

sich die Kirche von der Marienfrömmigkeit eine »Verlebendigung unserer Gemeinschaft mit Gott« erhofft. An Maria wird deutlich, dass eine Anthropologie, die von der Gnade absehen will, nicht gelingen kann. Das Dogma von der erbsündenfreien Empfängnis Marias besagt, dass die Gnade der Freiheit vorausgeht, um diese auf Gott hin zu öffnen. Der Einmaligkeit der Inkarnation Gottes entspricht die Einmaligkeit der Gnade, die der Freiheit Marias vorausging, damit sie sich im Glauben öffnen lassen konnte für den ihr aufgetragenen, einmaligen Dienst am Heilswerk Christi. Maria ist in ihrer ganzen Existenz nur von der Selbstmitteilung Gottes als dem unmittelbaren Grund ihres Daseins her zu verstehen. Die Lehre von der Empfängnis Marias ohne Erbschuld bewahrt vor einer moralisierenden Verflachung des Christusereignisses und verweist auf die reine Gnadenbegründung christlicher Existenz. Gottes Zuwendung zu Maria im Hinblick auf die Menschwerdung des ewigen Wortes ist ein Höhepunkt seiner heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung an die Menschheit.

In seinen Reflexionen über Maria als »Mittlerin der Gnade« (251–260) legt der Bischof dar, dass sich der Haupteinwand der Reformation gegen die katholische Mariologie an der Idee der aktuellen universellen Mittlerschaft Marias entzündet. Das Tridentinum hat die protestantischen Einwände als Missverständnis der katholischen Sicht zurückgewiesen. »Mittlerin der Gnade« kann Maria nur genannt werden, sofern in diesem Titel Marias »solidarische Bezogenheit auf das Heil aller ihrer Brüder und Schwestern im Glauben« (259) angezeigt wird.

In einem Beitrag über die »Jungfrauengeburt« (261–267) weist der Dogmatiker darauf hin, dass

die Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes ein »singuläres Ereignis« gewesen ist, das die Exklusivität des Gottesverhältnisses Jesu begründet. Der Vf. zeigt in seinen religionsgeschichtlichen, biblischen und dogmengeschichtlichen Überlegungen, dass die Empfängnis Jesu ohne Zutun eines Mannes seit dem zweiten Jahrhundert »fest zum Credo« gehört und erst durch das neuzeitliche Aufkommen eines wissenschaftlich-empirischen Weltbildes massiv in Frage gestellt worden ist.

In seinen Ausführungen zur »Hypostatischen Union« demonstriert Müller, wie das Zueinander von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus denkerisch nachvollzogen werden kann. Das Buch enthält auch Aufsätze über die Stellung der Heiligen im ekklesiologischen Ansatz des Zweiten Vatikanums (26–40) und in der theologischen Anthropologie (41–65), außerdem eine bisher unveröffentlichte Abhandlung über Maria, das »Urbild der Kirche« (66–115), und einen Beitrag über die »Gottesmutterchaft« (231–250). Abgeschlossen wird der Sammelband mit einer Rezension Müllers zu K.-H. Menkes Studie »Fleisch geworden aus Maria« (1999), in der er das Werk seines Bonner Kollegen »ein großes Stück Theologie« nennt.

Mit diesem Buch legt der Vf. die Summe seiner mariologischen Studien in systematischer Konzentration vor und präsentiert damit eine überaus fundierte theologische und anthropologische Grundlegung der Marienverehrung. Bischof Müller, der sich bereits in seiner Habilitationsschrift mit der »Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen« (1986) befasst hat, versteht es, die Stellung der Gottesmutter im Heilswerk klar und theologisch kompetent zu umschreiben.

Josef Kreiml, St. Pölten

Ekklesiologie

Jurevicius, Algirdas: *Zur Theologie des Diakonates. Der Ständige Diakon auf der Suche nach eigenem Profil (Schriften zur praktischen Theologie 3)*, Hamburg: Verlag Dr. Kovac 2004, 311 S., ISBN 3-8300-1444-9, Euro 89,-.

