

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Bruns, Peter: <i>Aspekte der Theologie in der Krise – Zur Situation der Bamberger Theologischen Fakultät am Vorabend der Säkularisation</i>	13
Cmiel, Heinrich: <i>Das Ordensleben aus aktueller lehramtlicher Sicht</i>	241
Van Bühren, Ralf: <i>Paul VI. und die Kunst</i>	161
Hauke, Manfred: <i>Die katholische Lehre vom Descensus ad inferos und Hans Urs von Balthasar</i>	29
Kreiml, Josef: <i>Die Firmung – Ein entscheidender Schritt auf dem Weg ins mündige Christsein</i>	43
D’Ors, Álvaro (†): <i>Politische Theologie – eine erneute Beleuchtung des Themas</i>	88
Siano, Paolo Maria: <i>Die Freimaurerei und die »Kultur des Todes«</i>	123
Spieker, Manfred: <i>Verteidiger des Rechtsstaates – Johannes Paul II. und der Schutz des Lebens</i>	253
Spindler, Wolfgang Hariolf: <i>Álvaro d’ Ors’ Versuch einer dogmatischen politischen Theologie. Ansatz und Dokumentation seiner „Revision des Problems“</i>	81
Stark, Thomas Heinrich: <i>Orientierungswissen – Zu einer Entwicklungsperspektive für das katholische Hochschulwesen</i>	291
Strika, Zvezdan: <i>Der päpstliche Primat und die Pentarchie</i>	161
Ziegenaus, Anton: <i>Die Marienwallfahrtsstätten: Zentren der Welt- und Heilsgeschichte</i>	1

BEITRÄGE UND BERICHTE

Marschler, Thomas: <i>Katholisch-theologische Fakultäten im nationalsozialistischen Staat</i>	142
Muschalek, Georg: <i>Die Rehabilitierung der Alten Messe durch Benedikt XVI.</i>	300
Sala, Giovanni: <i>Eine dogmatisch-moraltheologische Studie zur Enzyklika »Humanae Vitae«</i>	307
Schmidbauer, Hans Christian: <i>Gottesebendbildlichkeit – Anmerkungen zu einem schwierigen Begriff</i>	53
Seitz, Wendelin Eugen: <i>Ut queant laxis – Der Vesperhymnus am Johannistag: Eine Perle des Lateins</i>	225
Valasek, Emil: <i>In memoriam Josef Tiso (1887–1947)</i>	215
Ziegenaus, Anton: <i>Bethlehem oder Nazareth? Zur Frage nach dem Geburtsort Jesu</i>	205

BUCHBESPRECHUNGEN

Augustin, George / Knoll, Alfons / Kunzler, Michael / Richter, Klemens (Hgg.): <i>Priester und Liturgie, Manfred Propst zum 65. Geburtstag (J. Nebel)</i>	69
Benedikt XVI. / Joseph Kardinal Ratzinger: <i>Weihnachtspredigten (J. Kreiml)</i>	68
Gleixner, Hans: <i>»Wenn Gott nicht existiert ...« Zur Beziehung zwischen Religion und Ethik (J. Kreiml)</i>	156
Gröne, Stephan: <i>Kontra Frauenordination. Warum Jesus die Gemeindeleitung durch Frauen verbietet (M. Hauke)</i>	66
Hauke, Manfred / Stickelbroeck, Michael: <i>Donum Veritatis. Theologie im Dienst der Kirche (FS Anton Ziegenaus zum 70. Geburtstag (S. Hartmann))</i>	150
Katholisches Säkularinstitut Cruzadas de Santa Maria (Hg.): <i>Kriterien der Wahrheit christlicher Glaubenserfahrung (A. Ziegenaus)</i>	74
König, Kardinal Franz: <i>Offen für Gott – offen für die Welt. Kirche im Dialog (R. Estarriol)</i>	314

Lohfink, Gerhard / Weimer, Ludwig: <i>Maria – nicht ohne Israel</i> (J. Spindelböck)	317
López, Eduardo Toraño: <i>La teología de la gracia en Ambrosio de Milan</i> (J. Stöhr)	159
Sr. Lucia, <i>Como vejo a Mensagem »atrevés dos tempos e dos acontecimos«</i> (A. Ziegenaus)	318
Müller, Ludger / Hierold, Alfred / Krämer, Peter (Hgg.): <i>»Strafrecht« in einer Kirche der Liebe</i> (W. F. Rothe)	151
Nebel, Johannes: <i>Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters</i> (M. Sticklebroeck)	319
Proisinger, Franz: <i>Das Blut des Bundes – vergossen für viele? Zur Übersetzung und Interpretation des hyper pollon in Mk 14,24</i> (M. Hauke)	65
Ratzinger, Joseph / Benedikt XVI.: <i>Der Geist der Liturgie</i> (J. Kreiml)	75
Ruh, Ulrich (Hg.): <i>Das Jesusbuch des Papstes – Die Debatte</i> (J. Kreiml)	148
Schmitz, Heribert: <i>Die Liturgie-Instruktion Redemptionis Sacramentum von 2004</i> (W. F. Rothe)	72
Schurr-Lorusso, Anna-Maria: <i>Das Bild der Frau im dichterischen Werk von Dante</i> (G. B. Winkler)	152
Spaemann, Robert: <i>Das unsterbliche Gerücht</i> (T. H. Stark)	233
Spaemann, Robert: <i>Der Letzte Gottesbeweis</i> (T. H. Stark)	232
Staune, Jean: <i>Notre existence a-t-elle un sens?</i> (P. P. Piffaretti)	158
Sticklebroeck, Michael: <i>Urstand, Fall und Erbsünde in der nachaugustinischen Ära bis zum Beginn der Scholastik. Die lateinische Theologie (HDG II 3a, 3)</i> (M. Gerwing)	234
Strasser, Peter: <i>Theorie der Erlösung. Eine Einführung in die Religionsphilosophie</i> (M. Sticklebroeck)	78
Studia et Documenta (Neue Zeitschrift) (A. Ziegenaus)	235
Wenzel, Knut (Hg.): <i>Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes</i> (J. Kreiml)	237

B 51765

24. Jahrgang Heft 1/2008

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von
Manfred Hauke
Kurt Krenn
Michael Stickelbroeck
Anton Ziegenaus

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

- Anton Ziegenaus: *Die Marienwallfahrtsstätten:
Zentren der Welt- und Heilsgeschichte* 1
- Peter Bruns: *Aspekte der Theologie in der Krise – Zur Situation der
Bamberger Theologischen Fakultät am Vorabend der Säkularisation* 13
- Manfred Hauke: *Die katholische Lehre vom Descensus ad inferos
und Hans Urs von Balthasar* 29
- Josef Kreiml: *Die Firmung – Ein entscheidender Schritt auf dem
Weg ins mündige Christsein* 43

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Christian Schmidbauer: *Gottebenbildlichkeit –
Anmerkungen zu einem Schwierigen Begriff* 53
- Georg Muschalek: *Die Rehabilitierung der Alten Messe durch
Benedikt XVI.* 300

BUCHBESPRECHUNGEN 65

Dogmatik – Exegese – Spiritualität – Kirchenrecht – Philosophie

*Bei Rezensionen wird ersucht,
oben immer den Erscheinungsort, das Erscheinungsdatum,
die Seitenzahl, die ISBN-Nummer und den Ladenpreis des Buches anzugeben.*

Forum Katholische Theologie
erscheint vierteljährlich im Verlag Schneider Druck GmbH, Rotabene Medienhaus,
Erlbacher Straße 102, 91541 Rothenburg/Tbr., Postfach 1324, 91535 Rothenburg/Tbr., E-Mail: e.uxa@rotabene.de

Beiträge und Korrespondenz an M. Hauke, M. Stickelbroeck oder A. Ziegenaus,
Besprechungsexemplare und Rezensionen an A. Ziegenaus.
Die Anschriften der Herausgeber und Autoren sind auf der letzten Seite angegeben.

Die Zeitschrift kann bei Schneider Druck GmbH und bei allen Buchhandlungen bestellt werden.
Jahresabonnement € 25,-. Preis des Einzelheftes € 6,25. Porto Inland z. Zt. € 2,-, Ausland € 7,14.
Abbestellungen zum Jahresende, müssen bis spätestens 30. September beim Verlag eingehen.
Die Herausgeber sind verantwortlich für die nichtgezeichneten Beiträge. Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.
Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit.
Rücksendung nur, wenn Rückporto beigefügt wird.

Gesamtherstellung: Schneider Druck GmbH, Erlbacher Straße 102, 91541 Rothenburg o. d. T.
ISSN 0178-1626

Die Marienwallfahrtsstätten: Zentren der Welt- und Heilsgeschichte.

Die marianischen Gebetsorte in der Sicht Johannes Pauls II.

Von Anton Ziegenaus

Papst Johannes Paul II. hat auf seinen vielen Pastoralreisen mit besonderer Liebe marianische Gebetsorte aufgesucht. Seinen Predigten lagen – wie nicht anders zu erwarten – Themen über die Rolle Mariens im Leben Christi, der Kirche und des einzelnen Gläubigen zugrunde. So ging er am 6. 11. 1982 in Zaragoza (Spanien) zunächst auf die Jungfrauschaft Mariens ein, wohl als Homage an Ildefons von Toledo, der im 7. Jahrhundert ein Werk »Über die immerwährende Jungfrauschaft der hl. Maria« verfasst hat.

Im zweiten Teil zeigt er, dass Maria immer zu Christus führt. Im dritten Teil erläutert er, dass wir als Söhne einen gemeinsamen Vater und Christus als Bruder haben, wenn wir auch eine gemeinsame Mutter haben, sonst wären wir Stieföhne und Stiefbrüder¹.

Manchmal war dem Marienthema noch ein Nebenthema vorgegeben, etwa wenn am 18. 11. 1980 in Altötting noch berücksichtigt werden musste, dass die Mitglieder der Orden, Säkularinstitute und anderer geistlicher Gemeinschaften eingeladen waren. Doch lassen sich beide Schwerpunkte leicht miteinander verbinden. Oder: Der Besuch des Marienheiligtums von Argentiniens, Luján, am 11. 6. 1982 war überschattet vom Krieg um die Falklandinseln.

In diesem Artikel seien die z. T. beiläufigen Aussagen des Papstes zu den marianischen Gebetsstätten untersucht. Die dabei geäußerten Gedanken beleuchten in eigener Weise die Bedeutung, die Johannes Paul II. der Marienverehrung im Leben der Kirche und des einzelnen Gläubigen beigemessen hat. Die Originaltexte sollen zunächst im Wortlaut wiedergegeben und dann kommentiert werden.

A.) Vorstellung und Kommentierung der Texte

1. Ansprache in Kevelaer (2. 5. 1987)

»Die wirklichen Zentren der Welt- und Heilsgeschichte sind nicht die betriebsamen Hauptstädte von Politik und Wirtschaft, von Geld und irdischer Macht. Die wahren Mittelpunkte der Geschichte sind die stillen Gebetsorte der Menschen. Hier vollziehen sich in besonders dichter Weise die Begegnung der irdischen Welt mit der

¹ Vgl. C. Pozo, El discurso de S. S. Juan Pablo II. en el acto mariano nacional de Zaragoza (6 de Noviembre de 1982): Scripta de Maria VII 1983, 15–27.

überirdischen Welt, der pilgernden Kirche auf Erden mit der ewigen und siegreichen Kirche des Himmels. Hier geschieht Größeres und für Leben und Sterben Entscheidenderes als in den großen Hauptstädten, wo man meint, am Puls der Zeit zu sitzen und am Rad der Weltgeschichte zu drehen.«

Johannes Paul II. vergleicht in Kevelaer die betriebsamen Hauptstädte, wo Politik und Geld gemacht werden, mit den stillen Gebetsorten. Diese sind die wahren Mittelpunkte der Geschichte, weil hier das für Leben und Sterben Entscheidende geschieht. Dieses Urteil setzt voraus, dass das Gebet eine Geschichtsmacht ist, nicht nur weil wir Menschen im Gespräch mit Gott unsere Lebenswege und die bleibende Wertordnung erkennen und unsere Entscheidungen treffen, sondern weil wir uns von überirdischer Kraft getragen wissen. Die in den irdischen Hauptstädten entschiedenen Fragen sind nicht mit denen zu vergleichen, um die an den Gebetsorten gerungen wird.

2. Predigt im Marienheiligtum von Tschenstochau am 4. 6. 1979

»Das Bild von der Jasna Góra wurde zum Ausdruck einer noch älteren Tradition, einer noch älteren Glaubenssprache in unserer Geschichte. In ihm spiegelte sich der gesamte Gehalt unseres ältesten Liedes, der ›Gogardzica‹, der ›Gottesgebäerin‹.

Jene, die durch das Lied sprach, hat zu ihrer Zeit durch dieses Bild gesprochen, in welchem sie ihre mütterliche Gegenwart im Leben der Kirche und des Vaterlandes zum Ausdruck brachte, ihre mütterliche Sorge um jede Seele, um jede Familie, um jeden Menschen, der auf dieser Erde lebt, der arbeitet und kämpft, der auf dem Schlachtfeld umkommt, der mit einer Entscheidung ringt, der siegt oder unterliegt, der das Vaterland verlassen muss und in die Emigration geht, der ... der ...

Die Polen sind es gewöhnt, unzählige Probleme ihres Lebens, verschiedene traurige oder freudige Lebensmomente, insbesondere die wichtigen und entscheidenden, die Augenblicke voller Verantwortung für die Wahl des Lebensweges oder des Berufes, die Geburt eines Kindes, den Schulabschluss bzw. die Reifeprüfung wie vieles sonst ... mit diesem Ort, mit diesem Heiligtum zu verbinden. Sie sind es gewöhnt, mit allem zur Jasna Góra zu kommen, um über alles mit ihrer Mutter zu reden – mit der, die hier nicht nur ihr Bild, ihr Gnadenbild hat, eines der bekanntesten und meistverehrten auf der Welt, sondern die hier auf besondere Weise da ist, gegenwärtig ist. Sie ist gegenwärtig im Geheimnis Christi und der Kirche, lehrt das Konzil. Sie ist gegenwärtig für alle und für jeden, der immer zu ihr pilgert ..., und sei es nur dem Geiste und dem Herzen nach, weil er anderes nicht kann ... Jasna Góra ist das Heiligtum der Nation. Man muss das Ohr an diesen heiligen Ort halten, um zu spüren, wie im Herzen der Mutter das Herz der Nation schlägt. Es schlägt aber, wie wir wissen, in allen Tonarten der Geschichte, in allen Klängen des Lebens. Wie oft schlug es im Klagelaut unserer geschichtlichen Leiden! Aber auch im Ausruf des Sieges mit der Freude. Man kann auf verschiedene Art die polnische Geschichte schreiben, insbesondere die der letzten Jahrhunderte ... Wollen wir jedoch erfahren, wie diese Geschichte in den Herzen der Polen strömt, dann müssen wir das Ohr an diesen Ort halten. Dann müssen wir auf das Echo des gesamten Lebens der Nation im Herzen ihrer Mutter und Königin lauschen.«

Der Pole Johannes Paul II. spricht besonders warm und innig von Jasna Góra. Aber meint er nur das Heiligtum in Tschenstochau als geistig-geistliche Mitte jedes einzelnen Polen und der polnischen Nation oder trifft auf die zentralen Marienheiligtümer anderer Völker (wie Guadalupe in Mexiko, Zaragoza in Spanien, Loreto in Italien) nicht dasselbe zu, was der Papst von Tschenstochau sagt, nämlich dass sie Heiligtümer der Nation sind und in ihnen das Herz der Mutter schlägt und an diesen Orten das Echo der gesamten Nation widerhallt?

Maria ist ferner in mütterlicher Sorge im Leben des Einzelnen, in den Familien, in der Kirche und im Volk gegenwärtig. Wie kann diese Gegenwart näher bestimmt werden? Es ist nicht die Gegenwart einer Idee – etwa der Liebe, Mütterlichkeit, Fürsorge –, sondern Gegenwart einer Person, zu der man Du sagen kann. Entscheidend ist nicht die räumliche Gegenwart, denn ein räumlich Abwesender kann liebend intentional mehr gegenwärtig sein als ein räumlich-leiblich Anwesender in personaler Teilnahmslosigkeit. Trotzdem ist das Eingehen in eine raum-zeitliche Beziehung nicht unwichtig, nicht nur wegen der raumzeitlichen Beschaffenheit des Menschen, sondern auch, weil Maria die Frau ist, die dem geistlich-göttlichen Sohn den Eingang in die Welt ermöglicht hat und dieses Nahebringen des Erlösers zu ihrer bleibenden Bestimmung gehört.

Dieses Nahebringen schließt bei Menschen immer auch bevorzugte Orte und Räume ein. Man denke nur die Liebe Gottes zu Zion: Er wohnt auf dem Berg Zion (vgl. Ps 74,2; 76,3). Zion ist »mein heiliger Berg« (Ps 2,6), Er thront auf dem Zion (Ps 9,12). Dort gebührt ihm Lobgesang (Ps 65,7), von dort erfährt Israel Hilfe (vgl. Ps 14,7; 20,3; 53,7). Gott »liebt den Berg Zion« (vgl. Ps 78). In diesem Vorstellungsrahmen lässt sich verstehen, dass auch Maria bestimmte Orte besonders liebt und dort den Menschen helfend nahe ist. Zeichen dafür ist das Gnadenbild.

3. Ansprachen in den Wallfahrtskirchen von Guadalupe (27. 1. 1979) und Zapopán

Die Pilgerreise führte Johannes Paul II. »in dieses Heiligtum des Volkes von Mexiko und von ganz Lateinamerika, in dem du dich seit so vielen Jahren als Mutter kundgetan hast«. Der Papst spricht dann von der Gegenwart Mariens im Geheimnis Christi und der Kirche. Maria ist immer »dort, wo die Menschen, seine Brüder stehen, wo die Kirche steht«. Schon zu Beginn der Evangelisierung Amerikas »trittst du, Mutter von Guadalupe, in entscheidender Weise in das christliche Leben des Volkes von Mexiko ein. Ebenso bedeutend ist deine Gegenwart an anderen Orten geworden, wo die Gläubigen dich unter verschiedenen Namen liebevoll verehren, wie Unser Liebe Frau von der Hohen Gnade, von der Erscheinung, von Luján und anderen ebenso innigen Namen ..., mit denen in jeder Nation und sogar in jeder Gegend die Völker Lateinamerikas dir ihre tiefe Verehrung bekunden und wo du sie beschützt auf ihrer gläubigen Pilgerschaft«.

Die Bilder Mariens sind ein »Zeichen deiner Gegenwart im Leben der Nation mit ihrer gefahrvollen Gegenwart«. Der Papst aus Polen »hat ein besonderes Empfinden für dieses Zeichen der Gegenwart hier im Leben des Gottesvolkes von Mexiko, in seiner Geschichte, die nicht leicht und manchmal sogar dramatisch war. Aber du bist in gleicher Weise gegenwärtig im Leben vieler anderer Völker und Nationen Latein-

amerikas dadurch, dass du nicht nur seine fernere und nähere Vergangenheit prägt und bestimmst, sondern auch die Gegenwart mit ihren Unsicherheiten und Schatten.«

In der Wallfahrtskirche Unserer Lieben Frau von Zapopán betont Johannes Paul II. die Einheit unter dem mütterlichen Schutz Mariens: »An diesen für das religiöse Bild Mexikos und Lateinamerikas so charakteristischen Gnadenstätten vereint sich das Gottesvolk unter dem mütterlichen Schutz Mariens um den Altar. Es ist zusammengerufen in der Kirche, gemeinsam mit ihren Hirten und bei diesem glücklichen Anlass heute auch gemeinsam mit dem, der in Demut in der Kirche den Vorsitz der Liebe führt.« Das Zeugnis umfasst inhaltlich das, was »zählt«, nämlich »das Offensein für die Gnade Gottes, die sich uns mitteilt in Jesus, unserem Erlöser, und die uns zufließt durch Maria. Das Gottesvolk ist sich seiner Sündhaftigkeit und der Notwendigkeit der ständigen Reinigung bewusst.«

In Guadalupe, dem zentralen Marienort Mexikos, lässt sich die Wahrheit des Urteils von den marianischen Gebetsorten als den Hauptstädten aufweisen. Die Missionierung Lateinamerikas hatte dort die kräftigsten Impulse erhalten; die Erscheinung der Morenita überwand die rassischen und kulturellen Schranken, die sich der Christianisierung entgegenstellten, nicht nur in Mexiko, sondern im gesamten Lateinamerika. Der Papst spricht wiederum von der Gegenwart Mariens in der dramatischen Geschichte des Landes. Durch ihre Gegenwart an vielen Gebetsorten hält sie zentri-fugale Kräfte zusammen.

Maria wird, wie der Papst in Zapopán hervorhebt, gerade von den einfachen Menschen geliebt und gesucht. Die Volksfrömmigkeit beruht nicht auf einem undefinierbaren Gefühl und ist keine »niedere Ausdrucksform des Religiösen, sondern »Äußerung der Volksseele, insofern diese von der Gnade berührt und durch die glückliche Verschmelzung von Evangelisierung und Volksbrauch bekräftigt wird«. Die Volksfrömmigkeit ist »wahrhaft die Frömmigkeit der armen und schlichten Leute. Sie ist Ausdrucksweise dieser vom Herrn bevorzugten Menschen, das Geheimnis des empfangenen Glaubens zu leben und ... zu verwirklichen.« Der Glaube und die Verehrung Mariens gehören so zur Identität der Völker Lateinamerikas.

4. Predigt am Marienwallfahrtsort Knock (Irland) am 30. 9. 1979

Das Heiligtum der Muttergottes von Knock betrachtete Johannes Paul II. als das Ziel seiner Irlandreise. »Ich weiß sehr wohl, dass jedes Volk, jedes Land, jede Diözese ihre heiligen Stätten hat, an denen das Herz des ganzen Gottesvolkes sozusagen lebhafter schlägt: Orte besonderer Begegnungen zwischen Gott und Menschen, Orte, an denen Christus in besonderer Weise mitten unter uns weilt. Wenn diese Stätten so oft seiner Mutter geweiht sind, so macht uns das nur umso deutlicher das Wesen der Kirche offenbar.« Die Menschen finden in Knock Tröstung und Stärkung in ihrem Glauben: »weil sie darauf vertrauen, dass die Muttergottes sie zu ihrem Sohn führen werde.« In den Problemen und bei den Umwälzungen der Zeit wendet sich die Kirche an Maria, den Sitz der Weisheit.

Das Heiligtum von Knock wird als Ort besonderer Gottesbegegnung hervorgehoben, die auf die vermittelnde, tröstende Nähe Mariens zurückgeführt wird. Maria ist

offensichtlich verstanden als personale Gegenwart der Kirche, die zu Christus hinführt.

5. Anlässlich der Weihe der Kirche von Aparecida/Brasilien am 4. 7. 1980

In Aparecida hatte, wie es der Papst versteht, »vor mehr als zwei Jahrhunderten eine einzigartige Begegnung mit dem brasilianischen Volk. Mit Recht wendet sich seit damals das Volk mit seinen Sorgen hierher, und seit damals pulsiert hier das katholische Herz Brasiliens. Hier ist das Ziel unablässiger Wallfahrten aus ganz Brasilien, hier ist, wie jemand gesagt hat, die »geistliche Hauptstadt Brasiliens«. Der Papst schildert dann die Geschichte des Gnadenbildes. Im Jahr 1717 fanden Fischer den Torso und dann den Kopf der kleinen, schlammverkrusteten Keramikstatue. Es war das Bild der Unbefleckt Empfangenen, die liebevoll Aparecida, die Erschienene, genannt wurde. Dem Fund folgte ein überreicher Fischfang. Im Jahr 1979 sind mehr als 5,5 Millionen Pilger hierhergekommen. Unsere liebe Frau von der Unbefleckten Empfängnis wurde 1930 zur Schutzpatronin Brasiliens erklärt. Eine neue Basilika wurde gebaut, die der Papst weihte.

Der Papst spricht von den »überreichen Gnaden Gottes für die, die hier zur Mutter Gottes beten«. Die Pilger suchen das, was sie »am Tag der Taufe suchten: den Glauben und die Wege, ihn zu erhalten. Sie suchen die Sakramente der Kirche, vor allem die Versöhnung mit Gott und die eucharistische Speisung«. Die Liebe und Verehrung Mariens seien »charakteristische Züge der Religiosität des brasilianischen Volkes. Ich bin sicher, dass die Hirten der Kirche diesen besonderen Wesenszug zu achten, zu pflegen und zu unterstützen wissen, um den besten Weg zu finden, ›durch Maria zu Jesus‹ zu kommen.«

6. Apostolische Reise nach Portugal: 12.–15. 5. 1982

Bei der Gebetsstunde in Fatima führt der Papst am 12. 5. 1982 aus: »Ihr wisst sicher, dass ich schon in meiner Jugend gern Wallfahrten gemacht habe. Und in meinen apostolischen Reisen als Nachfolger Petri – von Mexiko bis Äquatorialguinea – waren die Besuche der Marienwallfahrtsorte immer Höhepunkte meiner Begegnungen mit dem Volk Gottes, das auf dieser Erde verstreut ist, und mit allen unseren Brüdern und Schwestern in der großen Menschlichkeitsfamilie.«

In der Predigt am 13. 5. 1982 sagt der Papst: »Solche Orte und Häuser (in denen man die besondere Nähe der Mutter spürt) gibt es in sehr großer Zahl. Und von ganz unterschiedlicher Art. Von den kleinen Altären in den Wohnungen und den Kapellen an den Straßen, in denen das Antlitz der Gottesmutter aufleuchtet, bis zu den größeren Kapellen und Kirchen, die zu ihrer Ehre errichtet wurden. Einige Orte gibt es, an denen die Menschen besonders lebhaft an die Gegenwart der Mutter erinnert werden. Manchmal strahlen solche Orte ihr Licht in große Entfernungen aus und ziehen die Menschen von weit her an. Ihr Ausstrahlungsbereich können eine Diözese sein, ein ganzes Land, manchmal auch mehrere Länder und sogar mehrere Kontinente. Das sind die marianischen Heiligtümer.

