefen Zusammenhang der drei Sakramente Taufe – Eucharistie – Ehe erschließen: »Das ist die erhabenste Dimension des ›tiefen Geheimnisses‹, die innere Bedeutung der sakramentalen Hingabe in der Kirche, der tiefste Sinn von Taufe und Eucharistie.«[10] Die Grammatik der Heilsgeschichte als familiäre Struktur reicht über Raum und Zeit hinaus, weil es im Lichte des Neuen Testaments möglich ist, das Urmodell der Familie in Gott selbst, im innertrinitarischen Geheimnis seiner Liebe und seines Lebens wiederzuerkennen.[11] Ehe und Familie sind communio personarum, weil Gott selbst communio personarum ist. Er ist das Urbild dieses von ihm gewollten und geschaffenen Abbildes.

Auf diesem Hindergrund nun soll »Gott in Ehe und Familie« im folgenden jeweils unter dem Aspekt Christus, der Heilige Geist und der Vater in Ehe und Familie betrachtet werden.

5. Christus in Ehe und Familie: Das »große Geheimnis«

Der hl. Paulus spricht im Brief an die Epheser von der Ehe bzw. vom Verhältnis, das zwischen der Ehe der Christen und der Erlösung Christi, insbesondere seiner Be-

[9] Vgl. Lumen Gentium a. a. O.

[10] Johannes Paul II.: Brief an die Familien 19.

[11] Vgl. dazu auch »Mulieris dignitatem« 7 und 23.

ziehung zur Kirche, besteht, als von einem großen Geheimnis (mysterion megalon). Mysterium bedeutet nun im christlichen Sinn, daß etwas von Natur aus nicht Erkennbares von Gott selbst geoffenbart, enthüllt wird. Durch diese Offenbarung läßt Gott den Menschen einen Zusammenhang genauer erkennen, der schon in der Schöpfungsordnung grundgelegt, aber noch nicht in seiner ganzen Fülle bekannt oder erkennbar war. Die Ehe z. B. besteht schon seit der Erschaffung des Menschen – aber daß sie eine verborgene heilsgeschichtliche Fülle besitzt, die jede christliche Ehe im Leben auszuprägen berufen ist, hat Christus erst im Neuen Bund zur Überraschung der Jünger (und auch zu ihrem Erschrecken) geoffenbart. Typisch für das christliche Geheimnis ist, daß trotz dieser Offenbarung ein unerkennbarer und geheimnisvoller Kern erhalten bleibt, weil das christliche Mysterium mit Gott selbst, dem trotz aller Offenbarung unser Erkennen weit übersteigenden Gott, zu tun hat. Dieses Geheimnis wird sich endgültig im Himmel entschleiern, wie Paulus sagt. Die herrlichen und geheimnisvollen Worte Thomas von Aquins in seinem »Adoro te devote« lassen uns verstehen, daß selbst dieser wortgewaltige Theologe sich zuletzt ins Schweigen zurückzog. Er demonstriert so, daß letztlich nur das Schweigen die angemessene Antwort auf das Geheimnis darstellt.

Alle diese Dimensionen schwingen mit, wenn der Papst im »Brief an die Familien« 1994 aus Anlaß des »Jahres der Familie« den christlichen Familien in der ganzen Welt zuruft: »Der Bräutigam ist bei euch« (Mt 9,15).[12] So wie Christus in Kana das Wasser in Wein verwandelte, so wandelt er die Naturehe der Genesis und des Alten Testaments in einem »neuen Ansatz« zur sakramentalen Ehe. Weil nun er als der gemeinsame Bräutigam der Kern dieser liebenden Personengemeinschaft ist, wird sie zum tiefen Geheimnis, von dem der hl. Paulus im Epheserbrief spricht. Dieser Ansatz, daß Gott in der zweiten Person der Trinität in Ehe und Familie sakramental anwesend ist, fand und findet im Lehramt der Kirche schon immer seinen Niederschlag.

Aber es ist sicher nicht übertrieben, wenn wir feststellen, daß er in der Lehre Papst Johannes Pauls II. in einer gewissen Weise kulminiert. Insofern leben wir in einer Zeit eines erregenden kirchlichen und lehramtlichen Zeugnisses über die geheimnisvolle Tiefe des Ehe- und Familienlebens, die die Würde dieser gerade heute gefährdeten und verächtlich gemachten Lebensform des Menschen in ein ungeahntes Licht stellt.

Diese Würde zu verteidigen, Ehe und Familie als Berufung zu entdecken, sie als originellen Weg der Christusnachfolge und als ganz eigenes Apostolat zu leben, ist vornehmste Pflicht, Aufgabe und Sendung des verheirateten Laien. Im Sakrament der Ehe als einer neuen Schöpfung gilt nicht mehr Mann und Frau. Das heißt, weil es hier um die Ordnung der Liebe geht, verschwindet die Herrschaft des Mannes über die Frau, von der die Genesis als Folge des Sündenfalls spricht. An die Stelle des »er wird über dich herrschen« tritt die Liebe der communio personarum als Ausdruck der Anwesenheit Gottes unter ihnen, in der Mann und Frau nur noch »einer« in Ihm, Christus, sind. In der gegenseitigen liebenden Hingabe der ganzen Person in Chri-

[12] Ebd. 19.

stus, dem Bräutigam, verschwindet jedes Herrschaftsgefälle der Geschlechter, weil es in der absoluten Liebes-Herrschaft des Herzens-Königs aufgehoben ist. Das bedeutet, daß Mann und Frau in dem »Sich-einer-dem-anderen-Unterordnen in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus« (Eph 5,21) sich »gleich«-machen durch ihre Liebe (oder vielleicht würde man besser sagen: sie werden durch das gemeinsame Hineingetauchtsein in die Liebe des eigentlichen Bräutigams gleich), sich »gleichlieben« – ein unauslotbares Geheimnis, das sich unserem begrenzten Geist erst am Ende der Zeiten enthüllen wird.

Von hier fällt auch ein neues Licht auf die bräutliche Hingabe des Gottessohnes in der Torheit des Kreuzes, auf seine Liebe bis in den Tod am Kreuz, durch den er sich seine Braut, die Kirche, rein und heilig erschaffen hat (Eph 5,25–26). Der Bezug zur Taufe (vgl. Röm 6,3–4), in der die nova creatura, die neue Schöpfung in Christus entsteht, offenbart zugleich den heiligen Tausch: Der Sohn Gottes wird Mensch (Menschensohn), damit der Mensch Sohn und Tochter, Kind Gottes werden kann. In diesem geheimnisvollen Tausch erhält der Mensch die Fülle des Lebens, die in Gott selbst liegt und die ihm durch Christus – und damit also auch durch die Anwesenheit Christi in der Ehe – zuteil wird (vgl. Joh. 10,10). »Gloria Dei vivens homo« wird der hl. Irenäus später sagen. Die bräutliche Hingabe von Mann und Frau in der Ehe läßt sie also geheimnisvoll an diesem österlichen Mysterium des Gottessohnes teilhaben.

Wenn Christus dem Menschen erst ganz zeigt, wer der Mensch ist[13], dann heißt das angewandt auf die Ehe, daß letztlich auch Christus erst als der sakramental anwesende Dritte im Bunde den Mann der Frau und die Frau dem Mann in der Ehe kundmacht, offenbart, sie entdecken läßt, wer sie sind und werden sollen; daß die ungeteilte aufrichtige Hingabe, ja Ganzhingabe in der Ehe in Christus geschieht, daß sie sich in ihm »erkennen«, weil letztlich Christus als der Bräutigam »die urgründliche und einzige Quelle der ehelichen Liebe des Menschen ist.«[14] So öffnet sich das Geheimnis der christlichen Ehe wenigstens ein Stück weit.

Im Kern des Ehesakramentes steht als Mittelpunkt und Zentrum, gleichsam als Hausherr«, Christus. Er scheint auf in Mann und Frau, und er soll immer heller in ihnen scheinen. Die Strahlkraft der christlichen Ehe kommt von diesem Bräutigam her. Es ist ein besonderes Privileg der sakramentalen Ehe, daß Christus in ihr anwesend ist und daß – wenn die Eheleute sich in ihrer Zwei-Einheit als Mann und Frau und im Sakrament als »Dreibund« ganz auf ihn einlassen – er in ihnen, durch sie, mit ihnen, aus ihnen hell zu scheinen, zu strahlen und sein Werk zu vollenden vermag. Wer aber Christus durch und in seiner Ehe heller scheinen lassen will, der muß seinen Partner in der Ehe heller scheinen lassen. Wer Mann oder Frau in der Ehe verachtet oder mißachtet, der trifft den Dritten im Bunde: Christus. Diese Vision der Ehe kann man nur in einer besinnlichen, beschaulichen, kontemplativen Tiefe wahrnehmen, die die Eheleute pflegen müssen.

Diese Lebensfülle einer bräutlichen Gemeinschaft ereignet sich auch und ist heilsgeschichtlich vorgebildet in der bräutlichen Gemeinschaft zwischen Gott und sei-

[13] Vgl. GS 22.
[14] Brief an die Familien 19.

nem auserwählten Volk. Sie wird paradigmatisch im Alten Testament durch alle Fälle von Verrat und Götzendienst Israels von seiten Gottes durchgehalten. Die bräutliche Dimension der Schöpfung und des Weges Gottes mit dem auserwählten Volk kulminiert in der Treue des Bräutigams Christus zu seiner Braut, der Kirche, einer Treue, die er mit seinem Herzblut besiegelt. In diese Besiegelung und Kulmination ist die Ehe, ist die gegenseitige Liebe von Mann und Frau als Sakrament der Kirche geheimnisvoll hineingenommen, weil sie in ihrer Liebe das Verhältnis Christus – Kirche abbilden, ja sogar real darstellen. In Familiaris Consortio spricht der Papst von der Ehe als »Realsymbol der Heilsgeschichte«, das mit der bräutlichen Liebe Christi verbunden ist[15]. Das gegenseitige Sichgehören von Mann und Frau »macht die Beziehung Christi zur Kirche sakramental gegenwärtig«, und so ist die Ehe – wie jedes andere Sakrament – »Gedächtnis, Vollzug und Prophetie des Heilsgeschehens.«[16]

6. Das Mysterium der Ehe und der Heilige Geist

Steigt man noch tiefer und fragt nach dem, was denn nun die Zweieinheit von Mann und Frau zusammenhält, was das innerste Band der Ehe im Dreibund mit Christus ist, dann stößt man auf den Heiligen Geist. Er ist das »Zwischen«, das Fluidum, in dem die Eheleute sich bewegen, er bildet und erhält den Kern der Ehe, er ist die »Seele der Seele« der Ehe.

Denken wir an das Bild der drei Jünglinge im Feuerofen, die im Feuer wandeln, aber nicht verbrennen.[17] So bewegen sich Mann und Frau mit Christus gleichsam in ihrer Ehe, umlodert von der »ewig jungen Kraft« (wie die römische Liturgie sagt), vom Feueratem des Heiligen Geistes.

Der Heilige Geist ist die »Beziehung«, die Liebe schlechthin. Er wird in der Lehre über den Dreifaltigen Gott als die Urkraft zwischen Vater und Sohn bezeichnet, die Kraft, die in der Schöpfung das Tohuwabohu ordnet. Diese Kraft ist die »stille Macht und die verborgene Kraft«, wie es in einem alten Kirchenlied heißt. Und wo der Geist wirkt, »da schreitet Christus durch die Zeit« (so ein anderes Kirchenlied), denn der Heilige Geist ist der Geist Christi und auch des Vaters, weil Jesus und der Vater eins sind. Darum sagt Paulus: »Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist.«[18]

Diese Ausgießung der Liebe ins Herz des Menschen bezieht sich auch auf die eheliche Liebe, wie besonders im ersten Korintherbrief deutlich wird. Der hl. Paulus sagt dort, »wer sich an den Herrn bindet, ist ein Geist mit ihm« (1 Kor 6,17), und diese Aussage steht dort in einem unmittelbaren Kontext von Ausführungen über die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau. D.h. dem »Ein-Geist-Werden« mit Chri-

---

[15] FC 13.
[16] Ebd.
[17] Vgl. AT, Daniel 3.
[18] Röm

stus entspricht das »Ein-Fleisch-Werden« von Mann und Frau in der Ehe, sofern es Ausdruck, Mittel und Sicherung der ganzheitlichen Liebeshingabe der Personen ist, die Leib und Seele umfaßt. In beiden Fällen vereinigt das liebende Einswerden mit Gott selbst. Darum betont die Kirche auch so stark die Würde des menschlichen Leibes und der menschlichen Geschlechtlichkeit.[19]

Wenn man über den Heiligen Geist und sein Wirken in Ehe und Familie nachdenkt, entdeckt man eins der tiefsten Geheimnisse des Lebens. Es ist ein Geheimnis, das der Heilige Geist selbst offenbart. Es gibt einen tiefen Zusammenhang zwischen dem Geschehen, in dem durch ihn »das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat«, also der Inkarnation des Gottessohnes, und dem menschlichen Geschehen in der sakramentalen Ehe, wo Liebe vollzogen und im Kind neuer menschlicher Leib wird. Im einen Fall erblüht aus diesem unfaßbaren Geschehen die Heilige Familie, im anderen Falle entsteht die normale menschliche Familie, die Papst Johannes Paul II. das »Heiligtum des Lebens« nennt. Beides ist nur möglich durch die Liebes- und Schöpfungsmacht Gottes im Heiligen Geist. Beides hängt auch eng zusammen, denn in der Erschaffung neuer Menschen führt Gott die Inkarnation ihrer Vollendung entgegen in der Vollendung des corpus Christi mysticum. So ist es auch nicht vermessen, im Kind eine der Formen der Gegenwart Gottes in der Familie zu sehen. Christus meinte es ernst, als er sagte: »Wer eines dieser Kleinen aufnimmt, der nimmt mich auf.«

Haben Eheleute Einfluß darauf, daß diese Glaubenswahrheiten auch zu Erfahrungen werden? Gewiß ist dies alles einerseits ohne das Wirken des Heiligen Geistes (das »Wehen«, das »Band«, das »Kraftfeld«, der »Feueratem« – oder wie immer man das mit schwachen sprachlichen Möglichkeiten auszudrücken versucht) und andererseits ohne Christus in der Mitte der Familie und als Dritten im Ehebund nicht möglich. Aber Mann und Frau können in ihrer Ehe einen sakralen Inneraum schaffen, in dem sie diese »Seele der Seele« erfahren. Diesen Innenraum gilt es in einer Zeit der Gefährdung des Geheimnisses besonders sorgsam zu hegen, zu pflegen und zu gestalten, indem die Eheleute z. B. dem Christus- und Marienbild einen Ehrenplatz in ihrer Wohnung einräumen, so daß ein »Hausheiligtum« in ihrer Wohnung entsteht, indem sie gemeinsam Gott begegnen im Gebet, im Dank, in der Vergebung usw., und auch, indem sie bewußt und regelmäßig das eheliche Gespräch pflegen, das über die Erörterung banaler Alltagsfragen hinausgeht.[20]

»Das Geschenk des Geistes ist für die christlichen Ehegatten ein Lebensgebot und zugleich ein Antrieb, täglich zu einer immer reicheren Verbindung miteinander auf allen Ebenen fortzuschreiten – einer Verbindung der Körper, der Charaktere, der Herzen, der Gedanken, der Wünsche, der Seelen – und so der Kirche und der Welt die

---

[19] Vgl. dazu Johannes Paul II.: Die menschliche Liebe ... a. a. O., S. 292 ff, und ders.: Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe. Katechesen 1981–1984 (Communio personarum Bd. 2), hrsg. von Norbert und Renate Martin, Vallendar-Schönstatt 1985, S. 33 ff.

[20] Näheres dazu siehe: Votum von Norbert und Renate Martin vor der Weltbischofssynode in Rom vom 6. Oktober 1980, in: Familie und Liebe. Dokumentation der Bischofssynode 1980 in Rom – V. Generalversammlung vom 26. 9.–25. 10. 1980 – hrsg. vom Päpstlichen Komitee für die Familie, München 1981, S. 23–35. Vgl. auch Renate und Norbert Martin: Brenn-Punkt Ehe und Familie. Berichte und Reflexionen eines Auditoren-Ehepaars im Anschluß an die Römische Bischofssynode 1980, Vallendar-Schönstatt 1981, S. 58–60 und 116–123.

neue Gemeinschaft der Liebe zu offenbaren, die durch die Gnade Christi geschenkt wird.«[21] Daß Gott diese Vision von Ehe und Familie in unserer Zeit durch das Charisma Papst Johannes Pauls II. in besonderer Weise entschleiert, offenbart den Eheleuten eine Sendung, die sie immer wieder mitten ins Herz treffen muß. »Ich werde ein Heiligtum mitten unter sie stellen auf ewig. Meine Wohnung wird bei ihnen sein« (Ez 37,26f). Die Familie ist das »häusliche Heiligtum der Kirche«.[22]

Es wird nur allzu schmerzlich erfahren, daß diese innigste Liebes-, Lebens-, Aufgaben- und Schicksalsgemeinschaft aufgrund der gefallenen Natur des Menschen nicht nur ein idyllisches In-, Mit- und Füreinander darstellt, sondern oft genug auch mit einem »Durcheinander« (Tohuwabohu) vergleichbar ist. Wie haben Eheleute täglich zu kämpfen mit dem Alltag, der sie zu verschlingen droht mit der Fülle wechselnder Tätigkeiten und all den verschiedenen Anforderungen in Beruf, Haushalt, Kindererziehung, Geldverwaltung, Hausbau, Weiterbildung, Garten und Hof, Ferienplanung und Hausrenovierung usw. Durch die Autonomie ihrer Familien sind sie mit tausend kleinen Dingen beschäftigt, von denen z. B. die Menschen im Kloster entlastet sind, weil die Gemeinschaft sie ihnen weithin abnimmt. Und in diesem ganz alltäglichen Chaos, das sie oft genug zur Verzweiflung bringen kann, weil die Aufgaben wie die abgeschlagenen Köpfe der Hydra flugs wieder nachwachsen, versuchen sie schlecht und recht dieses Geheimnis ihrer Ehe zu entdecken. Nur der Heilige Geist ist es, der dieses Tohuwabohu zu einer Ordnung, der dieses Chaos zu einem Kosmos wandeln kann. Dazu spricht der Geist oft in ihnen »mit wortlosen Seufzern«. Und sie können darauf vertrauen, daß »der Geist, den der Herr ausgießt, das Herz neu macht und Mann und Frau befähigt, einander zu lieben, wie Christus uns geliebt hat«.[23] In einer Homilie vom 12. 6. 1994 an Neuvermählte drückte der Heilige Vater das im Jahr der Familie mit folgenden Worten aus: »Der Heilige Geist hilft euch, die Hauskirche zu bauen, die Frucht des Ehesakramentes ist.«

Ein Blick auf die Gottesmutter Maria und die Mariologie der Kirche vermag diesen Gedankengang abzurunden. Maria, die »Mutter der schönen Liebe«, ist nach einer geheimnisvollen Anrufung in der Lauretanischen Litanei auch »vas spiritualis«, das Gefäß, das vom Heiligen Geist ganz erfüllt ist, gleichsam wie eine »Vase« bis oben gefüllt mit Spiritualität, der Glaubenskraft, die vom Heiligen Geist, von seiner Einwohnung herrührt. So kann sie lehren, wie man dem Heiligen Geist Raum gibt, damit er – die Inkarnation fortsetzend – in jedem Menschen und in allen christlichen Familien Christus neu hervorbringt.

7. Der Vatergott in Ehe und Familie

»Gott hat den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis erschaffen: den er *aus* Liebe ins Dasein gerufen hat, berief er gleichzeitig *zur* Liebe.«[24] »Deshalb empfängt

[21] FC 19
[22] FC 55
[23] FC 13
[24] FC 11.

die Familie die *Sendung, die Liebe zu hüten, zu offenbaren und mitzuteilen* als lebendigen Widerschein und wirkliche Teilhabe an der Liebe Gottes zu den Menschen und an der Liebe Christi, unseres Herrn, zu seiner Braut, der Kirche.«[25] Gott beruft also die Eheleute »zu einer besonderen Teilhabe an seiner Liebe und zugleich an seiner Macht als Schöpfer und Vater«[26]. Die Teilhabe der Ehe an der Macht des Schöpfers, die Anwesenheit des Vaters in Ehe und Familie zeigt, daß die *Liebesgemeinschaft der Ehe* sich gleichsam darin vollendet, daß sie auch *Gemeinschaft des Lebens* wird, Gemeinschaft, die Leben schenkt.