Die Einführung des Ständigen Diakonates nach dem Zweiten Vatikanum entsprang vor allem der pastoralen Not des Priestermangels. Die systematische Darstellung dessen, was den Diakon eigentlich ausmacht, ist lange Zeit hinter den praktischen Erwägungen zurückgeblieben. Eine monographische Darstellung der Theologie des Diakonates ist darum zu begrüßen. Die Doktorarbeit von Algirdas Jurevicius, erstellt an der Frankfurter Jesuitenhochschule St. Georgen unter der Leitung von Michael

Sievernich, möchte dazu einen Beitrag leisten. Ihr ging es um die Einführung des Ständigen Diakonates in Litauen; für die Veröffentlichung wurden die spezifisch auf das baltische Land bezogenen Teile ausgelassen. Das vorliegende Werk umfasst zwei Teile: »Die Geschichte des Diakonates« (15–99) und »Die Entwicklung der Diakonats-theologie nach dem II. Vatikanischen Konzil« (101–275) (der Litauen betreffende Teil wurde im gleichen Verlag separat veröffentlicht: *Die katholische Kirche Litauens. Auf dem Weg zur Erneuerung*, 2004).

Der historische Überblick beginnt mit der Feststellung, der verbindende Faden für die Geschichte sei »eigentlich nicht der Diakon (!), sondern die Diakonie der Kirche« (18). Der systematische Ausgangspunkt ist darum nicht das von Christus gestift-

tete Wehesakrament, zu dem der Diakonat gehört, sondern eine funktionelle Beschreibung, die unbestimmt bleibt und sich von der protestantischen Theologie seit dem 19. Jahrhundert herleitet (die »Diakonie« als karitative Sozialarbeit bestimmte) (vgl. 107f). Dieser Blickwinkel bestätigt sich bei der Beschreibung des geschichtlichen Ursprungs (19–35). Die von den Aposteln mit Handauflegung und Gebet eingesetzten Sieben (Apg 6), die seit dem zweiten Jahrhundert als die ersten Diakone betrachtet werden, erscheinen »ursprünglich« nicht als Amtsträger, sondern als »Sozialarbeiter« (!) und als »Charismatiker« (26f). »Die faktische Existenz des charismatischen Diakonats wurde von den Aposteln anerkannt und durch Handauflegung bestätigt.« Jurevicus liest damit, wie er ausdrücklich betont, die Theorie Rahners in das Neue Testament hinein: der Diakonat bestehe faktisch bereits vor der Weihe und werde durch die Handauflegung nur »bestätigt« (27). Diese Deutung ist freilich, exegetisch gesehen, reine Phantasie (die Apostelgeschichte berichtet von der Einsetzung eines Amtes, dessen Funktion die Sieben nicht schon vorher innehatten) und systematisch betrachtet eine Vernichtung der sakramentalen Struktur des Diakonates. Von den Sieben der Apostelgeschichte gäbe es »keine Linie zum späteren Amt« (33), und die Apostel hätten hier kein neues Amt aus ihrem eigenen Dienst ausgegliedert (28). Die paulinischen Gemeinden seien von den Charismen her geprägt gewesen und hätten »keine feststehende Amtstruktur« gehabt (20). An apostolische Sukzession sei hier noch nicht zu denken (26f). Wenn sich auf diese Weise der sakramentale Ursprung in nichts auflöst, wie soll dann auf diesem »Loch« das Gebäude einer Theologie des Diakonates errichtet werden?