An all diesen Orten verwirklicht sich auf wunderbare Weise jenes einmalige Testament unseres gekreuzigten Herrn: Hier weiß sich der Mensch übergeben und über-

antwortet an Maria; dorthin eilt der Mensch, um mit ihr wie mit der eigenen Mutter zusammen zu sein; ihr öffnet der Mensch sein Herz und sagt ihr alles: Er nimmt sie bei sich auf, d.h. mitten in seine Lebensprobleme, die zuweilen schwierig sein können – persönliche Probleme oder solche von anderen, Probleme der Familie, der Gesellschaft, der Völker, der ganzen Menschheit.«

Marienwallfahrtsorte sind für den Papst Höhepunkte seiner Begegnungen mit dem Volk Gottes und mit allen Brüdern und Schwestern der großen Menschheitsfamilie, vor allem deswegen, weil sie Orte sind, die besonders lebhaft an die Gegenwart der Mutter erinnern. Ihr kann sich der Mensch mit all seinen Problemen öffnen.

7. Ansprache im Heiligtum Unserer Lieben Frau von Suyapa in Tegucigalpa (Honduras) am 8. 3. 1983

Häufig legt der Papst seinen Predigten Joh 19,26f zugrunde: Maria wird zur Mutter der Jünger Christi bestellt. »Und wer die Lehre des Meisters im Glauben annimmt, hat das Privileg, das Glück, die Jungfrau als Mutter anzunehmen.« So waren der Apostelgeschichte zufolge die Jünger im Gebet versammelt zusammen mit Maria. Der Papst zitiert hier Chromatius von Aquileja: »Man könnte nicht von Kirche sprechen, wenn nicht Maria, die Mutter des Herrn mit seinen Brüdern dort gewesen wäre.« Und Johannes Paul II. kommt dann zur allgemeinen Feststellung: »Und so wird, wie man auf diesem Kontinent von Mexiko bis Chile und Argentinien und über die zentralamerikanische Landenge hinweg sehen kann, immer wenn in einem Land eine Kirche entsteht, entweder die Muttergottes auf einzigartige Weise gegenwärtig wie in Guadalupe oder die Jünger Jesu fordern ihre Gegenwart und weihen ihrer Verehrung Gotteshäuser, damit die Kirche sich immer die Mutter gegenwärtig hält, die Gewähr für Brüderlichkeit und den Empfang des Heiligen Geistes ist.« Diese Brüderlichkeit zu fördern, wird als besondere Aufgabe Mariens gesehen: Da Maria »eine Synthese des Evangeliums darstellt, erkennt man sie in euren Ländern als Mutter und Glaubenserzieherin an; sie wird angerufen in den Kämpfen und Leiden, die die Treue zur christlichen Botschaft mit sich bringt; sie ist die Mutter, die alle Kinder auffordert, sich über die trennenden Unterschiede hinweg in derselben Heimstatt geborgen, um denselben Tisch des Wortes und der Eucharistie versammelt zu fühlen. Nur Maria konnte aus den Aposteln vor und nach Pfingsten ein Herz und eine Seele machen (vgl. Apg 1,145; 4,32). So als hätte Christus darauf hinweisen wollen, dass er der mütterlichen Sorge seiner Mutter die Aufgabe übertragen hat, aus der Kirche eine einzige Familie zu machen, wo die Liebe herrscht und man vor allem den liebt, der am meisten leidet. Ja, in Maria haben wir das Vorbild einer grenzenlosen Liebe, das Band der Gemeinschaft aller, die wir durch den Glauben und die Taufe Jünger und Brüder Jesu sind.«

8. Zweite Pilgerfahrt durch Polen (16.–23. 6. 1983)

Auf der zweiten Pilgerfahrt nennt Johannes Paul II. vor einer Gruppe aus der Diözese Stettin Tschenstochau auf Jasna Góra »ein besonderes Königreich Mariens«. Die Pilger seien »zur Mutter von Tschenstochau mit einer Wunde im Herzen und

voller Schmerz« gekommen. Er nennt Tschenstochau »Nationalheiligtum meines Vaterlandes« (Predigt bei der Messe in Tschenstochau). Das Bild von Jasna Góra bringt uns ein neues Zeichen für die Anwesenheit der Mutter Jesu. In Kana spricht Maria: Was er euch sagt, das tut. Seit dem Jahr 1383 stellt sich Maria vor die Söhne und Töchter dieses Landes, vor ganze Generationen, und wiederholt diese Worte. So wird Jasna Góra zu einem besonderen Ort der Evangelisation. Das Wort der Frohbotschaft erlangt hier eine außerordentliche Ausdruckskraft, und es wird gleichzeitig durch die Mutter vermittelt. Jasna Góra brachte in die Geschichte der Kirche in unserem Land und in unser ganzes polnisches Christentum jenen mütterlichen Zug, dessen Anfänge sich mit der Begebenheit in Kana in Galiläa verbinden.« Der Papst schildert darin die Verbindung des Heiligtums mit der Geschichte der Nation. Trotz der Unterdrückung der Freiheit der Nation gilt: »Hier auf Jasna Góra, wo die Königin Polens wohnte, waren wir in gewisser Weise immer frei.« Diese Freiheit muss zuerst eine innere sein, um sich nach außen entfalten zu können: »Auf Jasna Góra stützte sich auch die Hoffnung der Nation und das ausdauernde Bestreben nach Wiedererlangung der Unabhängigkeit ... Hier lernten wir auch die grundlegende Wahrheit über die Freiheit der Nation: die Nation geht zugrunde, wenn ihr Geist verdirbt – die Nation wächst, wenn ihr Geist sich immer mehr reinigt; dies werden keinerlei äußere Kräfte zerstören können.« Der Papst verschweigt nicht Fehler, Schwächen und Sünden, »aber – inmitten von alledem haben wir auf Jasna Góra die Mutter«. Diese in einem unfreien Land gesprochenen Worte spricht der Papst in Auslegung von Gal 4,4ff: »Gott sandte seinen Sohn, geboren von einer Frau, ... damit wir die Sohnschaft erlangen ... Du bist daher nicht mehr Sklave, sondern Sohn.«

Auf seiner Pilgerreise in den Fernen Osten (Korea, Papua-Neuguinea, Salomoninseln, Thailand) fand der Papst kein größeres Marienheiligtum vor, er weihte jedoch diese Völker dem besonderen Schutz der Gottesmutter.

9. Pilgerreise nach Lourdes (14./15. August 1983)

»Sicher, jedes Land hat seine berühmten Heiligtümer, in denen die Gegenwart Mariens besonders geehrt und angerufen wird. Ich habe als Pilger schon eine ganze Anzahl besucht, denn ich bin überzeugt, dass die Kirche aus solchen Quellen schöpfen muss: Ich denke natürlich an Tschenstochau, aber auch an Guadalupe, an Ephesus, an Fatima, an Knock in Irland, an Aparecida in Brasilien, an Montserrat und Sagrasso in Spanien. An Loreto und Pompei in Italien.

Es scheint mir aber, dass es in Lourdes eine besondere Gnade gibt. Die Botschaft ist nüchtern und klar, aber grundlegend ... Und in der Tat ..., hier überwand man ganz natürlich Menschenfurcht und falsche Scheu, die so oft die Bekehrung und den religiösen Ausdruck blockieren. Hier betet man, betet gern, lässt sich mit Gott versöhnen, verehrt gern die Eucharistie, gibt den Armen, den Kranken einen Ehrenplatz. Es ist ein außerordentlicher Ehrenplatz.«

In der Messe am 15. 8. sagte der Papst: »Die Nähe Mariens ist wie die Seele des Heiligtums. Wir wallfahren nach Lourdes, um der Mutter Gottes nahe zu sein. Wir wallfahren nach Lourdes, um dem Geheimnis der Erlösung näher zu kommen. Nie-

mand wurde tiefer als Maria in das Erlösungsgeheimnis hineingenommen. Und nur sie kann uns diesem Mysterium näher bringen. Sie selbst ist im Kern dieses Geheimnisses.«

In eindrucksvoller Weise betont der Papst die Nähe und die Gegenwart Mariens an den Marienwallfahrtsorten. Die Botschaft ist nüchtern und grundlegend: Keine Menschenfurcht, Gebet, Versöhnung, Eucharistie, Ehrenplatz der Kranken.

10. Pastoralreise nach Österreich (10.–13. 9. 1983)

»Von weit her kommen die Pilger – mit Zepter oder Wanderstab – nach Mariazell und empfehlen sich und die Ihren immer neu dem Schutz der Fürsprache der Magna Mater Austriae, der Mater Gentium Slavorum, der Magna Hungarorum Domina.«

Die Pilger reihen sich ein in die große Wallfahrt der Völker (vgl. Jes 60,3ff). Der Papst stellt damit einen Zusammenhang zwischen den stark marianisch geprägten Wallfahrten des Neuen Bundes und der alttestamentlichen Völkerwallfahrt nach Jerusalem her. Die Ansprache richtete sich vor allem an Ordensleute, Priester und Seminaristen, deshalb traten die Reflexionen über die Bedeutung der Marienwallfahrtsorte mehr zurück, aber die genannte Titulatur der Magna Mater Austriae erinnert an Maria als Patronin des Vielvölkerstaates, des alten Reichs der Habsburger. Gleichwohl wurde dieser Aspekt – wohl im Hinblick auf die politische Lage, dass die meisten Völker dieses Reiches momentan noch unter der Herrschaft des Kommunismus standen – nicht eingehender in die Ausführungen einbezogen. Doch vertraute der Papst vor dem Schlussegen »das Wohl und die Freiheit der Kirche und aller Gläubigen« der »mütterlichen Fürsprache der Jungfrau Maria« an.

11. Pastoralreise nach Kanada (9.–20. 9. 1984)

In seiner Predigt bei der Messe in der Wallfahrtskirche Notre-Dame du Cap in Trois Rivières hob der Papst den »großen Anteil Mariens an der Zustimmung zu Jesus« hervor. »Die Gründer dieser Kirche waren Männer von großem Glauben, die sich Unserer Lieben Frau weihten. Das konnte gar nicht anders sein.« So hätten es auch seine polnischen Landsleute erfahren. »Es handelt sich um eine Frömmigkeit, die stark verankert ist im Herzen des christlichen Volkes, in seinem täglichen Gebet, in den Familien und in den Pfarrgemeinden; konkrete Gestalt nimmt sie immer durch die Errichtung bedeutender Heiligtümer an, wo die Menschen hinpilgern und wo die Jungfrau selbst ihre besondere Liebe und ihre machtvolle Fürsprache kundtut.« Notre-Dame du Cap ist das »nationale Marienheiligtum« Kanadas. Leute aller Altersstufen und gesellschaftlichen Schichten sind auf der Suche nach dem, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, hierher gekommen. »Diese Wallfahrten lassen uns in der Glaubensfreude mit Maria ›himmlische Stunden‹ erleben«, nicht um den Alltagsaufgaben zu entfliehen, sondern um »neue Kraft, das Evangelium heute zu leben, zu finden. Der Papst teilt seinen Wunsch mit, »jeden Pastoralbesuch durch einen Pilgerbesuch beim großen Marienheiligtum des jeweiligen Landes zu prägen«.

12. Pastoralreise nach Belgien im Mai 1985

Auf seiner Pastoralreise in Belgien sagte der Papst in seiner Predigt am 18. 5. 1985 (zwischen Himmelfahrt und Pfingsten) in Beauraing: »Seit mehr als fünfzig Jahren ist dieser Ort ein bedeutender Marienwallfahrtsort für ganz Belgien und die Nachbarländer geworden; ein bevorzugter Ort des Gebetes und der Erneuerung, wo die Gläubigen auf besondere Weise die Anwesenheit Mariens, der makellosen Jungfrau, der Königin des Himmels empfinden und ihre mächtige Fürsprache für die Bekehrung der Sünder erfahren.

Es ist gut, dass jede Region im Einvernehmen mit den verantwortlichen Bischöfen ein oder mehrere aus einem besonderen Anlass errichtete Marienheiligtümer besitzt. So verwirklicht sich die im katholischen Glauben so wichtige Marienverehrung.« Maria fährt im Himmel fort, die Gaben des ewigen Heils zu erwirken (vgl. LG 61f). »Wenn sie die Aufmerksamkeit ihrer Kinder an manchen Orten und zu bestimmten Zeitpunkten durch Vorfälle, deren Interpretation dem Urteil des Lehramts der Kirche unterworfen sind, auf besondere Weise auf sich zieht, ist die Muttergottes ständig in der Sendung Christi und der Kirche gegenwärtig.

Das Heiligtum, Ort des ununterbrochenen Gebets mit Maria, bewirkt, dass dort auf eine besondere Weise diese Gegenwart spürbar wird.«

In seiner Predigt am 21. Mai führt der Papst in Banneux aus: »Seit mehr als 50 Jahren fühlen sich nicht nur die Kranken in Banneux wie zu Hause, sondern auch die unübersehbaren Scharen der Armen von heute – es gibt ja so viele Weisen, arm zu sein ... Sie kommen, um hier die Jungfrau Maria unter dem besonderen und sehr schönen Titel ›Unserer Lieben Frau der Armen‹ zu preisen und anzurufen ... An diesem letzten Tag meiner Pilgerreise in eurem Vaterland hat mich die heilige Mutter Maria, die wir als Heil der Kranken verehren, zusammen mit euch, liebe Brüder und Schwestern, zu diesem Heiligtum eingeladen.«

B.) Gemeinsame Merkmale der Marienwallfahrtsorte nach Johannes Paul II.

Der Papst beabsichtigte in seinen Ansprachen keine systematische Abhandlung über die Stellung der Marienwallfahrtsstätten im Leben der Kirche bzw. des einzelnen Gläubigen vorzulegen. Das Genre der Predigt eignet sich nicht für solche Abhandlungen. Doch begegnen trotz der Verschiedenheit der Wallfahrtsorte, der geschichtlichen Entwicklung und der politisch geistigen Situation (z.B. Befreiungstheologie, Kommunismus) häufig Wiederholungen, die den Schluss auf tiefere Gemeinsamkeiten erlauben. Diese seien nun herausgearbeitet².

Einmal fällt der hohe Rang auf, den der Papst auf seinen Pastoralreisen den Marienwallfahrtsstätten beimisst. Er sagt ganz offen, dass er »jeden Pastoralbesuch durch einen Pilgerbesuch beim großen Marienheiligtum des jeweiligen Landes prä-

²Die Ziffern in Klammern beziehen sich auf die jeweiligen Pastoralreisen.

gen« will (11). Er bildet den »Höhepunkt« (6). Solche Orte seien wichtiger als die betriebsamen Hauptstädte der Macht und der Finanzen. Zur Begründung führt er an, dass dort die für das irdische und ewige Leben zentralen Entscheidungen getroffen werden (1, 2). Als besondere Charakteristika dieser Orte nennt der Papst a) das Gebet (1, 7, 9, 12: »Ort ununterbrochenen Gebets«; ein bevorzugter Ort des Gebets«), b) die Versöhnung (Bußsakrament) (5, 9), c) die Eucharistie (5, 7, 9), d) den »Ehrenplatz der Kranken« (9, 12). Die Menschen erwarten dort Tröstung und Stärkung im Glauben (4), Mariens »besondere Liebe und machtvolle Fürsprache«.

Gemeinsam ist diesen Ansprachen die Betonung der »Gegenwart« und »Anwesenheit« Mariens an diesen Stätten. Verkopfte Intellektuelle stoßen sich wahrscheinlich an der Vorstellung von einer personalen Gegenwart der Gottesmutter an bestimmten Orten. Ist Gott nicht überall? Ist die Häufigkeit der Marienwallfahrtsorte nicht ein Beweis für die Raumunabhängigkeit der jetzt verklärten Maria. Wird hier das Göttliche bzw. Himmlische nicht in unstatthafter Weise vermenschlicht und entehrt? Kann man Maria nicht überall anrufen und entehren? Warum an bestimmte Orte pilgern? In Wirklichkeit widerspricht die hier behauptete »Äquidistanz« Gottes bzw. Marias zu allen Orten biblischen Vorstellungen, die bestimmte Orte wie Zion oder Jerusalem bevorzugen. Deshalb spricht nichts dagegen, manche Orte als von Maria bevorzugt zu betrachten (vgl. 3). Deshalb sind sie »geistliche Hauptstädte« (5,1).

Zeichen der Gegenwart sind vor allem die Gnadenbilder (2, 3). In ihnen ist Maria nicht in einer Art Realpräsenz gegenwärtig, sie sind nur Zeichen, aber doch Zeichen einer besonderen personalen Nähe. Diese Nähe spürt nicht nur der einzelne Gläubige, der an den Marienwallfahrtsstätten besondere Hilfe, Klärung seiner Fragen und Nöte erfährt und dort besonders gern betet und die Sakramente empfängt, sondern auch das ganze Volk, das dort seine Mitte empfindet und seiner Geschichte begegnet.

Besonders in Tschentochau und in Guadalupe (2, 3, 7) entdeckt der Papst diese geschichtliche Dramatik, aber sie lässt sich auch anderswo feststellen. So spricht er von den geistlichen »Hauptstädten« (1, 5), von den »Nationalheiligtümern«, wo »das Herz der Nation« schlägt (2, 4, 8, 11) und die Menschen am Herzen der Mutter ihre Heimstatt finden (7). »Die Nähe Mariens ist die Seele des Heiligtums« (9).

Das Band der Gemeinschaft wird von Maria geknüpft, wie der Papst besonders in Honduras ausführt (7): »Wer die Lehre des Meisters im Glauben annimmt, hat das Glück, die Jungfrau als Mutter anzunehmen. Man kann nicht von Kirche sprechen, wenn Maria nicht dabei ist. Der Papst beruft sich dabei auf Joh 14,26f und Apg 1, 14 und ein Wort von Chromatius von Aquileja und verweist auf die Geschichte Amerikas, von Mexiko bis Chile und Argentinien und über die zentralamerikanische Meerenge hinweg: Wo Kirche entsteht, wird Maria gegenwärtig wie in Guadalupe oder die Jünger fördern ihre Gegenwart, indem sie ihr zu Ehren Kirchen erbauen.

Durch Maria wird die Kirche eine einzige Familie, »wo die Liebe herrscht und man vor allem den liebt, der am meisten leidet«. So bildet Maria »das Band aller, die wir durch den Glauben und die Taufe Brüder Jesu sind«. Diese Verbindung zu einer echten Gemeinschaft weist Johannes Paul II. auch in Zaragoza auf (vgl. Einleitung): Ohne Maria als Mutter hätten die Gläubigen einen gemeinsamen Vater und Jesus als

Bruder, aber wir wären untereinander eher Stiefsöhne und Stiefbrüder. Zur echten und vollen Sohnschaft bzw. Brudersein gehört auch die Gemeinsamkeit in der einen Mutter.

Obwohl im Herzen der Mutter das Herz der Nation schlägt (2) und die Mutter zur Gemeinschaft verbindet, bildet sie nicht für ihre Person die Mitte, denn die Tröstung der Gläubigen besteht darin, dass Maria »sie zu ihrem Sohn führen werde« (4, 5). In Kanada (11) spricht der Papst sogar vom »großen Anteil Mariens an der Zustimmung zu Jesus«. Dieses Wort mag manche überraschen, weil jede Gnade letztlich von Jesus Christus kommt, aber gerade die Marienwallfahrtsstätten, wo mehr als andernorts gebetet, gebeichtet und die Eucharistie empfangen wird, wo die Kranken nicht versteckt und verdrängt werden (9: »Ehrenplatz der Kranken«), sind der beste Beweis dafür, dass Maria nicht den Blick auf sich zieht, sondern auf ihren Sohn hinzeigt. An den Marienwallfahrtsstätten lässt sich die Lebendigkeit marianischer Frömmigkeit gerade in ihrer Christozentrik erkennen.

Eine nähere Begründung des »großen Anteils Mariens an der Zustimmung zu Jesus« gibt der Papst nicht. Es wäre sicher zu wenig, den Anteil in ihrer fürbittenden Tätigkeit zu sehen. Es empfiehlt sich, an ihren Personalcharakter³ zu denken, d. h. an ihre von Ewigkeit bestehende Bestimmung zur Gottesmutterchaft oder die personale Berufung, der Welt den Erlöser mütterlich zu bringen.

Ein weiteres Thema, das der Papst im Zusammenhang mit den Marienwallfahrtsstätten anschnidet, ist die Volksfrömmigkeit (3). Nicht selten verbinden sich mit der Vorsilbe »Volk« gebildete Begriffe mit negativen Assoziationen (vgl. Volksglaube, Volksmeinung). Johannes Paul II. will »Volksfrömmigkeit« von allem abschätzigen Beigeschmack freihalten: Die Volksfrömmigkeit ist »wahrhaft die Frömmigkeit der armen und schlichten Leute. Sie ist Ausdrucksweise dieser vom Herrn bevorzugten Menschen, das Geheimnis des empfangenen Glaubens zu leben und ... zu verwirklichen.«

Ohne die Berechtigung klarer und hoher theologischer Terminologie zu bestreiten, bricht der Papst hier in Mexiko eine Lanze für die Glaubensformen des Volkes, d. h. der einfachen Leute. Maria war doch selbst eine von den »einfachen und schlichten Leuten«. Ist der christliche Glaube nur für Intellektuelle und Akademiker? Marianisch geprägte Volksfrömmigkeit ist nichts Oberflächliches oder Seichtes. Sie lebt aus der Mitte, denn sie kann in einem lebendigen Glauben die Liebe zum Gebet, zu den Sakramenten der Buße und des Altares und die Liebe zum Nächsten, vor allem zum Kranken praktizieren. Maria ist selbst bei aller Einfachheit »eine Synthese des Glaubens« (7). So widerspiegelt die jungfräuliche Gottesmutterchaft auf christologischer Ebene die wahre Gottheit und Menschheit des Erlösers, die Immaculata und Assumpta die Echtheit der Erlösung, die jetzt schon eine Realität ist und nicht bloße Verheißung. So vermittelt die Mariengestalt die Christusgestalt, zwar nicht auf lehrhafter Ebene, sondern auf intuitiv erlebnishafter. An den Marienwallfahrtsorten bewahrheitet sich die Überzeugung, dass Maria der Weg zu Jesus ist (5).

³ Vgl. A. Ziegenaus, Charakter: ML 2, 19–24.

In der marianischen Prägung wird die Volksfrömmigkeit tief und kann trotzdem eine Breitenwirkung entfalten.

Wallfahrtsorte sind immer Stätten der »Begegnung«. Oft spricht der Papst von der Begegnung, der Menschen untereinander, der Menschen mit Gott, des Papstes mit dem Volk, des Menschen und des Volkes mit sich selbst (1, 2, 4, 5, 8) und der Gesunden mit den Kranken (9, 12). Seele der Wallfahrtsstätten ist Maria, die Mutter. Sie verbindet die Gläubigen zur Kirche.

Wallfahrtsstätten sind Orte des Glaubens, des Gebets, des Innewerdens und der Verinnerlichung. Die Bewegung nach innen und zu Gott schließt aber die Wirkung nach außen, und auch eine politische nicht aus. An diesen Stätten schlägt ja das Herz der Nation, sie sind Hauptstädte, wichtiger als die der Finanzen und der Macht. Das gelungene Verhältnis zum lebendigen und wirklichen Gott tangiert selbstverständlich das Verhältnis zu den irdischen Götzen. Politische Impulse gingen von den Marienwallfahrtsorten nicht nur akzidentell aus, eben weil die politische Lage ein Wort des Papstes nahe legte (Polen, Südamerika), sondern in begründeter Weise: Das wurde besonders auf der zweiten Pilgerfahrt durch Polen (8) deutlich, wo Johannes Paul II. in Tschenschow, »dem Nationalheiligtum meines Vaterlandes«, Joh 2, 6 (»was er euch sagt, das tut«) auf dem Hintergrund der Freiheits- und Unterdrückungsgeschichte bedenkt und Jasna Góra als Ort der Evangelisation hervorhebt. Auf Jasna Góra stütze sich die Hoffnung der Nation und das Streben nach Erlangung der Unabhängigkeit. Hier lernte Polen die grundlegende Wahrheit über die Freiheit der Nation. Der Papst legt dann Gal 4, 4f (»Gott sandte seinen Sohn, geboren von einer Frau, ... damit wir die Sohnschaft empfangen. Du bist nicht mehr Sklave, sondern Sohn«) aus: Die Nation geht zugrunde, wenn ihr Geist verdirbt, sie wächst, wenn ihr Geist sich immer mehr reinigt.

Was hier auf dem Hintergrund der kommunistischen Unfreiheit gesagt wird, wird in Brasilien (5) im Hinblick auf die marxistische Befreiungstheologie ausgeführt: Die Menschen suchen den Glauben, die Sakramente, die eucharistische Speisung, nicht nur irdischen Gewinn. Vor allem wird die alle Trennung überwindende Wirkung Marias hervorgehoben. Sie einigt die Rassen (Guadalupe) und durch ihre vielen Heiligtümer die Staaten Südamerikas (3). Ähnlich wird in Marizell die Mater Gentium als völkerverbindende Gestalt hervorgehoben (10).

Die große mütterliche Mariengestalt versteht der Papst als das Herz und die Seele der Kirche. Maria bremst die zentrifugalen Kräfte und führt zu ihrem Sohn. Diese Wirkung übt sie in den verschiedenen Nationen und bei den einzelnen Menschen in besonderer Weise an den Marienwallfahrtsstätten aus, die deshalb vom Papst als Höhepunkte seiner Pastoralreisen betrachtet werden.