Aus dem Geheimnis des »Wir« der drei göttlichen Personen ist die Gemeinschaft der Personen von Ehe und Familie ableitbar, das eheliche Geheimnis ist darauf bezogen. »Die Familie, die aus der Liebe des Mannes und der Frau entsteht, erwächst in grundlegender Weise aus dem Mysterium Gottes.«[27] Diese Wahrheit der Gottebenbildlichkeit ist nun in einer besonderen Weise in Vaterschaft und Mutterschaft anwesend. Denn Vater und Mutter werden bei Empfängnis und Zeugung Mitarbeiter des Schöpfergottes, und zwar so, daß bei der menschlichen Elternschaft Gott selbst in einer spezifischeren und unnachahmlicheren Weise gegenwärtig ist als bei jeder anderen Lebensweitergabe auf Erden. So ist in die Biologie der Zeugung die Genealogie der Person eingeschrieben. Deshalb kann der Papst auch mit vollem Recht sagen, daß man ohne ausdrücklichen Bezug auf das tiefe Geheimnis der Elternschaft die Kirche weder als mystischen Leib Christi verstehen kann noch als Zeichen des Bundes des Menschen mit Gott in Christus, noch als universales Sakrament des Heiles[28].

Deshalb hat die Sendung der christlichen Eheleute heute, daß nämlich »die Sexualität als Wert und Aufgabe der ganzen Person, die als Mann und Frau nach dem Bild Gottes geschaffen wurde, dargestellt werden soll«[29], eine solche Bedeutung. Auf diesem Hintergrund wird die kühne Aussage eines charismatischen Gründers von modernen christlichen Familienbewegungen verständlich, der sagt: »Aber das vollkommenste Abbild des dreifaltigen Gottes sind an sich die Eheleute, und zwar im Augenblick des ehelichen Aktes.«[30] Denn, so können wir fortfahren, hier kommt am deutlichsten zum Ausdruck, daß die eheliche Zweieinheit ein Abbild der in Liebe geeinten und Leben spendenden göttlichen Dreifaltigkeit ist und sich in der Zeugung und Weckung neuen Lebens eine Teilhabe an der Schöpfermacht des Vatergottes vollzieht. »In ihrer tiefsten Wirklichkeit ist die Liebe wesenhaft Gabe, und wenn die eheliche Liebe die Gatten zum gegenseitigen ›Erkennen‹ führt und zu ›einem Fleische‹ macht, erschöpft sie sich nicht in der Gemeinschaft der beiden, sondern befähigt sie zum größtmöglichen Geben, zum Schenken des Lebens an eine neue menschliche Person, wodurch sie zu Mitarbeitern Gottes werden.«[31]

---

[25] FC 17.
[26] FC 28.
[27] Brief an die Familien 19.
[28] Ebd.
[29] FC 32.
[30] Josef Kentenich: Eheliche Liebe als Weg zur Heiligkeit (Am Montagabend ... Bd. 20. Mit Familien im Gespräch), Vallendar-Schönstatt 1992, S. 73, 90.
[31] FC 14. Das wird an anderer Stelle sinngemäß auf geistige Fruchtbarkeit übertragen, wenn der Ehe leibliche Kinder versagt bleiben.

Diese Zusammenhänge stellen auch eine der tiefsten Begründungen für die Unsittlichkeit der Kontrazeption sowie die Unerlaubtheit manipulativer technischer Eingriffe von dritter Seite in die Zusammenhänge der Befruchtung dar.[32]

Im übrigen ist auch die Erziehung der Kinder Teilhabe an der schöpferischen und lebenserhaltenden Tätigkeit des Vatergottes. Die Eltern lehren ihre Kinder, den Plan Gottes mit der Schöpfung und besonders mit dem Menschen anzuerkennen. Sie lehren sie den Gehorsam gegen Gott, wie Christus selbst in der Heiligen Familie diesen Gehorsam lernte. So sind die Eltern Statthalter Gottes. Nicht nur im Kind, sondern auch in ihnen ist Gott in der Familie anwesend.

8. Schluß

»Gott in Ehe und Familie« ist ein unerschöpfliches Thema, weil es tief in das Geheimnis der Heilsgeschichte führt. Die Trinität in ihrer Unauslotbarkeit, das jeweilige Geheimnis der verschiedenen göttlichen Personen, die unterschiedlichen Facetten der Liebe und ihre Ausprägung im menschlichen Leben – all das wird hier berührt. »Das Größte im Kleinen« – in der Ehe und Familie konzentrieren sich wie in einem Brennpunkt alle großen Linien der universalen Heilsgeschichte. Die ganze Universalkirche enthüllt sich als Braut Christi in jeder Hauskirche aufgrund der in ihr gelebten Liebe in den Dimensionen der ehelichen, elterlichen, kindlichen, geschwisterlichen Liebe. Die »Genealogie der Person« öffnet sich so über den engen Raum der Blutsverwandtschaft der oft so isolierten Kern- und Kleinfamilie weit hinaus in einen universalen Bindungsorganismus der übernatürlichen »Verwandtschaftssysteme« des Glaubens. Dieser Bindungsorganismus reicht von der letzten Verankerung im Geheimnis der Dreifaltigkeit über die Paradiesesehe der Stammeltern (Adam und Eva im gemeinsamen »heiligen Wandel« mit Gott im Garten Eden) und das Alte Testament bis zum Bräutigam Christus (dem »neuen Adam«) des Neuen Testaments. Er setzte sich fort im Urbild der Kirche Maria, der »neuen Eva«, die durch die Überschattung des Heiligen Geistes Trägerin der Inkarnation wird, und in der Heiligen Familie und reicht in die geheimnisvolle Schicksalsverwobenheit der Getauften der Naturfamilie untereinander. Er gilt aber auch für die Verwandtschaftsgenealogien früherer und späterer Generationen im Sinne der Blutsverwandtschaft (einschließlich der »Wahlverwandtschaften« der spirituellen Familienbewegungen) und reicht so bis in den zukünftigen neuen Himmel und die neue Erde. Die sakramentale Ehe und die aus ihr erwachsende Familie sind »Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit«.[33]

Tiefgründigkeit und ethische Kraft dieser Vision können uns in Erstaunen versetzen. Eheleute, die diese sakramentale Wirklichkeit ihres Standes – am »tiefen Geheimnis« teilhabend – zu leben versuchen, können bis zur Vollendung lieben. Sie

[32] Vgl. Donum Vitae.
[33] Lumen Gentium a. a. O.

werden sich gegenseitig zum Geschenk, verwirklichen ihre persönliche Würde in gegenseitiger Achtung und finden darin das Prinzip der Geschlossenheit der Familie, damit sie den Anfechtungen der Zeit gewachsen ist. »Die wunderbare paulinische Synthese über das ›tiefe Geheimnis‹ stellt sich gewissermaßen als Zusammenfassung, als Summe der Lehre über Gott und den Menschen dar, die Christus zu Ende geführt hat.«[34] Indem Christus den Menschen dem Menschen voll kundmacht[35], auch durch die Enthüllung dieses natürlichen und übernatürlichen Bindungsorganismus, der »metaphysischen Dimension«, wird schließlich die Entfernung und Entfremdung von jenem »tiefen Geheimnis« überwunden, in die der Rationalismus den modernen Menschen gestürzt hat.

Dies wird besonders deutlich, wenn man auf Maria blickt: Sie ist das »Urbild der Kirche«, einerseits die reine Braut, andererseits die fruchtbare, Leib gebende Mutter – und zwar beides zugleich, weil sie in die personifizierte Brautschaft der Liebe Christi eingetaucht ist. Deshalb ist das »große Geheimnis« auch ein marianisches Geheimnis, und deshalb kann der Papst auch von Maria als der »Mutter der schönen Liebe« sprechen und sie »Königin der Familie« nennen. Was die Rede vom »tiefen Geheimnis« phänomenologisch auf den Punkt bringt, muß der Mensch sich in seinem diskursiven Denken mühsam vor Augen führen, indem er die Facetten dieser vielschichtigen Analogien auseinanderfaltet. Erst recht hat er dies alles in einem graduellen Weg – von dem zu sprechen hier kaum möglich war – nach und nach von diesem Wissen aus in Handeln umzusetzen und damit in sein persönliches Sein hinein zu verkörpern und zu verwirklichen. Denn Gott *ist* anwesend in Ehe und Familie. Und wenn der Mensch sich dieser Wahrheit öffnet, führt sie zur Begegnung mit Gott und formt allmählich das Alltagsleben. Diskursives Denken und Handeln in kleinen Schritten fügen sich letztlich wieder zusammen und lassen den Papst zu den eindrucksvollen und in gewissem Sinne die vorgestellten Gedanken zusammenfassenden Aussagen kommen: »Die Familie selbst ist das tiefe Geheimnis Gottes«[36] und 1984 bei der Weihe der Familien an Maria: »Die Familie ist das Herz der Kirche.«[37]

---

[34] Brief an die Familien 19.
[35] GS 22.
[36] Brief an die Familien 19.
[37] Ansprache am 25. 3. 1994.

Die Personalprälatur im Verfassungsgefüge der Kirche

Bemerkungen zu einer Studie von Ronald Klein

Von Antonio Viana, Pamplona

In einer der Universität Bonn vorgelegten Dissertation ist *Ronald Klein* der Frage nach der Stellung der Personalprälaturen im Verfassungsgefüge der Kirche nachgegangen.[1] Die sehr ausführliche Studie wurde von dem 1995 leider viel zu früh verstorbenen *Hubert Müller* betreut. In ihr findet der Leser ein verständliches, gut gegliedertes Werk mit einer umfänglichen Bibliografie, das in der verdienstvollen deutschen Tradition für Systematisierung steht.

Die nachstehenden Bemerkungen zu diesem Buch gliedern sich in einen kurzen inhaltlichen Abriß sowie zwei Abschnitte zu einigen interpretatorischen und methodologischen Fragen. Vorab sei jedoch soviel gesagt: Das Verdienst des Autors scheint für mich mehr in der breit angelegten systematischen Problemdarstellung anhand des publizierten Materials zu liegen als darin, neue Sichtweisen zu den kirchenrechtlichen Fragen zu erarbeiten. Dabei lehnt sich der Autor kirchenrechtlich eng an den Standpunkt von *Winfried Aymans* an, dessen Thesen er breiten Raum gibt und sie teils bestätigend, teils kritisch fortführt. Darüber hinaus legt *Klein* besonderen Wert auf die Auswirkungen der Rechtsfigur der Personalprälatur auf das kirchliche Leben insgesamt.

1. Das Buch gliedert sich in drei Teile. Der *erste Teil* (Die Entstehung und Entwicklung der Personalprälatur, S. 7–329) behandelt das Thema aus normhistorischer Perspektive. Nach der Entwicklungsgeschichte der Begriffe »Prälat« und »Prälatur« behandelt *Klein* die Errichtung der *Mission de France* als Prälatur *nullius* im Jahre 1954, die Entstehung der Personalprälatur, wie sie sich in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils zeigt, und die Entwicklung der Rechtsfigur in der nachkonziliaren Gesetzgebung bis hin zu den Arbeiten zur Revision des CIC 1917. Der erste Teil schließt mit der Untersuchung der Personalprälatur in den cc. 294–297 CIC 1983 und der Gesetzgebung nach dem CIC 1983, dort vor allem der Ap. Konst. *Spirituali Militum Curae* aus dem Jahre 1986 über die Militärordinariate, und des Eigenrechts der *Mission de France* aus dem Jahre 1988.

Wie bei vielen Dissertationen, die nach der Promulgation des CIC 1983 erschienen sind, setzt auch *Klein* einen besonderen Akzent auf die Untersuchung der Entstehungsgeschichte der betreffenden Vorschriften. Dabei interessieren ihn vor allem das Dekret *Presbyterorum ordinis,* Art. 10, wodurch das Zweite Vatikanische

[1] *R. Klein,* Die Personalprälatur im Verfassungsgefüge der Kirche (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 21), Würzburg 1995.

Konzil die Personalprälaturen einführte, und die Canones des CIC 1983 über die Personalprälaturen. Allein die Darstellung der Revision des CIC 1917 umfaßt über 100 Seiten. Eine der zentralen Schlußfolgerungen des Autors in diesem Zusammenhang – die im übrigen auch an anderen Stellen wiederholt wird – ist die, daß im Laufe der Revision des CIC ein Begriffswechsel stattgefunden habe, der von der Vorstellung der Personalprälatur als Teilkirche, als die sie noch 1977 und 1980 behandelt worden sei, weggeführt und in ein Konzept gemündet habe, welches die Personalprälatur als eine Institution zur Ausbildung, Inkardination und Verteilung von Weltpriestern für bedürftige Teilkirchen versteht und damit auf ein und derselben Linie liege wie die *Mission de France* und die Personalprälatur der nachkonziliaren Gesetzgebung. Zu diesem Konzeptwechsel sei es 1981 auf der Plenarversammlung der CIC-Reformkommission gekommen. Von da an sei die Personalprälatur eine Rechtsstruktur zur Ausbildung und Inkardination; Laien könnten deshalb zwar an den Aufgaben einer Prälatur – besser gesagt: an denen des Klerus der Prälatur – mitwirken, nicht aber Mitglieder der Prälatur sein.

Im *zweiten Teil* (S. 330–515) nimmt *Klein* eine »ekklesiologische Ortsbestimmung der Personalprälatur« vor. Detailliert legt er die dazu vertretenen Auffassungen dar, wobei er feststellt, daß die eigentliche Diskussion in Kirchenrecht und Theologie erst im Jahre 1978 einsetzt. Für *Klein* ist der ekklesiologische Ort der Personalprälatur im Kontext der Unterscheidung von Teilkirchen und Vereinigungen und damit zwischen Verfassungs- und Vereinigungsrecht zu sehen. Diese Thematik selbst vertieft er jedoch nicht, er konzentriert sich vielmehr weitgehend auf die diesbezüglichen Thesen von *Aymans*. Zur Sprache kommt auch die an dieser Standortbestimmung geübte Kritik. Sie setzt bei der Aporie an, in welche eine zu rigide Gegenüberstellung von *communio* einerseits und *consociatio* andererseits führt, als wäre das Vereinigungsrecht nicht auch Ausdruck der *communio* und beschränke sich diese auf die *communio hierarchica*. Man vermißt jedoch eine ausführlichere Auseinandersetzung mit *Gaetano Lo Castro*, der sich in seiner bereits 1988 erschienenen Monographie über die Personalprälaturen[2] mit der Unterscheidung zwischen assoziativen und institutionellen Phänomenen beschäftigt hat. Trotz ihrer Komplexität erhellen nach meiner Ansicht *Lo Castros* Überlegungen die Problematik in entscheidender Weise.

Ab Seite 366 führt *Klein* die Literaturmeinungen zum ekklesiologischen Standort der Personalprälatur auf. Er gliedert sie chronologisch in eine erste Phase bis zum Jahre 1978 und in eine zweite, die 1978 einsetzt. *Klein* präsentiert 18 Positionen, von denen sich viele freilich nicht gegenseitig ausschließen. Die Synthese, die der Autor hier leistet, ist bemerkenswert; für mich sind es die interessantesten Seiten des Buches, da sie eine breitgestreute Bibliographie systematisch aufbereiten. Die unterschiedlichen Standpunkte sind im allgemeinen zuverlässig wiedergegeben, wenngleich manche Gedankengänge zumindest nicht präzise nachvollzogen zu sein scheinen. Dies gilt insbesondere für seine Auseinandersetzung mit der Auffassung

[2] *G. Lo Castro*, Le prelature personali, Profili giuridici, Mailand 1988; span. Ausg. Pamplona 1991, dort insbes. die S. 169–257.

der herrschenden Meinung (S. 424), die in den Personalprälaturen hierarchische Strukturen der Kirche sieht. *Klein* kritisiert beispielsweise (S. 435, Fußn. 288) *Hervadas* Position, indem er ihm Behauptungen unterstellt, die dieser nie verteten hat: Nach *Hervada* seien öffentliche Vereine von Gläubigen hierarchische Strukturen, obwohl *Hervada* genau gegenteiliger Meinung ist.

Bei der Darlegung der in der Literatur vertretenen Auffassungen nimmt *Klein* jeweils selbst Stellung, wobei seine Formulierungen zuweilen schon nicht mehr vehement, sondern in eher unüblicher Weise rigide erscheinen. Er selbst geht grundsätzlich vom »klerikalen« Charakter der Personalprälatur als einem Inkardinationsverband für den Weltklerus nach dem Vorbild der *Mission de France* aus. Nach dieser Auffassung ist die Personalprälatur eine völlig andere Rechtsfigur als die Territorialprälatur (vgl. insbes. S. 442ff). Dennoch erkennt der Verfasser an, daß die Normen über die Errichtung und Leitung der Personalprälatur denjenigen entsprechen, die für hierachische Strukturen der Kirche gelten; einen Grund für eine Gleichstellung mit den Teilkirchen vermag er darin jedoch nicht zu sehen.

Kritik übt *Klein* an der Formulierung von Art. 10 *Presbyterorum ordinis*, insbesondere daran, daß dort »peculiares dioeceses« zusammen mit den Personalprälaturen erwähnt werden. Für die Normen über die Personalprälatur im CIC 1983 vermag er wenig Enthusiasmus aufzubringen: Weder seien die cc. 294–297 vollständig auf das gesamte Regelwerk abgestimmt, noch führten sie in der gebotenen Deutlichkeit die Rechtsfigur der Personalprälatur auf das Vereinigungsrecht zurück, wie es nach Meinung des Verfassers sein müßte. Als dem Modell der *Mission de France* nachgebildet könne die Personalprälatur beschrieben werden »als amtlich-ekklesiales Inkardinations- und Ausbildungsorgan mit spezifischer, seelsorglich-missionarischer Zweckbindung« (S. 510). *Klein* weist darauf hin, daß die Personalprälatur nach dem CIC nicht als Körperschaft im eigentlichen Sinne zu verstehen ist, da »die Regelungen zur Inkardination und Ausbildung von Klerikern keine ausreichende Grundlage für den Aufbau einer Personenkörperschaft bilden« (S. 510f). In sich sei die Personalprälatur nur eine »rechtliche Organisationsform, ein rechtstechnisches Instrument« mit eigener Zielsetzung und hoheitlichem Charakter, spezifisch funktionsorientiert auf Inkardination, Ausbildung und Entsendung von Klerikern in bedürftige Teilkirchen (S. 513ff). An dieser Stelle sei ein *obiter dictum* erlaubt, nämlich der Hinweis auf die Vielfalt der juristischen Termini, die der Verfasser zur Einordnung der Personalprälaturen verwendet: Verband, Organ, Organisationsform, rechtstechnisches Instrument. Abgesehen davon, daß ihrer Anwendung auf ein und dieselbe Rechtsfigur eine gewisse begriffliche Unsicherheit zugrunde liegt, schließen sie sich teilweise gegenseitig aus, zumindest dann, wenn man sie in ihrer herkömmlichen Bedeutung in der Rechtsdogmatik versteht. So kann ein *Verband*, d.h. eine konsoziative Gruppierung, eigene Organe haben, selbst aber insgesamt nicht als *Organ* definiert werden. Außerdem führt die Anwendung des Organbegriffs zu unlösbaren Schwierigkeiten: In welche juristische Person wäre denn das Leitungsorgan Prälat zu integrieren, wenn die Personalprälatur insgesamt ein Organ wäre? Handelte es sich dabei um ein Einpersonen- oder ein Kollegialorgan? Soll der Prälat der Träger des Organs sein oder etwa die Prälatur ein Priesterkollegium?

Der *dritte Teil* (S. 516–718) befaßt sich mit der Prälatur vom Heiligen Kreuz und Opus Dei als dem ersten Anwendungsfall der Rechtsform Personalprälatur in der Praxis und damit als wichtigem Faktor für die ekklesiologische Ortsbestimmung der Personalprälaturen.

Klein behandelt die Rechtsgeschichte des Opus Dei von der ersten konsoziativen Rechtsform bis zur Umwandlung in eine Personalprälatur in den Jahren 1982–1983. In dem Teil über das Opus Dei als Prälatur gilt sein besonderer Augenmerk dem Zusammenspiel der für die Prälatur gültigen Normen mit der allgemeinen Gesetzgebung. Er macht in dem Zusammenhang darauf aufmerksam, daß die Ap. Konst. *Ut sit* [3] erst nach dem CIC 1983 in Kraft getreten und als Eigenrecht der Prälatur mit den CIC-Bestimmungen zu harmonisieren ist. Kein ernstlicher Zweifel kann daran bestehen, das nimmt auch *Klein* an, daß das Opus Dei eine Personalprälatur ist, die Kleriker und Laien unter der Leitung eines Prälaten mit Jurisdiktionsgewalt umfaßt. Nach seiner Auffassung bestehen jedoch Spannungen zwischen allgemeiner und partikularer Gesetzgebung aufgrund der Begriffswahl in den Statuten. *Klein* geht beispielsweise verschiedentlich auf die Begriffe *presbyterium* und *christifideles Praelaturae* ein, womit Elemente angesprochen sind, die auf eine Teilkirche oder eine vergleichbare Hierarchiestruktur hinweisen – was sich jedoch mit seiner Vorstellung von einer Personalprälatur nicht vereinbaren läßt.