Der einschlägige Mangel wird auch bei der Betrachtung des frühen patristischen Befundes nicht eingeholt (35–45). Der Hinweis des Ersten Klemensbriefes, der die Einsetzung der Presbyter-Episkopen und der Diakone auf die von Christus gesandten Apostel zurückführt (1 Clem 42), wird nicht zur Geltung gebracht. Stattdessen wird behauptet, die Gemeinde von Korinth hätte »ihre kirchliche Leitung vertrieben« (die Quellen sprechen nur von einem Teil der Presbyter) (35). Bei einer solchen ideologischen Geschichtsdeutung, die man eher bei Autoren wie von Harnack oder Sohm vermuten würde, erscheinen dann auf einmal die Ignatiusbriefe »als ein theologischer Bruch« im Amtsverständnis, weil Ignatius das Amt des Bischofs für wesentlich halte, obwohl er nirgends eine Einsetzung des Amtes durch Christus oder die Apostel erwähne (37). Kritische Bemerkungen sind auch angebracht für die Darstellung der »Ursachen des Verschwindens des Ständigen Diakonats« (45–55). Unbekannt sind dem baltischen Theologen lei-

der die neueren Studien zur Geschichte des Zölibates (beispielsweise die gründliche Monographie von Stefan Heid): die Pflicht zur Enthaltensamkeit, die in den ersten Jahrhunderten auch für den verheirateten Diakon galt (ebenso wie für Presbyter und Bischöfe), wird mit »Ehelosigkeit« verwechselt (51–53). Das Konzil von Elvira, das nur die bereits gängige Praxis schriftlich fixierte, wird als Neuerung gedeutet, welche »den verheirateten Klerikern die Freiheit des ehelichen Lebens« genommen hätte (52). Das Kapitel über die »diakonische Praxis der Kirche ohne Ständige Diakone« (56–70) setzt wiederum die falsche Gleichsetzung des Diakonates mit Sozialarbeit voraus, zumal wenn behauptet wird: »Der Diakon verlor seine eigentliche diakonische Funktion und bekam stattdessen vor allem eine liturgische Funktion« (58). Die Caritasarbeit erscheint so im Anschluss an Karl Rahner als »anonymer Diakonat« (vgl. 70; 78f).

Die geschichtliche Übersicht wird abgeschlossen mit einem Blick auf die Entwicklung im 20. Jh. (71–99). Zum Schmunzeln verleitet die Auffassung, dass ein emeritierter Tübinger Theologe gleichsam als Übervater selbst die Autorität eines Ökumenischen Konzils noch übertrifft: der Abschnitt, wonach auch der Diakon an der Sendung Christi des Hohenpriesters teilhat (Lumen gentium 41), sei als »dogmatisch unkorrekt [sic] und missverständlich ... von P. Hünemann nicht in den *Denzinger* übernommen« worden (82). Jurevicus betont etwas pointiert (im Blick auf das Zweite Vatikanum): »Man muss feststellen, dass die Wiederbelebung des Diakonats nicht als Resultat entsprechender theologischer Arbeiten entstanden ist, sondern ausschließlich dem Druck der pastoralen Notwendigkeit entsprang« (82). Der litauische Theologe selbst hingegen meint, das vom Diakon ausgeübte Amt sei »auch dort unentbehrlich ... , wo es genug Priester und aktive Laien gibt« (99). Diese Auffassung wird hingegen nicht geteilt (beispielsweise) von einem Pionier für die Einführung des Ständigen Diakonates im deutschen Sprachraum, Wilhelm Schamoni: »Er sieht die Chance des Diakonats in der Gewinnung nebenberuflich tätiger Männer für kirchliche Arbeit in kirchlichen Notstandsgebieten« (74).