Aspekte der Theologie in der Krise – Zur Situation der Bamberger Theologischen Fakultät am Vorabend der Säkularisation¹

Von Peter Bruns, Bamberg

Vorüberlegung

Im Jubiläumsjahr der Erzdiözese Bamberg mag es vielleicht reizvoll erscheinen, die pastorale Situation nach der Auflösung des Hochstiftes Bamberg zu Beginn des 19. Jahrhunderts zu skizzieren², doch ist dies nicht die erklärte Absicht der vorliegenden Untersuchung. Auch wird nicht der Anspruch erhoben, etwas wesentlich Neues zu berichten, was dem Leser nicht vielleicht schon bekannt wäre, doch soll der Stoff im folgenden anders akzentuiert werden, und zwar aus der Sicht eines Patrologen, der ein besonderes Auge auf die Kirchengeschichte und ihr Geschick hat. In aller gebotenen Kürze soll – immer mit Bezug auf Bamberg – ein Überblick über jene Zeit geboten werden, die der Säkularisation vorausging und welche man in den Handbüchern als das »Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung«³ zu bezeichnen pflegt. Jene anderthalb Jahrhunderte von 1648 bis 1789 sind kirchengeschichtlich sehr bedeutsam und haben das religiöse Leben auch in Bamberg tief beeinflußt. Spricht man mit Recht von einer schleichenden Säkularisierung vor der eigentlichen Säkularisation (H. Jedin)⁴, d. h. von einem Verlust der geistigen Führung durch die Kirche, so muß zugleich hinzugefügt werden, daß die Kunst des Barock im Bau und in der Ausstattung von Kirchen und Klöstern Großartiges geleistet hat. Hier verband sich mathematische Rationalität und christliches Glaubensbewußtsein zu einer harmonischen Einheit. Wer Voltaire als Repräsentanten des aufklärerischen Zeitgeistes betrachtet, muß sich zugleich vergegenwärtigen, daß Architekten wie B. Neumann und Künstler wie Tiepolo⁵ seine Zeitgenossen sind. Eine auf den »Fortschritt« fixierte (Kirchen-)Geschichtsschreibung wird allzu schnell ihre Aufmerksamkeit auf jene Erscheinungen lenken, welche »schon« die moderne Gesellschaft resp. die moderne

¹ In der von der katholischen Akademie des Caritas-Pirckheimer-Hauses in Nürnberg freundlicherweise besorgten Broschüre fand sich unser Vortrag vom 16. 11. 2006 sinnigerweise eingerahmt zwischen »Rembrandts Rohrfederzeichnungen« auf der einen und »Mengzi« sowie »Klassischem indischen Tanz« auf der anderen Seite. Irgendwo dazwischen wird von der Krise der Theologie heute zu reden sein.

² Dies suggerierte auch der in der bereits erwähnten Broschüre abgedruckte Vorstellungstext.

³ Vgl. Hubert Jedin (Hg.), *Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung* (= HKG V), Freiburg 1970.

⁴ Vgl. dazu die Einleitung bei Jedin, HKG V,V–XII.

⁵ Jedin, HKG V,Vf, verweist in diesem Zusammenhang auf die besondere Bedeutung der Musik von Bach und Händel und die von ihnen gesetzten Höhepunkte der europäischen Musikgeschichte. Reine Zeitgenossenschaft sagt indes noch nicht viel über das jeweilige Kulturklima und die persönlichen Temperamente der einzelnen Individuen, die Geschichte machen, aus. Man vergegenwärtige sich nur einmal, daß auch der New Yorker Broker und der Teheraner Bazari zufällig zur gleichen Zeit leben und dennoch in völlig unterschiedlichen Milieus beheimatet sind.

Kirche⁶ ankündigen, während verharrende und bewahrende Momente bewußt übergangen werden. Wer die zunehmend antikirchlichen und antichristlichen Tendenzen der Aufklärung in Bamberg beschreibt (davon wird noch ausführlich die Rede sein), der muß auch die Frömmigkeitsgeschichte des 18. Jahrhunderts mit ihrer dominikanischen Mystik berücksichtigen. In der historischen Rückschau erscheint uns die Bamberger Bistumsgeschichte in der Zeit von 1648 bis 1789 als äußerst komplex und widersprüchlich. Da ist etwa der trotz aller Reformbemühungen nie gänzlich beseitigte Gegensatz zwischen dem eigentümlichen Doppelgebilde eines geistlichen Fürstentums und dem tridentinischen Programm zu nennen, jene unauflösliche Spannung zwischen dem katholischen Zentrum Rom auf der einen und dem Reichsepiskopalismus auf der anderen Seite, welcher den staatskirchenrechtlichen Theorien der Aufklärung auch in Franken die Tore weit öffnete. Ihre konkreten Folgen für die zeitgenössische Theologie sind dabei nicht zu übersehen. Die hier unternommene Darstellung enthält sich bewußt jeglicher Bezugnahme auf die Gegenwart⁷, doch wird der aufmerksame Hörer mühelos erkennen, daß die Vergangenheit der Kirche, welche man sowohl innerhalb als auch außerhalb des pilgernden Gottesvolkes gerne abgeschüttelt hätte, unweigerlich in die Gegenwart und in die Zukunft hineinwirkt.

1. Die Aufbauphase nach der Glaubensspaltung

Am 15. Juli 1563 wurden die Reformdekrete des Trienter Konzils veröffentlicht, darunter auch jenes über die Errichtung der Diözesanseminare⁸. Papst Pius V. blickte sorgenvoll auf das von der Glaubensspaltung zerrissene Deutschland und forderte Bischof Veit II. von Bamberg auf, die Anordnungen des Decretums *de reformatione*, bes. des Cap. XVIII bezüglich der Seminare und Klerikerbil-

⁶ Eine dem herrschenden Zeitgeist verpflichtete Kirchengeschichtsschreibung, welche in einer Art Vulgärrezeption des II. Vaticanums dieses als Spätprodukt der katholischen Aufklärung begreift, wird in den geistigen Strömungen des 18. Jh. vor allem jene Ideen und Ideologien überbetonen, welche in den sogenannten Reformkatholizismus des 20. Jh. einmündeten. Dies ist trotz einiger historischer Verdienste auch die Sicht von Lesch, s. u.

⁷ Es sei indes an dieser Stelle nicht verschwiegen, daß durch die Aufhebung der Bamberger Fakultät und ihre Reduktion auf Institutsgröße aufgrund der Vereinbarung zwischen dem Bayerischen Freistaat und dem Apostolischen Stuhl (vgl. das Zusatzprotokoll vom 19. 01. 2007 zum Bayerischen Konkordat vom 29. 03. 1924) kurz nach dem Abschluß dieses Manuskripts unsere Ausführungen nochmals an aktueller Brisanz gewonnen haben. Auf dem gegenwärtigen Hintergrund erscheinen die historischen Vorgänge vor gut zweihundert Jahren von geradezu gespenstischer Parallellität, vgl. auch die grundsätzlichen Überlegungen von Jedin, HKG V,VI zur »zweiten Aufklärung« unserer Gegenwart.

⁸ Zur Geschichte der Bamberger Priesterausbildung vgl. besonders den Beitrag von Hans Schieber, Die Vorgeschichte des Bamberger Priesterseminars, in: Michael Hofmann, Wolfgang Klausnitzer, Bruno Neundorfer (Hgg.), *Seminarium Ernestinum*, Bamberg 1986, S. 17–86. Im Unterschied zu den Nachbardiözesen Eichstätt und Würzburg waren in Bamberg Seminar und Unterrichtsstätte räumlich getrennt, so daß auf Grund dieser Eigenständigkeit die Theologische Fakultät der Universität Bamberg als ihr Gründungsdatum nicht den Unterrichtsbeginn 1586 betrachtet, sondern die Stiftung und Eröffnung der *Academia Ottoniana* durch Fürstbischof Melchior Otto Voit von Salzburg 1647/48.

dung⁹, so bald als möglich zu verwirklichen. *Omne malum a clero* – dieses bekannte Diktum traf auch auf den Bamberger Klerus jener Tage zu, dessen Zustand Nuntius Kaspar Gropper¹⁰ als *ut fertur, admodum est miserandus* bezeichnete. Doch auch dem Nachfolger im Amt, Nikolaus Elgard¹¹, ging es nicht wesentlich besser, er wäre trotz aller eifrigen Bemühungen an der verfahrenen Bamberger Situation fast gescheitert¹². Das Bistum Bamberg lag in jener Zeit am Boden und war aus sich heraus unfähig zu einer echten katholischen Erneuerung. Abhilfe aus der Misere der Klerikerausbildung sollten die Jesuiten¹³ schaffen. Nach Elgard hätten vier oder fünf Jesuitenprofessoren zur religiösen Erziehung der katholischen Jugend¹⁴ ausgereicht. Auf diese Weise sollte das Bistum Bamberg in die große katholische Reformbewegung eingebunden werden. Bereits in den siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts waren die Väter der Gesellschaft Jesu vom Würzburger Bischof Veit gerufen worden, sie kamen jedoch nicht nach Bamberg, sondern nur mit einer zwei Mann starken

⁹ Bis 1586 waren die Konzilsdekrete in Bamberg unbekannt bzw. wurden bewußt ignoriert. Nach Schieber, Vorgeschichte (Anm. 8), S. 21, gab es »einen prinzipiellen Widerstand des Bamberger Domkapitels gegen römische Weisungen und Anstöße«. Offensichtlich waren auch notorische Apostaten und häresieverdächtige Personen im *collegium canonicorum* vertreten, welche die katholische Erneuerung der Diözese bewußt hintertrieben.

¹⁰ Die Unersprißlichkeiten sind in den Nuntiaturreportagen nachzulesen, vgl. Schieber, Vorgeschichte (Anm. 8), S. 23 f. Die Ausgabe der Nuntiaturreportagen wurde besorgt von Wilhelm E. Schwarz, Die Nuntiaturreportagen Kaspar Groppers nebst verwandten Aktenstücken (1573–1576), Paderborn 1898. Nuntius Gropper war im Juli 1573 mit einem detaillierten Reiseplan Richtung Köln entsandt worden. In Würzburg sollte er nebenbei über den Zustand der Nachbardiözese Bamberg Erkundigungen einziehen. Rom hatte bereits ganze Regionen des Frankenlandes aufgegeben, doch bestand nach Gropper noch ein kleines Fünkchen Hoffnung, *quoniam episcopus Bambergensis dicitur ad meliorem frugem rediisse*. (Schwarz, Nuntiaturreportagen, S. 85) Dies war schon eine bedeutende Verbesserung, hieß es noch wenige Jahre zuvor in Delfino Discorso: *il vescovo di Bamberga è negligentissimo, di vita scandalosissima, et la diocesi sua ogni di se riempì d'heretici*.

¹¹ Vgl. Schieber, Vorgeschichte (Anm. 8), S. 24–36, hier: 24. Der Nuntius hält den Bamberger Bischof Veit für schlicht, aber doch im Grunde sehr katholisch: *Rmus episcopus Bambergensis catholicissimus est et simplex*. Das Grundübel für Elgard bestand in der Entscheidungsunfähigkeit und Konfliktscheu des Bamberger Bischofs, genauer in dem Umstand, daß der Bischof nicht richtig Bischof sein konnte und vielleicht auch gar nicht so recht wollte, da er sich durch Eid an das Domkapitel gebunden fühlte.

¹² Unbeschadet der literarischen Topik eines Nuntiaturreports, der die Dinge oft stark zu dramatisieren pflegt, vgl. Schieber, Vorgeschichte (Anm. 8), S. 36, bleibt es ein nicht zu leugnendes historisches Faktum, daß auf Grund der im Domkapitel betriebenen Obstruktionspolitik die frühe Gründung eines Seminars im Jahre 1575 verhindert wurde. Es besteht kein Zweifel daran, daß das gesamte Erscheinungsbild der Bamberger Diözese zu jener Zeit wenig einladend wirkte. Mag sich auch bei Elgard auf Grund der zermürbenden Verhandlungen mit dem Bamberger Kapitel verständlicherweise mancher Frust angestaut haben, so bestand doch kein Anlaß für die Nuntiaturreportagen, die allgemeine religiöse Lage im Bamberger Sprengel schönzureden.

¹³ Der Apostolische Stuhl hatte klare Vorstellungen bezüglich der Neuordnung der Bamberger Diözese. Zuerst sollte eine Lateinschule, dann das Bischöfliche Seminar gegründet werden, und zwar von den Vätern der S. J.: *ut in civitate Bambergensi erigeretur schola, adderetur domus convictorum (ubi boni parentes pro liberis suis expensas solverent), adderetur successu temporis seminarium episcopale, item domus pauperum [...] atque ut hæc omnia regerentur per patres S. I.*, (Schwarz, Nuntiaturreportagen, S. 316) zur Diskussion vgl. Schieber, Vorgeschichte (Anm. 8), S. 31.

¹⁴ Die Schule sollte errichtet werden *ut fiant discipuli solidæ doctrinæ; ut pietate magis quam eruditione proficiant, ut propediem apti sint parochi, ut confessorarii, ut concionatores* (Schwarz, Nuntiaturreportagen, S. 307).

Niederlassung bis nach Forchheim¹⁵, wo sie nicht dauerhaft bleiben konnten. Angeblich gab es finanzielle Schwierigkeiten¹⁶ bei der Errichtung eines neuen Kollegs in der Stadt; tatsächlich waren die Widerstände im Klerus und im Domkapitel gegen die Berufung der Jesuiten¹⁷ beträchtlich. Nuntius Elgard scheiterte 1575 an der Jesuitenfrage, die Zeit war damals noch nicht reif für eine Reform in seinem Sinne. Dazu waren auch personelle Veränderungen in der Bistumsleitung und vor allem im Domkapitel notwendig. Erst über dreißig Jahre später, im Jahre 1611, wird den Jesuiten¹⁸ schließlich die Leitung des Gymnasiums übertragen, 1613 kam die Klerikerausbildung hinzu. Endlich hatte sich auch in Bamberg¹⁹ die Erkenntnis durchgesetzt, daß die Erneuerung des katholischen Glaubens nicht ohne den neuen Orden und eine grundlegende Reform des Bildungswesens möglich war. In der Gründungsurkunde vom 12. Februar 1612²⁰ weist Fürstbischof Johann Gottfried von Aschhausen daher ausdrücklich auf die besonderen Verdienste des Ordens auf dem Gebiet der Wissenschaft und der religiösen Jugenderziehung hin. Am 21. November 1612 erfolgte die Annahme der Kollegstiftung durch Jesuitengeneral Claudius Aquaviva²¹. Die ersten

¹⁵ Vgl. dazu Schieber, *Vorgeschichte* (Anm. 8), S. 43–45. 1575 wurde die kleine Niederlassung gegen den Willen des Ortsordinarius wieder aufgehoben. Über die Motive des Bischofs, ausgerechnet in Forchheim ein Klerikerseminar zu gründen, ist viel gerätselt worden. Wollte Bischof Veit einen Anreiz für die Jesuiten schaffen, ihre Patres wieder dorthin zurückzuschicken? Es dürfte kein Zufall sein, daß gerade 1576 der spätere Bamberger Weihbischof Johann Ertlin Kanoniker und Stiftsprediger in Forchheim wurde. Er sollte ein Förderer der Jesuiten und auch der Seminaridee werden.

¹⁶ Zur Diskussion um die Grundstückspreise, Baumaterialien etc. vgl. Schieber, *Vorgeschichte* (Anm. 8), S. 43 f. Das Domkapitel, das an den anfallenden Baukosten angemessen zu beteiligen war, spielte auf Zeit und hielt den Bischof hin. Ein Gegenvorschlag, der am 10. September 1577 vom Kapitel gemacht wurde, fand umgekehrt nicht das bischöfliche Wohlwollen, vgl. dazu Schieber, *Vorgeschichte* (Anm. 8), S. 47–49. Immerhin raffte man sich nun seitens des Kapitels auf, gegen lutherische Prediger in Staffelstein vorzugehen, akatholische Religionsbücher aus dem Verkehr zu ziehen und die Katechese nach dem Katechismus des Petrus Canisius zu organisieren, vgl. Schieber, *Vorgeschichte* (Anm. 8), S. 49 f. Doch hatte man zuviel kostbare Zeit nutzlos verstreichen lassen.

¹⁷ Vgl. dazu Schieber, *Vorgeschichte* (Anm. 8), S. 32–35. Die Jesuiten galten als der »verlängerte Arm« Roms, den man aus der Lenkung der Diözese wenn möglich heraushalten wollte. Irenische Geister im Kapitel scheuten den offenen Konflikt mit den Protestanten, nicht unbeträchtliche Teile der Ritterschaft und des Adels waren bereits vom katholischen Glauben abgefallen und sympathisierten mit der neuen Lehre. Andererseits hielt Nuntius Elgard an seiner Meinung fest, daß angesichts des desolaten Zustands des Bamberger Klerus nur ein jesuitisch geprägtes Seminar die katholische Lehre nachhaltig festigen würde.

¹⁸ Vgl. dazu Wolfgang Klausnitzer, *Das Jesuitenkolleg in Bamberg im Zusammenhang des Ausbildungsprogramms der Gesellschaft Jesu*, in: Michael Hofmann, Wolfgang Klausnitzer, Bruno Neundorfer (Hgg.), *Seminarium Ernestinum, Bamberg 1986*, S. 87–111. Unterstützung fanden die Jesuiten schließlich in Weihbischof Friedrich Förner (1612–1630).

¹⁹ Über das Werden der jungen Bamberger Akademie informiert *en detail* die reichhaltige Dokumentensammlung von Franz Machilek (Hg.), *Haus der Weisheit. Von der Academia Ottoniana zur Otto-Friedrich-Universität Bamberg*. Katalog der Ausstellungen aus Anlaß der 350-Jahr-Feier, Bamberg 1998. Die lateinischen Urkundentexte wurden übersetzt und besprochen von Rudolf Rieks, *Gründungsurkunden der Universität Bamberg*, in: Siegfried Opolzer (Hg.), *Pietati Bonisque Litteris. Universitas Bambergensis. Werden und Fortwirken der Universitätsstiftung zu Bamberg*, Bamberg 1987, S. 9–47. Die lateinischen Zitate sind der Rieks'schen Ausgabe entnommen, wurden jedoch einer neueren Orthographie angeglichen. Einen Abriß der Universitätsgeschichte unter dem Titel »Gestaltwandel der *alma mater Bambergensis*« bietet in demselben Band Othmar Heggelbacher auf den S. 51–84.

²⁰ Staatsarchiv Bamberg (im folgenden abgekürzt StAB), A 149, L. 451, Nr. 985; vgl. Machilek, *Haus der Weisheit* (Anm. 19), Farbtafel II.

²¹ StAB, A 149, L. 451, Nr. 986; vgl. Machilek, *Haus der Weisheit* (Anm. 19), Abb. 14, S. 69.

Jesuiten²² des Bamberger Kollegs erfüllten die in sie gesetzten Erwartungen. Ihre pastorale Tätigkeit in der Hauptpfarrkirche St. Martin und in den anderen Stadtpfarreien führte zu einer spürbaren Wiederbelebung der katholischen Frömmigkeit und einer allgemeinen Besserung der kirchlichen Zustände²³. Die inhaltlichen Vorschriften der *ratio studiorum* von 1606²⁴ garantierten einen geregelten, ordnungsgemäßen Studienverlauf und vor allem eine streng katholische Ausrichtung des Studiums auf der Grundlage späthumanistischer Bildung. Die aufstrebende Entwicklung wurde durch den Dreißigjährigen Krieg unterbrochen; erst als die letzten Schweden verschwunden waren, konnte das Bildungswesen in Bamberg unter Fürstbischof Melchior Otto Voit von Salzburg (1642–1653)²⁵ einen neuen Aufschwung erleben. Dieser Bischof hatte selbst eine jesuitische Erziehung in Würzburg und Dillingen genossen und wollte daher die Jesuitenschule zu einer Akademie erheben. In seiner berühmten Stiftungsurkunde vom 14. November 1647²⁶ begründete Melchior Otto die Notwendigkeit dieser Akademie mit der besonderen Lage des Hochstiftes, welches von protestantischen Gebieten umgeben und umzingelt²⁷ sei. Dem Bischof ging es vor allem um eine Stärkung der Bamberger Region, denn er sah es keineswegs gern, daß fähige Schüler nach Abschluß des Gymnasiums die Heimat verlassen mußten, weil es vor Ort keine Möglichkeit zur Weiterbildung gab. Damals wie heute studierte man wohnortsnah; und belehrt durch die Erfahrung, daß auswärtige Studenten nach Beendigung ihres Studiums selten in ihre alte Heimat zurückkehren²⁸, verlang-

²² Den Ablösungsprozeß der Jesuitentheologie durch die Aufklärungstheologie in Würzburg und Bamberg beleuchtet die Dissertation von Karl Josef Lesch, *Neuorientierung der Theologie im 18. Jahrhundert in Würzburg und Bamberg*, Würzburg 1978, freilich aus dem verengten Blickwinkel einer höchst selektiven Rezeption des II. Vaticanums und der (modernen) »Auseinandersetzung deutscher und lateinischer Theologie«, vgl. dazu das tendenziöse Vorwort der Arbeit von K. Wittstadt und E. Klinger, wo ohne Belegangabe die Behauptung aufgestellt wird, daß die Ortskirchen nach Lehre des (?) Konzils »nicht bloß Verwaltungseinheit in der großen Kirche, sondern Kirche überhaupt« seien. Das Fehlen eines Sach- und Personenindex ist ein weiterer Mangel dieses Buches.

²³ Zur Bedeutung der Jesuiten für das höhere Schulwesen in Bamberg vgl. Lesch, *Neuorientierung* (Anm. 22), S. 174–180. Zur Diskussion des Rechenschaftsberichts von 1611 und der Statistiken vgl. S. 177, Anm. 9 u. 10.

²⁴ Vgl. Machilek, *Haus der Weisheit* (Anm. 19), S. 105, Nr. 35 (StBB, Jesuit. o. 27/Beibd.). Die Ausgabe von 1606 basiert auf der *ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu* von 1599, vgl. dazu Klausnitzer, *Jesuitenkolleg* (Anm. 18), S. 93–100; zu den Schwierigkeiten der Textausgabe vgl. die Diskussion bei Klausnitzer, S. 93, Anm. 55. Charakteristisch für den Studiengang ist die Zweiteilung in einen philosophischen und einen theologischen Kurs. Die Dauer des Theologiestudiums ist auf vier Jahre angelegt (und zwei Jahre für ein eventuelles Doktoratsstudium). Als Leitfaden wird der hl. Thomas von Aquin empfohlen. Der Fächerkatalog der Ratio für die theologische Fakultät enthält die Heilige Schrift (einschließlich Hebräisch), scholastische (positive) Theologie und Kasuistik (Moraltheologie und Teile des Kirchenrechts). Anweisungen für Kirchengeschichte und ein eigenes Fach Kirchenrecht fehlen noch in der Ratio von 1599 und erscheinen erst in der Fassung von 1832.

²⁵ Zu Leben und Werk dieses Mannes vgl. den Abriss bei Ernst Ludwig Grasmück, Fürstbischof Melchior Otto Voit von Salzburg (1642–1653), der Gründer der Akademie, in: Machilek, *Haus der Weisheit* (Anm. 19), S. 73–81.

²⁶ StAB, A 149 L. 451, Nr. 993; vgl. auch Machilek, *Haus der Weisheit* (Anm. 19), S. 84, Nr. 28; Rieks, *Gründungsurkunden* (Anm. 19), S. 23–31.

²⁷ *Hoc nostro infelici tempore, quo acatholicorum et terris et erroribus undique cingimur* (Rieks 24).

²⁸ Ein geistiges Ausbluten durch den Wegzug gerade der Begabtesten schade der gesamten Region: *atque ibi (sc. in der Fremde) desertis patriis sedibus domicilium collocare non mediocri natalis soli detrimento* (Rieks 25).

te der Bischof nach einer eigenen Akademie, um in Bamberg das Philosophie- und Theologiestudium zu ermöglichen, welches bis dato wegen der Unvollständigkeit der Disziplinen nicht durchführbar war. Doch als Hauptbeweggrund für die Gründung der Akademie wird die Erhaltung des von den Vätern ererbten katholischen Glaubensgutes angeführt: *Nostrum in avitâ tuendâ Religione studium ac zelus*²⁹, und – in diesem Punkte geben wir dem Bischof gerne recht – in der Regel dient eine katholische Fakultät denn auch der Verbreitung des katholischen Glaubens. Die philosophische Fakultät war mit vier Professoren ausgestattet, und zwar mit je einem für Logik, Physik, Metaphysik und Ethik (Mathematik); in der theologischen waren fünf Professoren³⁰ vorgesehen: zwei für scholastische Theologie und je einer für die Exegese (Hl. Schrift, Kasuistik und Kirchenrecht). Eine eigenständige historische Disziplin gab es zu jener Zeit nicht, es dominierte die systematisch-scholastische Theologie. Doziert wurde auf Latein; entsprechende Sprachkenntnisse waren bereits auf dem Gymnasium erworben worden. Das Rektorenamt der neugegründeten Akademie wurde der Gesellschaft Jesu für immer (*perpetuo*)³¹ übertragen. Vom 14. Dezember 1647³² datiert der Anerkennungsbrief des Jesuitengenerals Vincenzo Carrafa (Rom). Am 20. April 1648 erfolgte die kaiserliche Bestätigung durch Ferdinand III.³³ und wenig später am 18. Juli 1648³⁴ dann die päpstliche durch Innozenz X. Der Papst brachte in der Bestätigungsbulle seine Hoffnung zum Ausdruck, daß eine Akademie die von den Häretikern umzingelte Diözese Bamberg in ihrem angestammten katholischen Glauben kräftigen und den Studenten mit der scholastischen Theologie ein rechtes Mittel in die Hand gegeben werde, »um den falschen und irrigen Meinungen entgentreten zu können«³⁵.