Klein fährt fort mit einer knappen Analyse der für das Opus Dei geltenden Rechtsnormen und widmet sich dann den Literaturmeinungen über den ekklesiologischen Ort dieser Prälatur. In Abgrenzung zu denen, die in der juristischen Organisationsform des Opus Dei eine teilkirchenkomplementäre Hierarchiestruktur sehen und gegenüber *Aymans*, der es als teilkirchlichen Seelsorgsverband begreift, ist es für *Klein* ein weltgeistlicher, konsoziativer Jurisdiktionsverband, der aufgrund seiner ausgeprägten Charakteristika als »sui generis« zu bezeichnen ist.

2. Eine allgemeine Bewertung der Arbeit von *Ronald Klein* fällt im Rahmen einer Rezension angesichts der Fülle der in dem umfangreichen Text angesprochenen Auslegungs- und Methodenfragen nicht leicht. Ich beschränke mich deshalb auf einige wenige Punkte, ohne ausführlich sämtliche Widersprüche oder Fehler aufzulisten, die diesem Erstlingswerk meiner Meinung nach anhaften.

Was die Norminterpretation anlangt, bleiben für jemanden, der mit der allgemeinen Gesetzgebung zur Personalprälatur vertraut ist, manche Fragezeichen. Bereits zu Beginn qualifiziert der Autor Art. 10 *Presbyterorum ordinis* bereits als mehrdeutigen Text, dem darüber hinaus nicht einmal Rechtsqualität zukomme (S. 93, 505). Gleichwohl erwähnt das Konzil dort Institutionen, die im damaligen Kirchenrecht noch gar nicht existierten (internationale Seminare, Personalprälaturen, besondere Personaldiözesen). *Klein* behauptet auch, soweit ich seine Argumentation richtig verstanden habe, daß die im Konzilstext erwähnten internationalen Seminare für dieselben Ziele errichtet werden können, wie sie für Personalprälaturen gelten, das heißt zur Verteilung der Priester und um besondere pastorale Aufgaben für bestimmte ge-

[3] AAS 75 (1983), S. 423–425.

sellschaftliche Gruppen durchzuführen – unter Einschluß der Möglichkeit, Priester zu inkardinieren (vgl. S. 95 ff). Wird diese Interpretation zugrunde gelegt, überrascht es nicht, daß *Klein* die Rechtsfigur der Personalprälatur als etwas Ähnliches wie ein internationales Seminar zur Ausbildung, Inkardination und Verteilung des Klerus an die Diözesen einstuft. Es erübrigt sich beinahe die Bemerkung, daß ein Seminar natürlich weder Priester inkardinieren noch eigene pastorale Tätigkeiten übernehmen kann und sich aus der Redaktionsgeschichte von Art. 10 *Presbyterorum ordinis* eine Gleichsetzung von Seminar und Prälatur nicht herleiten läßt.

Wer sich die Redaktionsgeschichte von Art. 10 *Presbyterorum ordinis* vornimmt, wird feststellen, daß sich weder aus dem definitiven Konzilstext noch aus den Textvorschlägen der Redaktionsphase Anhaltspunkte für ein Verständnis der Rechtsfigur Personalprälatur ergeben, das wesentlich von der zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils im CIC 1917 geregelten Prälatur *nullius* (der heutigen Territorialprälatur) abweicht. An diesem Befund ändert sich auch dann nichts, wenn man in der *Mission de France* das Modell sieht, an dem sich die Rechtsfigur Personalprälatur inspiriert habe. Denn abgesehen davon, daß sich kein Bezug auf die rechtliche Gestalt der *Mission de France* im definitiv approbierten Konzilsdekret oder in den Arbeitsentwürfen findet, die auf das *Schema de cura animarum* aus dem Jahre 1963 folgten, ist die *Mission de France* auch – im Gegensatz zu dem, was *Klein* vertritt – keine Vereinigung des Weltklerus und war dies auch früher nie. Die Kirchenrechtswissenschaft sieht in der Organisationsform der *Mission de France* eine spezielle Pastoralstruktur, um den französischen Diözesen Missionspriester zur Verfügung zu stellen. Sie ist eine von der diözesanen Hierarchie unterhaltene Körperschaft, die zu keiner Zeit als Priestervereinigung funktionierte, sondern immer als *corpus*, als ein Presbyterium von Weltpriestern mit interdiözesanem Betätigungsfeld. Soweit die Ap. Konst. *Omnium ecclesiarum* aus dem Jahre 1954 und das Eigenrecht von 1955 und 1988 die Formulierung *consociatio cleri saecularis* verwenden, geschieht dies ausschließlich, um das Substrat, die soziologische Basis der Prälatursorganisation zu bezeichnen: ein priesterliches Corps, das von einem Prälaten mit quasibischöflicher Jurisdiktion geleitet wird. Genauso charakterisierten erst kürzlich die französischen Bischöfe die *Mission de France* in Art. 2 des Eigenrechts vom 18. 6. 1988: »Elle constitue un *corps* missionnaire spécifique des ministres ordonnés ...«[4]. Dementsprechend führt auch der Eintritt in die *Mission de France* nicht zu konsoziativen Rechtsbindungen, sondern zu solchen, die sich aus der Inkardination ergeben. Art. 14 des Eigenrechts von 1988 sieht sogar einen Priesterrat vor: Wie aber soll man sich einen Priesterrat in einer Klerikervereinigung vorstellen? All das sind Vorbedingungen, die einem auf die *Mission de France* zurückzuführenden Konzept der Personalprälatur als Rechtsform für Klerikervereinigungen den Boden entziehen. Für diesen Ansatz fehlt schlicht die historische und gesetzliche Basis.

Daß *Klein* ein besonderes Interesse an den Vorbereitungsarbeiten für den CIC 1983 entwickelt, wurde bereits erwähnt. Nun hatte in dieser Phase die Vollversammlung der Reformkommission 1981 die teilkirchliche Prägung der Personalprälatur in

[4] L'Année Canonique 31 (1988), S. 284–289 (284).

den Entwürfen der Jahre 1977 und 1980 korrigiert. Daß aber die Personalprälaturen auch im Schema von 1982, also nach der Vollversammlung von 1981, systematisch im Abschnitt über die hierarchische Struktur der Kirche behandelt werden, dafür vermag *Klein* keine befriedigende Erklärung zu geben. In diesem Zusammenhang sei angemerkt, daß seine Interpretation der Vorbereitungsphase für den CIC 1983 eine Art dialektisches Schema von Siegern und Besiegten insinuiert, das der Arbeit der Konsultoren wohl kaum gerecht werden dürfte. Für *Klein* ist die Revisionsphase, die zum CIC 1983 führte, der Interpretationsmaßstab schlechthin, auf sie läßt sich seine Argumentation immer wieder zurückführen. Teilweise geht er so weit, den vorbereitenden Entwürfen nahezu Gesetzesrang beizumessen, so etwa dort, wo er die kanonistischen Änderungsvorschläge zu den Beschlüssen der CIC-Reformkommission von 1981 mißbilligt, da sie auf eine Revision der Kommissionsentscheidung hinausliefen (S. 458). Alles in allem: *Klein* stellt mit seiner überdeutlichen Akzentuierung der Vorgeschichte des CIC 1983 andere, wichtigere Interpretationskriterien hintan und verwechselt dabei sogar die historische Auslegung mit der Textgeschichte. Zu beiden Aspekten sind jedoch die kirchenrechtlichen Grundlinien unschwer den cc. 6 § 2 und 17 zu entnehmen.

Daß die cc. 294–297 CIC die Personalprälatur nicht vollständig und abschließend regeln, erkennt *Klein* an. Die CIC-Normen zur Personalprälatur sind ein Rahmengesetz, welches seinerseits durch partikularrechtliche Gesetzgebung und die Statuten einer jeden Prälatur auszufüllen ist. Diese Einsicht bleibt bei *Klein* jedoch formal, da er die Gesetzeslücken im CIC reduktiv bzw. negativ interpretiert (vgl. v. a. S. 459 ff.): Nicht selten nimmt er das Nichtgeregelte für das gesetzlich Ausgeschlossene, obwohl der Gesetzgeber selbst ausdrücklich den Rückgriff auf die Statuten vorgesehen hat (cc. 295 § 1, 296 f.).

Kleins positivistisch-legalistische Methode versagt schließlich, wenn er sie auf die Prälatur Opus Dei anwendet. Paradoxerweise tritt bei ihm in diesem Falle die umgekehrte Tendenz zum Vorschein, nämlich die normativen Festlegungen des Gesetzgebers wegzuinterpretieren. Das gilt vor allem dort, wo *Klein* nicht zugestehen will, daß eine bestehende Vereinigung durch einen konstituierenden Akt der höchsten Autorität der Kirche rechtlich in eine Personalprälatur *umgewandelt* werden kann. Das gleiche Phänomen taucht wieder auf bei der Interpretation der im Eigenrecht des Opus Dei verwendeten Begriffe *presbyterium* und *christifideles Praelaturae*. Beide will *Klein* nicht in ihrer ursprünglichen kanonistischen Bedeutung verstehen, weil sie seinem Bild der Personalprälatur als nichtkörperschaftlichem Inkardinationsverband widersprechen: Da die Statuten des Opus Dei älter seien als der CIC 1983 und *Ut sit*, kann er der statutarischen Begrifflichkeit keine ekklesiologische Relevanz abgewinnen, obgleich er die volle Wirksamkeit der Ap. Konst. *Ut sit* und ihre Übereinstimmung mit dem CIC 1983 bejaht. Diese Auslegung läßt sich jedoch mit der Ap. Konst. *Ut sit* nicht vereinbaren: »Die Figur der Personalprälatur zur Wahrnehmung besonderer pastoraler Aufgaben«, heißt es dort, »[wurde] dem Opus Dei voll gerecht«; die Antragsprüfung habe ergeben, daß »die gewünschte *Umgestaltung* [Hervorhebung d. Vf.] des Opus Dei in eine Personalprälatur sich eindeutig und in aller Deutlichkeit als angezeigt und nützlich erwies«. Ziff. II. von *Ut sit*

bestimmt darüber hinaus knapp und präzis: »Maßgebend für die Prälatur sind die Normen des allgemeinen Rechts und dieser Konstitution sowie ihre eigenen Statuten, die den Namen ›Codex iuris particularis Operis Dei‹ erhalten.« Mit anderen Worten: Es ist der oberste Gesetzgeber selbst, der feststellt, daß der Errichtungsakt der ersten Personalprälatur seine volle Berechtigung hat und daß die allgemeine Gesetzgebung über Personalprälaturen und das Eigenrecht des Opus Dei, wozu die von der päpstlichen Gesetzgebung anerkannten Statuten gehören, harmonisieren.

Es zeugt von einem gewissen Mangel an Sensibilität gegenüber der Wirklichkeit kirchlichen Lebens, wenn *Klein* dem Opus Dei einen weltgeistlich-konsoziativen Charakter zuschreibt, auch wenn er zur Abschwächung hinzufügt, es handele sich um einen Verband »sui generis«. Wie diese Einschätzung angesichts einer *communitas* haltbar sein soll, die aus einem Bischofsprälaten als eigenem Ordinarius, in ihr inkardiniertem Weltklerus und Laiengläubigen (Frauen, Männer, Ledige, Verheiratete, ohne Rangstufung der Mitgliedschaft, wenngleich mit sehr unterschiedlichen Lebensumständen) besteht, ein eigenes Priesterseminar, eine eigene Kurie, ein eigenes Kirchengericht und eine eigene Kirche des Prälaten hat, die außerdem eine Klerikervereinigung (die Priestergesellschaft vom Heiligen Kreuz) und eine Mitarbeitervereinigung einschließt und die ausdrücklich als Prälatur bezeichnet wird, obwohl sie kein eigenes Territorium hat – das bleibt letztlich ein Rätsel. Die Auffassung von *Aymans* über den teilkirchlichen Charakter des Opus Dei erscheint da schlüssiger, wenngleich auch diese Sicht angesichts der von ihm gesetzten begrifflichen Voraussetzungen Raum für Kritik läßt, akzeptiert er doch neben den Teilkirchen keine anderen aus Oberhirt, Presbyterium und Gottesvolk bestehenden Hierarchiestrukturen.

3. Neben den Problemen, die *Kleins* Art der Textexegese aufwirft, sind auch erhebliche methodische Anfragen an den Verfasser zu richten. Seine Studie will einen ekklesiologischen wie auch einen juristischen Ansatz bieten. Im Ergebnis läuft bei *Klein* jedoch das Juristische auf eine exegetische Argumentation hinaus und wird dabei noch durch eine gewisse positivistisch-legalistische Tendenz eingeengt. Umgekehrt wird das Ekklesiologische bei ihm enggeführt auf die *communio ecclesiarum*, die er ausgehend von der Teilkirche als univoken Allgemeinbegriff versteht. Für ihn ist die Teilkirche ein Teil des Gottesvolkes, das einem Bischof mit seinem Presbyterium zur Verwirklichung der *communio* anvertraut ist, welche dort ihre sakramentale und charismatische Fülle findet. Beide Aspekte verschränken sich aber im Verhältnis von Verfassungsrecht und Vereinigungsrecht, wobei er den Schlüssel für die ekklesiologische Ortbestimmung der Personalprälatur im Verfassungsgefüge der Kirche zu finden glaubt.

Neu ist diese Art des Vorgehens nicht, eine Reihe anderer Arbeiten der letzten zehn Jahre geht ganz ähnlich vor. Sicherlich sind diesem Ansatz positive Seiten abzugewinnen. So hilft er, die kirchenrechtlichen Gegebenheiten unmittelbar auf das Mysterium der *communio* und damit auf die Kirche selbst zu beziehen. Nicht zu leugnen ist aber die Gefahr, die Sprache der Ekklesiologie subjektiv zugunsten einer unbeschränkten Kritik an gesetzlichen Bestimmungen zu instrumentalisieren bzw. den Gesetzeswortlaut zu »überwinden« oder gar an die eigenen Vorstellungen an-

zupassen. Hier steht nicht der kulturelle Kontext der Arbeit von *Ronald Klein* zur Debatte. Gleichwohl sei der Hinweis erlaubt, daß der ekklesiologische Begriff der Teilkirche auf die konkrete Anwendung im Leben der Kirche abzustimmen ist, so wie er sich aus der Entwicklung der Kirchenorganisation im Laufe der Geschichte ergibt – und Geschichte meint hier nicht allein Normengeschichte, sondern bei dem in Rede stehenden Stoff die Entfaltung der kirchlichen Einrichtungen durch die Zeit in ihrem substantiellen Gehalt. Tatsache ist, daß weder das kirchliche Lehramt noch die kirchliche Gesetzgebung die Teilkirche im univoken Sinne verstehen: Als theologischer Terminus kann sich Teilkirche auf eine Diözese beziehen, aber zumindest indirekt auch auf eine Quasi-Diözese, auf Rituskirchen und auf Missionsgebiete (vgl. beispielsw. *Orientalium ecclesiarum*, Nr. 2ff., cc. 368 und 134 § 1). Daraus entstehen zahlreiche Fragen der Systematik, die nicht beiseite lassen kann, wer das Verfassungsrecht ekklesiologisch interpretiert: Entsprechen denn eine Territorialprälatur, ein Apostolisches Vikariat oder eine Apostolische Präfektur wirklich dem theologischen Begriff der Teilkirche? Wie läßt sich dann theologisch erklären, daß die Leitung der genannten Institutionen in den Händen von Priestern oder päpstlichen Vikaren lag oder liegt? Ist eine Territorialabtei, die *Klein* zufolge konsoziative Elemente aufweisen soll, nun eine echte Teilkirche oder nicht? Wie läßt sich dann andererseits erklären, daß eine Apostolische Administratur eine Teilkirche sein kann, wenn ihr ein Apostolischer Administrator als Ausdruck der unmittelbaren Leitungsgewalt des Papstes vorsteht?

Wer der Gefahr erliegt, einer Interpretation zu folgen, welche die Fundamente der Pastoral und der historischen Gegebenheiten der Kirchenbezirke beiseite läßt, findet auf all diese Fragen nur schwerlich eine zufriedenstellende Antwort. Der Griff zum univoken, beinahe »platonisch« zu nennenden Konzept der Teilkirche gleicht der Zuflucht zu einer Zauberflöte, die wie in Mozarts Oper das Tor zum Tempel öffnet, dem Verfassungsheiligtum, das ansonsten verschlossen bleibt. Die ekklesiologische Einordnung der Personalprälatur wird dann dadurch gelöst, daß man ihr den verfassungsrechtlichen Rang abspricht und sie aufgrund des Ausschlußprinzips dem Vereinigungsrecht zurechnet. Meiner Meinung nach kommt es jedoch nicht in erster Linie darauf an, die Frage zu klären, ob die Personalprälatur nun eine Teilkirche ist oder nicht. Wichtig scheint mir zuallererst einmal ihre *ratio apostolatus* (*Presbyterorum ordinis*, Art. 10) und dann nach ihrer Einordnung in das kirchenrechtliche System der Pastoralstrukturen zu sein. Das ist der eigentliche Gegenstand der ekklesiologischen und kirchenrechtlichen Analyse. Wird die Frage so gestellt, ist in einem ersten Schritt der Begriff »Prälatur« zu klären und dann das qualifizierende Moment *Personal*prälatur auf diese Rechtsform anzuwenden.

Mit dem Prälaturbegriff waren in der Kirchenrechtsgeschichte recht verschiedene Bedeutungen verbunden: die Prälatenwürde, das Prälatenamt, die Mandatsdauer des Prälaten und die Festlegung des dem Prälaten unterstehenden Jurisdiktionsbereichs.[5] Im zuletzt genannten Sinn verwendet ihn das geltende Recht, wenn es zwischen Ter-

[5] S. *J. Hervada*, Tempus otii. Fragmentos sobre los orígenes y el uso primitivo de los términos »Praelatus« y »Praelatura«, Pamplona 1992, S. 229.

ritorial- und Personalprälaturen unterscheidet. Die *differentia specifica* beider Formen von Prälatur beleuchtet *Klein* jedoch nicht näher. Man vermißt in diesem Zusammenhang eine vertiefende historische wie systematische Auseinandersetzung mit Leitsatz 8 der Bischofssynode von 1967, der für die CIC-Reformkommission maßgeblich war. In diesem Leitsatz wird für die kirchliche Jurisdiktion ausdrücklich eine nichtterritoriale Abgrenzung vorgegeben. *Klein* unterläßt es aber, die Personalprälaturen, die ja Institutionen ohne territoriale Determination mit personalem Anknüpfungspunkt sind, zumindest auch auf ihre historischen und rechtlichen Bezüge zum Verhältnis von territorialer Jurisdiktion einerseits und personaler Jurisdiktion andererseits zu untersuchen, oder, wenn man der von Teilen der Literatur bevorzugten Terminologie folgen will, von territorialen und personalen Kirchenbezirken.[6] Bei der Unterscheidung dieser beiden Arten von Jurisdiktion anzusetzen, erleichtert das Verständnis der Personalprälatur im Kirchenrecht – insbesondere ihre Stellung gegenüber der Amtsgewalt der Diözesanbischöfe. Und dieser Weg kann den methodischen Irrtum vermeiden helfen, gegen den verfassungsrechtlich-hierarchischen Charakter der Personalprälatur zu argumentieren, indem man ausschließlich auf das Fehlen von Leitungselementen abstellt, die für territoriale Kirchenbezirke und hier besonders für Territorialdiözesen typisch sind. Das Verfassungsrechtliche erschöpft sich ja nicht im Territorialen. Elemente wie eine besondere Zielsetzung, eine eigene statutarisch geregelte Leitung und die Möglichkeit der Eingliederung mittels Vertrag oder ähnlich gelagerter Übereinkunft, all das findet sich sicherlich nicht bei territorial determinierten Pastoralstrukturen. Daraus ergibt sich jedoch nicht der Umkehrschluß, Entitäten, welche diese Elemente aufweisen, gehörten deshalb nicht zum kirchenrechtlichen System hierarchischen Verfassungsrechts oder die Rechtsform der Prälatur sei vereinigungsrechtlich anzubinden.