Die systematischen Mängel bereits des geschichtlichen Teiles sind derart, dass auch die Übersicht über die »Entwicklung der Diakonats-theologie nach dem II. Vatikanischen Konzil« darunter leiden muss (101–275). Da es sich aber vorwiegend um eine Bestandsaufnahme der bereits vorliegenden Publikationen anderer Autoren handelt, ist das Ergebnis teilweise ausgewogener als die ideologischen Voraussetzungen des ersten Teils. Das gilt bereits für den Beginn der Ausführungen,

der auf die Trias von Liturgia, Martyria und Diakonia abhebt (101–105). Die Tätigkeit des Diakons dürfe »nicht auf eine einzelne Aufgabe eingeengt werden« (105) – diese Aussage ist sehr richtig, widerspricht aber dem immer wieder aufgenommenen »roten Faden« des geschichtlichen Teiles, wonach »Diakonia« als anonymes Diakonat bestimmt wird.

Unter dem Stichwort »Das erneuerte Verständnis der kirchlichen Sendung« wird ein allgemeines Profil des Diakonates gezeichnet (106–184). Jurevicius möchte dabei »die traditionelle katholische Ämterlehre vom Diakonat, die Ansätze der Befreiungstheologie und der evangelischen *Diakonie* in Zusammenhang bringen« (107f). Der Autor bemüht sich in der Folge, eine christologische, ekklesiologische (Basisgemeinden) und mystagogische Dimension herauszustellen (108–135). Die Hinweise zur Erneuerung des Weihesakramentes im Allgemeinen und des Diakonates im Besonderen betonen abschließend, der Ständige Diakonat sei eine unumgängliche Folgerung aus der Bedeutung der Diakonie. Folglich müsse es ständige Diakone in der ganzen Kirche geben (159). Besonders ausführlich behandelt wird das Thema »Die Anerkennung der Ehe im hierarchischen Amt« (160–176): der Autor betont (anscheinend nicht nur für den Diakonat) eine »innere Affinität von Ehe und Weihe« (165), obwohl er durchaus zugesteht: »Das *Geteiltsein* zwischen Familie und Gemeinde ist nicht umsonst ein ganz reales Problem ..., weil der Dienst als Diakon die Person ganzheitlich fordert« (172). Sehr kurz sind die Ausführungen zur ökumenischen Bedeutung des Diakonates (176–184). Hierbei verwundert die Aussage, wonach in den orientalischen Liturgien der Priester »wohl kaum ohne Diakon zelebrieren« könne (179), was freilich gängigerweise durchaus der Fall ist.

Wichtige Gesichtspunkte der Debatte über das spezifische Profil des Diakonates werden unter dem Stichwort »Spezialfragen« behandelt (184–238). Dazu gehört das Verhältnis zwischen Diakonen und Laien (184–205). Jurevicius vertritt einerseits die These von Rahner, wonach alle hauptamtlich tätigen kirchlichen Laien bereits Amtsträger seien und folglich ordiniert werden müssten, zitiert aber andererseits im gleichen Atemzug auch die entgegengesetzte Auffassung von G. L. Müller, der zu Recht betont, die Diakonenweihe bedeute nicht die Anerkennung faktisch ausgeübter Dienste (198). Was die Kompetenzen des Diakons angeht (206–218), so stimmt der Verfasser bezüglich der Beichte, der eucharistischen Konsekration und der Gemeindeführung mit den kirchlichen Vorgaben überein, nicht aber bezüglich der Krankensalbung, deren Spendung durch Diakone er engagiert verlangt (207–209, 217). Für diese Auffassung zitiert er sogar ge-