Über die Geschichte des theologischen und philosophischen Unterrichts in Bamberg nach 1648 sind wir nicht mehr so genau unterrichtet. Lesch nennt die Zeit bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts »ein Jahrhundert ohne besondere Höhepunkte und be-

²⁹ Rieks, Gründungsurkunden (Anm. 19), S. 26. Der Akademieetat war auf tausend Reichstaler festgesetzt. Die Einkünfte wurden durch die Klöster St. Theodor und Schlüsselau erwirtschaftet.

³⁰ Vgl. Rieks, Gründungsurkunden (Anm. 19), S. 26f, und auch das älteste Vorlesungsverzeichnis von 1646/47: StBB, G. M. 80/1; Machilek, Haus der Weisheit (Anm. 19), S. 109.

³¹ Vgl. Rieks, Gründungsurkunden (Anm. 19), S. 27. Klausnitzer, Jesuitenkolleg (Anm. 18), S. 94, hat auf die Besonderheiten einer von Jesuiten geleiteten Universität hingewiesen. *De jure* waren Professoren und Rektoren der einzelnen Universitäten dem römischen Ordensgeneral, demgegenüber sie eine lediglich beratende, nicht aber beschließende Stimme hatten, verantwortlich. Damit schien die akademische Freiheit in den Punkten Besetzung der Lehrstühle und der zu verwendenden Lehrbücher zugunsten eines römischen Zentralismus aufgegeben. *De facto* war jedoch durch den Bezug auf den fernen Ordensgeneral und Provinzial ein oft größerer akademischer Freiheitsraum garantiert, als ihn jene Universitäten besaßen, die der landesherrlichen Gewalt direkt unterstanden. Gerade in der Spätaufklärungszeit sollten die Akademien den Dirigismus der Schulkommissionen zu spüren bekommen, s. u. Die Bildungspolitik des laizistischen Staates setzte dann im 19. Jahrhundert den Dirigismus der geistlichen Obrigkeit unter einem rein säkularen Aspekt fort, so daß es um die Forschungsfreiheit am Ende schlechter bestellt war als zuvor.

³² Vgl. Rieks, Gründungsurkunden (Anm. 19), S. 32 f.

³³ Vgl. Rieks, Gründungsurkunden (Anm. 19), S. 34–39.

³⁴ Vgl. Rieks, Gründungsurkunden (Anm. 19), S. 40–47.

³⁵ Rieks, Gründungsurkunden (Anm. 19), S. 42: *ut sui (sc. epi. Bambergensis) diæcesani commodius philosophiæ, necnon sacre theologiæ, ac sacrorum canonum studiis vacare possint, iisque imbuti cæteros erudire, et in avita catholica religione confirmare, seque hæreticis quibus civitas, et diæcesis Bambergensis undique cincta est, eorumque falsis, et erroneis opinionibus opponere valeant.*

deutende Entwicklungen wissenschaftlicher Art«³⁶. Tatsächlich war es eine ruhige, entspannte Phase, in der sich der katholische Glaube im Frankenland³⁷ dank des jesuitischen Eifers beständig festigte. Die stete, obzwar nicht sehr hohe Zahl an Konvertiten³⁸ belegt die Attraktivität des wiedererstarkten Katholizismus jener Tage. Diese positive Entwicklung sollte etwa gut hundert Jahre anhalten, dann machte sich in der Mitte des 18. Jahrhunderts der Indifferentismus einer neuen Zeit in Theologie und Kirche auch für Bamberg negativ bemerkbar.

2. Bamberger Theologie im Bannkreis der Aufklärung

Doch zunächst ließ sich das 18. Jahrhundert gut an. Der Bamberger Bischof Lothar Franz von Schönborn (1693–1729)³⁹ verfaßte 1708 einen *ad-limina*-Bericht⁴⁰ an die römische Kurie, dessen Reinschrift durch den Prokurator Johann Philipp Franz von Schönborn in Rom vorgelegt wurde. Der Passage über das Jesuitenkolleg und die fünfzehn Jahre zuvor konsekrierte Jesuitenkirche zum heiligsten Namen Jesu und die an der dortigen Akademie ermöglichten Studien folgt ein Zusatz, der den Schulbetrieb kurz charakterisiert. Insgesamt umfaßte das Kolleg zum damaligen Zeitpunkt 26 Patres, Magister und Laienbrüder. Am Rande wird noch erwähnt, daß das Bamberger Kolleg durch die neuerrichtete Kirche eine einzigartige Zierde sowohl Bambergs als auch der Oberrheinischen Provinz der Jesuiten darstelle. Wissenschaftliche Ausbildung und praktische Seelsorge gingen bei der Bamberger Gesellschaft Jesu⁴¹ stets Hand in Hand.

Eine Trendwende in der allgemeinen gesellschaftlichen Mentalität und im religiösen Empfinden markierte ein zunächst kaum beachteter Vorgang, der sich am 26. November 1712 in der Universitätskirche zu Bamberg ereignete. An jenem Tage fand man auf dem Marienaltar ein gegen die Gottheit Christi gerichtetes blasphemisches Pamphlet. Erhalten hat sich eine in lateinischer Sprache abgefaßte *succincta narratio*⁴² jener skandalösen Vorgänge. Demnach hatte ein gewisser Johann Chri-

³⁶ Vgl. Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 180.

³⁷ Zur Region Lichtenfels vgl. Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 193.

³⁸ Vgl. die Statistiken bei Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 193. Für die Zeit nach 1755 macht Lesch leider keine Angaben. Ist es purer Zufall oder kündigt sich im Nachlassen des katholischen Bekehrungseifers die Phase einer allgemeinen religiösen Gleichgültigkeit und eines ekklesialen Relativismus an?

³⁹ Vgl. dazu auch Ernst L. Grasmück, Fürstbischof Friedrich Karl von Schönborn (1729–1746) als zweiter Gründer der Bamberger Hohen Schule, in: Machilek, Haus der Weisheit (Anm. 19), S. 113–121.

⁴⁰ Vgl. Lothar Bauer, Die Ad-limina-Berichte der Bischöfe von Bamberg 1589–1806. Mit zugehörigen Briefen und Akten, Neustadt/Aisch 1994, S. 163–183, hier S. 171 f.

⁴¹ Eine wichtige Quelle zur Lebensordnung des Bamberger Kollegs jener Zeit stellt das »Calendarium Domesticum Collegii Societatis Jesu Bambergae Conscriptum Anno 1711« dar, vgl. dazu Klausnitzer, Jesuitenkolleg (Anm. 18), S. 100–104.

⁴² StAB, A 149 L. 452, Nr. 1000 unter dem Titel *succincta narratio eorum, quæ Bambergæ a 26ta Novembris 1712mo in medium usque Januarium 1713 um in causa blasphemii cuiusdam et turbulenti hominis Joannis Christophori Philippi Bayer Hannoverani, qui ficto nomine Liberium Verinum se appellabat, contingerant*. Der Text ist, soweit ich sehe, noch nicht ediert und ins Deutsche übersetzt worden. Den Hinweis auf die Vorgänge verdanke ich Franz Machilek, in: Haus der Weisheit (Anm. 19), S. 110.

stoph Philipp Bayer aus Hannover, ein vom christlichen Glauben abgefallener Protestant, der sich unter dem freigeistigen Pseudonym Liberius Verinus in Bamberg aufgehalten hatte, jene gotteslästerlichen – der Patrologe würde sagen »christomachischen« – Äußerungen vertreten. Mit großer Wahrscheinlichkeit handelte es sich um die bereits im Jahr zuvor am 14. August, an der Vigil zu Mariä Himmelfahrt, am Tor des Augsburger Doms angeschlagenen *theses blasphemae*⁴³, die in der Lechstadt für einigen Wirbel sorgten. Eine nähere Untersuchung der Vorgänge steht meines Wissens noch aus, könnte aber Aufschlüsse über das Vorgehen der hier involvierten Personen geben. Die *succincta narratio* enthält eine eingehende Widerlegung jener im Pamphlet geäußerten gotteslästerlichen Thesen.

In mehrfacher Hinsicht erscheint der Vorfall bemerkenswert. Er zeigt zum einen, daß um 1712 in Bamberg niemand wegen Gotteslästerung in den ohnehin nicht vorhandenen Kerker der Inquisition geworfen wurde. Dennoch handelt es sich hierbei um einen Tabubruch, der zum Anlaß längerer literarischer Auseinandersetzung wurde. Zum neuen Zeitalter der heraufdämmernden Moderne gehört die gehässige Religionskritik⁴⁴, der nichts mehr heilig ist. Erwähnenswert erscheint dieser Vorgang aus der Sicht heutiger Blasphemiediskussion deshalb, weil, wie wir wissen, bestimmte Kräfte in einer hier nicht näher zu benennenden abrahamitischen Religion die Lästerung jenes Mannes, den sie als Propheten verehren, nicht straflos hinnehmen. Die Aufklärung markierte insofern einen Bewußtseinswandel im abendländischen (und man ist heute geneigt, hinzuzufügen: nur im abendländischen) Denken, als die wohlfeile Blasphemie seit Mitte des 18. Jahrhunderts weitgehend folgenlos bleibt. 1712 gab es noch einigen Wirbel, Jahrzehnte später hatte man sich in Europa an notorische Gotteslästerung gewöhnt. Franz Machilek kommentiert die Entwicklung wie folgt: »... generell änderte sich erst in der Folgezeit mit der Ausbreitung der Aufklärung auch die grundsätzliche Einstellung der Theologen zur Blasphemie.«⁴⁵ Zugegebenermaßen etwas maliziös betrachtet, läßt ein solches Diktum den Umkehrschluß zu, daß nunmehr die Aufklärungstheologen diejenigen sind, welche die Gottes- und Christuslästerungen⁴⁶ verbreiten. Für die jesuitische Polemik brachte jener Vorgang

⁴³ So die Vermutung von Machilek, in: Haus der Weisheit (Anm. 19), S. 110.

⁴⁴ Als G. E. Lessing in den Jahren 1774–78 die »Fragmente eines Wolfenbüttelschen Ungenannten«, des Hamburger Professors für orientalische Sprachen H. S. Reimarus, herausgab, war man schon längst über die Frühphase des neuzeitlichen »christomachischen Streites« hinaus.

⁴⁵ Machilek, in: Haus der Weisheit (Anm. 19), S. 110.

⁴⁶ Seit den Tagen des Celsus und des Julian Apostata hatte es eine solche eklatante Bestreitung der wahren Gottheit Christi (abgesehen von Judentum und Islam) innerhalb des christlichen Kulturkreises nicht gegeben. In gewisser Weise beerbte der Rationalismus der Aufklärungszeit die Religionskritik der Spätantike und ließ innerhalb der Christologie längst überwunden geglaubte Irrlehren wie den Adoptianismus wieder aufleben. Dem Patrologen drängen sich interessante Parallelen aus der frühen Dogmengeschichte auf, wenn man etwa in Liberius Verinus Bambergensis einen judaisierenden Arius redivivus erblickt. Daß eine bestimmte Spezies von Theologen das Geschäft der Christomachie betreibt, ist keine spezifisch neuzeitliche Erkenntnis. In den *hymni contra haereses* kommt Ephräm der Syrer auf die arianische, genauer die eunomianischen Ketzerei zu sprechen und merkt lakonisch an, daß einst die römischen Soldaten den Herrn mit dem Rohrstock schlugen, daß es heute aber die Theologen seien, die ihn mit dem Schreibrohr (beides im Syrischen *qalamos*) peinigten, d. h. die Passion Christi wird auf den theologischen Kathedern fortgesetzt, vgl. dazu Bruns, in: ZKG 101 (1990), S. 21–57, hier S. 47.

eine völlige Neuausrichtung ihrer bisherigen Apologetik. Standen in der Auseinandersetzung mit den Protestanten bisher nur die »weichen« Themen wie Kirche, Papsttum, Sakramente etc. im Vordergrund, so ging es nun um die Kernfragen nach der Gottheit des Erlösers und die Grundlagen der christlichen Offenbarung. An anti-kirchliche, d. h. antipäpstliche und antikatholische Propaganda war man in Franken längst gewöhnt, dagegen sollte ja das Theologiestudium in Bamberg wappnen. Die antichristliche Polemik eines Liberius Verinus war jedoch schärfer und grundsätzlicher. Mit der religiösen Beschaulichkeit war es also just in dem Moment vorbei, als die Moderne in Gestalt der Religionskritik auch in Bamberg Einzug hielt; das geistige Klima wurde zusehends rauher, der religiöse Frühling der von den Jesuiten eingeleiteten katholischen Reform neigte sich dem Ende zu.

Die ersten Anzeichen einer frühaufklärerischen Änderung⁴⁷ im Studienbetrieb der Bamberger Akademie bahnten sich im Jahre 1735 unter Fürstbischof Friedrich Karl von Schönborn (1729–1746)⁴⁸ an, als gleichzeitig mit der Gründung des ersten Lehrstuhles für Jurisprudenz ein Professor der Anatomie berufen wurde. Die Theologie war nun insofern betroffen, als die Kanonistik aus- und der neuentstandenen Juristischen Fakultät⁴⁹ eingegliedert wurde. 1740 und 1745 kamen weitere juristische Lehrstühle hinzu; 1749 und 1770 wurden zusätzliche medizinische Lehrstühle⁵⁰ eingerichtet, so daß man auf dem besten Wege zu einer Volluniversität mit vier Fakultäten⁵¹ war. Doch hatten die Jesuiten kein Interesse an voll berechtigten Juristischen und Medizinischen Fakultäten, da ihnen aus dieser Neuordnung nichts als Ärger erwuchs. Das *perpetuo* verliehene Rektorat wurde ihnen von den Juristen⁵² streitig gemacht und führte zu einem größeren Konflikt, der zwar das jesuitische Erziehungsideal nicht grundsätzlich in Frage stellte, aber dennoch eine gewisse Schwäche des Systems bloßstellte.

Wer nun etwa meint, daß die *Societas Jesu* in ihrem Ringen um Selbstbehauptung an der Bamberger Akademie in der geistlichen Obrigkeit eine starke Stütze gefunden hätte, sah sich bitter getäuscht. Auf Fürstbischof Schönborn folgte Adam Friedrich von Seinsheim, Fürstbischof zunächst von Würzburg (1755–79)⁵³

⁴⁷ Zur Aufklärung in Franken vgl. der grobe Überblick von Klaus Guth, in: Haus der Weisheit (Anm. 19), S. 122–128. 1729 hatte Fürstbischof Friedrich Karl von Schönborn die Regierungsgeschäfte in den fränkischen Bistümern Würzburg und Bamberg angetreten und eine Reform von Universität, Bildungs- und Gesundheitswesen in den beiden fränkischen Hochstiften eingeleitet. Die geistlichen Fürstentümer in Mittel- und Süddeutschland wurden später als die bereits verweltlichten protestantischen Staaten Norddeutschlands vom Geist der Aufklärung erfaßt, aber deshalb nicht minder heftig.

⁴⁸ Unter Friedrich Karl von Schönborn wurde 1740 erstmalig die Bezeichnung Universitas Ottoniano-Fridericiana verwandt, vgl. Grasmück, Fürstbischof von Schönborn (Anm. 39), S. 120, und zwar in einer Bekanntmachung des Rektors (StAB, B 67/XIV, Nr. 1, fol. 217f).

⁴⁹ Vgl. dazu Lothar Braun, Die juristische Fakultät der Universität Bamberg (1735–1803), in: Machilek, Haus der Weisheit (Anm. 19), S. 144–152.

⁵⁰ Vgl. dazu Bernhard Spörlein, Die medizinische Fakultät der älteren Universität Bamberg, in: Machilek, Haus der Weisheit (Anm. 19), S. 153–194.

⁵¹ Vgl. Heggelbacher, Gestaltwandel (Anm. 19), S. 57 f.

⁵² Vgl. Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 180–183.

⁵³ Vgl. B. von Roda, Adam Friedrich von Seinsheim. Auftraggeber zwischen Rokoko und Klassizismus, Diss. Würzburg 1980.

und dann auch von Bamberg (1757–79), ein weltgewandter Potentat, der die Jesuiten⁵⁴ nicht nur nicht förderte, sondern vielmehr aufs heftigste bekämpfte. Heggelbacher nennt von Seinsheim »persönlich ebenso fromm wie weltaufgeschlossen«⁵⁵, doch wußte der weltoffene Bischof seine Privatfrömmigkeit sehr wohl hinter der Fassade eines mondänen Lebens zu verbergen. Von Seinsheim führte ein typisch fürstbischöfliches Leben zwischen »Rokoko und Klassizismus«, das sich vornehmlich an der Mehrung der Zolleinnahmen im Hochstift und an der Förderung der Hofkunst, weniger jedoch am Seelenheil der Untertanen interessiert zeigte. Den Anhängern akatholischer Bekenntnisse trat er mit ausgesuchter Duldsamkeit entgegen, ausgesprochen intolerant war er hingegen bei jeder Form voraufklärerischer katholischer Frömmigkeit, wie das Beispiel der Dominikanermystikerin Columba Schonath (1730–1787)⁵⁶ beweist. Rationalistisch mutet etwa die Deutung ihrer Stigmata an, die nach Meinung des Bischofs »von ganz natürlichen und von üblen Gesundheitsumständen herrühren«. Schließlich entschied von Seinsheim, daß die Vorkommnisse im Heiliggrab-Kloster durch Krankheit zu erklären seien, wenn nicht sogar teuflische Versuchungen dahinterstünden. Beichtvater und Konvent wurden zum strengen Stillschweigen angewiesen. Columba Schonath wurde nun auch im Kloster isoliert, ertrug aber still und ergeben die Demütigungen seitens ihrer Mitschwester und der kirchlichen Obrigkeit. Für Columbas Passionsfrömmigkeit mit der besonderen Verehrung des am Kreuz geöffneten Herzens Jesu war in der rationalistischen Aufklärungstheologie des toleranten Bischofs von Seinsheim kein Platz. Deshalb wurde die Ordensfrau weggesperrt und trat anders als die 2002 heiliggesprochene Crescentia von Kaufbeuren nicht in der Öffentlichkeit auf.

Auch in der Personalpolitik der Bamberger Akademie setzte der Fürstbischof seine betont »modernen« Akzente. Schon 1764⁵⁷ äußerte er sich kritisch über das Erziehungswesen der Jesuiten und erwähnt in diesem Zusammenhang die Stiftung einer neuen »Professur von der Scriptura« (es gab in Bamberg nur einen exegetischen Lehrstuhl), die er zwar wiederbesetzen wollte, notgedrungen mit einem Jesuiten – eigene Weltpriester standen ihm nicht zu Gebote –, doch sollte in modernerem, weniger der Klassik zugewandtem Geiste doziert werden. Von Seinsheim ließ sich in seine Entscheidung zur Wiederbesetzung des Lehrstuhls von niemandem hineinreden, es sollte *hic et non aliter* heißen. Mit dem gleichen Tenor stellt der Fürstbischof drei Jahre später am 16. Dezember 1767 fest: »Man mues sich in die Zeiten schicken

⁵⁴ Vgl. Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 104–108. Erst in der Rückschau, etwa dreißig Jahre später, wurde das ganze Ausmaß der Seinsheimischen Heterodoxie erkannt, vgl. S. 104, Anm. 30. Gelegentliche positive Äußerungen des Bischofs zur Jesuitenpastoral hatten lediglich taktischen Charakter. Ziel war von Anfang an die Vertreibung der Jesuiten aus dem Unterrichtswesen, was von Seinsheim wohl auch gelungen wäre, wäre ihm nicht die Auflösung der Gesellschaft Jesu zuvorgekommen.

⁵⁵ Heggelbacher, Gestaltwandel (Anm. 19), S. 58.

⁵⁶ Vgl. H. Barth, Maria Columba Schonath, in: Georg Schwaiger (Hg.), *Bavaria Sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern*, Regensburg 1973, Bd. III., S. 404–422; H. Schmittinger, *Feuer von innen. Maria Columba Schonath. Die fränkische stigmatisierte Mystikerin von Bamberg 1730–1787*, Bamberg 2002; zuletzt noch Franz Kohlschein, *Die Bamberger Dominikanerin Columba Schonath (1730–1787) auf dem Weg zur Seligsprechung*, in: *Klerusblatt* 86/5 (2006), S. 111–114.

⁵⁷ Vgl. Heggelbacher, Gestaltwandel (Anm. 19), S. 59, Anm. 43.

nal Kasper – im gegenwärtigen Protestantismus eine Weichenstellung, welche »die ökumenische Gesprächs- und damit die ökumenische Agenda verändert« (73).

Im berühmten Paragraph 24 seiner »Glaubenslehre« beschreibt Schleiermacher das Verhältnis von Protestantismus und Katholizismus vorläufig so, dass für den Protestanten sein Verhältnis zur Kirche abhängig ist von seinem Verhältnis zu Christus, für den Katholiken umgekehrt sein Verhältnis zu Christus abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche. Auf dieser Grundlage kann Bischof Huber die evangelische Kirche als Kirche der Freiheit vorstellen und Individualität, Innerlichkeit, Freiheit und Gewissen zu den entscheidenden Kennzeichen des protestantischen Profils erklären. Schleiermacher war freilich hellseherisch genug, um auch die andere Seite der neuprotestantischen Medaille zu sehen, nämlich die Gefahr der Zersplitterung bis hin zur Selbstauflösung. Die Gefahr der Selbstsäkularisierung der Kirche sei nicht von der Hand zu weisen.

In der neuen ökumenischen Agenda kommen »bislang nicht wirklich gelöste Kontroversfragen« (75) wie das Verhältnis von Wort Gottes und Kirche erneut zum Vorschein. Anders als Luther hat Harnack einen »Bruch zwischen dem Neuen Testament und der angeblich hellenisierenden nachneutestamentlichen Tradition behauptet«. Aus der Enthellenisierungsdebatte, so wie diese sich beim Papst darstellt, folgt – so Kardinal Kasper – nicht eine »anti-protestantische Agenda« (F. W. Graf), sondern »eine Einladung zum weiteren Dialog« (76).

Kasper warnt auch vor einem »undialektischen und unkritischen« Sich-Beziehen auf die Moderne. Die Folge einer Entfremdung von Glaube und Vernunft wären Pathologien der Religion wie der Vernunft, und beides hätte unübersehbare gefährliche Folgen für die Gesellschaft. Der Münchener Disput zwischen Joseph Ratzinger und Jürgen Habermas habe gezeigt, dass die säkularistische Position, die das religiöse Wissen aus dem öffentlichen und wissenschaftlichen Diskurs ausschließen will, unvernünftig ist. Das Denken des Papstes zielt – so Kasper – auf eine neue kritische Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube. Glaube und Vernunft sind – so Benedikt XVI. – korrelativ aufeinander bezogen und »zur gegenseitigen Reinigung und Heilung berufen« (83). Die Regensburger Vorlesung enthält eine Aufforderung an die Wissenschaften, sich dem Ganzen der Wirklichkeit zu öffnen, und eine Aufforderung an die Theologie, sich mit christlichem Freimut in den Dialog mit der säkularisierten westlichen Kultur einzubringen. Dieser Aufgabe können Katholiken und Protestanten nur gemeinsam gerecht werden. Überholte Kulturkampfparolen sind in dieser Situation deplaziert.

Der Freiburger Fundamentaltheologe Magnus Striet äußert sich über »Benedikt XVI., die Moderne und der Glaube. Anmerkungen zur Regensburger Vorlesung des Papstes« (85–98): Man muss – so Striet – dem Papst dankbar sein für die von ihm geäußerte Grundüberzeugung, dass »Religion vernunftgeleitet zu sein hat« (85). Denn Vernunftwillkür in Sachen Religion bedeutet Fundamentalismus und öffnet dem Terror Tür und Tor. Wenn Benedikt XVI. die Synthese von Glaube und Vernunft anmahnt und alle Religionen auf allgemein kommunizierbare Vernunftprinzipien verpflichtet und damit dem Recht auf freie Religionsausübung das Wort redet, so adaptiert er damit »zumindest einen Teil des europäischen Aufklärungserbes« (86).

Das »übergeordnete« Thema der Regensburger Rede ist – zunächst bezogen auf die abendländische Geistesgeschichte – die Synthese von Glaube und Vernunft. Einer enggeführten Vernunft, die sich aus ihrer metaphysischen Weite verabschiedet, sich bestenfalls auf die praktische Vernunft konzentriert oder sich auf das technisch Machbare reduziert, kommt nicht nur die Gottesfrage als Menschheitsthema abhandeln. Sie droht zudem pathologisch, menschenverachtend zu werden. Joseph Ratzinger rekonstruiert die Genese von Neuzeit und Moderne aus einer Fehlentwicklung der Theologie. Das europäische Desaster beginnt mit der Auflösung der Synthese von Christlichem und Griechischem. Ob die Verabschiedung Gottes die einzige mögliche Reaktion auf den nominalistischen Gott ist, bleibt jedoch – so die These Striets – zu diskutieren. Bei Kant wird Gott zu einer problematischen Idee der theoretischen Vernunft.

Aus seiner Perspektive kritisiert der Papst auch das Konzept einer autonomen Moral: Entweder der Mensch bindet sich an Gott oder aber er verweigert sich unbedingten Ansprüchen, die Ansprüche des schlechthin Guten sind. Joseph Ratzinger warnt vor Enthellenisierungsprogrammen des Glaubens und vor der Herauslösung des Menschen aus seinem Transzendenzbezug. Nur wenn sich die Vernunft ihrer ganzen Weite öffnet, kann der Mensch vor den Risiken seiner Freiheit geschützt werden. Für die Formulierung des europäischen Menschenrechtsethos kommt Kants kategorischem Imperativ, der in seiner Substanz das biblische Ethos enthält, entscheidende Bedeutung zu. Die „metaphysische Obdachlosigkeit“ (Theodor W. Adorno), die zur Signatur breiter Strömungen des 20. Jahrhunderts wurde, hat eine starke Wurzel in der Gottvergessenheit.