Diese methodischen Schwächen des Ansatzes von *Klein* lassen sich gut an den Passagen über die Militärordinariate aufweisen. Hier läge die Möglichkeit auf der Hand, vorhandene geschichtliche, seelsorgliche und rechtliche Erfahrungen mit dem Personalprinzip in der Kirchenorganisation näher zu beleuchten. Das Ergebnis bei *Klein* fällt jedoch recht dürftig aus. Da er den verfassungsrechtlich-hierarchischen Charakter der Militärordinariate schlecht leugnen kann, ordnet er sie den personalen Teilkirchen zu, überschreitet dabei jedoch die Grenzen zulässiger Normauslegung. Im Falle der Militärordinariate beeinflussen für *Klein* bemerkenswerterweise die oben angesprochenen konsoziativen Elemente nicht ihre verfassungsrechtliche Einstufung, ohne daß jedoch deutlich wird warum. Ich will mich in diesem Zusammenhang darauf beschränken, einige Vorgaben des geltenden Rechts in Erinnerung zu rufen. *Klein* erwähnt nicht die *ratio apostolatus* der Kirchenorganisation für das Militär: die bessere seelsorgliche Betreuung der Katholiken im Militär »ob peculiares eorundum [militum] vitae condiciones« (*Christus Dominus*, Art. 43); diese ist laut Art. II § 3 *Spirituali Militum Curae* »ein besonderes seelsorgliches Werk«. Ebensowenig problematisiert er, daß ein Militärordinariat von einem Priester gelei-

[6] Eine Übersicht zu dieser Unterscheidung mitsamt einer Typologie findet sich in *A. Viana*, Organización del gobierno en la Iglesia, 2. Aufl., Pamplona 1997, S. 132 ff.

tet, daß eine Bindung an das Ordinariat durch Vertrag oder Übereinkunft begründet werden kann und daß für diese Organisationsform ein eigenes Leitungsstatut gilt (vgl. ebenda, Art. II § 1, X. 4°, I § 1). Und: Ist nicht der ausdrückliche Verweis in der Einleitung der Ap. Konst. *Spirituali Militum Curae* auf das Konzilsdekret *Presbyterorum ordinis*, Art. 10 Anlaß genug, die Militärordinariate im institutionellen Kontext der betreffenden Passage im Dekret zu verstehen?

Für *Klein* sind die soziologisch-praktischen Beweggründe, aus denen heraus Bischöfe und der Heilige Stuhl die Errichtung einer Personalprälatur für gerechtfertigt halten, augenscheinlich von untergeordneter Bedeutung. Er warnt lieber vor möglichen Gefahren durch Eliten und der Bildung von Parallelkirchen gegenüber den Diözesanstrukturen. Einer kirchenrechtlichen Studie diese Funktion zu geben, darin zeigt sich *Klein* recht großzügig. Ob die wissenschaftliche Debatte mit solcherart Argumenten indes bereichert wird, ist zu bezweifeln. Es wäre angemessener, sich der Frage zuzuwenden, inwieweit in historischer Perspektive und im für personale Kirchenbezirke geltenden Recht und dann ganz besonders für Personalprälaturen die Garantien für einen Gleichklang und die notwendige Koordination mit der Amtsgewalt der Bischöfe ausreichen. Bis heute scheinen die Erfahrungen, die man seit der Promulgation des CIC 1983 mit der Errichtung der ersten Personalprälatur, dem Erlaß des Rahmengesetzes über die Militärordinariate und der nachfolgenden Konstituierung solcher Ordinariate in mehreren Ländern gemacht hat, weder beunruhigend noch negativ zu sein. Nach allem, was mir bekannt ist, ist wohl eher das Gegenteil der Fall. Damit liegt ein weiterer Faktor vor, der eigentlich begreiflich machen sollte, daß die Klausel *salvis semper iuribus Ordinariorum locorum* (*Presbyterorum ordinis*, Art. 10) nicht als polemische Waffe verwendet werden sollte, um die verfassungsrechtliche Legitimität von kirchlichen Einrichtungen zu leugnen oder zu bezweifeln, welche objektiv gegebene pastorale und apostolische Bedürfnisse im Leben der Kirche abdecken.

Diese kritischen Bemerkungen sollen jedoch den Respekt vor der Leistung des Autors nicht schmälern.

Dogmatik

Ziegenaus, Anton: Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie (L. Scheffczyk, A. Ziegenaus, Katholische Dogmatik, Bd.V), Aachen: MM-Verlag 1998, 419 S., ISBN 3-928272-53-5, DM 69,00.

In diesem fünften, mit der Mariologie sich befassenden Band aus der gemeinsam mit L. Scheffczyk verfaßten Dogmatik darf man den aus zahlreichen und vielfältigen Beiträgen des auch international anerkannten Mariologen Ziegenaus erwachsenen Ertrag sehen, dem man ohne Übertreibung gerne eine fruchtbare Wirkung weit über die Grenzen der theologischen wie mariologischen Fachwelt hinaus prognostizieren wird.

Wer nun eine Ansammlung von Einzelheiten gemäß dem Motto »je mehr und je frömmer, desto besser« erwartet, irrt. Das in seiner Fülle kaum beherrschbare, von Vf. jedoch mit großer Souveränität vorgetragene Material aus der langen mariologischen wie marianischen Tradition, angefangen von den Zeugnissen der Hl. Schrift selbst über die Kirchenväter und -lehrer bis hin zu den einzelnen Theologenmeinungen und den Äußerungen des Lehramtes, der Beitrag der Kunst, der Liturgie, der Frömmigkeitsgeschichte ..., all dies ist hier zu einem Stück wie aus einem Guß geworden, bis in seine letzten Einzelheiten vom Logos durchdrungen und immer auf das Wesentliche und den (christologischen) Kern des Glaubens bezogen; Theologie also im Vollsinne des Wortes.

Die das Zentrum und die Mitte suchende gedankliche Schärfe, mit der das ganze Buch abgefaßt ist, zeigt sich exemplarisch schon in dessen erstem Kapitel, das »Maria als Thema in Kirche und Theologie« zum Gegenstand hat (5–74). Man muß dieses Kapitel gelesen haben, um die katholische Lehre von Maria in ihrem ja nicht unumstrittenen Entwicklungsgang zu verstehen, mehr noch, vielleicht sogar um das Wesen des Katholischen überhaupt besser zu begreifen. Es gelingt Vf. aufzuzeigen, daß Maria nicht ein Randthema einer wuchernd spekulierenden Theologie ist, sondern der Brennpunkt des Glaubens schlechthin, in dem Grundentscheidungen zum Austrag kommen, die das Spannungsgefüge zwischen Christus und dem von ihm zu erlösenden wie auch dem in der Kirche erlösten Menschen betreffen. Christologie, Anthropologie und Ekklesiologie verzahnen sich also hier unlösbar ineinander, aber von wo aus soll das Ganze dieser Einheit angegangen, erschlossen werden? Ziegenaus läßt den unterschiedlichen Ausgangspunkten durchweg Gerechtigkeit widerfahren, wägt Vor- und Nachteile der beiden Grundmodelle ab, die Mariologie entweder vom Bezug Mariens zu Christus (Christotypik) oder zur Kirche (Ekklesiotypik) zu entwerfen, entscheidet sich aber mit guten, d.h. gerade biblischen Gründen – das NT spricht durchweg von Maria als Gottesmutter – für den ersteren, ihn allerdings durch die gerade vom Zweiten Vatikanischen Konzil so hervorgehobene Zuordnung Mariens zur Kirche ausgleichend und ergänzend. Gerade die Christusbezogenheit eröffnet, wie sich im Verlauf der Studie wiederholt zeigen wird, auch die Möglichkeit zu einem Bezug Mariens zur Kirche, wie er etwa im Begriff der »mater ecclesiae« zum Ausdruck kommt. Dadurch findet auch die gemeinsam von Scheffczyk und Ziegenaus getragene Entscheidung, Maria in einem eigenen, geschlossenen und unmittelbar der Christologie angefügten Traktat zu behandeln, ihre nachträgliche Rechtfertigung. Kommt aber Maria angesichts des sehr eingeschränkten Schriftbefundes überhaupt eine solche Zentralstellung im Glauben zu, ist die Mariologie nicht doch etwas künstlich Aufgeblähtes? Auf diese, auch unter katholischen Theologen heute weitverbreitete Skepsis antwortet Vf., übrigens in großer Nähe zu Newmans »Entwicklung der kirchlichen Glaubenslehre«, mit der Suche nach einem Fundamentalprinzip, aus dem heraus ein vertieftes Verstehen der Eigenschaften Mariens, ihrer einzigartigen Stellung wie auch des göttlichen Heilsplanes selbst ermöglicht werden soll. Vf. diskutiert eine Reihe von Vorschlägen, ein solches Fundamentalprinzip und damit eine tragende Mitte der Mariologie zu bestimmen (O. Semmelroth, A. Müller, K. Rahner), neigt selbst aber bei allem Verständnis für deren Anliegen der Lösung Scheebens zu, der als erster von einem »Personalcharakter« gesprochen und diesen in der bräutlichen Gottesmutterschaft erkannt hatte. Ein solches Fundamentalprinzip läßt zwar, wie Vf. hervorhebt, keine gleichsam mathematisch exakten Ableitungen zu, gibt aber einen Verstehensschlüssel an die Hand, der für den konstruktiven Aufbau und Nachvollzug der Mariologie unentbehrlich ist. Gerade hier werden zwei sich durchhaltende Linien deutlich: zum einen der personal-personologische Denkansatz des Vf. wie auch seine dem Titel des Buches entsprechende Ausrichtung an der Heilsgeschichte, die beide zusammen Gott und Mensch als unableitbare Freiheiten wahren und damit auch erst das in der Gnade Gottes wurzelnde Verdienst Mari-

ens als Grund ihrer einzigartigen Stellung zu würdigen erlauben. Daß innerhalb dieses personologisch-heilsgeschichtlichen Rahmens das Zeugnis der Hl. Schrift wie auch der gemeinsamen kirchlichen Tradition des ersten Jahrtausends am besten zur Sprache kommt, zeigt die Behandlung Mariens in der reformatorischen Theologie und Frömmigkeit. Vf. kann überzeugend nachweisen, welche destruktiven und kirchentrennenden Kräfte im sola-scriptura-Prinzip liegen, das das frühreformatorische Marienlob entleeren und auch die Bindung an den gemeinsamen Schatz der altkirchlichen Symbola lösen wird. Zu Recht gerät auch das reformatorische »solus Christus« wegen des dahinterstehenden pessimistischen Menschenbildes unter Ideologieverdacht. Maria ausschließlich als Empfangende, Hörende oder, wie bei K. Barth, in die äußerste Passivität gedrängt – darin sieht Vf. keinen gangbaren Weg des ökumenischen Gesprächs, wird doch damit die personale Würde Marias ebenso untergraben wie die auf ihrem ganzmenschlichen und damit auch aktiven Ja zur Gottesmutterschaft beruhende Verehrung ihrer Person. Auch wenn, wie der sehr differenziert mitgeteilte Befund der ökumenischen Gespräche vermuten läßt, schnelle Einigungen in mariologischen Fragen nicht zu erwarten sind, so möchte Vf. doch zu solchen Gesprächen ermuntern: Maria trennt nicht, sondern verbindet die Konfessionen, wie die Päpste überraschend schon seit Leo XIII. festgestellt haben.

Erarbeitet das erste Kapitel die formalen Prinzipien und Perspektiven der Mariologie, so führt das zweite, »Maria in der Lehre der Heiligen Schrift und im Glauben der frühen Kirche« betitelte (75–203) an ihren bleibend normativen Anfangsgrund zurück. Wie legt ein – nach manchen Vorstellungen interessegeleiteter – Dogmatiker die Hl. Schrift aus? In unserem Fall ohne sie als einen Steinbruch zur Untermauerung spekulativer Thesen zu benutzen. Im Gegenteil, Vf. beherrscht virtuos exegetische Methoden, wenn er z.B. – immer im Anschluß an die maßgebliche Fachliteratur – textkritisch verschiedene Lesarten unterscheidet oder zwischen »historischer Ebene«, »Traditionsebene« und »Redaktionsebene« differenziert. Er berücksichtigt die maßgeblichen Kommentare, arbeitet Interpretationstypen heraus, sucht, mit großer Einfühlsamkeit für Symbole, nach Vorlagen aus dem AT und analysiert exakt die tragenden Begriffe. Sein Umgang mit den Texten zeigt aber auch Eigenheiten, die in der modernen Exegese vielfach verloren sind: Er betrachtet einzelne Stellen in ihrer Gesamtheit und in ihrem (literarischen wie geistesgeschichtlichen) Kontext; er achtet, ohne vorschnelle Festlegungen in die eine oder andere Richtung, auf Interpretationsspielräume, auf in den Texten enthaltene Tendenzen und Entwicklungsmöglichkeiten, die erst in einer letzten Synthese, um die Vf. sich immer wieder bemüht, ähnlich wie in Newmans Konvergenzargumentation ihre eindeutige Beweiskraft erhalten. So gelingt es ihm, ohne in Überinterpretationen zu verfallen, Texte neu zum Sprechen zu bringen, die man bislang meist für mariologisch unergiebig oder gar für antimarianisch gehalten hat. Nur wenige Beispiele: Mk 3,20ff erscheint keineswegs mehr als Zurückweisung der leiblichen Mutter, ebensowenig wie übrigens das distanzierende »Frau« aus der Kana-Erzählung bei Joh. Für Mk und Joh wird die Möglichkeit eines Wissens um die Jungfrauengeburt plausibel gemacht, bei Paulus (Gal 4,4,) die Gottesmutterschaft, wenn nicht dem Begriff, so der Sache nach. Die aus dem Blickwinkel Josefs erzählte Kindheitsgeschichte des Mt offenbart die »Gerechtigkeit« Josefs als Respekt vor dem Gottesgeheimnis Jesu und darin eingeschlossen auch Mariens. Das Lk-Ev. zielt nicht nur auf die Gottesmutterschaft und vaterlose Empfängnis, sondern auch auf ihre vom Glauben getragene Teilnahme am Leben Jesu (Maria als Magd des Herrn!). Auch das Joh-Ev. unterstreicht, wenn es Maria an den Anfang und an das Ende von Jesu öffentlichem Wirken setzt, daß Maria mit diesem Wirken verbunden ist, so daß sich auch hier schon der Raum für eine geistige Mutterschaft gegenüber der Kirche, die ja das Werk des Herrn ist, eröffnet. Das NT stellt daher, wie die Ausführungen erschließen lassen, in vielfacher Hinsicht eher einen fruchtbaren Boden als eine rigide Grenze für die weitere Entwicklung der Mariologie dar. Und dies belegt Vf. auch durch den instruktiven Blick auf die frühchristliche Theologie. Sie stellt, vor allem in Ignatius von Ant., Justin d. Mart. und Irenäus v. Lyon, ein Bindeglied zwischen dem NT und dem altkirchlichen Dogma dar. Auch zeigen diese Theologen, daß die Sache Mariens stets in engstem Zusammenhang mit der Jesu, dessen wahre Menschheit und Gottheit gegen Gnostiker, Doketisten und Juden verteidigt werden mußte, gewachsen ist. Gerade bei Justin und Irenäus wird überdies deutlich, daß die antimarianischen Einwürfe der Moderne im wesentlichen schon im Altertum bekannt und auch klug widerlegt worden sind. Detaillierte Ausführungen über at. Andeutungen auf die Mariengestalt sowie über die apokryphen Schriften runden das Bild von den marianischen Anfangsgründen ab.

Im dritten Kapitel, das den Titel trägt »Maria im Leben der Kirche« (204–348), führt Vf. den Leser auch mit großem pädagogischen Geschick an die zentralen Lehraussagen der Kirche über Maria (Gottesmutterschaft, Mutter der Kirche, Jungfräu-

lichkeit, Unbefleckte Empfängnis, Aufnahme in den Himmel und ihre Mitwirkung am Heilswerk Christi) unter Einbeziehung der entscheidenden Etappen der theologischen Vorgeschichte heran. Der sichere Ausgangspunkt der sehr subtil geführten Erörterungen ist und bleibt die biblisch festverankerte Gottesmutterschaft (als »mariologisches Fundamentaldogma und christolog. Zentraldogma« ausgezeichnet), die nun aber bis in ihre letzten Konsequenzen hinein ausgeleuchtet und personal vertieft wird. So erschließt sich unter Zuhilfenahme des eingangs festgelegten Fundamentalprinzips die innere Kohärenz aller Lehraussagen, wobei es Vf. immer ein Anliegen ist, die christologische und in deren Gefolge auch ekklesiologische Bedeutsamkeit des Mariendogmas bewußtzumachen (etwa Gottesmutterschaft als Widerspiegelung der gottmenschlichen Konstitution Christi). In der Frage der Gottesmutterschaft wie auch der Jungfräulichkeit, die vor, in und nach der Geburt behauptet wird, setzt sich der Autor mit dem immer wiederkehrenden Vorwurf auseinander, es handle sich hierbei nur um eine Übernahme aus dem Bereich der Mythologien. Nicht zuletzt durch seine profunde Kenntnis der Spätantike und ihres Forschungsstandes kann Vf. die Analogielosigkeit der christlichen Position aufweisen. Für den positiven Nachweis ihrer Berechtigung hilft ihm schließlich wiederum das durch keine noch so spitzfindige Analyse zu ersetzende Verstehen der Person Mariens, das freilich keine Sache des unerweisbaren Gefühls, sondern des tiefen und nachvollziehbaren Eindringens in den Sinn der Hl. Schrift ist. Überhaupt stellen die Ausführungen über die Jungfräulichkeit Mariens auch ein Lehrstück für den Heilsrealismus und das ganzheitliche Menschenbild des Christentums dar: Das von Gott geschenkte Heil geht nicht, wie antike und moderne Gnosis uns glauben machen möchten, an der leibhaften Dimension des Menschen vorbei, und nichts wäre verfehlter, als hier eine für den Glauben unerhebliche, rein biologische Ebene abzuspalten. So wird klar, was dem Glauben und der Kirche verloren ginge, würde man die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens dem Zeitgeist opfern. Die Aktualität der Mariologie beschränkt sich aber nicht auf theologische Fragen.

Im vierten Kapitel »Die Strahlkraft der Mariengestalt im Leben der Gläubigen« (349–390) weist Vf. nach, daß in der katholischen Sicht von Maria das Anliegen der Frau um eine gleichwertige Stellung in Kirche und Gesellschaft wohl am besten aufgehoben ist. Ein Abschnitt über Marienerscheinungen sowie die Verehrung der Gottesmutter tragen dazu bei, jene allseits ausgewogene und »mittlere«, d.h. aus der Gesamtperspektive des Christusglaubens nachvollziehbare Position, die Vf. in den theologischen Fragen eingenommen hatte, auch auf die Ebene der Marienfrömmigkeit zu übertragen. So kann dieses Buch, dessen Reichtum eine kurze Besprechung nur anzudeuten vermag, einen unschätzbaren Beitrag dazu leisten, daß die Mariologie wieder den Stellenwert erhält, den sie zum Nutzen des Glaubens und der Kirche in der Vergangenheit besessen hat; es bietet aber auch die Chance, daß in unserem Land wieder eine gesunde Marienverehrung erwächst, die die Menschen aus ihren allerlei Lebens- und Kirchenkrisen wieder herausführt. *Richard Niedermeier, Kößlarn*

Courth, Franz: Trinität. Von der Reformation bis zur Gegenwart (Handbuch der Dogmengeschichte II 1c), Freiburg–Basel–Wien: Herder 1996, 176 S., ISBN 3-451-00741-X, DM 80,00.

Fr. Courth hat bereits zwei Bände zur Geschichte des Trinitätsglaubens im Handbuch der Dogmengeschichte verfaßt. Mit diesem Band schließt er seine Forschungen zur Gotteslehre in bewährter Weise ab. Das erste Kapitel gilt der reformatorischen Bewegung. Insgesamt bringen, so stellt Vf. fest, die Reformatoren keine starken Veränderungen im Vergleich zur traditionellen Trinitätslehre, doch setzen sie andere Akzente: Luther wollte die altkirchliche Lehre, auch Augustin anerkennen, gerade die Confessio Augustana bindet stärker an die Tradition zurück, doch wird eine begriffstheologische Erstarrung existentiell dynamisiert. Die Anerkennung der traditionellen Trinitätslehre überwindet auch eine dem sola-scriptura-Prinzip entspringende Neigung zum Biblizismus. Zu Calvin stellt Vf. fest: »Seinen Kontrahenten erwidert er, daß der christliche Glaube seines Inhalts entleert wäre, verstünde man Gott nach Art eines unabänderlichen Prinzips oder in der Gefolgschaft der altkirchlichen Modalisten. Gott kann für uns nur dann der frei liebende Gott sein, wenn er dies in sich selbst ist« (32). So wird klar an der immanenten Trinitätslehre festgehalten.

Gegen eine stark spekulativ ausgerichtete Trinitätslehre wurde aber auch katholischerseits im 17. Jahrhundert eine positiv biblische und heilsgeschichtliche Trinitätslehre entwickelt. Davon handelt das zweite Kapitel. Dionysius Petavius versteht die Geschichte, vor allem die Väter, als Lernort des Trinitätsglaubens, der aber in der Schrift gründet. Besondere Impulse gehen von der Pneumatologie aus. Die Rechtfertigung des Menschen werde letztlich nicht von der geschaffenen Gnade, sondern durch die Einwohnung des Heiligen Geistes bewirkt. Luis de Thomassin führt diese Linie fort, auch wenn er in der Christozentrik andere Ak-

zente gesetzt hat. Abschließend werden verschiedene Theologen genannt, die diesen heilsgeschichtlichen Ansatz fortgeführt und die »allzu spekulative Glaubensauslegung« korrigiert haben.