gen dessen offenkundigen Sinn einen wichtigen Artikel von Anton Ziegenaus (207), der von einer solchen Beanspruchung kaum begeistert sein dürfte. Die Verhältnisbestimmung zwischen Diakonat und Presbyterat (218–230) gipfelt in der Behauptung (entgegen den einschlägigen Texten in den alten Quellen und den Dokumenten des Lehramtes), beide Ämter befänden sich »auf einer Ebene«. Das diakonale Amt sei dem presbyteralen keineswegs untergeordnet (229; vgl. 221). Die Vertretung Christi als des Hauptes der Kirche (durch den Priester) wird der Vertretung Christi des Dieners (durch den Diakon) gegenübergestellt (151, 229), obwohl der Autor zuvor auch einmal bemerkt, man könne »kaum bestreiten«, »dass in bestimmten Aufgaben der Diakon eine sakramentale Repräsentation Christi als des *Hauptes* vollzieht ...« (192). Außerdem sei das Dienen »sicher nicht das Proprium des Diakons, das ihn von anderen Ämtern unterscheidet ...« (253). Wie diese gegenläufigen Aussagen zusammenpassen, wird hier (und auch an anderen Stellen) nicht unbedingt deutlich. In aller Kürze geht Jurevicius auch auf das Thema der Diakonissen ein (230–238). Diese Frage sei »nicht nur noch offen, sondern auch noch nicht reif genug« (238).

Da dem Diakonat noch immer die eigenen Konturen fehlten, drohe eine neue Identitätskrise (239–249). Neben der Usurpation priesterlicher Aufgaben sei die Konkurrenz mit den Laiendiensten zu beklagen. Die wahre Identität ergebe sich durch die diakonische Sozialarbeit; wem Liturgie wichtiger sei, der habe »seine Berufung verfehlt ...« (241). Der »Profilierung des Diakonats« widmet sich dann schließlich das letzte Kapitel (250–275). Der Verfasser vertritt die Meinung, »dass eine sinnngemäße Entwicklung des Diakonates nur dann möglich wäre, wenn genügend Priester vorhanden seien ... Die Auswirkungen des Priestermangels mit dem Diakonat heilen zu wollen, ist eine Therapie mit gefährlichen Nebenwirkungen ...« (251). Der Diakon sei »sakramentales Zeichen Christi des Dieners« (254), wobei ein Schwerpunkt im Bereich der Diakonie eine große Chance darstelle (255–257). Nur auf diese Weise sei eine Abgrenzung zum Presbyterat möglich (273f).

In dem auf die deutsche Sprache beschränkten Literaturverzeichnis gibt es leider einige empfindliche Lücken; so fehlt hier etwa das von Kardinal Scheffczyk herausgegebene Sammelwerk »Diakonat und Diakonissen« (2002) sowie die von Bischof Gerhard Ludwig Müller mittlerweile auch auf Deutsch publizierte Studie der Internationalen Theologenkommission zum sakramentalen Diakonat (2004; französisch und italienisch bereits 2003).

Die Systematik der Doktorarbeit, in der es an einer klaren sakramentalen Begründung des Diako-

nates in der Einsetzung des Weihesakramentes durch Jesus Christus fehlt, kann nicht befriedigen. Der Diakonat leitet sich nicht aus der charismatischen Funktion der »Diakonie« ab, sondern aus der apostolischen Nachfolge, in der die gesamte Sendung Jesu als Haupt der Kirche zur Geltung kommt. Auch für den Diakon müsste die Liturgie im Zentrum stehen. Auf der praktischen Ebene führen die Schlussfolgerungen in eine Sackgasse: eine künst-

liche Abgrenzung des spezifischen Profils (zugunsten der Sozialarbeit, auf Kosten der Liturgie und der Verkündigung) würde zentrale Bereiche vernachlässigen, wo der Diakon dringend gebraucht wird; der ständige Diakonat ist keine unumgängliche Folgerung des Christseins, sondern eine wertvolle Hilfe in einer Notsituation, in der sich die westlichen Länder zweifellos befinden.

Manfred Hauke, Lugano

Dogmatik

Linsenmann, Thomas: Die Magie bei Thomas von Aquin (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N. F. 44), Akademie Verlag Berlin 2000, 344 S.