Abschließend trägt der Herausgeber Thesen zum Thema »Vernünftiger Glaube. Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI.« (99–118) vor: Es gehe dem Papst um die Begründung der Vernünftigkeit des Glaubens im Gottesbe-

und die junge Leit mit nützlichen wissenschaften unterhalten, welches der Fehler deren Jesuiten ist, die der Jugend gar zu viele Zeit verlieren machen, um das Latein zu lernen.«⁵⁸ Die moderne Aufklärungstheologie, welche dem Bischof vorschwebte und die er der Bamberger Fakultät zu oktroyieren gedachte, sollte sich durch zeitgemäßen Denken und Nützlichkeit auszeichnen. Dem bildungspolitischen Utilitarismus⁵⁹ jener Tage waren die *humaniora* ebenso ein Dorn im Auge wie die klassische Metaphysik. Offensichtlich bildeten aber auch die Jesuiten keine geschlossene Front: in den Jahren 1760/70 stand eine neue Generation im Orden bereit, um die Aufklärungstheologie zu verbreiten. Das Theologenlatein war ein Stein des Anstoßes für all jene im Reichsepiskopat, die partout eine deutsche Kirche⁶⁰ und eine deutsche Theologie (inklusive Liturgie) wollten. Das Latein ist die Muttersprache der römischen Kirche, und seine bewußte Zurückdrängung war dem allgemeinen antirömischen Affekt jener Tage⁶¹ geschuldet. Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim wollte eine neue Theologie, und die sollte er auch alsbald bekommen.

Die traditionelle *ratio studiorum* der Jesuiten, vor allem mit ihrem angeordneten Diktieren, hatte unleugbare Schwächen. Aus diesem Grunde erwog von Seinsheim modernere Traktate von Würzburger Jesuiten (Kilber, Munier, Seitz) auch in der Bamberger Akademie⁶² einzuführen. Zur Durchführung einer Universitätsreform beauftragte von Seinsheim einen ungenannten Mainzer Theologen⁶³ mit der Erstellung eines Gutachtens zur »Evaluation« des jesuitischen Lehrbetriebs. Dieses lag nun am 26. Juni 1764 vor und kam – wie nicht anders zu erwarten – zu einem negativen Ergebnis. Die Empfehlung lautete, Lehrbücher einzuführen. So war es denn der ausdrückliche Wunsch des Fürstbischofs aus dem Jahre 1765⁶⁴, sich in den Vorlesungen gedruckter Bücher zu bedienen. Was die Lehrmittelausstattung anbelangt, so wies die Jesuitenbi-

⁵⁸ Heggelbacher, Gestaltwandel (Anm. 19), S. 59, Anm. 43.

⁵⁹ Schon bei Friedrich Karl von Schönborn stand das Nützlichkeits- und Leistungsprinzip derart im Vordergrund, daß es zu einer Überbetonung der praktischen Fächer wie der Moralthologie und einer Vernachlässigung anderer Disziplinen führen mußte, vgl. Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 78–82. Auch finanzielle Anreize wurden geboten: Bei höherer Belastung wurde den Professoren höherer Sold bezahlt; gleichzeitig war der Staats- und Völkerrechtler Johann Adam Ickstatt mit der Kontrolle des Lehrkörpers betraut.

⁶⁰ Vor allem die Banzer Theologen gerieten ins Fahrwasser einer nationalen Bewegung, vgl. dazu unten die Untersuchung von Niklas Raggenbass.

⁶¹ Dieser antirömische Affekt wurde in der nachfolgenden Zeit besonders von Männern wie dem Würzburger Professor Oberthür über die Maßen kultiviert, vgl. Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 172.

⁶² Vgl. Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 183–185.

⁶³ Vgl. Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 186–189.

⁶⁴ Vgl. Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 191 f. Es zeugt freilich von einer gewissen Weltfremdheit des Aufklärungsbischofs, wenn er meint, daß Studenten ganze Bücher lesen würden; die meisten waren mit den Skripten/Diktaten der Jesuiten durchaus zufrieden. Außerdem stammten viele Theologiestudenten aus ärmlicheren, bildungsfernen Verhältnissen, in denen man sich keine Bücher leisten konnte und die auch nicht für eine größere Lesekultur bekannt waren. Über 60 % kamen aus mittleren, über 20 % gar aus armen Verhältnissen. Der Anteil der *divites & nobiles* betrug zusammen weniger als 10 %, vgl. dazu Horst Enzensberger, in: Machilek, Haus der Weisheit (Anm. 19), S. 83. Die alte Jesuitenmethode des Diktierens hatte eben auch handfeste soziale Gründe, so konnte auch der fränkische Bauernsohn die *sacra theologia* schwarz auf weiß nach Hause tragen. Die theologische Fachliteratur mußte bezuschußt werden, um für den studentischen Geldbeutel einigermaßen erschwinglich zu bleiben. Außerdem konnte beim Würzburger Bischof Büchergeld beantragt werden, vgl. Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 226.

bibliothek⁶⁵ mit ihrem Sammelschwerpunkt Scholastik, Kontroverstheologie und Hagiographie in den Augen des Gutachters gravierende Mängel auf, da sie nicht mehr auf dem neuesten Stand sei. Fürstbischof von Seinsheim wollte hier mit den Würzburger Traktaten Abhilfe schaffen; die Neuregelung galt ab dem Studienjahr 1767/68 und wurde bis 1771 durchgesetzt. Die Einführung der *theologia Wirceburgensis sive Herbipolitana* zeugt keineswegs, wie Lesch⁶⁶ vermutet, von einer bischöflichen Hochschätzung derselben, sondern war dem Pragmatismus jener Tage geschuldet. Von Seinsheim regierte zwei Territorien, zuerst Würzburg, dann auch Bamberg, und was lag da näher, als die Studiengänge flächendeckend zu vereinheitlichen?

3. Weggang der Jesuiten und Triumph der Aufklärungstheologie

Einen weiteren Einschnitt für Bamberg markierte die Aufhebung des Jesuitenordens 1773. Zu dieser Zeit hatte die *Societas Jesu* längst ihren Zenit überschritten und viel von ihrem einstigen Nimbus eingebüßt. Die Vorgänge um die Berufung zur Exegese-Professur in Bamberg⁶⁷ machten hinreichend deutlich, wie tief der neue Geist bereits in die alten Orden eingedrungen war. Das päpstliche Breve Klemens' XIV. vom 21. Juli 1773 mochte äußerlich als Kapitulation vor der weltlichen Fürstenmacht erscheinen, tatsächlich kam es aber der Selbstauflösung des Jesuitenordens einige Jahre später zuvor. Der versprengte Rest – ob nun heilig oder nicht – konnte sich im protestantischen Preußen und dem zaristischen Polen neu formieren – doch gehört dies nicht hierher. Kein päpstliches Dekret erfreute sich im fränkischen Rom⁶⁸ solcher Beliebtheit wie dieses. Anders als bei der Einführung der Jesuiten, welche gegen die Weisung Roms von der Bamberger geistlichen Obrigkeit hinausgezögert worden war, wurde jetzt überstürzt in vorauseilendem Gehorsam gehandelt. Die Jesuiten verloren unversehens das Dompredigeramt⁶⁹ und ihr angestammtes Recht, Beichte zu hören. Die Aufhebung des Ordens⁷⁰ wurde von der geistlichen Obrigkeit, vielen neidvollen Weltgeistlichen und den weltoffenen Laien begrüßt, während die schlichten Katholiken ihre Beichtväter oft vermißten und wenig Verständnis für die

⁶⁵ Vgl. Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 189–191. Die abfälligen Bemerkungen des Protestanten Hirsching über die Bamberger Jesuitenbibliothek aus dem Jahre 1780 sind durch die positiven Äußerungen Baaders zwei Jahrzehnte später zu relativieren. Ferner ist zu bedenken, daß die Jesuiten bewußt die neuere, akatholische und glaubensfeindliche Literatur von den Bamberger Regalen ausgeschlossen hatten. Ein Jesuitenkolleg hat für gewöhnlich andere spirituelle Bedürfnisse, die durch hagiographische Literatur eher befriedigt werden, als ein protestantischer Privatgelehrter.

⁶⁶ Vgl. Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 192.

⁶⁷ Es ist bezeichnend, daß von Seinsheim *nolens volens* wieder einen Jesuiten als Professor zulassen mußte, doch sollte es nach eigenem Bekunden ein »moderner« sein, vgl. Heggelbacher, Gestaltwandel (Anm. 19), S. 59, Anm. 43.

⁶⁸ Vgl. Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 195–228.

⁶⁹ Zum Kanzelstreit vgl. Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 193–195.

⁷⁰ Bisweilen war die Vorgehensweise recht ruppig; der geistliche Rat Edmund Brockard, ein Ex-Jesuit und Zögling des Bamberger Kollegs, wickelte die Angelegenheit indes sehr taktvoll ab, vgl. Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 197 f. Zu den Auswirkungen der Aufhebung des Jesuitenordens für Bamberg vgl. Klaus Rupprecht, in: Machilek, Haus der Weisheit (Anm. 19), S. 132–136.

Umwälzungen zeigten. Mit Eifer ging von Seinsheim an die Umgestaltung der Academia Bambergensis, denn es gab ja freigewordene Posten zu verteilen, was wiederum neue Begehrlichkeiten weckte. So wurde beispielsweise das Kanzleramt dem jeweiligen Dompropst übertragen; das Rektorat wechselte alle zwei Jahre turnusweise zwischen den drei Fakultäten, der Theologie, der Philosophie und des Rechtes. Auf Grund der Neuorganisation war die Bamberger Universitas Ottoniano-Fridericana⁷¹ konstituiert, die nun am 17. Dezember 1773 eröffnet wurde. Für die theologische Fakultät änderte sich zunächst wenig, da sich die Abwicklung des Jesuitenkollegs noch einige Zeit hinzog. Außerdem konnten die eingestellten Professoren nicht ohne weiteres entlassen werden. Die meisten Ordensgeistlichen⁷² äußerten den Wunsch, weiterhin in der Seelsorge oder in der Lehrtätigkeit wirken zu dürfen, was ihnen fürstbischöfliche Gnade auch gütigst gestattete, freilich mit der Auflage, künftig auf das Ordensgewand in der Pastoral zu verzichten. Sieben Ex-Jesuiten behielten in Bamberg ihre Professur, darunter die Theologen Georg Zeder und Franz Neuff für scholastische Theologie und Ferdinand Möhrlein für die Exegese. Auf diese Weise konnte noch viel vom alten jesuitischen Geist in die neuen Strukturen hinübergerettet werden.

Zunächst blieb in Bamberg auch noch nach dem Zusammenbruch, nicht zuletzt wegen der personellen Kontinuität der Lehrstuhlinhaber, sehr vieles beim Alten. Gravierender sollten jedoch die von anderer Seite vorgebrachten Änderungsvorschläge sein. Galt bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts hinein das Votum der hauptsächlich mit Jesuiten bestückten Zensurbehörde (eine *nouvelle theologie* formierte sich im Benediktinerkloster Banz⁷³), so gewannen ab 1764/71 die Gutachter und Schulkommissionen, bei denen ein grundsätzlich anderer Geist herrschte, an Ein-

⁷¹ Der Titel leitet sich zwar von Friedrich Karl von Schönborn, s. o., Anm. 48, her, doch ist die neue Bamberger Universität das Werk von Seinsheims gewesen, der mit gutem Recht als Neugründer angesehen werden kann. Er hatte sein Ziel erreicht; die staatstreuen Juristen in den neuen Fakultäten waren ihm absolut ergeben, eine Einflußnahme von außen, etwa in Gestalt römischer Jesuiten, gab es nicht mehr.

⁷² Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 197.

⁷³ Vgl. dazu die neuere Untersuchung von Niklas Raggenbass, »Harmonie und schwesterliche Einheit zwischen Bibel und Vernunft«. Die Benediktiner des Klosters Banz: Publizisten und Wissenschaftler in der Aufklärungszeit, St. Ottilien 2006. Anstelle der zahllosen Graphiken und sperrigen Tabellen sowie der Editionen ganzer Quellen im Text (vor allem Briefe) hätte der Verfasser besser daran getan, einen gescheiterten Index beizufügen. So bleibt das Buch für den Benutzer auf weite Strecken unbrauchbar, ein recht unverdauliches Sammelsurium aus kunst- und exegesegehistorischen Ergüssen. Die dekadische Feingliederung (bisweilen zwölf und mehr Unterpunkte) läßt erkennen, daß die Stofffülle nicht bewältigt wurde. – Das Maurinische Erneuerungsprogramm war trotz aller guten Absichten nicht von dem gewünschten Erfolg gekrönt, was mit dem Umstand zusammenhängen mag, daß »mehr Wissenschaft« nicht »gleich mehr klösterliche Disziplin« (Raggenbass, Harmonie, S. X) bedeutet. Im Gegenteil, eine bestimmte Art von unsachgemäßer, pseudowissenschaftlicher Aufklärungstheologie hat den Zersetzungsprozeß in den fränkischen Klöstern beschleunigt und unmittelbar zu ihrer raschen Selbstauflösung beigetragen, vgl. Raggenbass, Harmonie, S. 401f: »Es ist eine starke Verkürzung und Vereinfachung, wenn angenommen wird, das blühende wissenschaftliche Leben der Abtei wurde am 24. Oktober 1803 durch die Säkularisation vernichtet. Das wissenschaftliche Leben im Kloster hatte sich schon seit längerem mit dem sozialen Wandel zu verändern begonnen. Das Klosterleben verlor die Spannkraft der Balance zwischen Mönchtum und Wissenschaft. Man konnte sich nicht darauf einigen, wie die gemeinsamen Grundlagen verbindlich ausgelegt werden könnten, so daß jeder eine ungewisse Zukunft vor'm Auge auf seine fernere Existenz bedacht, und folglich war die Auflösung der klösterlichen Gemeinschaft im Sommer 1803 nur noch ein formeller Schritt, worauf die Ordensleute im allgemeinen mit Gelassenheit und Resignation reagierten.« Im übrigen sei mit Bezug auf S. 401, Anm. 67, vermerkt, daß man das LThK mit den Auflagen (LThK² oder ³) zitieren sollte.

fluß. Mehr als das niedere Schulwesen mußte das höhere Schulwesen in ihrem Sinne reformiert werden. Am 30. Oktober 1773⁷⁴ legte die Schulkommission in einem Brief an Professor Neuff ihre Wünsche bezüglich seiner für 1773/74 vorgesehenen Vorlesung dar. Neuff hatte den scholastischen Titel gewählt: *Quaestiones polemicæ de peccatis, de gratia, & de sacramentis tam generatim quam singillatim sumptis – contra Lutherum, Calvinum etc.* Zwar zeigte sich die Schulkommission mit der angekündigten Materie einverstanden, doch bestand man auf der Streichung des gegen die Reformatoren gerichteten Beisatzes, mit der Begründung, daß die zeitgenössische protestantische Theologie⁷⁵ ja gar nicht mehr mit Luther und Calvin übereinstimme und deshalb auch nicht Ziel katholischer Polemik sein dürfe. Zu diesem Zweck möge er doch die Carpovsche Dogmatik und die Mosheimsche Kirchengeschichte zur Hand nehmen. Johann Lorenz Mosheim († 1755)⁷⁶ war ein Vertreter der pragmatischen Historiographie der Aufklärung, seine Kirchen- oder vielleicht besser Christentumsgeschichte war ähnlich wie Arnolds unparteiische Ketzergeschichte⁷⁷ nicht mehr konfessionell geprägt und verkehrte den Gegensatz von Orthodoxie und Heterodoxie. Mit Mosheim beginnt die Ausgliederung der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin⁷⁸. Bis dato war sie der Systematik völlig untergeordnet. Daß nun in der Folgezeit die Blüte der historischen Theologie⁷⁹ anhebt, ist schon des Bedenkens wert, auch wenn man die dogmatischen Einwände, gegen die sie sich nun durchzusetzen hatte, nicht teilt. Es verdient festgehalten zu werden, daß der Fürstbischof das Vorgehen der Schulkommission bei der Neuordnung des Studiums ausdrücklich billigte. Der Umschwung von der klassischen scholastischen Orthodoxie hin zu einer von der Schulkommission diktierten (kirchen-)politischen Korrektheit stieß bei Neuffs Kollegen Zeder⁸⁰ auf taube Ohren. Dieser zögerte die Herausgabe einer dem neuen Zeitgeist huldigenden Dogmatik hinaus, meldete sich zunächst krank, um dann 1775 endgültig seinen Rücktritt einzureichen.

⁷⁴ Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 212–215.

⁷⁵ Vgl. dazu auch den Beitrag von Werner K. Blessing, Bambergs ferner Nachbar? Die protestantische Universität Erlangen, in: Machilek, Haus der Weisheit (Anm. 19), S. 481–489. Die bayreuthische Universität Erlangen wurde 1743 im gleichen Rahmen wie ein Jahrhundert früher die Academia Ottoniana gegründet. Der akademische Betrieb war zwecks Ausbildung der Kirchen- und Staatsdiener auf die Lehre ausgerichtet, welche von der Forschung nicht weiter gestört werden sollte. Die Aufklärung drang in Erlangen früher, breiter und anders als im jesuitischen Bamberg mit weniger Konflikten vor, weil ihr hier »eine durch protestantische Gewissensreligion und Wortkultur bestimmte Disposition entgegenkam«, vgl. ebd., S. 482.

⁷⁶ Mosheim wurde 1723 Theologieprofessor in Helmstedt und war seit 1734 an Gründung und Aufbau der Universität Göttingen beteiligt. Maßgeblich waren seine *Institutiones historiae ecclesiasticae*, Helmstedt 1755, welche ins Deutsche übertragen, verschiedentlich fortgeschrieben wurden. Bei den Banzern Aufklärungstheologen fällt eine recht unkritische Vorliebe für dezidiert protestantische Thesen ins Auge, vgl. Ragenbass, Harmonie (Anm. 73), S. 104–106, 174–179 u. ö.

⁷⁷ Gottfried Arnolds, Unpartheyische Kirchen- und Ketzehistorie vom Anfang des NT bis 1688, 3 Bde., Schaffhausen 1740, wurde von der zeitgenössischen Kritik abgelehnt, aber von Aufklärungstheologen im 18. Jahrhundert enthusiastisch aufgenommen.

⁷⁸ Vgl. die Vorlage der Lehrankündigung im Fach Kirchengeschichte durch P. Karlmann Roth OSB bei der fürstbischöflichen Schulkommission vom 29. Oktober 1773 (StAB, B 57/VI, Nr. 5, fol. 59).

⁷⁹ Zur Rolle der Aufklärung bei der neuen Standortbestimmung von Kirchen- und Profangeschichte, vgl. Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 246–262.

⁸⁰ Vgl. Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 215–218.

Einschneidender als die Strukturmaßnahmen von 1773/74 waren jene unter dem Aufklärungsbischof Franz Ludwig von Erthal (1779–1795)⁸¹ durchgeführten Studienreformen. Der Bamberger Schulkommission war der Umbau des Theologiestudiums nicht schnell genug vonstatten gegangen. Ein Schreiben vom 28. Oktober 1782⁸² bemängelte die geringen Kenntnisse der Studenten im Bereich der Exegese und der noch jungen Moraltheologie. Eine wichtige und bedeutende Veränderung für die Theologie lag in der Errichtung eines kirchenhistorischen Lehrstuhls. Für die Exegese schrieb Fürstbischof Franz Ludwig die Auslegung des Bibeltextes allein *secundum sensum literalem* vor und ließ selbst neuere Darstellungen wie Goldhagens *Introductio in Sacram Scripturam* nur mit Einschränkungen gelten. Nach den Vorschlägen der Bamberger Schulkommission und den eigenen Vorstellungen ordnete der Fürstbischof mit Resolution vom 31. Oktober 1782⁸³ folgenden auf vier Jahre angelegten Studienplan für die Bamberger Theologische Fakultät an:

Im ersten Jahr: die Traktate *de principiis theologicis & de religione*, Kirchengeschichte I, Exegese und eine Einführung ins Hebräische, von der besonders die Orientalistik profitieren sollte

Im zweiten Jahr: Dogmatik, Kirchengeschichte II und Exegese

Im dritten Jahr: Dogmatik, Moraltheologie, Kirchenrecht und Exegese

Im vierten Jahr: Dogmatik, Moraltheologie und Exegese.

Da die Reformen nicht von allein wirksam wurden, mußte der Bischof entsprechende Maßnahmen wie die Kontrolle der Anwesenheitspflicht etc.⁸⁴ ergreifen. Wer nach dreimaliger Ermahnung immer noch fehlte, wurde aus dem Immatrikulationsverzeichnis gestrichen. So kam nicht zuletzt durch den fürstbischöflichen Druck von oben die Neuordnung des Studienbetriebs in Gang.

Epilog

Die letzte Phase der Aufklärungstheologie setzte 1803 mit der Säkularisation⁸⁵ ein, als die beiden Hochstifte unter bayerische Herrschaft gerieten. Bei der Neuorganisation der Universität Würzburg wurde die Theologische Fakultät in eine Sektion »der für die Bildung des religiösen Volkslehrers erforderlichen Kenntnisse« umgewandelt. Ihr gehörten auch protestantische Theologen an, zum Teil solche, die eine ausgesprochen rationalistische Theologie vertraten. Diese Radikalisierung der katholischen Aufklärung rief nun den erklärten Widerstand der Gegner auf den Plan

⁸¹ Vgl. Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 220–228. Vgl. dazu auch die Materialsammlung von Werner Zeißner, in: Machilek, Haus der Weisheit (Anm. 19), S. 137–143.

⁸² Vgl. StAB, B 67, XIV, nr. 3, 110.

⁸³ Vgl. Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 225.

⁸⁴ Die Vorlesungen in Kirchengeschichte und Exegese sollen schlecht besucht gewesen sein, vgl. Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 225. Die Fächer waren noch jung im Kanon, mußten sich gegen die starke scholastische Dogmatik behaupten und waren nicht examensrelevant. Außerdem fehlte es an Lehrbüchern. Auch der Kirchengeschichtspräsident Johann Friedrich Batz (1770–1807) kam über den ersten Band nicht hinaus.

⁸⁵ Vgl. Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 299 f.

und bewog so manchen begeisterten Aufklärer zum Sinneswandel⁸⁶. So beschleunigte die Entwicklung um 1800 das Ende der Aufklärungstheologie rapide. Die personellen und organisatorischen Konsequenzen aus dieser Wende sollten auf dem Fuße folgen.

Etwas anders als in Würzburg verlief die Bamberger Entwicklung. Die kurpfalz-bayerische Regierung löste die Bamberger Universität zugunsten der Würzburger auf. Nach den Vorstellungen der Regierung sollte lediglich eine der beiden Universitäten zu einem Zentrum der Aufklärung ausgebaut werden. In Bamberg sollten Theologie und Philosophie nur mehr am Lyzeum doziert werden. Damit ging eine universitäre Ära in Bamberg vorläufig zu Ende; das Fortwirken der aufklärerischen Theologie im 19. Jahrhundert ist nicht mehr unser Thema.

⁸⁶ Ein solcher Sinneswandel läßt sich auch bei Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal beobachten, dessen anfänglich tolerante Haltung die Verbreitung aufklärerischen Gedankenguts erst ermöglichte, der aber angesichts des um sich greifenden Glaubensabfalls in tiefe Depression verfiel, vgl. Lesch, Neuorientierung (Anm. 22), S. 297.

Die katholische Lehre vom Descensus ad inferos und Hans Urs von Balthasar¹

Von Manfred Hauke, Lugano

1. Die Bedeutung einer neuen Doktorarbeit

Hans Urs von Balthasar (1905–1988) gehört zweifellos zu den einflussreichsten Theologen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Über ihn gibt es eine beachtliche Anzahl von Doktorarbeiten und anderen wissenschaftlichen Monographien. Anlässlich des 100. Geburtstages des Schweizer Theologen (12. August 2005) fanden mehrere wissenschaftliche Tagungen statt², und es erschien eine Fülle von Würdigungen seines Lebenswerkes³. An der Theologischen Fakultät in Lugano gibt es ein Hans-Urs-von-Balthasar-Institut⁴ mit einer regelmäßigen Zeitschriftenrubrik für Rezensionen⁵ und einer eigenen Buchreihe⁶. Zum Kreis der Freunde Balthasars gehört nicht zuletzt, wie bereits sein Vorgänger im Petrusamt, Papst Benedikt XVI.⁷

Hans Urs von Balthasar hat manche Verdienste vorzuweisen, bietet aber auch hinreichend Anlass zu kritischen Betrachtungen. Doktorarbeiten über den Baseler Theologen werden häufig von begeisterten Verehrern geschrieben, welche die Thesen ihres Helden fleißig zusammenstellen und die problematischen Gesichtspunkte nicht immer gebührend berücksichtigen. Die hier vorzustellende Doktorarbeit der amerikanischen Theologin Alyssa Lyra Pitstick gehört nicht zu diesem »Jubelchor«. Sie stellt den Beitrag Balthasars mit großer Sorgfalt und Genauigkeit vor, vergleicht aber dann auch das Ergebnis ebenso gründlich mit der kirchlichen Lehre und gelangt zu einem vernichtenden Urteil. Dieses Resultat kann nicht verwundern angesichts des gewählten Themas: »Hans Urs von Balthasar und die katholische Lehre vom Abstieg Christi in die Hölle«. Die Problematik der Balthasarschen Lehre vom Descen-

¹ Zu Pitstick, Alyssa Lyra, *Light in Darkness. Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell*, William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. 2007, 458 S., 9 Bildtafeln, ISBN-10: 0-8028-0755-0, ISBN-13: 978-0-8028-0755-7, \$ 55 (hardcover; \$ 36 paperback).