Im dritten Kapitel wird die Sicht der Trinität im Kontext von Aufklärung und Deutschem Idealismus dargestellt. Die offenbarungsbezogene Theologie erfährt durch die begrifflich faßbare Vernunftreligion und die moralische Akzentsetzung eine starke Herausforderung, etwa durch Joh. Sal. Semler und G. E. Lessing, der der geschichtlichen Stiftergestalt des Christentums mit deutlichem Desinteresse begegnet ist. Fr. D. E. Schleiermacher steht der altchristlichen Trinitätslehre mit großer Skepsis gegenüber und begnügt sich mit dem ungetrübten Gottesverhältnis Jesu. G. W. Fr. Hegel sieht gegenüber dem Rationalismus der Aufklärer Gott nicht als ein leeres höchstes Wesen, sondern als den Lebendigen und sich Entfaltenden. Gott ist lebendiger Geist, Prozeß und trinitarisch gefaßte Bewegung; damit den drei trinitarischen Personen wirkliche Realität zukommt, bedarf es der Welt und der Geschichte. Immanente Trinität realisiert sich in der ökonomischen: Der zentrale Differenzpunkt zwischen Hegel und dem christlichen Glauben. Kann Gott sich frei den Menschen schenkende Liebe sein, wenn er es nicht in sich selbst ist? Durch Hegel und F. Chr. Baur wurde das geschichtliche Denken und die Geschichte zwar aufgewertet, aber auf Kosten des Personalen?

Das vierte Kapitel wendet sich wieder der Entwicklung im katholischen Bereich zu, der Tübinger Schule, und somit auch der genuinen Trinitätstheologie. Neben S. Drey, J. B. Hirscher, J. A. Möhler werden vor allem Fr. A. Staudenmaier und Joh. Ev. Kuhn dargestellt und eingeordnet und dann Kuhns Schüler H. Schell. Etwas verallgemeinernd läßt sich sagen, daß bei diesen Theologen, zunächst in einer antideistischen und antihegelschen Frontstellung die Trinität nicht nur als einer unter mehreren theologischen Teilbereichen betrachtet wurde, sondern in ihrer die gesamte Theologie prägenden Bedeutung erfaßt wurde. Liegt der Schwerpunkt auch auf der ökonomischen Trinität, so wird doch, gerade bei Kuhn, gezeigt, daß nur bei einem trinitarischen Gottesverständnis Gott frei und persönlich, unabhängig von der Welt und somit wahrhaft göttlich sein kann. Die Lebendigkeit Gottes setzt nach Schell die Trinität voraus. Die trinitarisch begründete Freiheit Gottes äußert sich in den göttlichen Sendungen als »die freie und zeitliche Fortsetzung der göttlichen Ausgänge in den geschöpflichen Geist hinein« (Schell).

Im fünften Kapitel werden jene Theologen besprochen, die stark von der Vätertheologie beeinflußt waren. M. J. Scheeben stellte die innergöttlichen Hervorgänge in die Mitte seiner Reflexion und zeigt damit die Herrlichkeiten des göttlichen Lebens, d.h. den Reichtum des innertrinitarischen Lebens im Erkennen und Lieben. Der Gläubige ist zur Teilnahme an diesem Leben berufen. H. de Lubac hat zwar keinen trinitarischen Traktat verfaßt, doch ist seine gesamte Theologie trinitarisch geprägt. Das zu erneuernde Bild des Menschen ist »nicht Ähnlichkeit mit einer Gott-Natur, sondern die Ähnlichkeit mit dem Gott der Liebe, dem Gott, dessen Natur selbst Liebe ist«. In Gott »ist keine Einsamkeit, sondern Fruchtbarkeit des Lebens ... Nunquam est sola Trinitas, nunquam egens divinitas«. Hier verliert die Trinitätsspekulation jede begriffliche Sprödheit. In diesem gefüllten Gottesbild des Selbst-seins und Mit-seins gründet das Sein der Kirche (Taufe!), des Menschen und der Geschichtstheologie. H. Urs von Balthasars Werk kann geradezu als trinitarische Theologie charakterisiert werden. Die Metaphysik der Liebe ist ihr denkerischer Hintergrund, die sich im Sohn als Liebe zur Erde bis zur Einsamkeit im Tod und im Höllenabstieg kundtut. Bis zur Nacht des Todes legt sich die immanente Dynamik Gottes aus. So setzt Balthasar die Dreifaltigkeit bei der innertrinitarischen Kenose an, in der der Vater sich in unendlicher Hin- und Weggabe dem Sohn schenkt und durch den Schmerz der Gezweiung hindurch den unfaßbaren sich hin- und weggebenden Dank des Sohnes findet. Aus beiden geht ihr subsistierendes »Wir«, der gemeinsame »Geist« hervor. So ist in Gott Raum für Begegnung, Seligkeit, Kreuz und Tod. An der traditionellen augustinisch-thomistischen Lehre kritisiert B. vor allem, daß die Relationen zu wenig als Beziehungen zwischen liebenden Personen bewußt werden. Courth stellt dann auch kritische Rückfragen, die vor allem den Einbezug des Kreuzes in die immanente Trinität betreffen. Balthasar wehrt sich gegen die Rahnersche Identifizierung von ökonomischer und immanenter Trinität, da diese der tragende Grund von jener ist, kann aber nicht voll der Gefahr entgehen, die ökonomische (und damit Freiheit und Geschichte) nur als zeitliche Durchführung der immanenten verstehen zu müssen.

Das sechste Kapitel »Im Anspruch der Gegenwart« behandelt zuerst K. Rahner. Seine These »Die ›ökonomische‹ Trinität ist die ›immanente‹ Trinität und umgekehrt«, besage, daß die Heilsgeschichte nicht etwas von Gott offenbare, sondern ihn selbst, aber nicht, daß Gott in der Heilsgeschichte aufgeht. Rahner will weniger von drei Personen sprechen, da er die Assoziation von drei Göttern befürchtet, doch fehlt der Rede von »drei di-

stinkten Subsistenzweisen« das personale Moment in »Vater« und »Sohn« und »Heiliger Geist«. M. Schmaus hat ebenfalls die Trinität in den dogmatischen Entwurf eingeordnet. Ebenso versuchte er die westliche und griechische Trinitätskonzeption einander anzunähern. Vor allem seine historischen Forschungen zur Trinitätslehre sind hervorzuheben, ebenso das Bemühen um eine allgemein verständliche Sprache, um die Integration der heilsgeschichtlichen Gottesoffenbarung in die metaphysische Denkweise und um die Überwindung der Trennung der Gotteslehre in zwei Abschnitte »de deo uno« und »de deo trino«. – In diesem Kapitel werden dann auch Trinitätsentwürfe evangelischer Theologen vorgestellt: J. Moltmann, W. Pannenbergs universalgeschichtlicher Horizont, H. Ott, E. Jüngel. Bei letzteren und Moltmann wird die Kreuzestheologie Zentrum der Trinitätslehre. Der abschließende Abschnitt wird mit »Sinn im Widersinn« (S. 164) überschrieben. Dem Rezensenten stellt sich bei modalistischen Entwürfen (etwa H. Ott) und kreuzestheologischen Ausdeutungen doch die Frage, ob eine Rede vom »Vater, Sohn und Heiligen Geist« noch unter »Trinitätslehre« subsumiert werden kann, wenn nicht mehr tauftheologisch an eine Übereignung an die drei distinkten Personen gedacht ist und das Ereignishafte das Ontologische eliminiert. Wie weit kann bei der Trinitätslehre die Kreuzestheologie die Führung übernehmen?

Im siebten Kapitel werden »Schwerpunkte der Lehrverkündigung« beleuchtet. Das Vatikanum I unterstreicht gegen A. Günther die seinshafte Einheit der göttlichen Personen, ihre Wirkeinheit nach außen und die Transzendenz Gottes als Voraussetzung für sein heilsgeschichtliches freies Handeln. Das Zweite Vatikanum legt eine heilsökonomisch konzipierte Trinitätsbetrachtung vor. Das Volk Gottes ist eine Ikone der Trinität.

Wer die Geschichte der Trinitätslehre von fast fünf Jahrhunderten schreiben will, muß nach Höhepunkten, Neuansätzen und Weggabelungen auswählen. Herrn Courth ist dies in hervorragender Weise gelungen. Er konnte zeigen, daß das Bekenntnis zur Trinität nicht eine isolierte, existentiell sekundäre Angelegenheit ist, sondern sowohl die Voraussetzung für die Göttlichkeit Gottes als auch für die Freiheit des Menschen. Das gerade heute so aktuelle Gespräch mit den nichttrinitarischen monotheistischen Religionen wurde stets im Auge behalten. Durch die Sorge um Detailfragen wurde nicht der Blick für die großen Linien getrübt. So ist das Buch rundum empfehlenswert.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Holzer, Vincent: Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar – Rahner (Cogitatio fidei, 190), Paris: Les éditions du Cerf 1995, 476 p., ISBN 2-204-05160-8, 190 FF.

Es gehört zu den Denkwürdigkeiten der Theologiegeschichte unseres sich dem Ende zuneigenden Jahrhunderts, daß die beiden bahnbrechenden Protagonisten Balthasar und Rahner von Anfang an – schon das gemeinsame Dogmatikprojekt vom Sommer 1939 kam ja bekanntlich nicht zustande – getrennte Wege gegangen sind, obwohl in der Intention ihres theologischen Wollens sicher große Übereinstimmung herrschte, nämlich den an den Sandbänken der Neuscholastik gestrandeten Dampfer der Schultheologie wieder flott zu bekommen und ihn in den Gewässern des modernen Lebens und Denkens auf sein Ziel hin zu steuern. Beide haben ihr monumentales Werk errichtet und aus der Distanz sich dabei mehr kritisch (vielleicht sogar argwöhnisch) als hilfreich und fördernd beobachtet. Die im Januar 1994 vor der Theologischen Fakultät der Römischen Gregoriana verteidigte These des Lazaristen Vincent Holzer unternimmt den Versuch, den nicht stattgefundenen Dialog einer »großen enttäuschten, und zwar gegenseitig enttäuschten Freundschaft« – so nach der Formulierung im Geleitwort von Bernard Sesboüé (p. 7) – auf der Basis des Werkes sich nun – post mortem – ereignen zu lassen. Dazu bedarf es freilich der Vermittlung eines spekulativen Kopfes, der es versteht, das Werk der beiden an den entscheidenden Knotenpunkten in Beziehung zu setzen. Diese erforderliche spekulative Kraft bringt der Vf. in hohem Maße mit, so daß die auch an den Leser große Anforderungen stellende Lektüre zu einem spannenden und zugleich lohnenden Unterfangen wird. Der Dialog wird geführt, um, wie der Untertitel signalisiert, die theologische Differenz zwischen Balthasar und Rahner zu ermitteln. Sein methodologisches Konzept beschreibt der Autor als »fortschreitende Kreisbewegung von zwei Logiken mit dem Instrumentar einer vergleichenden Methode« (p. 17). Die Kreisbewegung setzt sich zusammen aus profunden Analysen von systembildenden Elementen der beiden Logiken, die der Vf. mit den Formeln »raison esthétique« und »raison transcendantale« auf den Begriff bringt. »Ästhetische Vernunft« steht für Balthasars Theologiegestalt, »transzendentale Vernunft« ist das Markenzeichen für Rahners System. Die Differentialanalysen aber werden umgriffen von der Grundlagenproblematik, die der Haupttitel anzeigt: »Der dreifaltige Gott in der Geschichte«, eine Thematik, die der Autor in einem engagierten, eigenständigen Diskurs vorträgt und dabei die Fruchtbarkeit der beiden skiz-

zierten Entwürfe unter Beweis stellt. Der im Vergleich zum eingrenzenden Untertitel ungeheuer weite Obertitel läßt erahnen, welch immenses Programm sich der Vf. vorgenommen hat, das einem Parcours durch die systematische Theologie gleicht, bei dem die Fundamentaltheologie die Führung innehat.

Der erste Hauptteil reflektiert das Formalobjekt der Theologie im Horizont einer kenotischen Selbsterschließung des Absoluten (Balthasar) und einer gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes (Rahner), wobei das Philosophie-Theologie-Verhältnis zum Ausgangspunkt der Reflexion gewählt wird. Der zweite Teil präsentiert die Logik der trinitarischen Dramatik und studiert in diesem Kontext die theologische Weiterentwicklung der »analogia entis« zu einer »analogia libertatis« durch Balthasar. Die dabei zu Recht festgestellte Personalisierung der »analogia entis« (vgl. p. 395) habe ich in meinem eigenen Deutungsversuch der Theologie Balthasars mit dem m.E. umfassenderen Begriff »analogia caritatis« zum Ausdruck gebracht. Der dritte Teil (»die transzendentalen Bestimmungen des geschichtlichen Handelns des dreifaltigen Gottes«) rückt Rahners Transzendentaltheologie ins Zentrum und dringt zum Kernpunkt der Differenz zwischen den beiden Theologen vor, der im Inkarnationsverständnis situiert wird. Der Epilog, der auf einer höheren Reflexionsspirale die Thematik des Prologs nochmals aufgreift, stellt sich die Frage, ob man der »raison esthétique« oder der »raison transcendantale« den Primat einräumen soll. Den Abschluß bildet ein Exkurs (»was heißt ästhetische Christologie? Analogie und Geschichte des Einzigen«), der als eine Detailstudie zur ästhetischen Christologie Balthasars zu betrachten ist.

Im Verlauf des langen Reflexionsganges werden verschiedene Unterschiede zwischen den beiden Theologen aufgedeckt, die bei der analogia-entis-Problematik ansetzen, in der Christologie und Soteriologie sich fortsetzen und vor allem auch die Trinitätslehre mit divergierenden Akzenten belegen. Aufs Ganze gesehen aber legt Holzer eine fundamentale Komplementarität frei. »Wenn Balthasar sich auf Goethe bezieht und die Gestalt des Geschaffenen unter der Form einer asymptotischen Spannung erfaßt, ist er nicht weit von der transzendentalen Vernunft Rahners entfernt. Wenn aber letzterer entdeckt, daß in ihr die Gabe der ursprünglichen Selbstmitteilung ausgerichtet ist auf den Empfang einer unerwarteten Gestalt der Gabe, nähert er sich einer ästhetischen Vernunft« (p. 428). Im Aufweis der Komplementarität erreicht die Arbeit ihren spekulativen Gipfel und gibt der theologiegeschichtlichen Forschung zugleich ein wichtiges Ergebnis an die Hand.

Der Vf. ist sich der Stärke seines Diskurses wohl bewußt, aber er weiß auch um eine Schwäche. »Wir haben die biographische Dimension wenig berücksichtigt. Sie hätte sicher eines der erhellendsten Elemente der Debatte der Kontroverse dargestellt« (p. 427; vgl. auch 17,51). Vor allem wären dadurch die spekulativen Gedankenreisen in der konkreten Lebenswirklichkeit sozusagen geerdet worden. Doch darf man sich andererseits auch nicht zuviel von der biographischen Forschung in dieser Hinsicht erwarten, denn das biographische Material zwischen beiden dürfte m.E. bald ausgeschöpft sein. Die persönlichen Begegnungen werden wohl nicht sehr zahlreich gewesen sein: das bereits erwähnte Zusammensein im Sommer 1939 auf dem Zenzenhof bei Innsbruck, Zusammentreffen bei Akademieveranstaltungen oder anderen Gelegenheiten. Ihre Studienjahre verbrachten sie an verschiedenen Orten. Die gemeinsame Mitgliedschaft in der »Internationalen Theologischen Kommission« beschränkte sich auf das erste Quinquennium (1969–1974), da Rahner danach auf eigene Initiative hin aus dem Gremium ausgeschieden ist. Aus den persönlicheren schriftlichen Zeugnissen ragt die Hommage hervor, die Balthasar zum 60. Geburtstag von Karl Rahner für die »Neue Zürcher Nachrichten« verfaßt hat. (Den schwer zugänglichen, aber aufschlußreichen Text habe ich in meiner »Analogia Caritatis«, Freiburg 1981, 120–123 abgedruckt). Rahner antwortete ein Jahr später anläßlich des 60. Geburtstages von Balthasar mit einem schönen Artikel in der Zeitschrift »Civitas«. Dieser schließt mit dem vorausschauenden Satz: »Sein Werk ist noch am Kommen. Es wird von der Saat, die er auf dem Acker der Kirche ausgesät hat, noch viel mehr aufgehen, als wir jetzt schon sehen« (Civitas 20 [1967] 604). Sicher haben sich auch Briefe erhalten, die in dem für Rahner in Innsbruck bzw. für Balthasar in Basel errichteten Archiv gesammelt werden. In der Rahner-Biographie von Karl H. Neufeld sind etliche Passagen aus einem solchen Briefwechsel schon veröffentlicht worden (Die Brüder Rahner. Eine Biographie, Freiburg 1994, 184f). Fest steht, daß sich die Beziehung Balthasars zu Hugo Rahner (1900–1968), dem älteren Bruder Karls, viel intensiver und herzlicher gestaltet hat, so daß Balthasar von einem »patristischen Syntheologein mit Hugo Rahner« (Rechenschaft – 1965, in: Mein Werk, Freiburg 1990, 39) sprechen konnte. So wird also das biographische Material nur zu einem Anlaß werden, um noch tiefer nach dem Grund dieser denkwürdigen Distanz zwischen den beiden großen Theologen dieses Jahrhunderts zu forschen.

Vielleicht müßte das menschliche Phänomen der Distanz an sich einmal einer gründlichen Reflexion

unterzogen werden. Denn hinter dem theologischen Unterschied, den der Vf. so scharfsichtig analysiert hat, tut sich ein menschlicher Unterschied der Herkunft, der Veranlagung, der Begabung, der Sendung auf, Unterschiede, die auf den ersten Blick schon ins Auge springen. Gerade im Sinne der Trinitätslehre Balthasars, die die »Positivität des Anderen« in Gott so hervorhebt (Theodramatik IV, 71–74), müßte dann a fortiori dem menschlichen Geheimnis des Anderen eine höchst positive Bedeutung zugestanden werden.

Am Rande sollte noch kurz erwähnt werden, daß inzwischen die französische Übersetzung von Balthasars Trilogie abgeschlossen und am 17. Januar 1997 bei einem akademischen Festakt des Institut Catholique in Paris unter dem Vorsitz von Kardinal Lustiger gebührend gewürdigt worden ist. Die Vorträge des Festaktes sind veröffentlicht in: Transversalités. Revue de l'Institut Catholique Paris Nr. 63 (1997) 1–97. Neben dem italienischen Sprachraum, der 1994 mit der Übersetzung des »Epilogs« das Projekt krönen konnte, steht nun auch dem frankophonen Kulturkreis die komplette Trilogie in der eigenen Muttersprache zur Verfügung, zwei Daten, die für die Balthasar-Rezeption zweifellos wichtig sind. *Manfred Lochbrunner, Bonstetten*

Hauke, Manfred/Pagani, Paolo (a cura di): Eternità e libertà (Collana della Facoltà di Teologia di Lugano, 1), Milano: Franco Angeli 1998, 250 p., Lire 40 000.