Die repräsentable Monographie des Benediktiners Thomas Linsenmann aus der Abtei St. Bonifaz in München wurde im Jahre 1999 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertation angenommen. Der Verfasser entfaltet in ihr eine Theologie der Magie oder eine theologische Magiologie im Anschluss an Augustinus und Thomas von Aquin. Angesichts der Bedeutung der Magie und des Irrationalen in der modernen Welt ist das Werk von besonderer Aktualität. In seiner Diktion und in seinem Aufbau präsentiert es sich klar und übersichtlich. Auf einen einleitenden Teil, der zum Thema hinführt, in dem methodische Vorbemerkungen gemacht werden, in dem die Textauswahl aus den Werken des Thomas von Aquin begründet wird und die Sekundärliteratur und der Forschungsstand kurz und informativ behandelt werden, folgt im zweiten Teil auf 70 Seiten eine Darstellung der Lehre des Augustinus über die Magie und im dritten Teil auf 240 Seiten eine Darstellung der entsprechenden Lehre des Thomas von Aquin. Für die Darstellung der Lehre des Augustinus über die Magie legt der Verfasser Texte aus dessen Schriften »De civitate Dei«, »De doctrina christiana« und »De divinatione daemonum« zugrunde. Mit der Magielehre des Augustinus beschäftigt er sich hier deshalb, weil sie einen entscheidenden Einfluss auf die Magielehre des Thomas von Aquin ausgeübt hat. Er begnügt sich dabei jedoch mit einer Auswahl aus der Fülle der entsprechenden Texte. Um eine lückenlose Vorstellung und Bearbeitung der entsprechenden Texte bemüht er sich indessen in der Darstellung der Magielehre des Thomas von Aquin. Dabei legt er die folgenden Werke des »allgemeinen Lehrers« zugrunde: den »Sentenzenkommentar«, die »Summa contra Gentiles«, verschiedene »Opuscula« und

vor allem die »Summa Theologiae«. Was die Auswahl der Texte angeht – das gilt für die Texte des Augustinus wie für jene des Thomas –, ist er sich darüber im Klaren, dass deren magiologische Qualifikation nicht selten eine Ermessensfrage ist. Im Anschluss an die Vorstellung der Texte bringt er jeweils eine systematische Darstellung der Magiologie seiner Autoren. Die Texte, die er hier heranzieht, analysiert er auf hohem Niveau. Dabei entfaltet er faktisch die wesentlichen Elemente der Lehre der Kirche von den Engeln, von den Dämonen und von Gott und seinem Wirken in der Welt.

Es wird deutlich in der Darstellung, dass Augustinus und Thomas zwar zunächst den Vorstellungen ihrer Zeit verhaftet sind, dass sie die Fragen der Magie jedoch mit einer erstaunlichen Nüchternheit und Rationalität behandeln. Das gilt besonders für Thomas von Aquin.

Augustinus lehnt die magischen Praktiken seiner Zeit entschieden ab. Vor seiner Bekehrung hat er der Astrologie vertraut und auch andere magische Praktiken gepflegt – die Divination, das Amulett-Tragen und die Beschwörungen –, obwohl er sie im Grunde stets mit kritischen Augen gesehen hat. Zu ihrer dezidierten Ablehnung kommt er durch die Erfahrung, durch die Überlegung und vor allem durch den christlichen Glauben. Er rechnet allerdings mit der Unmittelbarkeit der Einflussnahme der guten und bösen Geister auf diese unsere Welt. Seiner Meinung nach können die Dämonen unter Umständen Visionen auslösen und auch die Ursache von wahren Aussagen in der Astrologie sein, nicht aber kann der Mensch, wie er betont, über sie verfügen, so wenig wie er über die guten Geister oder über Gott verfügen kann. Etwas anderes ist es, so stellt er fest, wenn man Gott oder auch die guten Geister um ein Zeichen bittet. Klar unterscheidet er zwischen der Fügung Gottes und der Verfügung über ihn.

Augustinus qualifiziert die Magie als Götzendienst. Der »Sitz im Leben« seiner Magiologie ist die Bekämpfung der heidnischen Religiosität, von deren Resten sich die Christen trennen müssen. Er