² Erwähnt seien etwa A.-M. Jerumanis – A. Tombolini (Hrsg.), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar* (Collana Balthasariana 1), Lugano 2005; P. Henrici (Hrsg.), *Hans Urs von Balthasar – ein großer Churer Diözesan*, Fribourg 2006; R. Fischella (Hrsg.), *Solo l'amore è credibile. Una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Città del Vaticano 2007.

³ Vgl. z. B. S. Hartmann, »Zum Gang der Balthasar-Rezeption im deutschen Sprachraum«: *Forum Katholische Theologie* 21 (2005) 48–57; *Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«* 34 (2/2005): Hans Urs von Balthasar 1905–1988; M. Hauke, »Auf den Spuren des Origenes. Größe und Grenzen Hans Urs von Balthasars«: *Theologisches* 35 (2005) 554–562.

⁴ Vgl. www.teologialugano.ch.

⁵ Vgl. die bislang letzte Folge: A.-M. Jerumanis (Hrsg.), »*Bollettino balthasariano* 2005«: *Rivista Teologica di Lugano* 12 (2007) 321–343.

⁶ *Collana Balthasariana* (vgl. o. Anm. 2); beachtenswert ist der neueste Titel: R. Carelli, *L'uomo e la donna nella teologia di H. U. von Balthasar* (Collana Balthasariana 2), Lugano 2007.

⁷ Siehe etwa die Hinweise bei A. Läßle, *Benedikt XVI. und seine Wurzeln*, Augsburg 2006, 83–85.

sus ist allen »Eingeweihten« bestens bekannt und wird häufig auch zugestanden⁸. Bisher wurde aber noch nirgendwo die Eigentheologie Balthasars zu dieser Frage so gründlich aus dogmatischer Sicht untersucht. Beachtenswert sind vor allem die Verbindungen mit der gesamten Lehre unseres Theologen, worin die Thesen vom Descensus eine zentrale Rolle spielen. Die Verfasserin hat in den USA und Österreich studiert (Gaming) und das vorliegende Werk als Doktorarbeit am römischen »Angelicum« eingereicht, betreut vom Schweizer Dominikaner Charles Morerod. Verdientermaßen haben ihre Beobachtungen in manchen Kreisen der englischsprachigen Welt, so scheint es, ein mittleres Erdbeben ausgelöst.

In der Einführung skizziert Pitstick die Bedeutung des Themas (1–6; Kap. 1). Die überlieferte Lehre vom Descensus sieht den Abstieg Christi in die Unterwelt als Offenbarung seines Sieges über den Tod und als die erste Anwendung der Erlösungsfrüchte. Balthasar hingegen ist diese Lehre nicht »tief« genug. Nach ihm erreicht das Leiden Christi seinen Höhepunkt nicht am Kreuz, sondern erst danach, bei seinem Mitsein mit den Toten am Karsamstag. »Das letzte Ziel« der Doktorarbeit ist darum die Klärung, »ob ein siegreicher Abstieg Christi oder ein leidender Abstieg den wahren Ausdruck des katholischen Glaubens darstellt« (2). Der erste Teil des Werkes möchte prüfen, ob es bei der Deutung des Glaubensartikels über den Abstieg Jesu zur Unterwelt in den authentischen Quellen der katholischen Überlieferung einen Konsens gibt. Diese Prüfung ist notwendig, weil nach Meinung der Verfasserin in der gegenwärtigen Katechese seit Jahrzehnten bezüglich des Descensus eine riesige Lücke gähnt (eine Beobachtung, die wohl nicht nur für die Vereinigten Staaten zutrifft). Der zweite Teil der Doktorarbeit hingegen stellt ausführlich die Position Balthasars vor, wobei Pitstick betont: angesichts des Ansehens und des Stiles von Balthasars habe sie es bevorzugt, die Ausführlichkeit der Dokumentation aus den Quellen eher zu übertreiben als zu wenig zu bieten (4). Dieses methodische Vorgehen ist lobenswert, denn die Stellungnahmen Balthasars zu seinen Themen sind nicht immer gleichförmig. Hilfreich wäre es allerdings gewesen (was leider auch in anderen Doktorarbeiten fast nie geschieht), die englischsprachigen Übersetzungen aus den Werken Balthasars durchgängig in den Fußnoten auch mit den Seitenzahlen der originalen deutschen Werke zu vergleichen⁹. Die Verfasserin hat freilich auch bei wichtigen Einzelheiten den englischen Text mit dem deutschen Original verglichen¹⁰ sowie deutschsprachige Fachliteratur verwandt.

Gleich zu Beginn wird die zentrale Stellung des Themas im Werk Balthasars hervorgehoben: »Seine Theologie als Ganze ist auf einzigartige Weise durch seine Theologie vom Abstieg Christi bedingt ... Da eine erschöpfende Abhandlung dieses Teils seiner Theologie fast einer Wertung seiner Theologie als Ganzem gleich kommt,

⁸ Vgl. etwa die in der Tonart sehr diskreten Beiträge von M. Lochbrunner, »Descensus ad inferos. Aspekte und Aporien eines vergessenen Glaubensartikels«: *Forum Katholische Theologie* 9 (1993) 161–177 (172–177); ders., »Das Ineinander von Schau und Theologie in der Lehre vom Karsamstag bei Hans Urs von Balthasar«: *Rivista Teologica di Lugano* 6 (2001) 171–193.

⁹ Dies geschieht etwa vorbildlich bei S. Mycek, *Missione di salvezza. Dialogo con la Teodrammatica di Hans Urs von Balthasar*, Sandomierz (Polen) 2005.

¹⁰ Dabei hat sie auch die gelegentlich »geschönte« englische Übersetzungen des deutschen Originals korrigiert (vgl. etwa 193–196, wo es um die zeitweise Aufhebung der Inkarnation geht).

konzentriere ich mich bei seiner Theologie vom *Descensus* auf die in einem engeren Sinne christologischen und trinitarischen Gesichtspunkte« (4). Zwar gibt es schon Studien über das *Descensus*-Thema bei Balthasar, aber vorwiegend aus geschichtlicher und exegetischer Sicht. Was bislang fehlte, war eine Untersuchung der Karsamstagstheologie aus dogmatischer Sicht, unter Berücksichtigung der Christologie und der Trinitätslehre (5). Die Verbindung zwischen Christologie und *Descensus*-Lehre wird offenkundig etwa bei der Behauptung Balthasars, wonach der *Descensus* gleichsam eine Aufhebung der Inkarnation beinhaltet (5)¹¹. Die Fragen, die bei der Analyse der Texte des Schweizer Theologen entstehen, münden dann in den dritten Teil, der die kirchliche Glaubenslehre und die Meinung Balthasars miteinander vergleicht.

2. Die katholische Überlieferung und ihre Verbindlichkeit

Bevor sich die Verfasserin der Analyse der Balthasarschen Werke widmet, bietet sie in drei Schritten eine Untersuchung der katholischen Tradition (9–85; Kap. 2–4). Auch hier wird freilich bereits zu einigen Punkten die Position Balthasars als Kontrastpunkt kurz erwähnt. Eingegangen wird in einem ersten Schritt auf die Glaubensbekenntnisse und Katechismen (9–29; Kap. 2). Die kirchliche Lehre, die sich exemplarisch im Römischen Katechismus (1566) und im Katechismus der Katholischen Kirche zeigt (1992), wird in vier Punkten zusammengefasst: »Erstens stieg Christus in seiner mit seiner göttlichen Person vereinten Seele nur zum Limbus der Väter hinab. Zweitens wurden seine Macht und Autorität in der gesamten Hölle bekannt gemacht, im allgemeinen Sinne verstanden [nämlich als Unterwelt]. Drittens erfüllte er hiermit die beiden Ziele des Abstieges, nämlich ›die Gerechten zu befreien‹, indem er ihnen die Herrlichkeit des Himmels mitteilte, und ›um seine Macht zu verkünden‹. Schließlich war sein Abstieg glorreich, und Christus hat nicht die Schmerzen erlitten, die für irgendeinen Teil der Unterwelt typisch sind.« (18)¹². Interessant sind auch verschiedene Stellungnahmen des päpstlichen Lehramtes (19–22), so unter anderem von Papst Gregor I., der die Thesen zweier Kleriker verurteilte (des Presbyters Georgius und des Diakons Theodosius aus Konstantinopel): »Ihr dürft nichts anderes für wahr halten, als was der wahre Glaube durch die katholische Kirche lehrt: durch seinen Abstieg zu denen, die in der Unterwelt weilten (*ad inferos*), hat der Herr aus den Gefängnissen der Unterwelt (*ab inferni claustris*) nur die befreit, die er durch seine Gnade während ihres Lebens im Fleische im Glauben und in guten Werken bewahrt hatte ... Denn derjenige, der sich durch ein

¹¹ Vgl. H. U. von Balthasar, »Abstieg zur Hölle«: Ders., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 387–400 (397f): »Die Entblößung des Menschen Jesus ist nicht nur die Bloßlegung der Scheol, sondern auch die Bloßlegung des trinitarischen Verhältnisses bis zum reinen Entspringen des Sohnes aus dem Vater. Darin ist der Karsamstag gleichsam eine Suspension der Menschwerdung, deren Ergebnis dem Vater in die Hände zurückgelegt wird, und die der Vater durch die österliche Auferweckung erneut und endgültig bestätigen wird.«

¹² Die Zitate sind aus dem *Catechismus Romanus* I,6,1–6 (hier I,6,3,6); vgl. auch KKK 632–637.

schlechtes Leben von Gott getrennt hat, kann nach dem Tode nicht zu Gott hin gezogen werden.«¹³

In welcher Hinsicht war der *Descensus Christi* »herrlich«, »glorreich« (von der siegreichen Macht der *doxa* geprägt)? Pitstick unterscheidet drei Verwendungen des Wortes »Herrlichkeit«: erstens, wenn Erscheinung und Anerkennung des Sieges mit der Wirklichkeit übereinstimmen (wenn etwa ein König nach der letzten siegreichen Schlacht unter dem Jubel der Menschen in seine Hauptstadt einzieht); zweitens, wenn der Sieg gegeben ist, aber ohne schon Anerkennung zu finden (so nach der Entscheidungsschlacht, auch wenn damit der Krieg noch nicht beendet ist); drittens, wenn die Herrlichkeit erscheint, aber ohne wirkliche Grundlage (wenn etwa ein Betrüger den Thron anstrebt). Gott selbst ist herrlich im ersten und eigentlichen Sinne, der auch für die Auferstehung Christi zutrifft. Die Herrlichkeit der zweiten Art, im abgeleiteten oder analogen Sinne, entspricht der Inkarnation (23 f.). Balthasar unterscheidet nicht zwischen der Herrlichkeit im eigentlichen und im analogen Sinne, so dass er den Gegensatz zwischen dem Kreuz und der (auf dem Kalvarienberg noch mangelnden) Durchsetzung der Herrlichkeit mit dem Wesen der göttlichen Herrlichkeit selbst gleichsetzt (25). Der eigentliche Sinn der Herrlichkeit Christi wird nicht von der Auferstehung abgeleitet, sondern vom Kreuzestod. Aus diesem Mangel ergeben sich schwerwiegende Fragen bezüglich der Einfachheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens (26–28).

In einem zweiten Schritt untersucht die Verfasserin die Aussagen der Heiligen Schrift und der überlieferten Lehre zum *Descensus Christi* (30–60; Kap. 3). Dabei geht es um die Deutung der Schriftaussagen: Hält die kirchliche Überlieferung den Abstieg Christi in die Unterwelt für glorreich in dem eigentlichen, eben beschriebenen Sinne? Bedenkenswert (wenn auch oft wenig beachtet) ist der methodologische Grundsatz, besonders auf die Schriftkommentare zu achten, die von Heiligen stammen: »Die Übereinstimmung der Heiligen ist notwendigerweise identisch mit der Überlieferung der Kirche ... die Werke der Heiligen in der Geschichte verdienen den Vorzug vor noch nicht kanonisierten Theologen« (31)¹⁴.

Ein unverzichtbarer Ausgangspunkt für die Untersuchung ist die kirchliche Lehre von den zwei Naturen Christi, die in der hypostatischen Union unvermischt und ungetrennt miteinander verbunden sind. Christus nimmt den leiblichen Tod als Strafe der Sünde auf sich. Zur Sündenstrafe gehört auch das Absteigen seiner Seele in die Unterwelt, aber auf andere Weise als bei den übrigen Menschen. Im Unterschied zu den Adamskindern, die von der Erbsünde geprägt und darum dem Tode unterworfen sind, ist Christus kraft eigener Vollmacht gestorben und begibt sich zu den in der Unterwelt festgehaltenen Seelen in göttlicher Autorität, um sie von ihren Banden zu befreien (33 f.). Der Abstieg zur Unterwelt ist kein verdienstliches Werk, denn der

¹³ Gregor I., Reg. epist. VII,15 (PL 77, 870 B; CChr.SL 140,466; Gregorii Magni Opera V/2, Roma 1996, 441). Gregor der Große beruft sich dabei auf Philastrius, *De haeresibus* 125 (PL 12, 1250–1253), und Augustinus, *De haeresibus* 79 (PL 42, 45).

¹⁴ Die Bedeutung der Heiligen (und nicht einfachhin der »Spiritualität« oder der »Mystik«) als »locus theologicus« betont auch B. Körner, »Mystik und Spiritualität – ein *locus theologicus*? Erste Hinweise an Hand der Theologie von Hans Urs von Balthasar«: *Rivista Teologica di Lugano* 6 (2001) 221–238 (230–237).

Tod ist das Ende des Pilgerstandes mit der Möglichkeit, Verdienste zu sammeln. Er gehört darum zur Anwendung der Erlösungsfrüchte und nicht zur Begründung der Erlösung selbst. Die Vollendung des Erlösungswerkes wird angedeutet mit den Worten »Es ist vollbracht« (Joh 19, 30). Wie Augustinus ausführt, hat Jesus Christus keineswegs den »Tod der Seele« auf sich genommen (also den Zustand der schweren Sünde), sondern den leiblichen Tod (35)¹⁵. Bei dem Blick auf die Vorausbilder des *Descensus* im Alten Testament ist bei der traditionellen Deutung bemerkenswert der Vergleich des Aufenthaltes Jesu in der Unterwelt mit dem des Jona im Bauche des Wales (vgl. Mt 12, 40): in der Unterwelt ist Christus nicht dem Leid unterworfen (36 f.). Ähnlich vergleicht die Überlieferung den Herrn im Totenreich mit der Unversehrtheit Daniels in der Löwengrube. Auch die Sabbatruhe gehört zur alttestamentlichen Typologie: Christus ruht aus von dem Erlösungswerk, das am Karfreitag vollbracht wurde, und verkündigt den Gerechten in der Unterwelt die Frohe Botschaft (37). Balthasar hingegen benutzt für seine *Descensus*lehre alttestamentliche »Vorbilder« (wie etwa die Sintflut oder die Zerstörung Sodoms und Gomorras), die in der Überlieferung nicht vorkommen (38).

Auch im Leben Christi selbst gibt es, ähnlich wie im Alten Testament, Vorausbilder des *Descensus*. Dazu gehören die am Sabbat vorgenommenen Heilungen und seine Exorzismen, wobei gequälte Menschen aus der Macht Satans befreit werden. Die Taufe Jesu am Jordan, die von der Überlieferung als Reinigung der Wasser von den Mächten des Bösen betrachtet wird, ist vergleichbar mit dem Abstieg in die Unterwelt gleichsam als Haus des Starken, der seines Besitzes beraubt wird. Die Kirchenväter vergleichen den in die Welt der Toten absteigenden Herrn mit der Sonne, die in der Dunkelheit des Todes aufstrahlt. Im vierten Jahrhundert wird in diesem Sinne des *Descensus* beim Abendgebet gedacht (41 f.). Die Katechese der Väter vergleicht den Abstieg Christi in die Unterwelt mit dem Absteigen der Katechumenen in das Taufwasser. Wie Christus die heiligen Seelen im Hades erleuchtet hat, so strahlt er auch für die Taufbewerber auf. Wie er die Seelen der Gerechten zur Fülle des Lebens geführt hat, so belebt er die Katechumenen durch das göttliche Leben. Gleiches gilt für die Überwindung der Macht des Teufels und die Teilhabe am Leben der Auferstehung (44 f.). Nicht einheitlich ist in der Überlieferung die Verbindung von 1 Petr 3, 18–4, 6 mit dem Thema des *Descensus* (49–55). In der Annahme eines glorreichen *Descensus* kommt die Schriftauslegung der Überlieferung mit den Hinweisen des Lehramtes überein (59 f.).

Ein dritter Schritt beim Blick auf die Überlieferung umfasst das Zeugnis der Liturgie und den *Sensus fidelium* im Bereich der Kunst (61–85; Kap. 4). Bei den liturgischen Texten, für die exemplarisch die gegenwärtig verwandten Bücher im byzantinischen und im römischen Ritus ausgewählt werden, ist das Ergebnis klar: nirgendwo wird Christus in der Unterwelt eine Fortsetzung des Kreuzesleidens zugeschrieben. Am Karfreitag erlöst Christus die Menschheit, während er am Karsamstag den Gerechten des Alten Bundes den Himmel aufschließt. Diese Unterscheidung entspricht der dogmatischen Differenzierung zwischen der objektiven Er-

¹⁵ Augustinus, *Sermo de symbolo* 5 (PL 40, 1193).

lösung, durch die Christus das Heil ermöglicht, und der subjektiven Erlösung, wodurch Menschen tatsächlich das Heil empfangen (63). In diesem Sinne äußert sich auch die klassische Abhandlung des hl. Thomas in der *Summa theologiae*: »Das Leiden Christi war die allgemeine Ursache für das Heil der Menschen, der lebenden wie der verstorbenen. Eine allgemeine Ursache aber kommt nur durch etwas Besonderes den einzelnen Wirkungen zugute. Wie darum die Kraft des Leidens Christi den Lebenden durch die Sakramente, die uns dem Leiden Christi gleichgestalten, zugute kommt, so kommt sie auch den Toten zugute durch den Abstieg Christi zur Hölle«¹⁶ (67).

Als Ausdruck des Glaubenssinnes behandelt die Verfasserin auch den Bereich der authentischen, in der Liturgie verwandten Christusikonen (74–79), denen nach dem Vierten Konzil von Konstantinopel (869–870) die gleiche Verehrung zukommt wie dem Buch der Evangelien (DH 653 f.). Die Ikone der Anastasis verkündet mit aller Deutlichkeit den glorreichen Sieg Christi über Tod und Teufel durch seinen Abstieg in die Unterwelt (77–79). Gleiches gilt für die anderen Darstellungen des Descensus in Ost und West (79–84)¹⁷. Demnach ist der Abstieg Jesu zu den Toten nicht die Fortsetzung des Leidens am Karfreitag (auch wenn die Trennung von Leib und Seele als solche eine freiwillig übernommene Folge der Sünde darstellt), sondern bereits ein erstes Aufstrahlen der Herrlichkeit des Ostertages (84 f.).

3. Die Ausführungen Hans Urs von Balthasars zum Abstieg Christi in die Hölle

Der umfangreichste Teil der Doktorarbeit widmet sich der genauen Analyse des Beitrages Hans Urs von Balthasars (89–277). Pitstick untersucht zunächst den Descensus als solchen (89–114; Kap. 5), beleuchtet ihn dann in seinem Verhältnis zur Trinität (Kap. 6–8) und zeigt seine zentrale Stellung im Ganzen der Balthasarschen Theologie (Kap. 9).

Der Descensus erscheint im Werk des Baseler Theologen als Fortsetzung des Kreuzes (90–98). Dies gilt für das Leiden und allgemein für die erlösende Wirksamkeit. Was Christus in Zeit und Raum am Kreuz vollbringt, das wirkt er außerhalb von Zeit und Raum nach seinem Tod. Kreuz und Descensus erscheinen dabei gleichsam als die zwei Seiten einer Medaille. Tod bedeutet nach Balthasar die Aufgabe jedweder Aktivität. Christus sei bei seiner Auffahrt in den Himmel passiv, weil Gott Vater allein handle¹⁸. Ähnlich sei er vollkommen passiv in seinem Mitsein mit den Toten, ganz im Unterschied zu dem, was die Überlieferung vor Balthasar darüber denkt. Dass durch den Tod ein radikaler Wandel eintritt, wird von dem Schweizer Theologen existentiell und literarisch erschlossen, während eine metaphysische und

¹⁶ Thomas von Aquin, STh III q. 52 a. 1 ad 2 (deutsch in DThA 28, 165).

¹⁷ Eine exemplarische Reihe künstlerischer Darstellungen wird in Bildtafeln dargestellt (zwischen den Seiten 344 und 345).

¹⁸ Bei dieser Aussage wird vergessen, dass Christus in der Kraft seiner Gottheit aktiv in die himmlische Herrlichkeit eingeht.

anthropologische Analyse des Todes Christi nicht deutlich wird (92). Die Frage, ob Leib und Seele Christi weiterhin vom Logos getragen werden – was für die dogmatische Analyse zentral ist –, interessiert Balthasar nicht. Die Möglichkeit eines Handelns der von dem Leib getrennten Seele wird von dem Theologen nicht untersucht. Dass der Tod die Trennung von Leib und Seele darstellt, wird zwar nicht geleugnet, aber nicht in seinem systematischen Wert ernst genommen (93). Die angebliche Passivität des Totseins wird nicht aus einer metaphysischen Analyse abgeleitet, sondern als Ergebnis des biblischen Befundes behauptet: die Unterwelt (*sheol*) müsse als einheitlicher Bereich der Toten verstanden werden, während die Unterscheidung zwischen Gerechten und Ungerechten darin angeblich späteren heidnischen Einflüssen entstammt. Die auf diese Weise in ihrem (biblischen) Gehalt reduzierte Unterwelt wird dann als Gottesferne gedeutet, wobei die Entwicklung innerhalb des Alten Testaments selbst ignoriert wird (z. B. Ps 139) (94). Um seine Theorie von der Passivität Christi in der Unterwelt zu stützen, ändert Balthasar ein bekanntes Zitat Gregors von Nazianz (das er fälschlich Irenäus zuschreibt) kurzerhand um: aus dem Prinzip »Was nicht angenommen wurde, ist nicht erlöst« wird »Was nicht *erlitten* wurde, ist nicht erlöst« (96). Auf diese Weise wird das Leiden zum formellen Prinzip des Erlösungswerkes Christi, während Thomas von Aquin die Verdienstlichkeit der Erlösung von der göttlichen Tugend der Liebe ableitet. Die Wirklichkeit der Sünde wird von Balthasar nicht als *privatio boni* behandelt, sondern wie eine ontologische Wirklichkeit, die vom Sünder getrennt werden kann (97)¹⁹.

Der *Descensus* erscheint nicht nur als Fortsetzung des Kreuzesleidens, sondern sogar als dessen Intensivierung: das Sühneleiden des Abstieges zu den Toten übersteigt in seinem Grad das des Kreuzes (98–105). Da der Tod des Leibes und der »Tod der Seele« (also der Zustand der Sünde) nicht getrennt werden könnten, sei auch für Christus der geistige Tod die Voraussetzung für die Auferstehung. Christus sei im Tode ohne die selige Gottesschau, ja selbst ohne die göttliche Tugend des Glaubens. Selbst die Hoffnung und die Liebe (auch die zu den Gerechten des Alten Bundes) fehlen ihm (99). Christus sei von Gott verlassen. Balthasar beruft sich auf Nikolaus von Kues, um Christus bei der »Schau des Todes« die Sinnesstrafe (*poena sensus*) zuzuschreiben (101). Die Schau Gottes wird hier durch die qualvolle Schau des Todes (nach dem leiblichen Sterben) ersetzt, wobei Christus »die Sünde in sich« betrachtet.

Ein drittes Grundelement der *Descensus*lehre Balthasars ist die Auffassung, wonach im wörtlichen Sinn Christus für die Erlösung der Menschen zur »Sünde« geworden ist (105–112). Damit wird die Formulierung von 2 Kor 5, 21 übernommen, aber die klassische Auslegung missachtet, wonach es hier um die stellvertretende Übernahme des Todes als Strafe der Sünde geht. Auch hier geht der Schweizer Theologe großzügig mit den Quellentexten um, in diesem Fall mit dem Hebräerbrief: Während nach dem biblischen Zeugnis Christus »ohne Sünde« war (*choris hamartias*, Hebr 4, 15), schränkt Balthasar die Schriftstelle auf die Tatsünde ein (»ohne Sünde zu begehen«) und lässt Christus die Tatsünden aller Individuen auf

¹⁹ Dieser Punkt wird auch von Lochbrunner (1993) 176; (2001) 191f moniert.

sich nehmen (109). Diese Deutung ist von den Positionen Luthers und Calvins beeinflusst, wonach Christus bei seinem Kreuzesleiden den Zustand der Sünde auf sich genommen habe (vgl. 101 & 392 f., Anm. 102).