Die »Colloqui internazionali di Teologia di Lugano«, die auf mehr als ein Dezennium zurückblicken können, verdanken sich einer Initiative des weitblickenden Gründers der Theologischen Fakultät Lugano, des allzu früh verstorbenen Bischofs Eugenio Corecco (1931–1995). Der vorliegende Band dokumentiert die Akten des X. Colloquiums vom Jahr 1996. Der Titel »Ewigkeit und Freiheit« markiert die beiden inhaltlichen Pole. Die Einleitung (7–10) der Herausgeber beleuchtet die klare Disposition der Veranstaltung. Ein erster Themenkreis reflektiert die »Unveränderlichkeit und Freiheit in Gott«, der zweite behandelt die Frage »Fortschritt oder Unveränderlichkeit in der beseligenden Schau«. Von der Dogmatik aus betrachtet wäre der erste Block im Lehrstück der »attributa divina« zu luzieren, während der zweite in der Eschatologie seinen Kontext findet. Doch liegt der besondere methodische Zuschnitt des Colloquiums darin, daß die theologische Darlegung von einem philosophischen Diskurs ergänzt und herausgefordert wird, so daß die ganze Veranstaltung auch als Paradigma der gegenseitigen Verwiesenheit von Philosophie und Theologie konzipiert ist. Zwei philosophische und zwei theologische Referate, jeweils im Wechsel von historischer und systematischer Leitperspektive, verbinden sich zu einem thematischen Block. So entstehen acht Beiträge, auf die zwei Schlußreferate folgen, in denen eine philosophische und eine theologische Synthese gezogen werden sollen. Im Anhang begegnet man, unabhängig vom Colloquium, einem Aufsatz von *José M. Galvan* (Rom, Athenäum Santa Croce) über die »Heilsgeschichtliche Dimension der göttlichen Unveränderlichkeit« (231–242) bei den Apologeten des 2. Jahrhunderts und einem Artikel in spanischer Sprache »Sobrenaturalidad de la visión beatífica e inmutabilidad en ella« (243–250) des emeritierten Dogmatikers der römischen Gregoriana *Cándido Pozo SJ.*

Den ersten Problemkreis eröffnet der Beitrag von *Aniceto Molinaro*, Professor für Ontologie an der römischen Lateranuniversität, der auf den analogen Charakter der Begriffe Unveränderlichkeit und Freiheit insistiert (13–21). Ein breites geschichtliches Panorama entfaltet der Philosophiehistoriker *Italo Sciuto* von der Universität Venedig über »Freiheit und Unveränderlichkeit Gottes im Denken des Mittelalters« (22–43). Ausgehend von den Voraussetzungen, die von Augustinus, Boethius und im Corpus Dionysiacum noch in der Antike gelegt worden sind, streift der Blick die Kontroverse um die »praedestinatio gemina« im karolingischen Zeitalter. Anselm, dem »Vater der Scholastik«, dessen spekulative Theologie sich von der Seinsphilosophie leiten läßt, wird Richard von St. Viktor an die Seite gestellt, in dessen trinitarischer Theologie die Liebe den Primat innehat. Die Impulse, die von Joachim von Fiore ausgegangen sind, werden in ihrem positiven Anliegen gesichtet. Bei Thomas von Aquin findet man das differenzierteste begriffliche Instrumentar zur Erörterung der Fragen »De immutabilitate Dei« und »De voluntate Dei«. Die Antwort des Thomas vermag Duns Scotus im Rahmen seines Voluntarismus durch originelle Akzentsetzungen zu modifizieren. Wilhelm von Ockham und Meister Eckhart signalisieren bereits den Umbruch und Aufbruch in eine neue Epoche. Das Referat von *Anton Ziegenaus* (44–56) setzt aus theologischer Sicht den Diskurs über die Unveränderlichkeit Gottes fort, indem es die Klärungen geltend macht, um die die Alte Kirche im Zusammenhang der Christologie gerungen hat. Unter entschiedener Zurückweisung der Hellenisierungsthese wird in einer textbezogenen Analyse aus dem »Eranistes seu Polymorphus« des Theodoret von Cyrus und aus den Schriften Leo des Großen die in der christologischen Kontroverse erreichte Position skiz-

ziert. Aus soteriologischen Gründen lehnt Theodoret die Vorstellung von einer Veränderlichkeit Gottes in Christus ab. Papst Leo formuliert in seinem berühmten Brief an Bischof Flavian von Konstantinopel: »Adsumpsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens, quia exinanitio illa, qua se invisibilis visibilem praebuit ..., inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis« (DH 293; zitiert S. 51, 55). *Leo Scheffczyk* (57–66) plaziert seine theologisch-systematische Annäherung an die Unveränderlichkeit und Freiheit Gottes in einer Problemskizze der Entfremdung des westlichen Denkens von der Seinsmetaphysik, die auf die Theologie durchgeschlagen hat, und votiert für eine Überwindung der »Metaphysik der Subjektivität«, die von der Theologie zu leisten sei.

An der Spitze des zweiten Themenkreises steht der umfangreiche Beitrag des Rektors der Internationalen Akademie für Philosophie in Liechtenstein *Josef Seifert*, in dem er sich mit Anselm von Canterbury befaßt, dem auch sein im selben Jahr erschienenes Opus »Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments« (Heidelberg 1996) gegolten hat. Seiferts Studie »Die natürliche Hinordnung des Menschen auf die beseligende Schau Gottes und auf die Gemeinschaft der Liebe mit dem unendlichen Gut« (69–107) verbindet Anselms Argumente für die Unsterblichkeit der Seele mit dessen Reflexionen über das vollkommene Glück in der visio beata. *Francesco Botturi*, Philosoph an der Katholischen Universität »Sacro Cuore« Mailand, handelt über den »Vollendungsdynamismus und die unveränderliche Glückseligkeit nach Thomas von Aquin« (108–118). Seine Ausführungen widerspiegeln die anziehende Klarheit des Doctor communis. Im Zentrum steht die Lehre vom »desiderium naturale«. Die Aporie der Kompatibilität einer dynamischen Natur mit einem scheinbar statischen Vollendungszustand wird auf der Denkschiene der augustinischen »insatiabilis satietas« umgangen. »Die Unveränderlichkeit, von der Thomas im Blick auf die beseligende Schau spricht, ist ganz und gar nicht mit einem Zustand der Unbeweglichkeit zu identifizieren, denn sie fällt vielmehr mit der geschenkten höchsten Aktivität des endlichen Subjekts zusammen, das Anteil am Leben Gottes erhält, der activitas pura ist« (117/118; von mir aus dem Italienischen übersetzt). In solch verneinenden Begriffen wie Unveränderlichkeit kommt das Moment der negativen Theologie zum Vorschein, das sein Pendant in einer »negativen Anthropologie« findet, die Ausdruck des Mysteriums Mensch ist. Die »Anmerkungen aus der Theologiegeschichte« (119–140) von *Lucas F. Mateo-Seco*, Dogmatiker an der Universität von Navarra in Pamplona, konzentrieren sich auf Gregor von Nyssa, Augustinus und Johannes vom Kreuz. Während der Nyssener die Idee eines unendlichen Fortschreitens im status gloriae favorisiert, bedeutet für Augustinus das ewige Leben das Ende des menschlichen Suchens. Auch nach Johannes vom Kreuz liegt in der Teilhabe am Leben der trinitarischen Liebe die restlose Erfüllung des geistbegabten Geschöpfes. In magistraler Weise beschließt der systematische Beitrag (141– 158) von *Manfred Hauke*, Dogmatiker der Tessiner Theologischen Fakultät, die zum Colloquium eingeladen hatte, den Diskurs des zweiten Problemkreises. Er kann auf seinen Aufsatz »Unaufhörliches Neuwerden oder restlose Erfüllung? Zur Diskussion um die ›visio beatifica‹« verweisen, der den Lesern dieser Zeitschrift bekannt sein dürfte: FKTh 7 (1991) 175–195. Seine Argumente untermauern die These von der Unveränderlichkeit der ewigen Gottesschau und fordern ein Zusammendenken von höchster Ruhe und höchster Aktivität sowohl im Blick auf Gott wie auf das vollendete Geschöpf, sein Ebenbild.

Paolo Pagani (Lugano) zieht die Referate der Philosophen zu einer eigenständigen »philosophischen Synthese« (161–168) zusammen. Das für die theologischen Referate zu erwartende Gegenstück ersetzt *Andrea Milano* (Neapel) durch einen neuen Beitrag mit der Überschrift »›Für Gott ist nichts unmöglich‹ (Lk 2,37). Die ›Unveränderlichkeit‹ Gottes im Licht des ›Paschamysteriums‹ Christi« (169–228), der ausführlich neuere Entwürfe und Denkversuche, angefangen von Karl Rahner, Hans Küng, Hans Urs von Balthasar bis hin zu Karl Barth und Eberhard Jüngel zu Wort kommen läßt.

Mit der Veröffentlichung der Akten des X. Colloquiums, die zugleich – nach der Begründung einer eigenen Zeitschrift (1996) – nun auch den Start einer eigenen wissenschaftlichen Reihe signalisiert, hat die Theologische Fakultät Lugano bewiesen, daß es ihr seit der Gründung im Jahr 1992 in erstaunlich kurzer Zeit gelungen ist, nicht nur die Aufgaben der theologischen Ausbildung zu bewältigen, sondern durch die Veranstaltung solcher Kongresse an einem mit landschaftlicher Schönheit reich gesegneten Ort den internationalen Austausch der Gelehrten zu fördern und so die theologische Arbeit und Forschung zu beflügeln. Es wäre wünschenswert, wenn auch die Akten der vorausgegangenen Kolloquien wenigstens auszugsweise einmal veröffentlicht werden könnten.

Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Holdt, Johannes: Hugo Rahner. Sein Geschichts- und Symboltheologisches Denken. Paderborn 1997, 211 S., ISBN 3-506-73956-5, DM 68,00.

Der Band entstand als Dissertation in den Jahren 1994–96 an der Katholisch-Theologischen Fakultät Augsburg unter Begleitung von Professor Anton Ziegenaus. Nach den bis heute grundlegenden und maßgebenden Arbeiten des Innsbrucker Fundamentaltheologen Karl H. Neufeld S.J. zu den beiden Brüdern Hugo und Karl Rahner S.J. (insbesondere seiner Biographie »Die Brüder Rahner«, Freiburg 1994) unternimmt es Johannes Holdt, das theologische Werk Hugo Rahners unter einer aktuellen Fragestellung zu untersuchen. Es geht ihm angesichts theologischer Stimmen heute, die mit der Forderung interkultureller Theologien, die die abendländisch-europäische Glaubensgestalt relativieren, z.T. auch eliminieren, um die zentrale Stellung, die die Theologie des Abendlandes in Hugo Rahners Werk einnimmt. Die einleitende Herausstellung eines Rahner-Zitates macht von vorneherein deutlich, um welche »Hermeneutik« es ihm im Blick auf die aktuelle Auswertung des Rahnerschen Gesamtwerkes geht:

»Abendland ist der Raum, den Paulus eilends von Jerusalem zum Illyrikum und von da aus nach Rom und nach Spanien durchlaufen hat (Röm 15, 24). Abendland ist das Land, in dem sich die erste und nicht wieder rückzurufende Leibwerdung der Kirche vollzog und in dem das Licht aus dem Osten weitergegeben wird bis in das Abendland der Weltgeschichte. Abendland ist konsekriert durch den Kreuzestod Gottes und darum immer von neuem geeignet, Morgenland zu werden.«

Der erste Teil des Buches zeigt das theologische und zeitgeschichtliche Umfeld auf, für das dieses zentrale Thema Rahners heute seine Aktualität und Bedeutung erfährt. Unter der Überschrift »Von der ›Westkirche‹ zur ›Weltkirche‹« werden diejenigen Stimmen zur Darstellung gebracht, für deren Korrektur die Rahnersche Theologie herangezogen wird.

Herausragende Stimmen in diesem Zusammenhang sind u.a. O. H. Pesch: »die Selbstliquidierung der Kirche als einer europäischen Institution« – »Kirche vor dem Überschritt aus dem abendländischen Kulturkreis in die weltweite Menschheit«; M. Kehl: die »wirklich ›katholische‹« Gestalt des Glaubens nur noch in einer »Vielfalt der kulturellen Glaubensformen«. Wie es zu solcher »sententia communis« in der Gegenwartstheologie kommen konnte, versucht Vf. mit Hilfe eines Durchgangs durch die zeitgeschichtliche katholische Theologie zu zeigen. Zu der »abendländischen Bewegung zwischen den beiden Weltkriegen«, wie Vf. sie nennt, zählen die 1929 durch Hugo Rahner, Ildefons Herwegen, Erik Peterson, Karl Adam und Erich Przywara ins Leben gerufenen Salzburger Hochschulwochen, die frühen Impulse Romano Guardinis (»Die Kirche erwacht in den Seelen«) sowie die katholische Literatur (G. von le Fort, P. Claudel, R. Schneider, H. von Hoffmannsthal, T. S. Eliot), einzelne Historiker (E. R. Curtius u.a.) und Publizisten. »Während auf politischem Gebiet die gedankliche Vorarbeit der zwanziger und dreißiger Jahre reiche Frucht trug« (Anm.: Vf. denkt hier an führende europäische Politiker wie K. Adenauer, R. Schumann und A. de Gasperi), »wurde in (Teilen) der Theologie die abendländische Idee aufgegeben«. Ein eigenes Kapitel gilt in diesem Zusammenhang Teilhard de Chardins tragenden Prinzipien seines Weltbildes (»Wechsel des Zeitalters«), Karl Rahners Wertung des II. Vatikanischen Konzils als »Sprung zur Weltkirche«, als »der erste Akt in der Geschichte …, in dem die Weltkirche amtlich sich selbst als solche zu vollziehen begann« und das eine ähnlich einschneidende historische »Zäsur … wie sie beim Übergang vom Juden-Christentum zum Heidenchristentum gegeben war«, nämlich »den Übergang der abendländischen Kirche in die Weltkirche« darstellte. Bereits in diesem einleitenden Kapitel wird unter Verweis auf die im Hauptteil folgenden Untersuchungen über die auch zukünftig nicht eliminierbare abendländische Grundgestalt der Kirche in den Arbeiten Hugo Rahners die unter diesem Gesichtspunkt unterschiedliche Sicht Karl Rahners entfaltet: Es geht um einen »Rückgang auf die letzte Grundsubstanz der christlichen Botschaft, … um von da aus in unbefangener Kreativität entsprechend der eigenen geschichtlichen Situation das Ganze des kirchlichen Glaubens neu zu formulieren«. Dazu soll sie »geschichtliche Herkünfte … ruhig in eine bloße geschichtliche Gewesenheit zurücktreten lassen« (K. Rahner: Schriften zur Theologie Bd. XIV, 1980, S. 300 u. Bd. XVI, 1984, S. 154). Als Fazit seines gewiß nicht ausführlich genug gehaltenen Exkurses zu Karl Rahners theologischen Perspektiven zu diesem Thema kommt Vf. zur *quaestio disputanda:* »Bemerkenswerterweise steht (Karl) Rahners Behauptung, vom Abendland und der abendländischen Kirche werde letztlich nur noch ein ›mehr oder weniger‹ abendländisch geprägtes Europa übrigbleiben, in genau umgekehrtem Verhältnis zur Überzeugung seines Bruders, daß das ›Abendländische‹ unabhängig vom Schicksal Europas und als theologische und kulturelle Qualität essentiell für die Zukunft der Weltkirche und der Menschheitskultur bleibe« (S. 26). Unter dem Stichwort »Abschied vom Abendland« werden dann einzelne Vertreter der sog. »Kontext-Theolo-

gien« zusammengefaßt, unter ihnen R. Panikkar (u.a. Manifesto for a Hindu-Christian-Theology, 1979) und L. Boff (»Der christliche Glaube ... muß ... zwangsläufig einen neuen Synkretismus und eine neue Gestaltwerdung der christlichen Botschaft entwickeln«, Kirche: Charisma und Macht, Düsseldorf 1958).

Der Hauptteil der Arbeit beschäftigt sich mit Hugo Rahners »Theologie des Abendlandes«. Nach Einführungen in die geschichts- und symboltheologischen patristischen Studien Hugo Rahners arbeitet Holdt die für sein Thema grundlegenden Befunde heraus. Geschichte und Theologie sind hier ineinander verwoben. Das inkarnatorische Geheimnis spiegelt sich noch in den bleibenden Profilen seiner griechisch-römischen Auslegungsgeschichte wieder. So fragt Hugo Rahner: »Was gibt der abendländischen Kultur, in deren Gemeinschaft wir stehen, ihre einzigartige Bedeutung für alle mögliche kommende Kultur?« Und er gibt die Antwort: »Letztlich allein die Tatsache, daß Gott sich gewürdigt hat, eben in dieses späte, an der Grenze zwischen semitischer und mediterraner Welt stehende Kulturgebilde sein Offenbarungswort zu sprechen ... Gott hat seine Offenbarung in die Welt des griechischen Geistes und des römischen Imperiums hineingesprochen, und die Kirche hütet diese Wahrheit in den griechischen Lauten ihres heiligen Buches und in der Erblehre, die vom lateinischen Rom ausgeht« (S. 90). »Das Erbe von Hellas und Rom ist hineingenommen in den Schoß der Kirche, immerdar bereit, von dort in neuer Geburt hervorzubrechen zu schöner Jugend« (S. 94).

Das katholische Prinzip der Einheit ist für Hugo Rahner zugleich das Ferment eines sich einenden Europas: »Jene Ideale der organischen Einheit, die das Abendland bildeten, erhalten ihre besten Kräfte aus der in der übernatürlichen Kirche vorgebildeten Einheit.« Es ist die durch die »Rechts- und Lehrautorität« des Bischofs von Rom bewahrte, »im Papsttum leibhaft gewordene Einheit des Glaubens« ..., »ohne die es kein kommendes Europa gegeben hätte« (S. 95).

Aus den Rahners Hauptwerk durchziehenden Studien kirchlicher Deutungen griechischer Mythen und Symbole hat Holdt die für sein Thema einschlägigen Beispiele ausgewählt. Auf 40 Seiten wird eine »abendländische Symboltheologie« Hugo Rahners entfaltet. Dazu gehört die Symbolik von der Kirche als dem Schiff des Heils. »Kein Thema ist häufiger bei den Vätern der Kirche als der Symbolismus der Arche Noe als Vorbild der Kirche, in deren Schoß oder Schiff die Menschen vom Gericht Gottes verschont bleiben durch das Wasser«. Das Symbol wird zur Veranschaulichung des Satzes »außerhalb der Kirche kein Heil« (H. Rahner, Zit. S. 108). Zur biblischen Symbolik kommt bei H. Rahner die christliche Deutung einzelner homerischer Motive aus der Odyssee. »Der blinde Sänger hat, vom Genius der Poesie geleitet, mit zitternden Händen die Urgestalt des Wahren betastet, darum ist er uns ein Vorläufer des im Fleische erschienenen Wortes.« (Zit. S. 114). Holdt zeigt, wie diese griechischen Studien bei Rahner durch seine langjährige Mitarbeit im Eranos-Kreis mit seinen über 100 Gelehrten (darunter C. G. Jung, A. Portmann, E. Neumann) und durch die gemeinsame Zuwendung zu den abendländischen geistigen und kulturellen Werten angeregt und befruchtet wurden.

Am Beispiel der allegorischen Deutungen der antiken Odysseusgestalt durch Kirchenväter wie Clemens v. A. und Hippolyt wird u.a. verdeutlicht, wie Hugo Rahner mit dem antiken Geisteserbe als einem wesentlichen Teil seiner inkarnatorisch verstandenen Theologie des Abendlandes umgeht. Zur eigentlichen Aufgabe eines christlichen Humanismus gehört deshalb die christliche Deutung der antiken Bildungsgüter. »Darin also liegt die Kraft des christlichen Humanismus, und die Symbolgeschichte des gebundenen Odysseus hat es uns gezeigt, daß der erlöste Mensch vom Ewigen her die neugewordene Erde überhaupt erst so zu erkennen und zu lieben vermag, wie es dem Wesen des Geschaffenen entspricht ... Nur der Verzichtende findet, und nur der Gebundene ist frei« (H. Rahner: Griechische Mythen ..., S. 328). Zu den von Holdt ausgeführten Beispielen gehört auch das von H. Rahner ausführlich behandelte Thema »Maria in der Kirche sehen und die Kirche in Maria« (S. 125–139).

Ein dritter Teil des Buches (S. 140–188) bringt dann die theologische Auswertung und eine vergleichende Gegenüberstellung der differenten Denksysteme der beiden Brüder Hugo und Karl Rahner. Sie betrifft keineswegs nur die jeweils andere Sprachform. Bei Hugo die großartige Wortkunst eines »römisch gemeißelten Stils« (Alfons Rosenberg), »Sprache als Ausdruck seines symbolisch-sakramentalen Glaubensverständisses« (S. 141), bei Karl dagegen eine von seinem transzendental-theologischen Denken geprägte, zum Abstrakten und zum Spekulativen neigende Formulierungsgabe. Holdt zeigt, was sich an unterschiedlichen, ja gegensätzlichen theologischen Inhalten mit ihrem sprachlichen Niederschlag verbindet. Diese über 40 Seiten geführte Analyse ist eine gelungene und die Kernanliegen beider treffende Untersuchung. Was sich in bezug auf die Thematik »Abendland« bereits herausgestellt hatte, wird hier zu einem Befund, der das jeweils gesamte theologische Denken betrifft: »Was für Hugo eine bleibende heilsgeschichtliche Realität ist –

die abendländische Gestalt des Glaubens – gehört bei Karl dem Bereich des Kategorialen und damit prinzipiell Transitorischen an« (S. 142). Die beiden Begriffe, mit denen Holdt die Unterscheidung vornimmt, lauten: »transzendentaltheologisches Denken« und »synthetisch (gestaltendes) Denken«. Bei ersterem kann dann unterschieden werden zwischen »Kern« und »Schale« des Glaubens, unterliegt die »zeitlose Wahrheit des Christentums« »wechselnden geschichtlichen Ausdrucksgestalten«, erfordert sie immer wieder neue und andere »Paradigmenwechsel« (Hans Küng). Anders die kategorialen Bestimmungen in Hugo Rahners Theologie. Bei ihm findet Holdt eine »ganzheitlich-inkarnatorische Anschauung des Glaubens und der Kirche«, in der »Inkarnation als Eintritt Gottes in die Menschheitsgeschichte der Ursprung und das Geheimnis der sichtbaren Kirche« bleibt. Daraus folgt: »Das Christentum ist definitiv an eine geschichtliche Stunde gebunden, an den in eine bestimmte historisch-kulturell-geographische Gesamtkonstellation eingebetteten Kairos der Menschwerdung« (S. 159).

Der Band schließt mit »Thesen zu Inkulturation bzw. Neu-Inkulturation des Christentums«. In ihnen wertet Vf. den Ertrag seiner Rahnerstudie in bezug auf die gegenwärtig geführte Diskussion in prägnanter Weise aus. Gerade darin aber erweist er noch einmal, welchen aktuellen theologischen Stellenwert das Werk Hugo Rahners (das Literaturverzeichnis belegt seinen Umfang) in diesen Auseinandersetzungen heute besitzt. In dem inzwischen breit aufgefächerten und kontroversen Themenfeld stellt die Lektüre dieses Buches eine solide Orientierungshilfe dar.

Horst Bürkle, Starnberg

Glaube und Kultur

Gschwind, Ludwig: Die heilige Messe. Symbole, Farbe, Handlungen, Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 1997, 143 S., ISBN 3-929246-22-8, DM 19,80.

»Ich wüßte nicht, wie ich beten sollte ohne Einbeziehung des Leibes. Es gibt Perioden, in denen ich den Eindruck habe, als bete ich mehr mit dem Leib als mit dem Geist.« Mit diesem Wort leitet Vf., Pfarrer in einer schwäbischen Gemeinde und Dekan, sein Buch über die Heilige Messe ein. Er versucht durch die Symbole, durch das Sichtbare wie die Gegenstände (Altar, Kanzel, Kreuz, Brot, Wein), die Gewänder des Priesters, die Geräte, die Farben und die Handlungen an das Mysterium der Eucharistie heranzuführen. Verständnis und Ehrfurcht sollen geweckt werden. Die einzelnen Gegenstände oder Handlungen werden erklärt, meistens mit geschichtlichen Erinnerungen und der Schilderung ihrer Entstehungsgeschichte und nicht selten mit Beispielen, die zum Nachdenken anregen. Auch wenn manchmal nach dem – sicher auch subjektiven – Urteil des Rezensenten die vorkonziliare Liturgie zu stark für die Erklärung herangezogen wird und manche biblisch-patristischen Vertiefungen wünschenswert wären (z.B.: Was besagt »Kelch«? Kelch = Lebenslos, trinken, reichen, vorübergehen), so ist das Buch wärmstens zu empfehlen, etwa als Anregung für den Prediger bei Kinder- oder Schulgottesdiensten, als Lektüre für die Ministrantenstunde und als Geschenk für lesefreudige Jugendliche. Aber auch Erwachsene finden viele Stellen, die zur Besinnung anregen. Das Buch ist leicht zu lesen und doch tief. Es wird sich einen breiten Leserkreis erobern.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Mónica Codina: El sigilo de la memoria. Tradición y nihilismo en la narrativa de Dostoyevski, EUNSA, Pamplona 1997, ISBN 84-313-1495-8, 298 S.

»Das geheime Siegel der Erinnerung«, so etwa dürfte der Titel des vorliegenden Studiums in der Übersetzung lauten. Mónica Codina, eine junge Professorin für christliche Anthropologie an der Universität von Navarra, setzt sich hier mit »Tradition und Nihilismus im Erzählwerk Dostojewskis« auseinander. Sie betrachtet das Werk des großen russischen Schriftstellers aus philosophischer Perspektive und rechtfertigt dies gleich zu Beginn mit dem Hinweis darauf, daß seit Aristoteles immer wieder die Nähe von Dichtung und Philosophie betont worden ist, da der Dichter – wie der Philosoph – ein besonderes Gespür dafür hat, die großen Probleme der menschlichen Existenz zu erfassen, und sie in der Regel auch in aller Radikalität darzustellen vermag. (13) Dies gilt besonders für Dostojewski, der in seinem Erstlingswerk (*Arme Leute*, 1846) die Unruhe und Besorgnis einer ganzen Generation angesichts der sozialen Nöte in Rußland zum Ausdruck bringt und dann nicht mehr aufhört, in immer tieferer Weise über den Menschen und sein Schicksal nachzudenken. »Er schreibt, um den Menschen kennenzulernen«, sagt die Autorin schlicht. (15) Seine klaren Einsichten in die Abgründe der menschlichen Seele offenbaren sich dem Leser vor allem in seinem Reifewerk (*Die Brüder Karamasow*, 1879).

Doch welche sind die anthropologischen Voraussetzungen, von denen Dostojewski ausgeht? Kann man überhaupt von einer einheitlichen Sicht des Menschen in seinen verschiedenen Romanen

und Erzählungen sprechen? Wird ein spezifisches Menschenbild vermittelt? Mit diesen Fragen beschäftigt sich die Autorin in aller Gründlichkeit. Und sie kommt zu dem Schluß, daß die Philosophie allein nicht ausreicht, um dem zutiefst *russischen* Schriftsteller gerecht zu werden. Auch die religiöse Welt der christlichen Orthodoxie muß Beachtung finden.

In einem *ersten, einleitenden Teil* wird die »Polyphonie« von Dostojewskis Werken vorgestellt. (23–64) Der Leser erfährt, was der russische Schriftsteller selbst unter literarischer Schöpfung versteht und welche Positionen er in den Diskussionen seiner Zeit über den Nutzen der Kunst und die Verantwortung des Künstlers vertritt: Da die Kunst im allgemeinen und die Literatur im besonderen für ihn als natürlich-notwendige Ausdrucksmöglichkeiten der menschlichen Seele zu verstehen sind, müssen sie sich in vollkommener Freiheit entfalten dürfen. Sobald sie Einschränkungen erfahren, vermögen sie nicht mehr, die menschliche Natur in ihrem ganzen Reichtum, in ihrer Sehnsucht nach Unendlichkeit, in ihrem Streben nach Glück und Harmonie und auch in all ihren Widersprüchen darzustellen. »Die Kunst ist nur dann dem Menschen treu, wenn sie dessen freie Entwicklung nicht stört«, sagt Dostojewski. (27) Diese Entwicklung ist normalerweise von zahlreichen Irr- und Umwegen gekennzeichnet. Das heißt, die Literatur muß auch menschliche Irrtümer, menschliches Scheitern benennen (dürfen), denn nur so kann sich ein Mensch in ihr wiedererkennen. Wenn sie äußeren Zwecken untergeordnet wird – seien diese moralischer oder politischer Art –, dann wird sie mißbraucht und trägt dazu bei, daß die Leser lebensfremd und unnatürlich werden, Spannung und Vitalität verlieren: »Dostojewski ist kein Prediger«, betont die Autorin. (50) Man kann in seinem Werk immer auch die Stimmen anderer hören, mit denen er einen intensiven Dialog führt. Dies macht verständlich, daß seine Romane einerseits von Nietzsche bewundert, andererseits im kommunistischen Rußland verboten wurden, weil sie »zu christlich« schienen. (68)

Im vorliegenden Buch wird aufgezeigt, inwiefern Dostojewskis Romangestalten den Einstellungen ihres Autors entsprechen, wie in ihnen Objektives und Subjektives verbunden sind, abstrakte Ideen von Freiheit, Gnade und Schicksal einen konkreten Ausdruck finden. Die Autorin betont, daß der Schriftsteller in jeder einzelnen Persönlichkeit seiner Werke den Grund des menschlichen Herzens offenlegt, »den Menschen im Menschen erfaßt« – mit seinen Idealen, seiner Unentschiedenheit, seiner Fähigkeit zu Sünde, Reue und Umkehr und der Freiheit, immer wieder überraschen zu können. (39,40) »Der Roman ist eine Schule der Menschlichkeit.« (29)

In einem *zweiten Teil* – »Die verborgenen Ursprünge« – wird der Leser noch direkter in die Erzählwelt Dostojewskis hineingenommen. (65–162) Die Autorin geht der spannenden Frage nach, wie das Problem der eigenen Identität, das jeden Menschen mehr oder weniger dringlich beschäftigt, hier angegangen wird. Sie analysiert zunächst den Roman *Der Jüngling*, in dem das Thema explizit behandelt ist. Der Protagonist steht mitten in einer Kultur, in der man darüber diskutiert, ob das Ich überhaupt noch gerettet werden kann. Er wird von den unterschiedlichen Strömungen und Stimmungen hin- und hergerissen; sie reichen vom Wunsch nach vollkommener Sinnfindung bis hin zu den schrecklichsten Ängsten vor dem Nihilismus. Die Frage nach der eigenen Identität führt bald zur Frage nach dem eigenen Ursprung. Dieser liegt im Vorbewußten, kann also letztlich nie erfaßt werden. Und dennoch birgt er geheimnisvoll den Grund der menschlichen Würde sowie die Möglichkeit, das eigene Leben entweder in seinem geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen oder als Absurdität zu verachten. Das heißt, er birgt den Ausgangspunkt, von welchem aus die eigene Identität erfaßt werden kann. Die Kernfrage lautet: Kann ein Mensch seinen Ursprung verleugnen? Kann er etwa, wenn sein Bewußtsein erwacht ist, sich von Vorfahren und Vorgeschichte lösen – und sich weiterhin respektieren? Oder ist es ihm möglich, im mittleren Lebensalter eine neue Existenz zu beginnen, die völlig unabhängig von seiner eigenen Vergangenheit und damit auch von seiner Identität ist? Welche Rolle spielt die Erinnerung, auf welche Weise prägt eine (schmerzliche) Erfahrung?

Die Autorin zeigt, wie in Dostojewskis Werk Identität und Freiheit, Ursprung und Tradition ineinander verwoben sind. Der Mensch *macht* Geschichte und *gehört* zugleich zu ihr. »Ich bin mir selbst gegeben« (75) – aber von wem? Letztlich ist es der *Glaube an das Heilige*, die tradierte Erinnerung an etwas, das die Vorahnen erfahren haben, und das auch dem scheinbar Unsinnigen einen Sinn verleihen kann. Anfragen an den orthodoxen Glauben und an die Göttlichkeit Christi durchziehen das Werk Dostojewskis wie einen roten Faden.

Dies wird im *dritten Teil* des vorliegenden Studiums besonders deutlich. Unter dem Titel »Der Turm von Babel« beschäftigt sich die Autorin mit Dostojewskis berühmter Frage, ob es für einen zivilisierten und rationalistisch-aufgeklärten Europäer heute im Ernst noch möglich ist, an Christus zu glauben. (163–283) Sie analysiert sehr genau die einzelnen Gestalten des Romans »Die Dämonen«, in dem Dostojewski die Abkehr von der Volks-

frömmigkeit und das Aufkeimen des Revolutionsgedankens einsichtig macht. Die Traditionen des russischen Volkes sind schwach angesichts der rationalistischen Ideen, die vom Westen her einströmen. Die neue Kultur droht den orthodoxen Glauben zu erlöschen. Wer aber ist der Mensch ohne Glauben? Reicht die Antwort des Deismus? Was bedeutet es, ein Freidenker zu sein? Können in einer Welt ohne Gott Lebenssinn, Respekt vor dem Menschen, moralische Ordnung begründet werden? Die Fragen überschlagen sich. Warum ist der Nihilismus der Ausdruck einer neuen Religiosität? Kann man als Nihilist irgendwie konstruktiv auf die Welt einwirken? Kann man sich Atheist nennen, ohne Bezug zu Christus zu nehmen? Kann man auf die Erlösung verzichten, ohne zu verzweifeln? Hat der Mensch Gott erfunden, um ohne Selbstmord leben zu können? Was bedeutet der Selbstmord für einen Menschen »ohne Gesicht«, ohne Identität? Kann ein Volk seine Tradition verleugnen? Kann es seine Götter töten? Dostojewski setzt sich mit den verschiedensten Formen des Atheismus auseinander. Sie reichen vom »überzeugten« und in der Tiefe ringenden und verzweifelnden bis hin zu einem »sentimentalen«, völlig oberflächlichen und »durch Ansteckung erworbenen« Unglauben (179); sie drücken sich in dem paradoxen Phänomen des religiösen Atheismus und auch im atheistischen Pantheismus aus.

Der russische Schriftsteller betont, daß die Erkenntnis der eigenen (begrenzten) Situation für einen Menschen immer auch Leiden bedeutet, das um so größer ist, je klarer die Erkenntnis wird. (256) Der Mensch braucht den Glauben an die eigene Unsterblichkeit, um leben zu können. Doch glaubt er nur, um leben zu können? Ist Gott ein gescheitertes Projekt des Menschen? Oder ist der Mensch ein gescheitertes Projekt Gottes? Scheitert er, weil Gott ihm zu viel zutraut, zu viel Freiheit gegeben hat? Immer wieder zeigt sich die existentielle Suche nach dem Sinn des menschlichen Lebens und des gesamten Universums, die bis zum Extrem geführt wird. Damit aber will Dostojewski nicht zerstören, sondern aufbauen. Er will – nach seinen eigenen Worten – davon überzeugen, »daß das Leben ohne den Glauben an die unsterbliche Seele unnatürlich, absurd und untragbar wird«. (257) Dieser Glaube ist unausrottbar im Herzen des Menschen, auch wenn er von allen Seiten noch so heftig angegriffen wird. Am Ende, nach allem Kampf und Scheitern, bleibt nur der Weg zu Christus. (259)

Die Autorin betont, daß Dostojewski den aufgeklärten Rationalismus keineswegs widerlegt. Doch letztlich verspottet er seine Anhänger. Denn die philosophischen Systeme, die aus ihm hervorgehen, vergessen ein wichtiges Datum. Sie vergessen und verkennen den lebendigen Menschen selbst, der mit der Ratio allein nicht zu erklären ist. (261–264)

In einem *Schlußwort* wird der Bogen zurück zum Anfang gespannt. Die volle Identität und der letzte Sinn der menschlichen Existenz enthüllen sich am Ende, wenn das Leben als Geschichte erzählt werden kann. Niemand kann seine eigene Geschichte erzählen; denn niemand kennt seinen eigenen Ursprung und sein Ende. Das Leben ist ein Geheimnis. Es ist nach Dostojewski das Geheimnis des Ursprungs. »Ich bemühe mich, in dieses Geheimnis einzudringen, weil ich Mensch sein will«, sagt der russische Schriftsteller. (56) Wer das Geheimnis aushält, ist geborgen. »Wer im Ursprung etwas Göttliches erfaßt, kann verehren, achten und danken.« (287)

Jutta Burggraf, Pamplona

Guth, Klaus: Kultur als Lebensform. Aufsätze und Vorträge. Band II. Kontinuität und Wandel, St. Ottilien: Eos 1997, 444 S., ISBN 3-88096-796-2, DM 55,00.

Die Publikation stellt den zweiten und abschließenden Band einer Zusammenschau des Lebenswerkes des Bamberger Volkskundlers Klaus Guth dar. Während sich Band I mit der auch im übertragenen Sinne gemeinten »Volkskultur an der Grenze« befaßt hat, liegen nun Aufsätze und Vorträge zu den Themenkreisen Religion und Konfession, Frömmigkeit und Reform, Kult, Liturgie, Brauch sowie Bildungsformen im Wandel in gebündelter Ordnung vor. Im Anhang werden die Erstveröffentlichungen nachgewiesen, ein Schriftenverzeichnis vorgelegt, sowie nochmals die von Klaus Guth im Fach Volkskunde an der Universität Bamberg betreuten Examensarbeiten aufgeführt. Ein sorgfältiges Orts- und Personenregister schließt den Band ab.

Auch dieser Band spiegelt wie bereits sein Vorgänger eine bemerkenswerte Bandbreite von Themen und den weiten wissenschaftlichen Horizont des Verfassers wider.

Im Themenfeld »Religion und Konfession« sind die sieben Beiträge zeitlich geordnet, beginnend mit Bischof Eberhard II. von Bamberg und dessen Verhältnis zur Frühscholastik über die Speiseordnungen am Alten Domstift zu Bamberg um 1200 und das Klosterleben in der Reichsstadt Nürnberg im ausgehenden 15. Jahrhundert bis hin zu den Folgen der Glaubensspaltung in Franken im Zeitalter der Reformation.

»Frömmigkeit und Reform« – im zweiten Teil breitet der Autor eine Studie zur Reformpolitik

Kaiser Heinrichs II. aus, widmet sich in zwei Beiträgen der Stellung der Volksfrömmigkeit zwischen Humanismus und Aufklärung und stellt kirchliche Reformvorhaben in bischöflicher Praxis im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert an Einzelbeispielen vor.

Der dritte Teil gilt dem Themenkreis »Kult, Liturgie, Brauch«. Hier geht es um die Verehrung Kaiser Heinrichs des II. in staufischer Zeit, um den hochmittelalterlichen Kult der Elisabeth von Thüringen und um die Verehrung des heiligen Kilian im nachmittelalterlichen Kirchenlied des Bistums Bamberg. Besondere Erwähnung verdient der Beitrag über Japanische Jesuiten-Heilige in der Kirche St. Martin zu Bamberg. Überblicksaufsätze zum Wallfahrtswesen im Christentum sowie eine volkskundliche Übersicht zum Brauchtum bei Sterben, Tod und Trauer runden dieses Kapitel ab.

Der vierte und letzte Teil faßt Beiträge zu »Bildungsformen im Wandel« zusammen. Von Petrus Canisius und seiner Ingolstädter Lehrtätigkeit über mittelalterliche Kulturkontakte zwischen (Ost-)Franken und Pommern im Spiegel der Konfessionsgeschichte, vom Bildungshintergrund des Arztes Johann Lukas Schönlein über die Geschichte des Bamberger Kaiser-Heinrich-Gymnasiums bis hin zum jüdischen Schulwesen im frühen 19. Jahrhundert führen die Texte den Leser zum Nachdenken über bildungsgeschichtliche Themen mit regionalem Bezug.

Den Abschluß dieses Kranzes bildet ein allgemein gehaltener Aufsatz, der durchaus auch als Motto über allen Beiträgen des Bandes stehen könnte: »Über die Alltäglichkeit von Kultur. Annäherung an eine ganzheitliche Kategorie in gegenwärtiger Kulturforschung.«

Kulturgeschichte, das macht auch dieser Band deutlich, wird als ein historischer Zusammenhang begriffen, der sich erst durch die parallele Bearbeitung landes- und volkskundlicher sowie kirchenhistorischer, theologischer und sozial- und wirtschaftshistorischer Aspekte freilegen läßt. Guth erweist sich hier als ein äußerst sachkundiger Führer durch die geistesgeschichtlichen Strömungen zwischen der Frühscholastik, dem Humanismus und der Aufklärung und kann mit seinen breit rezipierenden Ansätzen vor allem eines verdeutlichen: daß das Geistesleben der Moderne nicht verständlich wird, wenn man seine philosophischen und theologischen Wurzeln unbeachtet läßt. Ebenso auffallend wie dieser Grundgedanke, der das gesamte Werk durchzieht, ist Guths durchgängiges Bestreben nach einer europäischen Perspektive, da er stets internationale Forschungsliteratur mit in seine Betrachtungen einbezieht. Es handelt sich also um ein im besten Sinne hochgelehrtes Œuvre.

Auf zwei Studien möchte ich abschließend besonders verweisen, weil sie einen Bogen zwischen den ersten Studien und den derzeitigen Interessenfeldern des Autors spannen, nämlich eine frühe, durch Franz Schnabel angeregte Münchener Seminararbeit aus dem Jahre 1957 über Petrus Canisius an der Universität Ingolstadt sowie die Abhandlung über Sterben, Tod und Trauer aus volkskundlicher Sicht aus dem Jahre 1994. Es geht um das Ringen um Glaubenssachen, um Bildungsstrategien und deren Umsetzung in volksläufige Handlungen, Denkmuster und Verhaltensweisen. Dies dürfte neben der Geschichte des Landjudentums, die in Band I stärker zur Geltung kommt, eines der zentralen Anliegen von Klaus Guth sein. Er sucht das Spektrum zu verdeutlichen, in dem sich glaubensgeprägtes Handeln und Denken in Alltag und Lehrstätte vollzieht. Mit diesen Studien voller Querbezüge zwischen Frömmigkeit und Bildung berührt er ein zentrales Gebiet der europäischen Kulturgeschichte. Auch der zweite Band der Guthschen Schriften ist jeder kulturhistorischen Bibliothek und dem an diesen wichtigen Fragen interessierten Publikum zu empfehlen.