Nach der Descensuslehre Balthasars im Allgemeinen untersucht Pitstick die trinitarische Auslegung des Abstieges Christi zur Unterwelt, beginnend mit Gott Vater, den der Schweizer Theologe als denjenigen sieht, der aktiv dem Sohn die Betrachtung des Todes (*visio mortis*) auferlegt (115–141; Kap. 6). Die Verfasserin betont zu Recht die überlieferte Lehre, die bereits Augustinus als Glaubensgut betrachtet²⁰ und von den klassischen Handbüchern der Dogmatik als *de fide (definita)* vorgestellt wird²¹, wonach die Werke der drei göttlichen Personen nach außen hin (*opera ad extra*) nicht voneinander getrennt werden können (115 f.). Aus diesem Glaubensprinzip ergibt sich die Lehre von den göttlichen Appropriationen, wonach eine Tätigkeit, die allen drei Personen gemeinsam ist, einer bestimmten Person zugeschrieben wird, ohne damit die anderen beiden Personen auszuschließen. Diese Lehre wird von Balthasar abgelehnt, weil die Werke nach außen nur die Fortsetzung innertrinitarischer Vorgänge seien (116). Nach dem Schweizer Theologen setzt jede göttliche Person in der Heilsökonomie eigenständige Akte (141). In diesem Sinne erscheint der Vater als aktives Prinzip der Inkarnation, der Sohn hingegen als passiver Befehlsempfänger, der vom Vater die Sündenlast aufgeladen bekommt (117). In der klassischen Lehre hingegen, die in diesem Fall auch bereits biblisch bestens belegt ist, erscheinen die drei Personen gemeinsam als aktives Prinzip der Inkarnation²². Nach Balthasar verlässt der Vater den Sohn in der Unterwelt und überlässt ihn, der göttlichen Tugenden und der Gnade entblößt, der Gewalt des Teufels (118). Demnach ist Gott selbst von Gott verlassen (119). Die Unterscheidung der göttlichen Personen wird als »Distanz« beschrieben und (bereits innerhalb der Trinität) mit der »Kenosis« gleichgesetzt (120). Die innergöttliche Distanz wird gesehen als Grundlage für jedwede Distanz in der endlichen Welt, insbesondere auch für die menschliche Distanzierung von Gott durch die Sünde. Die göttliche »Gottlosigkeit« »umfängt« die Sünde (und lässt auf die Rettung aller hoffen) (121 f.). Die innergöttliche »Distanz« als Unterscheidung der Personen wird freilich dadurch relativiert, dass jede göttliche Person auch die Handlungen übernehmen kann, die für eine andere göttliche Person spezifisch sind (125 f.). Die innergöttliche »Distanz« erscheint als notwendig für die Schöpfung, so dass ein nicht trinitarischer Schöpfergott als undenkbar vorgestellt wird. Dies widerspricht freilich, so betont Pitstick, der Notwendigkeit des Glaubens für die Erkenntnis der Dreieinigkeit (127 f.). Sie sieht einen Rückfall in den Patristianismus in der Meinung Balthasars, wonach Gott sich

²⁰ Augustinus, De Trinitate I,4,7: »... Pater et Filius et Spiritus Sanctus sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operentur. Haec et mea fides est, quando haec est catholica fides«.

²¹ Vgl. etwa J. Brinktrine, Die Lehre von Gott. II. Von der göttlichen Trinität, Paderborn 1954, 170–176, mit Hinweis u. a. auf das Anathem beim römischen Konzil im Jahre 380 (DH 171), die Lateransynode 648 (DH 501), die elfte Synode von Toledo 675 (DH 531), das Vierte Laterankonzil 1215 (DH 800), das Konzil von Florenz (DH 1331) und die Enzyklika Pius' XII. »Mystici corporis« (DH 3814); L. Ott, Grundriss der Dogmatik, Bonn ¹¹2005, 123.

²² Im Neuen Testament kann der Vater als Verursacher der Inkarnation erscheinen (Hebr 10, 5), aber auch der Sohn (Phil 2,5–7) und der Heilige Geist (Mt 1, 20; Lk 1, 35).

selbst freiwillig in seinem Gottsein dem Leiden unterwerfen könne (131 f.)²³. Das Leiden lässt sich von Gott nur aufgrund der hypostatischen Union aussagen, die zur Idiomenkommunikation führt (also zu Aussagen wie »Gott ist geboren«, »am Kreuz gestorben« usw.); diese Aussagen betreffen aber nicht Gott selbst in seinem Gottsein: die Veränderung bzw. das Leiden vollzieht sich in der menschlichen Natur Jesu, die von der göttlichen Person des Sohnes hypostatisch getragen wird (vgl. 132 f.). Die von den Dokumenten des kirchlichen Lehramtes betonte Impassibilität Gottes meint nicht (wie Balthasar behauptet) das Leiden, das dem Willen Gottes widerspricht, sondern schließt das Leiden prinzipiell aus dem Gottsein aus (133). Andernfalls wäre Gott nicht mehr Gott, sondern ein heidnischer Wotan, der zwischen Wutausbrüchen und Freudentaumel hin und her schwankt. Der Mensch kann auch über das Leid in der Liebe wachsen, aber das Leiden als solches ist immer ein Übel. Balthasar hingegen schreibt offenbar dem Leid und dem Tod als solchem einen positiven Wert zu, den er im trinitarischen Leben selbst verankert (133).

Den Abstieg des göttlichen Sohnes in die Unterwelt sieht Balthasar als Ausdruck des ewigen Hervorganges aus dem Vater (142–216; Kap. 7). Die mit der Inkarnation erscheinende Sendung des Sohnes beinhaltet eine »Entblößung« von göttlichen Eigenschaften, die der Schweizer Theologe von dem Christushymnus im Philipperbrief ableitet (Phil 2, 5–11). Anstelle der göttlichen Eigenschaften, die wie ein Koffer beim Vater deponiert werden, übernimmt die Hypostase des Sohnes, die nur noch als Relation zum Vater existiert, menschliche Eigenschaften. Der Sohn *konnte* sich darum am Kreuz nicht selber helfen. Anstelle des göttlichen und menschlichen Willens findet sich in Jesus nur der menschliche Wille, der von der Hypostase des Sohnes getragen wird (143–153). In diesem Sinne deutet Pitstick auch die balthasarische Gleichsetzung von ökonomischer Sendung (*missio*) und trinitarischem Hervorgang (*processio*): »Auf diese Weise *ist* die Prozession (die Hypostase des Sohnes) die Mission (der Mensch Jesus, d.h. diese Person mit diesen menschlichen Eigenschaften)« (154). Pitstick vergleicht die Vorstellungen Balthasars zur Kenosis mit der Idee eines Glases, das einen beliebigen Inhalt aufnehmen könne. Die göttlichen Hypostasen gleichen dem Glas, während die göttlichen Eigenschaften mit dem wechselnden Inhalt des Glases verglichen werden (154 f.). Demnach wird bei der innertrinitarischen Relation das Sein (*esse*) und die Bezüglichkeit (*ratio*), die bei Thomas zusammengehören, auseinander gerissen. Da die göttlichen Personen substantiale Beziehungen sind, worin die Beziehung (im Unterschied zum geschöpflichen Bereich) mit der Substanz identisch ist, können die göttlichen Eigenschaften nicht von den Personen getrennt werden. Thomas von Aquin betont: »Es ist offenbar, dass die Beziehung, die wirklicherweise in Gott da ist, sachlich ein und dasselbe ist mit der Wesenheit; und sie unterscheidet sich nur gedanklich, insofern in der

²³ Gegen diese gnostisierende Auffassung, die in bestimmten theologischen Kreisen geradezu »in Mode« gekommen ist, vgl. G. Cavalcoli, »Il mistero dell'impassibilità divina«: *Divinitas* 39 (1995) 111–167; L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre (Katholische Dogmatik II)*, Aachen 1996, 492–500; P. Koslowski – F. Hermann (Hrsg.), *Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik*, München 2001; C. Charamsa, *Davvero Dio soffre? La Tradizione e l'insegnamento di San Tommaso*, Bologna 2003.

Beziehung der Hinweis auf das ihr Entgegenstehende mitgegeben ist, ein Hinweis, der nicht gegeben ist in der Bezeichnung Wesenheit. Es ist also klar, dass in Gott das Sein der Beziehung kein anderes ist als das der Wesenheit, sondern es ist ein und dasselbe.«²⁴

Da in Balthasar die göttliche Hypostase des Sohnes von den Eigenschaften der göttlichen Natur getrennt wird, gelangt er zur Aussage, wonach bei der Inkarnation die göttliche Weisheit des Sohnes beim Vater deponiert wird. Das Wissen Jesu enthält darum nicht, entgegen der Aussage des Johannesevangeliums (Joh 1,18; 3,11 etc.), die Schau Gottes, sondern empfängt von Fall zu Fall die notwendigen Informationen für seinen Weg vom Vater (vgl. 158 f.). Während seines Leidens, so Balthasar, weiß Jesus nicht mehr, wer er ist, und hat keine Ahnung von seinem zukünftigen Erfolg. Dass Christus seine Auferstehung vorausgesagt hat, erklärt der Schweizer Theologe dabei nicht. Jesus stirbt nach ihm nur im Allgemeinen für die Menschheit, kennt aber keinesfalls das Geschick jedes Einzelnen, wie hingegen die in der Schrift wurzelnde Lehre von der Gottesschau Jesu betont (159 f.).²⁵

Bei der Beschreibung des Wissens Christi finden sich freilich Widersprüche in Balthasar. Einerseits wird betont, dass die theologischen Tugenden (also auch der Glaube) in der Unterwelt nicht existieren. Andererseits wird Christus, aus Solidarität mit uns, der Glaube zugeschrieben; dazu gehört auch der Glaube an die eigene Gottheit (160–163). Der Glaube wird sogar den Heiligen im Himmel zugeschrieben als Abbild des innergöttlichen Lebens, in dem sich die göttlichen Personen nach Balthasar immer wieder nie enden wollende Überraschungen bereiten. In der Trinität selbst gibt es nach dem Schweizer Theologen einen urtümlichen Glauben, der die Grundlage bildet für den Glauben der Menschen. Pitstick fragt darum, »ob diese angeblichen Gesichtspunkte des göttlichen Lebens nicht zu einer Art von Prozess-theologie führen, wonach sich Gott unaufhörlich selbst entdeckt« (164).

Während Balthasar in aller Regel behauptet, dass Christus während des Abstiegs in die Welt des Todes und zeitweise während seines Leidens auf Erden der göttlichen Tugenden entblößt war, gibt es auch einige Aussagen, worin anscheinend das Gegenteil gesagt wird. Eine solche Problematik stellt sich bei Balthasar nicht ganz selten. Die Verfasserin meint, dass bei einer solchen Situation, wo die logischen Spannungen gedanklich nicht ausgleichbar sind, für die Deutung die häufigeren und ausführlicheren Stellungnahmen des Autors vorzuziehen sind (164 f.).

In den meisten seiner Texte lehnt Balthasar die Gottesschau Jesu auf Erden ab, spricht aber gelegentlich von einer »unmittelbaren Schau Gottes in der Seele Christi«. Damit ist aber nur ein Bewusstsein seiner Sendung gemeint, nicht aber eine unmittelbare Erkenntnis des Wesens Gottes. Pitstick bringt dieses Beispiel für die Methode, wonach die überlieferte Begrifflichkeit beibehalten, aber ihr Inhalt völlig verändert wird (168f). Der Haupteinwand Balthasars gegen die Gottesschau Jesu ist die angebliche Unvereinbarkeit mit dem Leiden (171–175). Bei der Berufung Balthasars

²⁴ Thomas von Aquin, STh I q. 28 a. 2 resp. (vgl. DThA 3, 30).

²⁵ Bei der Leugnung der Gottesschau Jesu während seines Erdenlebens kommt Balthasar mit vielen modernen Theologen überein. Dazu kritisch M. Hauke, »La visione beatifica di Cristo durante la Passione. La dottrina di San Tommaso d' Aquino e la teologia contemporanea«: *Annales theologici* 21 (2007) 381–398.

auf die »Mystik« sind die Erfahrungen der Heiligen abzugrenzen von denen anderer Personen, deren Erfahrungen auf dämonischen Einfluss zurückgehen können. Die von ihm beigezogenen Zeugnisse haben im Übrigen nichts mit dem *Descensus* zu tun (177 f.; 185). Die selige Gottesschau ist keineswegs unvereinbar mit dem Leiden Christi, da sich die Schau im Erdenleben Christi auf die Seelenspitze beschränkt (*ratio superior*). Das formelle Prinzip der Erlösung ist im Übrigen nicht das Leiden als solches, sondern der Verdienst auf der Grundlage der Liebe. Demnach besitzt jede Handlung des Gottmenschen zugunsten unserer Erlösung einen unendlichen Wert. Die Aussage von Papst Klemens VI., wonach ein Tropfen Blut von Seiten des Gottmenschen genügt hätte, uns zu erlösen (DH 1025), wird von Balthasar dagegen als fragwürdige Spekulation abgetan (182). Der Vergleich mit dem Leben der Heiligen zeigt die Vereinbarkeit zwischen Leid und innerer Freude an der Verbindung mit Gott. Pitstick weist dabei zu Recht auf die Aussage Papst Johannes Pauls II., wonach die Heiligen nicht selten etwas erlebt haben, »das in der paradoxen Verflechtung von Seligkeit und Schmerz *der Erfahrung Jesu am Kreuz ähnlich ist*«²⁶ (187). Die »finstere Nacht« eines Johannes vom Kreuz beinhaltet eine Läuterung, die auf Christus nicht anwendbar ist, während das Leid der Heiligen verbunden ist mit einer übernatürlichen Freude, die in gewisser Weise mit der seligen Gottesschau Christi am Kreuz verglichen werden kann (188). Deren Leugnung widerspricht einschlägigen Aussagen des päpstlichen Lehramtes und beinhaltet die Gefahr des Nestorianismus, wonach zwei Personen nebeneinander gestellt werden, oder auch die des Monophysismus, nur mit dem Unterschied, dass sich Gott in den Menschen verwandelt (während sich nach Eutyches das Menschsein in der Gottheit verliert wie ein Tropfen Milch im Ozean) (vgl. 189).

Das »Ablegen« des Menschseins durch den Logos führt nach Balthasar »bis ans Ende seines Menschseins und Menschgewordenseins«²⁷ (dazu 193–196), zur »Wegziehung des ganzen inkarnatorischen Überbaus«²⁸. Die »nackte«, der menschlichen Natur entblößte Hypostase des Wortes wird hingegen der Träger der »Sünde an sich« beim Abstieg in die Welt des Todes (197–199. 203). Der Sohn Gottes nimmt damit das Gegenteil seiner selbst an, nämlich das (gleichsam substantialisierte) Böse. Die Fähigkeit des Sohnes, in Liebe die substantielle Sünde auf sich zu nehmen, erweise seine Gottheit. »Der Gott von Balthasars Theologie des *Descensus* verkündet nicht ›Ich bin der ich bin‹, sondern eher ›Ich bin, wenn ich nicht bin‹« (200).

Durch die hypostatische Annahme der Sünde durch den göttlichen Sohn entsteht nach Balthasar ein Gegensatz zwischen Vater und Sohn. Diese Trennung wird aber durch den Heiligen Geist als Band der Liebe überwunden (217–243; Kap. 8). Die »Flexibilität« der göttlichen Personen wird unterstrichen durch die »trinitarische Inversion«, wonach vor Ostern der Heilige Geist das Wirken Jesu aktiv bestimmt, während erst nach der Auferstehung der Sohn damit beginnt, den Heiligen Geist zu hauchen (232 f.). Auseinander gerissen wird hier das Band zwischen ewiger Prozes-

²⁶ Johannes Paul II., *Novo millennio ineunte* 27.

²⁷ H. U. von Balthasar, »Abstieg zur Hölle«: Ders., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 397.

²⁸ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit III/2*, 2. Teil, Einsiedeln 1969, 214.

sion und Mission; außerdem kommt bei dem undifferenzierten, quasi monophysitischen Reden vom »Sohn« der Unterschied zwischen den beiden Naturen Jesu nicht zur Geltung.

Die Lehre Balthasars vom Descensus ist kein isolierter Winkel im Hause seines Denkens, sondern steht im Zentrum seiner Theologie (244–277; Kap. 9). Die Trinitätslehre und die Soteriologie des Schweizer Theologen sind mit den sehr spezifischen Ideen vom Abstieg in die Hölle engstens verbunden. Angedeutet wird diese Beziehung (und die damit verbundenen gedanklichen Probleme) mit den Beispielen der Lehren von der Schöpfung (245–248), von den Sakramenten (249 f.), dem Leben der Kirche (251–256), der Mariologie (274–276) und den letzten Dingen (257–263). Offenkundig ist das Verhältnis zwischen dem Descensus und der Hoffnung Balthasars auf die Rettung aller (263–274)²⁹. »An die Stelle einer Todsünde am Ende des Lebens, die für die Verdammung ausreicht, kann eine einzige Handlung (die nicht einmal unbedingt ein Akt der göttlichen Liebe ist) irgendwann einmal im Leben für die letztgültige Rettung ausreichen« (268).

4. Der kritische Vergleich

Der dritte Teil der Doktorarbeit vergleicht die Lehre Balthasars vom Descensus mit der kirchlichen Lehre. Diskutiert werden zunächst allgemeine Fragen zur theologischen Auffassung Balthasars (281–340; Kap. 10). Die Autorin beginnt mit den Lehren bezüglich der Person des Sohnes (281–293). Das Kernproblem besteht in Balthasars Deutung der Verbindung zwischen der göttlichen Natur und den göttlichen Personen (281). Während nach der Lehre Thomas von Aquins eine Trennung zwischen Person und Natur unmöglich ist, vertritt Balthasar die These, dass ein solches Auseinanderdividieren geschehen kann und geschieht. Die göttliche Natur erscheint damit gleichsam als eine vierte Wirklichkeit neben den drei Personen (282). Jeder göttlichen Person werden je eigene Handlungen zugeschrieben; die Werke der Trinität nach außen sind nicht mehr im strikten Sinne gemeinsam, sondern eine Angelegenheit wechselseitiger Zusammenarbeit. Die Bedeutung der menschlichen Natur im Erlösungswerk wird in Frage gestellt (283). Der göttliche Sohn leidet nach Balthasar als Sohn, aber nicht in seiner göttlichen Natur, sondern in seiner Person, weil göttliche Person und göttliche Natur trennbar sind. Die getrennten Akte der göttlichen Personen, die einander Überraschungen bereiten, gehören ebenfalls zu dieser Dissoziation zwischen Person und Natur (285). Die Behauptung etwa, dass der Sohn bei der Auferstehung passiv sei, verkennt die Unterscheidung zwischen göttlicher und menschlicher Natur (Jesus wird auferweckt nach seiner menschlichen Natur, aber steht auf aus eigener Macht kraft seiner göttlichen Natur) (289f). Balthasar hält die Einheit des göttlichen Willens »auch« für das Resultat des Willens der drei Hypostasen (292). Die Trennung zwischen dem Handeln der göttlichen Personen führt zum Tritheismus (291). »Die Hypostasen, von denen Balthasar hier

²⁹ Vgl. dazu M. Hauke, »Sperare per tutti? Il ricorso all'esperienza dei santi nell'ultima grande controversia di Hans Urs von Balthasar«: *Rivista Teologica di Lugano* 6 (2001) 195–220.

spricht, sind nicht der Gott des katholischen Glaubens« (292).

Nach den kritischen Punkten bezüglich der Person des göttlichen Sohnes geht es um die beiden Naturen Christi (293–313). Die Unterscheidung der beiden Naturen wird verwischt (294–302), was sich unter anderem beim Thema des Gehorsams zeigt: nach den Worten des Schweizer Theologen gehorcht Jesus als Mensch nicht sich selbst als Gott; ebenso wenig gehorcht er der Dreifaltigkeit, sondern er gehorcht als Sohn im Heiligen Geist dem Vater (299). Die vom hl. Maximus dem Bekenner formulierte Glaubenslehre von den zwei Willen Jesu wird übergangen.

Die Inkarnation erscheint des Weiteren als notwendiger Vorgang (302–308). Diese Notwendigkeit gründet in der direkten Verbindung des Handelns Gottes nach außen mit den trinitarischen Hervorgängen (302 f.). Dabei gewinnt die Erlösung einen geradezu physischen Charakter: die Wirklichkeit der Sünde durch den *Descensus* des Sohnes, der die »Sünde an sich« annimmt, wird in die Trinität hinein übertragen und darin überwunden (303). »Es scheint, dass die Änderung in der Wirklichkeit des Sünders sich nicht im Augenblick der Reue ereignet (oder der sakramentalen Lossprechung), sondern in dem Zeitpunkt, da Christus diese Sünden am Kreuz auf sich nahm und sie mit sich selbst in der Scheol verbrannte« (304). Welchen Sinn hat freilich die Menschwerdung, wenn die Erlösung durch die hypostatische Verbindung des Sohnes mit der Sünde geschieht? (307)

Ein weiterer Problempunkt für das Verhältnis der beiden Naturen in Christus ist die Wirksamkeit der Inkarnation (308–312). Die Annahme des Fleisches wird für die Situation des *Descensus* aufgehoben, die Balthasar für die vollkommenste Selbsthingabe des Sohnes hält. »Wenn das Leiden des Sohnes in der Betrachtung des Todes (*visio mortis*) die vollkommene Versöhnung zwischen Gott und Welt bewirkt, dann kann diese Agonie auch ohne den Kreuzestod erlitten werden. Demnach ist das Kreuz anscheinend nicht ausreichend für die Versöhnung zwischen Gott und den Menschen und letztlich unnötig. Mit anderen Worten, es wird eine Art von sadistischem Vorspiel für die Scheol« (312).

Nach der Betrachtung der Christologie widmet sich Pitstick dem Gebrauch der Tradition (314–337). Die dogmatische Definition von Papst Benedikt XII., »*Benedictus Deus*« (DH 1000), über die selige Gottesschau der Heiligen nach der Auffahrt Christi in den Himmel ist mit Balthasars Theologie nicht vereinbar. Die himmlische Seligkeit wird in der dogmatischen Definition auf den Tod Christi zurückgeführt und nicht auf sein Totsein in der Unterwelt; die Seligen schauen Gott nach dem Tode Jesu, treten aber erst nach der Auffahrt Jesu in den Himmel ein (diese Differenzierung wird von Balthasar übergangen) (314–317). Behandelt wird sodann die nicht widerspruchsfreie Vorstellung der Unterwelt (Scheol) (317–322). Balthasar geht nicht nur mit der Überlieferung sehr eigenwillig um, sondern schon mit der Heiligen Schrift selbst. So behauptet er, Jesus habe nicht allzu viele Details seiner Passion im Voraus gewusst »im Unterschied zu dem Wissen, das ihm die Evangelisten zuschreiben« (324). Balthasars Christologie sei »eine Kreuzung zwischen Arianismus und Monophysitismus darin, dass Christus nicht vollkommener Gott und vollkommener Mensch ist, sondern etwas Drittes« (337). Auf monophysitische Weise wird das göttliche Leiden zum Formalprinzip der Erlösung (340).

5. *Ein anderer Christus?*

Die allgemeine Konklusion bringt das Ergebnis der Arbeit auf den Punkt (341–348; Kap. 11). Es gibt eine verbindliche Glaubenslehre zum Descensus Christi, die in vier Punkte zusammengefasst wird:

- 1) Christus stieg mit seiner der göttlichen Person verbundenen Seele hinab in den Limbus der Väter.
- 2) Seine Macht und Autorität wurden allen Toten kundgemacht.
- 3) Dadurch verwirklichte er die beiden Zwecke des Descensus, nämlich die Befreiung der Gerechten und die Verkündigung seiner Macht.
- 4) Sein Abstieg war glorreich (342; vgl. 18).

Balthasar widerspricht dem ersten und dem vierten Punkt der überlieferten Glaubenslehre, wird aber auch dem zweiten und dritten Punkt nicht gerecht. Seine Ausführungen der Trinitätslehre führen zum Tritheismus. Außerdem werden die göttliche Natur und deren Eigenschaften auseinander gerissen, aber auch die göttliche Person und deren göttliche Natur; beides führt dazu, in Gott eine Zusammensetzung einzuführen (343). Balthasars Descensustheologie ist mit der kirchlichen Lehre nicht vereinbar (344). Pitstick fragt kritisch: »Die Lehre vom Descensus zu ändern bedeutet die Lehre über Christus zu ändern ... Wenn jemand nicht an den Descensus glaubt, der von der Kirche verkündet wird, glaubt man dann noch an den von der Kirche verkündeten Christus?« (345)

Die Treue zur überlieferten Lehre vom Abstieg Jesu zur Unterwelt ist wichtig für die menschliche Existenz. Statt einer Verwechslung von Leben und Tod, die zu einem »tragischen Christentum« führt, braucht unsere Zeit die Botschaft, dass Christus der Menschheit den Sieg anbietet über den physischen und geistlichen Tod (347).

Abgeschlossen wird die Arbeit durch eine umfangreiche Bibliographie (349–369), einen gut ausgearbeiteten Fußnotenapparat (370–449) und ein Register für Personen und Inhalte (450–458).

Die umfangreiche und anspruchsvolle Studie von Alyssa Lyra Pitstick verdient höchste Anerkennung. Ohne in sterile Polemik zu verfallen, hat die junge amerikanische Theologin die Lehre Balthasars präzise dargestellt und die darin verborgenen Probleme klar benannt. Ihre Doktorarbeit erscheint gerade im richtigen Augenblick angesichts des nächst folgenden Jubiläums des Schweizer Theologen, nämlich seines 20. Todestages. Besonders wichtig scheinen ihre Beobachtungen zur Trinitätslehre, wobei sie auf die Trennung zwischen den göttlichen Hypostasen und der göttlichen Natur weist, die bei der Descensuslehre besonders deutlich vor Augen tritt. Bei der Rezeption des Denkens Balthasars sollte man die vorbildliche Studie gebührend berücksichtigen.