Sabine Doering-Manteuffel, Augsburg

Ekklesiologie

P. Rodríguez, F. Ocáriz, J. Luis Illanes: Das Opus Dei in der Kirche. Ekklesiologische Einführung in das Leben und das Apostolat des Opus Dei. Mit einem Vorwort von Bischof Alvaro del Portillo, ins Dt. übertr. von J. Büsse u. S. Puhl, Paderborn (Bonifatius) 1997, 277 S., ISBN 3-87088-998-5, DM 48,00.

Die Angst vor dem Fremden und Neuen provoziert – auch in der Kirche – immer wieder blinden Haß. Die Folgen davon reichen von der bloßen Ausgrenzung über die Diffamierung bis zum blindwütigen Kampf, geführt in der Meinung, der Sache Gottes damit einen wertvollen Dienst zu leisten. In solchen Auseinandersetzungen steht heute auch das Opus Dei, dem man nachsagt, strukturkonservativ, politisch faschistoid und kirchlich vorkonziliar oder gar eine verschworene Sekte zu sein, der es allein um die Machtübernahme in der Kirche gehe. Solche Ressentiments übertragen sich auch auf die Kirche und die Kirchenleitung als ganze: Ist die Sympathie, die das Opus Dei bei vielen Bischöfen

und vor allem beim Papst selbst genießt, nicht ein Anzeichen dafür, daß auf breiter Front die Uhr zurückgedreht und das Zweite Vatikanische Konzil auf kaltem Wege eliminiert werden soll? Schon längst geht es nicht mehr nur und wohl auch nicht mehr vorrangig um einen Streit der Mentalitäten, Spiritualitäten und Rationalitäten, wie ihn die Kirchengeschichte schon so oft – und auch gar nicht immer zum Nachteil für das Ganze – erleben mußte; es geht vielmehr um die Wesensgestalt der Kirche als solche, um ihr geltendes Selbstverständnis, das sie in das kommende Jahrtausend hineintragen wird. Und dieses Selbstverständnis wird mehr noch als von den bleibenden Strukturen wesentlich mitgeprägt sein von jenen geistlichen Aufbrüchen, die das oft zur Lethargie stimmende Bild von der Kirche in den letzten zwei Jahrzehnten so hoffnungsvoll aufgehellt haben.

Aus diesem Grunde erwartet man sich gerade von solchen Studien, die eine Brücke schlagen von den Belangen der jeweiligen geistlichen Gemeinschaft auf das Umfassende und Grundlegende der Kirche selbst hin. Im Falle des Opus Dei haben dies drei seiner Mitglieder, P. Rodríguez, F. Ocáriz und J. L. Illanes unter dem Titel »Das Opus Dei in der Kirche« gewagt. Wie dieses »In-sein« in der Kirche zu verstehen ist, macht bereits der Untertitel klar, der von einer »Ekklesiologischen Einführung in das Leben und das Apostolat des Opus Dei« spricht und somit schon eine tiefgreifende Lebenseinheit zwischen dem Opus Dei einerseits und der Kirche andererseits ankündigt. So wird nicht allein derjenige bei diesem Buch auf seine Kosten kommen, der entweder im Streit um das Opus Dei zumindest aus Gründen der Fairneß auch einmal die Pro-Seite zu Wort kommen lassen oder, ohnehin vom fruchtbaren pastoralen Wirken des Opus Dei überzeugt, seine Kenntnisse vertiefen will; nein, dieses Buch interessiert auch, wenn man aktuellen Fragen gegenwärtiger Ekklesiologie nachgehen will, etwa nach dem Verhältnis von Charisma und Institution oder von universaler Sendung der Kirche einerseits und jenen individuell oder kollektiv partikulären Sendungen innerhalb der einen Kirche andererseits.

Der auf die ekklesiologische Theorie am meisten eingehende Beitrag ist ohne Zweifel der von P. Rodríguez: »Das Opus Dei als ekklesiologische Wirklichkeit« (17–105). Der doppelte Ansatz – einmal vom »Opus Dei im Gesamtpanorama der Sendung der Kirche« her ausgehend, dann aber das »Verständnis der Kirche in ihrer Grundstruktur« bedenkend – ist natürlich äußerst zweckdienlich, gibt er doch die Möglichkeit, zuerst das Verständnis des Institutionellen von der konkreten Sendung und Berufung Escrivás her zu eröffnen, um dann hinter den festgefügten Strukturen der Kirche eine Dynamik auszuleuchten, die auf den Aufbau des lebendigen Leibes Christi als dem Zielpunkt aller Sendungen hinausläuft. Für die Kirche im ganzen wie auch für das Opus Dei im besonderen gilt also: Die Institution ist um der Sendung und Berufung und damit letztlich um der von Christus uns aufgegebenen Botschaft willen. Diese auch glaubwürdig von ihrem Verfasser vorgetragene Position läßt nicht zu, daß man dem Opus Dei einen gleich ob von nostalgischen oder fundamentalistischen Motiven getragenen kirchlichen Konservativismus unterstellt. Ja, man möchte sogar umgekehrt sagen, daß der Strukturkonservativismus heute bei jenen liegt, die Gefangene sind im überkommenen Ritual der Konferenzen und Pastoralpläne, denen nichts mehr einfällt, als die Kirche und ihre Besitzstände zu verwalten. Sache des Opus Dei wie der Kirche insgesamt ist dies freilich nicht. Wer wie Vf. in der Kirche das Wirken des dreifaltigen Gottes erkennt, wird nie die Institution als das Letzte verabsolutieren, sondern sie als Dienst an der unendlichen Vielzahl der von Gott selbst geweckten und in der Kirche zusammengeführten Berufungen sehen. Und das zeichnet denn auch alle drei Beiträge dieses Buches aus: der Respekt vor der einzelnen Person in ihrer je eigenen und unverwechselbaren Berufung und Sendung (läßt sich das mit dem Zerrbild einer Sekte vereinbaren?). Dieser Respekt bewährt sich, wo es um das Verhältnis zwischen Laien und Priestern geht. Beide sind geeint in einer allerdings dem Wesen nach verschiedenen Teilhabe am Priestertum Christi, die jedem von beiden einen originären Stand in der Kirche zuspricht und sie als komplementäre Verwirklichungsformen des einen Priestertums Christi auch unaufhebbar einander zuordnet. Da der Sinn des Amtspriestertums der Dienst am ganzen Volk der Gläubigen ist, wird letzterem sogar ein »substantieller Vorrang« zugesprochen, der sich nicht nur auf das bischöfliche Selbstverständnis eines Augustinus, sondern auch auf das Zweite Vatikanische Konzil und seinen derzeitigen päpstlichen Interpreten Johannes Paul II. stützen kann. Wenn umgekehrt dem Amtspriestertum ein »funktioneller Vorrang« zugesprochen wird, so unterstreicht dies nur die Radikalität dieser Dienstverpflichtung und hat überhaupt nichts zu tun mit einem oft unterstellten Klerikalismus. »Das priesterliche Amt«, so zitiert Rodríguez Bischof A. del Portillo, »ist dazu da, ›die christliche Gemeinschaft zu bilden und sie soweit zu befähigen, daß sie selbst den Glauben und die Liebe in der zivilen Gesellschaft ausstrahlt‹«(56).

Ein dritter Abschnitt widmet sich der kirchenrechtlich als Personalprälatur verankerten institutionellen Struktur des Opus Dei. Daß die Erhebung

des Opus Dei zur Personalprälatur Verwirrung auch unter ansonsten wohlwollenden Theologen und Kirchenrechtlern erzeugt hat, findet durchaus das Verständnis des Vf.; gesteht doch auch er zu, daß diese Organisationsform eine »große Neuheit in der Kirche« (57) darstelle. Doch den Vorwurf, das Opus Dei habe sich damit unberechtigt in den Rang einer Teilkirche erhoben, kontert er mit der subtilen Unterscheidung, daß das Opus Dei nur »in Analogie zu den Formen der Selbststrukturierung steht, wie sie in der Kirche durch die Teilkirchen vorhanden sind« (57). Es geht also keineswegs darum, daß sich das Opus Dei aus Machtinteresse unter die Teilkirchen einschmuggeln wollte. Vielmehr will es den Gläubigen auf dem Weg zur Heiligkeit dienen, indem es jene ekklesiale Grundstruktur nachzeichnet, die den Gläubigen – jeden Gläubigen – zutiefst durchformt und somit auch seine unabweisbare Grundstellung in der Kirche ausmacht. Darum sind für das Opus Dei auch Grundstrukturen bestimmend, die auch in der Kirche – in der Gesamtkirche wie auch in den einzelnen Teilkirchen – maßgeblich sind: der dreigliedrige Aufbau (Prälat, Presyterium und gläubiges Volk), das untrennbare, als communio gefaßte Miteinander von Priestern und Laien, die Einheit unter einem Hirten, der Dienstcharakter des geistlichen Amtes gegenüber dem ganzen Volk. Keine Spur davon also, daß sich das Opus Dei zwischen die Gläubigen und die Bischöfe bzw. die Gesamtkirche stellen möchte. Im Gegenteil, es will durch seine analoge Organisationsform diese im Alltagsleben der allermeisten Christen so belanglos gewordenen, aber dennoch so unverzichtbaren ekklesialen Beziehungsgefüge wieder ins Bewußtsein rücken und verlebendigen. Daß diese vom Opus Dei zum zentralen Anliegen gemachte Aufgabe nicht am theologischen Reißbrett entworfen ist, sondern im Leben des mit der Kirche tief mitempfindenden Escrivá, von dem Vf. zu Recht sagte, er sei nicht nur Charismatiker, sondern eben auch Hirte gewesen, sich im ständigen Dialog mit dieser Kirche entfaltet hat, war schon im ersten Abschnitt des Aufsatzes zu lesen. Hier, im dritten Abschnitt, werden die maßgeblichen Intentionen des Gründers genannt, die ihn, manche werden sagen, nahezu prophetisch seine von Gott eingegebene Sendung in Richtung auf eine Personalprälatur gehen ließen: die Sicherung der auf die Heiligung durch die berufliche Arbeit abzielenden »Säkularität der Mitglieder« und die »Einheit des Werkes« (67). Rodríguez legt aber auch die in der Analogie wurzelnden Unterschiede zur Teilkirche offen: Das Opus Dei vergegenwärtigt nicht wie die Teilkirchen die Gesamtkirche, sondern bleibt in seiner spezifischen Sendung »ein überdiözesaner, weltweiter Zusammenschluß von Gläubigen, der die Grenzen der Teilkirchen übersteigt« (74), wobei seine Mitglieder sich auch weiterhin als »Glieder der Teilkirche, in denen sie leben und wirken« (75) verstehen. Der folgende Abschnitt konkretisiert das Gesagte, indem er »einige Sonderfragen hinsichtlich der Struktur des Opus Dei« behandelt, etwa die Eingliederung der Gläubigen in die Prälatur, die Stellung und Funktion des Prälaten, die Leitung des Opus Dei, die priesterliche Gesellschaft vom Heiligen Kreuz u., für Theologen wie Kirchenrechtler überraschend, die Struktur des Opus Dei als Familie. Abschließend wird nochmals auf den Dienst an der Communio Ecclesiarum, also an den Teilkirchen hingewiesen, die gerade in der einmaligen und engen Bindung der Prälatur an den Heiligen Stuhl gründet. Und so sollte man auch nicht überhören, daß der Gründer seinen Gefolgsleuten nicht nur eine »kindliche Liebe« zum Papst, sondern ebenso auch zu den Ortsbischöfen (103) anempfiehlt, was dem Vf. die Gelegenheit gibt, über alle rechtlichen Festlegungen hinaus, nochmals auf den familiären Charakter sowohl der Kirche wie auch des Opus Dei hinzuweisen.

Der zweite von F. Ocaríz verfaßte Beitrag behandelt »Die Berufung zum Opus Dei als Berufung in der Kirche« (107–157) und erschüttert gleich zu Beginn jenes in der Kirche eingehauste Pendant zur sog. ›political correctness‹, wenn er uns an die »Berufung zur Heiligkeit in der Kirche« (109ff.) erinnert. Zugegeben, wer diesen Schritt nicht mitgeht, wird auch nach den ekklesiologischen Grundsatzüberlegungen kaum etwas mit dem Opus Dei anfangen können. So nimmt denn Ocaríz den Leser sehr behutsam an die Hand und versucht zuerst, ihn an dieses verlorene Thema wieder heranzuführen, den Blick dabei fest auf die Gesamtkirche gerichtet. Erst auf diesem Hintergrund wird die Aufmerksamkeit auf die besondere Berufung zum Opus Dei gelenkt. Es paßt so gar nicht in das Bild einer nach Einfluß gierenden Organisation, wenn als das ausschlaggebende Kriterium für eine Eingliederung in die Gemeinschaft nicht weniger als eine göttliche Berufung abverlangt wird. Wieder ist es also die Dynamik eines Charismas, die am Anfang – hier des persönlichen Weges der Mitglieder – steht. Das Opus Dei entzieht sich damit bewußt jedem bloß menschlichen Kalkül, mag es von noch so frommen und der Kirche dienlichen Absichten getragen sein. In einer Zeit, da viele kirchliche Gemeinschaften um ihren Bestand ringen, darf man darin wohl eine mutige Treue zum Gründer-Charisma sehen. Zugleich wird damit auch dem Verdacht der Boden entzogen, das Opus Dei sei so etwas wie eine Kaderschmiede einer kirchlichen Elite, in der eiskalte und berechnende Macher oder geistliche Technokraten sich versammeln. Schon Escrivá ließ keinen

Zweifel daran, daß es nicht um bestimmte, für sich noch so wertvolle Tätigkeiten geht, sondern um eine neue Qualität des ganzen Lebens, nicht um ein Tun, sondern um ein Sein, das alles, was zu einem konkreten Leben gehört, miteinbegreift. Das ist bei weitem noch viel mehr als nur der Beruf, um dessen christliche Formung das Opus Dei sich wohl wie kaum eine andere Gemeinschaft verdient gemacht hat. Es spielen hier sämtliche natürlichen Begabungen und Vorgegebenheiten herein bis hin zu den Bindungen an das familiäre Zuhause, an das Land und an die Heimat. Wenn all dies unter dem Stichwort »menschliche Dimension« zusammengefaßt wird, so hätte sich an dieser Stelle der Rez. auch die ausdrückliche Nennung des Leidens, das uns ja so tief mit Christus verbindet, als Ausdruck aller Grenzen und Gebrochenheiten gewünscht. Trotzdem, die Tendenz ist klar: Das Opus Dei versteht sich keineswegs als ein Intellektuellen-Bund; es hegt keine Dünkel, sondern öffnet sich gehorsam allen, die Gott ihm zuführt. So ist es auch keine falsche Bescheidenheit, wenn eigens von der besonderen Berufung der »gewöhnlichen« Christen gesprochen wird, wobei nun der Terminus »gewöhnlich« nicht mehr als Synonym für »durchschnittlich« oder »lau« gilt. Wenn am Ende des Artikels in konsequenter Fortführung auf die innere Differenziertheit der Mitglieder (unterschiedlichste Berufe und soziale Stellungen, Verheiratete und Unverheiratete, Männer und Frauen, Laien und Priester) ausführlich hingewiesen wird, so steht auch dies immer in Korrelation zum fundamentalen Gedanken der Einheit, deren letztes Band ja nur die starke Liebe sein kann.

In seinem Beitrag »Die Kirche in der Welt: Die Säkularität der Mitglieder des Opus Dei« (159–235) fächert J. L. Illanes wesentliche Aspekte der Spiritualität des Opus Dei auf und führt sie abschließend über in konkrete Vollzugsformen, die vom Akt der Eingliederung über das Versprechen der Heiligung, die Ausbildung der Gläubigen bis hin zur Mitwirkung am Apostolat und zum Zusammenleben in »Brüderlichkeit und familiärem Geist« reichen.

Den Zugang zur Spiritualität des Opus Dei eröffnet nicht ein wahl- und zielloses Zusammensuchen geistlicher und aszetischer Elemente in der Geschichte, sondern allein der Blick auf jenen 2. Oktober 1928 im Leben Escrivás, als er in einer tiefen, an das Mystische heranreichenden Schau sowohl mit der heute weit verbreiteten Trennung von Glauben und Leben als auch mit dem Anruf Gottes konfrontiert wurde, in der ganzen Welt die universale Berufung zur Heiligkeit zu verkünden und durch ein »Werk« von gewöhnlichen Christen zu realisieren. Illanes weist darauf hin, daß es dem Opus Dei und seinem Gründer immer um diese lebensmäßige Verankerung und konkrete Durchsetzung, also um eine Verklammerung von Botschaft, »pastoralem Phänomen« und Institution zu tun war, kurz, um die Konkretion eines Ideals, einer überzeitlichen Wirklichkeit in einem greifbaren und auf dem Boden der menschlichen Realitäten stehenden »Werk«, dem »Opus Dei«. Diesem »Werk« geht es nicht um die Wiederherstellung einer christlichen Gesellschaftsordnung oder Kultur, auch wenn sich dies als eine sehr naheliegende Folge aufdrängt. »Werk Gottes« sind oder sollen die Mitglieder selbst sein, lebendige Zeugnisse einer Umgestaltung in Christus, die in allen Lebensverhältnissen möglich ist. Gerade dies fordert auch jenes schon genannte grundlegende Merkmal der »Säkularität« ein, das von den überkommenen negativen Konnotationen (z.B. Säkularisation, Säkularismus, säkular als Gegensatz zu geistlich, spirituell) befreit nun in einem durchweg positiven Sinne jenen Weltbezug aller Christen meint, der um das Heil der in Sünde gefallenen Welt ringt. Daß dies ganz dem Zweiten Vatikanischen Konzil und seiner Neubewertung des Laien in der Kirche folgt, liegt auf der Hand. Aber auch dazu findet eine Fortschreibung ins Konkrete, Lebbare hinein statt, wenn als Merkmale dieser Säkularität die »Einheit des Lebens«, die »Natürlichkeit«, die »Liebe zur Welt«, »Arbeit, Loslösung und Dienst«, »Freiheit und persönliche Veranwortung« und schließlich die Kontemplation mitten in der Welt herausgearbeitet werden. Immer geht es um die Kontinuität des christlichen Lebens nach innen und außen, ohne jede Verschrobenheit, ohne den in der Geschichte oft so folgenschweren Hang zur Weltflucht, zum selbstgewählten idealen Ghetto, zur Entfremdung von der Gegenwart und den natürlichen wie geistlichen Bedürfnissen ihrer Menschen. Zwei Aspekte seien herausgestellt, weil sie die kontroverse Diskussion um das Opus Dei in der Kirche weiterbringen können: Die »Liebe zur Welt« setzt deren tiefe Bejahung auch in ihrem geschichtlichen Gewordensein voraus. Sie ist nach Illanes nicht die bloß »hilfreiche oder feindliche Umgebung« (192), der Widerspruch zu allen christlichen Idealen, sondern Ziel der erlösenden Liebe Christi, an der der Christ nicht zuletzt durch seine »Achtung vor der geschaffenen Wirklichkeit« und durch seinen »geschichtlichen Optimismus« teilnehmen soll.

Und schließlich der Respekt vor der Freiheit und der persönlichen Verantwortung: Der Gläubige ist in allen »zeitlichen« (soziologischen, kulturellen, beruflichen usf.) Bereichen »absolut frei«, und das schließt ausdrücklich auch all jene theologischen und philosophischen Fragen ein, die die Kirche der Meinung der Gläubigen überläßt. So bekennt sich Illanes für seine Gemeinschaft auch

zu einem rechtverstandenen Pluralismus, dessen Fundamente die Einsicht in die Würde der Person, in die Begrenztheit unserer natürlichen Erkenntnismöglichkeiten, aber auch in die Erfordernisse einer sich ständig wandelnden geschichtlichen Welt sind.

Es sei noch angefügt, daß diese gründliche und in jeder Hinsicht sauber gearbeitete Studie durch einen die Apostolische Konstitution »Ut sit« wie auch die Statuten des Opus Dei umfassenden dokumentarischen Anhang sowie durch ein Verzeichnis der veröffentlichten Werke Escrivás hilfreich ergänzt wird. Ein Vorwort von Bischof Alvaro del Portillo stimmt auf die glühende Liebe und den Eifer Escrivás für die Kirche ein.

Der Bonifatius-Verlag verdient Respekt für die heute leider nicht mehr selbstverständliche Courage, eine mit aller Medienmacht so angefeindete Gemeinschaft für sich selbst sprechen zu lassen.

Richard Niedermeier, Kößlarn

Anschriften der Herausgeber:

Diözesanbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten
Prof. Dr. Dr. h.c. Leo Scheffczyk, Dall' Armi Str. 3a, D-80638 München
Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Engelbert Gross, Ostenstraße 26-28, D-85072 Eichstätt
Prof. Dr. Norbert und Renate Martin, Am Sonnenhang 21, D-56179 Vallendar/Rhein
Prof. Dr. Antonio Viana, Universidad de Navarra, E-31080 Pamplona