Die Firmung – ein entscheidender Schritt auf dem Weg ins mündige Christsein

Das Sakrament der Beauftragung zur Mitarbeit an der Sendung der Kirche

Von Josef Kreiml, St. Pölten

1. Gott am Rand?

In neueren deutschsprachigen Romanen finden nur noch selten Gottesgespräche statt. Der Grund dafür ist wohl in der Tatsache zu sehen, dass eine ins Bewusstsein eingreifende kirchliche Sozialisation viele jüngere Autoren kaum mehr erreicht. Mit der Ausgliederung aus geschlossenen kirchlichen Milieus sind viele junge Menschen Bürger einer areligiös geprägten Gesellschaft geworden. Die Informationsgesellschaft kennt in ihren Nachrichten keinen Gott. Paul Konrad Kurz sprach in diesem Zusammenhang von sogenannten »Gott-am-Rand«-Notierungen. Die »Gott-am-Rand«-Geschichten sind auch Symptom dafür, dass eine über Generationen christlich geprägte Gesellschaft ihren Gott zunehmend verloren, vernachlässigt und aufgegeben hat. Er stiftet keine Gemeinschaft, keine orientierende, kultische Mitte mehr.¹ Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt die Literaturwissenschaftlerin Magda Motté: Trotz einer weit verbreiteten Sehnsucht nach Transzendenz wird die Frage nach Gott oder einem tragfähigen christlichen Lebenskonzept von jüngeren Autoren nur noch selten gestellt.²

Der Schriftsteller Wolfgang Hilbig erhebt den Vorwurf, dass die Kirche selbst das Ihrige tut, um Randgläubige zu produzieren. Viele fühlen sich von der Kirche nicht

¹ Vgl. P. K. Kurz, Gott am Rand. Zunehmende Entfremdung aus gesellschaftlicher Präsenz, in: StZ 221 (2003), 52–62, hier 60 f; ders., Gott in der modernen Literatur, München 1996; ders., Unsere Rede von Gott. Veränderungen des Bewusstseins – Veränderungen der Sprache, in: StZ 220 (2002), 183–194; ders., Ist Lobpreis möglich? Literarische Beobachtungen, in: StZ 221 (2003), 198–210 und W. Kasack, Wege zu Gott bei Dostojewskij und Tolstoj, in: StZ 221 (2003), 138–143.

² Vgl. M. Motté, Wunsch oder Wirklichkeit? Religiöse Tendenzen in der deutschen Literatur des 21. Jahrhunderts, in: HerKorr 57 (2003), 138–143. – Botho Strauß (Der Erste, der Letzte. Warum uns der große Lessing nicht mehr helfen kann, in: DIE ZEIT Nr. 37/2001, 51 f), hat in seiner Gegenwartsanalyse festgestellt, dass sich die Fernerwartung als »Grundgestimmtheit des abendländischen Menschen« aufgelöst hat. An ihre Stelle sei eine Art »Jetzt-Eschatologie« getreten, nämlich der private und zunehmend auch kulturelle Hedonismus. – Vgl. auch K. Vellguth (Hg.), »Gott sei Dank bin ich Atheist.« Gott als Thema in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Lahr – Stuttgart 2001; G. Langenhorst, Neue Unbefangenheit. Religion und Gottesfrage bei SchriftstellerInnen der Gegenwart, in: HerKorr 56 (2002), 227–232 und J. Kreiml, Braucht die europäische Moderne (noch) das Christentum?, in: J. Reikerstorfer/ders. (Hg.), Suchbewegungen nach Gott. Der Mensch vor der Gottesfrage heute (Religion – Kultur – Recht, 5), Frankfurt a. M. 2007, 89–104, bes. 89–91.

mehr spirituell getragen. Die »Mitte« der Gesellschaft bestimmt sich anders: durch Technik, Wissenschaft, Wirtschaft, Konsum, durch unablässige Mobilität und Spaß an individueller Freiheit.³ Im Fernseh-Quiz bei Günther Jauch zeigten sich zehn von zehn Gästen nicht in der Lage, den Text des Vaterunsers aufzusagen. Die Wochenzeitung DIE ZEIT hat daraus folgenden Schluss gezogen: »Der Tag ist nicht mehr fern, an dem einer Majorität der Deutschen das religiöse Fundament unserer Kultur so fremd sein wird wie das der Kulturen Altägyptens und der Azteken.«⁴

Trotz der geschilderten Phänomene glaube ich, dass der Weg Gottes mit seiner Menschheit noch lange nicht zu Ende ist. Die existentiellen Fragen des Menschen lassen sich nicht innergeschichtlich »stillstellen«. Für Kirchenleute gibt es deshalb keinen Grund zu einem generellen Pessimismus, wiewohl wir wachsam bleiben müssen gegenüber allen Versuchungen zu neuer Ideologisierung der Gesellschaft. Es wird sich auch in Zukunft lohnen, die Menschen mit dem Evangelium Jesu Christi zu konfrontieren. Gelingendes Mensch- und Christsein bleibt ein Abenteuer. Wir dürfen als Christen unsere Zeitgenossen nicht um Gott betrügen. Sie sind darauf angewiesen, durch uns aufmerksam zu werden auf das Geheimnis ihres Lebens. Dieses finden sie nicht im pausenlosen Unterhalten-Werden, auch nicht im Glauben an Horoskope oder bei obskuren Sekten. Sie finden es nur im Wort Gottes und in der Gemeinschaft mit Jesus Christus. Die Tatsache, dass Ostdeutschland nach der Wende mit ca. 65 % konfessionslosen Menschen in Deutschland den gewohnten Religionsproporz durcheinandergebracht hat, kann man – so Joachim Wanke, der Bischof von Erfurt – unter Umständen als »Glücksfall« betrachten. Wenn Selbstverständlichkeiten zerbrechen, kommen wieder die wesentlichen Fragen zum Vorschein. Zu diesen gehört die Frage nach dem »Gotteshorizont« einer Gesellschaft.⁵

Zu seinen guten Erfahrungen der Nachwendezeit rechnet es Bischof Wanke, dass Ostdeutsche wieder den christlichen Glauben entdecken – nicht nur abstrakt als

³ Zit. nach: Kurz, Gott am Rand (Anm. 1), 61.

⁴ K. Harpprecht, Bibelfest ins Übermorgen. Wie hältst du's mit der Religion? Die Antwort darauf trennt Amerika von Europa – und die Kluft wird immer breiter, in: DIE ZEIT Nr. 50/05. 12. 2002, 13. – Vgl. auch P. M. Zulehner, Megatrend Religion, in: StZ 221 (2003), 87–96 und »Rückkehr der Religion?« (Merkur spezial), in: Rheinischer Merkur Nr. 10/2003, 9–11.

⁵ Vgl. J. Wanke, Die Frage nach Gott wird neu gestellt, in: pax-Korrespondenz 82 (2002), Nr. 3, S. 2 f und ders., Pastorale Lernerfahrungen aus Ostdeutschland. Eine Einladung zu einer missionarischen Kirche, in: AnzSS Nr. 11 (2002), 16–19; auch L. Cardinal Scheffczyk, Der Auftrag zur Neuevangelisierung im Blick auf das dritte Jahrtausend, in: T. Guz (Hg.), Intellectus quaerens fidem (FS für Alma von Stockhausen), Weilheim – Bierbronn 2002, 213–229; P. Ricoer, Religion, Atheismus und Glaube (1969), in: A. MacIntyre/ders., Die religiöse Kraft des Atheismus. Aus dem Amerikanischen v. R. Ansén, Freiburg 2002, 65–102; R. Schaeffler, Die philosophische Gottesfrage. Sinn, Grenzen und Neuformulierung eines Problems, in: H. Sonnemans/Th. Föbel (Hg.), Faszination Gott. Hans Waldenfels zum 70. Geburtstag, Paderborn 2002, 29–62; Th. Brose (Hg.), Umstrittenes Christentum. Glaube – Wahrheit – Toleranz, Berlin 2002; M. Lutz-Bachmann, Religion nach der Religionskritik, in: K. Dethloff u. a. (Hg.), Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie, 3), Berlin 2002, 79–97; K. Müller, Überhangpotentiale. Über das genuine Profil von Religion in der philosophischen Moderne und seine theologische Verständigungskraft, in: ebd., 321–343; G. Schönbaumsfeld, Wittgenstein über religiösen Glauben, in: U. Arnswald/A. Weiber (Hg.), Der Denker als Seiltänzer. Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik, Düsseldorf 2001, 179–192 und V. Hösle (Hg.), Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten. (Collegium Philosophicum, 4), Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

interessante kulturelle Größe, sondern konkret für sich als Möglichkeit eines erfüllten Menschseins. Wenn der christliche Glaube über drei, vier Generationen hin vollkommen fremd geworden ist, gewinnt er für manche Menschen wieder an Attraktivität. Es bedarf nur des Mutes der Christen, Rechenschaft abzulegen über die Hoffnung ihres Glaubens (vgl. 1 Petr 3,15). Den Rest wird Gottes Geist besorgen.

Dringend gefragt sind heute – so hat es Gotthard Fuchs ausgedrückt – »konfessorische Identität, Selbst- und Sendungsbewusstsein zwischen der Scylla des Fundamentalismus und der Charybdis der Libertinage – und dies um der christlichen Glaubwürdigkeit nach innen und außen willen«. ⁶ Wenn das Zeugnis der Gläubigen in der heutigen Gesellschaft, die von vielfältigen Traditionsabbrüchen geprägt ist, von so fundamentaler Bedeutung ist, dann liegt es nahe, sich über das Sakrament der Firmung neu Gedanken zu machen. Das Zweite Vatikanum sieht in der Firmung den sakramentalen Grund für die Verpflichtung der Christen, Zeugnis abzulegen für den Glauben. Das Sakrament der Firmung vermittelt den Gläubigen die besondere Kraft des Heiligen Geistes und verstärkt damit in Fortführung der in der Taufe begonnenen christlichen Initiation die Zugehörigkeit zur Kirche. Taufe und Firmung sind das Fundament des allgemeinen Apostolates aller Gläubigen, zu dem sie durch die beiden Sakramente befähigt und beauftragt sind. ⁷ Bevor im Folgenden die Theologie der Firmung im Einzelnen entfaltet wird, sind einige Überlegungen anzustellen, die im Kontext der Sakramentenpastoral generell berücksichtigt werden müssen.

⁶ G. Fuchs, Bekenntnisbedarf? Auf der Suche nach dem verlorenen Evangelium, in: M. Heimbach-Steins/V. Eid (Hg.), *Kirche – lebensnotwendig. Was Kirche zu geben und zu lernen hat*, München 1999, 22–42, hier 23. – Vgl. auch K.-J. Gierlichs, *Zeitansage. Katholizität zwischen Anpassung und Moderne. Informationen – Meditationen – Auseinandersetzungen*, Bonn 2002; außerdem das Hirtenwort der deutschen Bischöfe zum Ökumenischen Kirchentag in Berlin vom 28. 05 bis 01. 06. 2003: »Nicht zuletzt bedrängt uns alle die Sorge, was aus dem Christentum in Deutschland insgesamt wird. Vielerorts ist das Gespür dafür gewachsen, dass wir der steigenden Zahl nichtchristlicher Zeitgenossen in Deutschland das Evangelium Jesu Christi gemeinsam bezeugen müssen ... Unser Land braucht entschiedene und bekehrte Christen mindestens so dringlich wie Investoren, die die Wirtschaft ankurbeln« (zit. nach: Amtsblatt für die Diözese Regensburg Nr. 1/2003, 2 f, hier 2). – Bedenkenswert sind auch folgende Aussagen von Bischof G. L. Müller (in: *Regensburger Bistumsblatt* Nr. 6/09. 02. 2003, 14 f, hier 15): »Wir wollen unter den Voraussetzungen der heutigen Gesellschaft optimal die Chancen nutzen, die Sendung der Kirche zum Wohl und Heil der Menschen auszuführen ... Wir können nicht davon ausgehen, dass automatisch alle Menschen christlich sind. Bei jedem von uns beginnt die Evangelisierung von neuem ... Deshalb müssen wir alle ... Knochenarbeit leisten, d. h. jedes Kind und jeden Erwachsenen mit der Botschaft Christi bekannt machen.«

⁷ Vgl. A. E. Hierold, *Taufe und Firmung*, in: J. Listl u. a. (Hg.), *Handbuch des Katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 659–675, hier 671; auch *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, hg. v. der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer 1985, 339–343; K. Rahner, *Erfahrung des Geistes. Meditation*, Freiburg 1977 und F. Kerstiens, *Firmung – Sakrament der Verantwortung*, in: ders., *Neuer Wein in alte Schläuche. Sakramente der Befreiung*, Düsseldorf 1994, 38–53. – Mit Recht betont Bischof G. L. Müller (Priestertum und Diakonat. *Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive*, Einsiedeln 2000, 24), dass der Hinweis auf den konstitutiven Beitrag von Männern und Frauen als Laien für den Aufbau der Kirche »nicht ... als Ablenkung auf untergeordnete Dienste abgetan werden« kann.

2. Sakramentenpastoral in einer Zeit des Übergangs

Alles Nachdenken über eine zukünftige Sakramentenpastoral muss von der Frage ausgehen: Wie kann man unter veränderten gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen heute Christ werden und als Christ leben?

a) Von der »Volkskirche« zu einem neuen Gemeindebewusstsein

Die gegenwärtigen Probleme der Sakramentenpastoral stehen im Zusammenhang der Übergangssituation von der »Volkskirche« zu einer veränderten Sozialgestalt der Kirche bzw. Gemeinde. Volkskirchliche Lebenszusammenhänge (mit Kindertaufe, religiöser Erziehung in Elternhaus, Schule, Pfarrei und einem bestimmten »Milieu«) befinden sich heute in der Krise. Aus dem volkskirchlichen Erbe und dessen verständnisvoll-kritischer Pflege entwickeln sich neue Formen gemeindlicher Kirchlichkeit. Die Volkskirche, die grundsätzlich für alle Menschen offen ist, darf dabei freilich nicht zugunsten einer sich abschließenden Elitikirche disqualifiziert werden. Engführungen (wie z. B. ein Rückzug ins kirchliche Binnenleben) müssen in der Sakramentenpastoral vermieden werden. Als Ausdrucksformen eines neuen Kirchen- und Gemeindebewusstseins sind heute neue Orte der Glaubensvermittlung und neue Modelle der Sakramentenpastoral im Entstehen begriffen.

Mit den volkskirchlichen Gegebenheiten der vergangenen Jahrzehnte korrespondierte paradoxerweise ein gewisser Individualismus kirchlicher Praxis. Der gemeindliche Charakter zentraler kirchlicher und sakramentaler Vollzüge blieb oft außerhalb des Blickfeldes der Gläubigen. Heute rückt in der theologischen Reflexion und im Glaubensbewusstsein der Gemeinden der notwendige Zusammenhang zwischen einer verbindlichen Nachfolge in der Gemeinschaft der Glaubenden und der Feier der Sakramente stärker in den Vordergrund.

Eine mystagogisch orientierte Sakramentenpastoral wird vor allem zwei Ziele verfolgen:

1) Den Glauben als Weg zu begreifen und Wege des Glaubens zu eröffnen: Die Offenheit in der Begegnung mit Menschen geht von einer theologischen Grundoption aus: Gott ist der tiefste Grund des menschlichen Daseins. Das ganze Leben ist schon immer durchdrungen vom Geheimnis der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes. Eine »mystagogische« Seelsorge ist von dem Bemühen geleitet, dieses Geheimnis des menschlichen Lebens schrittweise zu erschließen. Ausgangspunkt für solche Glaubensprozesse sind die Lebenserfahrungen der Menschen. Die Sakramente sind im mystagogischen Prozess Höhepunkte und Verdichtungen der Geschichte Gottes mit den Menschen. Im sakramentalen Zeichen wird die gnadenhafte Zuwendung Gottes durch den Dienst der Kirche sinnhaft erfahrbar.

2) Gemeinschaften des Glaubens zu bilden: Zur Mitarbeit an der sich in der Ortsgemeinde vollziehenden Sendung der Kirche sind – im Sinne der *Communio-Ekklesiology* des Zweiten Vatikanums – alle Glieder der Kirche berufen. In einer volkskirchlichen Situation waren vor allem die Familien Orte gemeinsamen Glaubens. Die zunehmende Schwächung familialer Begleitung auf dem Glaubensweg ist ein zentrales Symptom der beschriebenen Übergangssituation. Heute bilden sich viel-

fach neue Gemeinschaftsformen christlichen Lebens (Familienkreise, Gesprächskreise, Bibelkreise, katechumenatsähnliche Gruppen etc.). Da die Sakramente grundlegende Lebensvollzüge der Gemeinde sind, sollte die Sakramentenpastoral möglichst ein Anliegen der ganzen Gemeinde sein.

In der Feier der Sakramente geschieht Begegnung mit Christus in der Gemeinschaft der Kirche. Alle Sakramente sind durch eine christologische, eine pneumatisch-ekkesiale und eine personale Dimension geprägt. Um in der Sakramentenpastoral eine einseitige Überbetonung der persönlichen Glaubensentscheidung zu vermeiden, ist die Einbettung sowohl des Glaubensvollzugs als auch der Feier der Sakramente in das Leben der Gemeinde herauszustellen, aber auch deren Ausstrahlung in die Lebensbereiche des Alltags und der Gesellschaft hinein. Die Hinnahme unterschiedlicher Formen von Engagement und Beteiligung kann eine Form der Teilnahme an der Geduld Gottes mit uns sein wie auch der Vorläufigkeit von Kirche angesichts der Wirklichkeit des kommenden Reiches Gottes.

b) Fragen der Firmpastoral

Die schwindende Selbstverständlichkeit kontinuierlicher religiöser Sozialisationsprozesse vom Kindesalter an macht es heute Heranwachsenden immer schwerer, zu einer persönlichen Glaubensentscheidung zu kommen. Nicht selten ist die Firmung für die Jugendlichen ein »Abschiedsfest« von der Kirche. Angesichts dieses Faktums ist der Firmkatechese heute höchste Priorität einzuräumen. Diese Katechese sollte den Jugendlichen das Firmsakrament als Chance zu einem sinnvollen Leben erschließen. Dabei sind Formen zu überlegen, die die Erfahrung christlicher Gemeinschaft und die Eingliederung in die Gemeinde fördern. Außerdem ist die Bedeutung einer ständigen Firmerneuerung ins Bewusstsein zu rufen.

In der Vergangenheit wurden immer wieder Argumente bezüglich einer Erhöhung des Firmalters vorgetragen. Die Gemeinsame Synode der Bistümer Deutschlands hat ein Mindestalter von 12 Jahren empfohlen, zugleich aber die Möglichkeit eines höheren Firmalters ins Auge gefasst.⁸ Die Zuspitzung der Diskussion auf die Frage des Firmalters erweist sich jedoch als Sackgasse, wenn der innere Zusammenhang zwischen der vollen Annahme der eigenen Taufe und der Erfahrung des Mitlebens in einer Glaubensgemeinschaft nicht deutlich genug gesehen wird.

c) Die theologischen Dimensionen der Firmung

Bei allem Nachdenken über die Firmung sind folgende vier Dimensionen dieses Sakramentes zu berücksichtigen: der heilsgeschichtliche Aspekt (Firmung als Sakrament der Teilhabe an der Geistsendung), der ekklesiologische Aspekt (Firmung als Sakrament der Beauftragung zur Mitarbeit an der Sendung der Kirche), der liturgische bzw. theologiegeschichtliche Aspekt (Firmung als Sakrament der Vollendung

⁸ Diese Fragestellung diskutiert in exemplarischer Weise Bischof K. Koch (Das angemessene Firmalter: ein Schmelztiegel von Problemen, in: ders., *Leben erspüren – Glauben feiern*, Freiburg 1999, 118–149). – Vgl. auch ders., *Bereit zum Innersten. Für eine Kirche, die das Geheimnis lebt*, Freiburg 2003.

der Taufe) und der anthropologische bzw. religionspädagogische Aspekt (Firmung als Sakrament der Mündigkeit).

Bei der Erwachsenentaufe bringt die damit zugleich gespendete Firmung besonders den Aspekt der vollgültigen Kirchengliedschaft mit allen Rechten und Pflichten sowie den Aspekt der Beauftragung und Stärkung zum Glaubenszeugnis zum Ausdruck. Bittet ein Jugendlicher, der als unmündiges Kind getauft wurde, um die Firmung, dann muss damit – im Sinne der rechten Disposition – eine persönliche Glaubensentscheidung einhergehen. Der junge Mensch sagt »Ja« zu seinem Getauftsein und lässt sich vom Geist Gottes für seine christliche Berufung in Dienst nehmen.

Die Firmung ist sozusagen die Ratifizierung der Taufe. Sie ist das »Sakrament der Bewährung des christlichen Glaubens«.⁹ Die Bitte um die Firmung kommt einem eigenständigen Bekenntnis zum christlichen Glauben gleich. Das Sakrament bildet einen dem natürlichen Wachstumsprozess angemessenen Abschluss der Eingliederung in die Kirche. Aufgrund dieser Sinnbestimmung sollte die Firmung erst von einem Alter an gespendet werden, in dem man einem Menschen – wenigstens ansatzweise – lebensbestimmende Entscheidungen zumutet.

3. Geschichtliche Entwicklung: Die zeitliche Trennung von Taufe und Firmung in der westlichen Kirche

a) Der neutestamentliche Befund

Von besonderer Bedeutung ist hier die Perikope Apg 8,14–17 (Petrus und Johannes in Samarien): Viele Menschen nahmen in Samarien auf die Verkündigung des Philippus hin den Glauben an und empfangen die Taufe auf den Namen Jesu. Aber der Heilige Geist »war noch auf keinen von ihnen herabgekommen« (V. 16). Erst dadurch, dass die aus Jerusalem herbeigeeilten Apostel ihnen die Hände auflegten, empfangen sie den Heiligen Geist.¹⁰ Nach dem Gesamtzeugnis des Neuen Testaments ist die Mitteilung des Heiligen Geistes normalerweise an die Taufe gebunden. Trotzdem kann man in der genannten Perikope der Apostelgeschichte einen gewis-

⁹ G. L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg 4. Aufl. 2001, 671–680, hier 671. – Zur Theologie der Firmung vgl. auch F. Courth, *Die Sakramente. Ein Lehrbuch für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg 1995, 124–143; E.-M. Faber, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 2002, 75–97; G. Gäde, *Warum ein zweites Initiationssakrament? Dogmatische Überlegungen zum Verhältnis von Taufe und Firmung aus pastoraltheologischem Anlass*, in: *TrThZ* 109 (2000), 219–248; A. Ganoczy, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1979, 61–65; M. Hauke, *Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn*, Paderborn 1999; G. Koch, *Die Firmung*, in: W. Beinert (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*. Bd. 3, Paderborn 1995, 404–416; ders., *Sakramente – Hilfen zum Leben*, Regensburg 2001, 46–61; H. Küng, *Die Firmung als Vollendung der Taufe*, in: *ThQ* 154 (1974), 26–47; F.-J. Nocke, *Firmung*, in: Th. Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*. Bd. 2, Düsseldorf 2000, 259–267; K. Rahner, *Über die Sakramente der Kirche. Meditationen*, Freiburg Neuausgabe 1985, 45–62; H. Verweyen, *Warum Sakramente?* Regensburg 2001 und J. Zerndl, *Art. Firmung I–III*, in: *LThK* Bd. 3 (3. Aufl.) 1995, Sp. 1298–1301.

¹⁰ Zur Auslegung dieser Perikope sei verwiesen auf R. Pesch, *Die Apostelgeschichte (EKK V/1)*, Zürich u. a. 1986, 268–285.

sen Ansatz für das Sakrament der Firmung erkennen: Zum einen erwähnt sie als Zeichen der Herabkunft des Heiligen Geistes einen besonderen Ritus, nämlich die Handauflegung. Zum anderen weist sie darauf hin, dass der Heilige Geist nur in der durch das apostolische Amt repräsentierten Einheit der Kirche zur vollen Fruchtbarkeit kommt. Durch die Handauflegung der Apostel wird die zunächst relativ eigenständige Gemeinde von Samaria fester mit der Kirche von Jerusalem, dem Zentrum der Einheit, verbunden.

Wichtiger als dieser Ansatz für ein eigenständiges Firmsakrament in der Apostelgeschichte ist der allgemeine biblische Hintergrund: das Zeugnis vom Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und im Leben des einzelnen Gläubigen. Eine tragfähige Begründung für ein eigenständiges Firmsakrament gelingt nur im Rahmen einer umfassenden neutestamentlichen Theologie des Geistes und der Taufe.

b) Entwicklungslinien in der frühen Kirche

In der frühen Kirche entwickelte sich erst allmählich das Bewusstsein, dass die mit der Taufe verbundenen Riten der Handauflegung und der Salbung mit Chrisam ein eigenständiges Sakrament darstellen könnten, dessen Spendung gegebenenfalls lange nach der Taufe möglich ist. In der westlichen Kirche, in der die genannten Riten dem Bischof vorbehalten waren, wurde es erst im 11./12. Jahrhundert allgemein üblich, der im Säuglingsalter gespendeten Taufe diese bischöfliche »Vollendung der Taufe« als Sakrament der Firmung in den Jahren der Unterscheidung, also zwischen dem 7. und 12. Lebensjahr, folgen zu lassen.

Zur Illustration der einzelnen Stationen dieser Entwicklung seien hier einige Zeugnisse angeführt: Tertullian (um 160 – nach 220) kennt – wie die anderen Theologen der beiden ersten Jahrhunderte – keine von der Taufe abgehobene Firmung. Wohl aber unterscheidet er im Taufgeschehen verschiedene Phasen, denen unterschiedliche Wirkungen zugeschrieben werden. Hippolyt von Rom (vor 170–235) kennt den Ritus der Herabrufung des Heiligen Geistes als eine Phase des Taufgeschehens. Bei ihm wird aber bereits der Grund für die mögliche zeitliche Trennung von Taufe und Firmung erkennbar: Während die dreimalige Tauchtaufe durch einen Diakon vollzogen und mit einer ersten postbaptismalen Salbung durch einen Presbyter weitergeführt wird, ist die folgende Herabrufung der Gnade Gottes über den Getauften, die unter Handauflegung und Salbung als »Versiegelung« geschieht, dem Bischof vorbehalten.

Hieronymus (um 347–419/20) erwähnt bereits Firmreisen des Bischofs und weist deutlich auf die fortschreitende Trennung von Taufe und Firmung im Westen hin. Er erwähnt den »Brauch«, dass zu denen, die weit entfernt von größeren Städten durch Priester und Diakone getauft worden sind, der Bischof »hinauseilt«, um ihnen zur Anrufung des Heiligen Geistes die Hand aufzulegen. Für die Entwicklung eines eigenständigen Firmsakramentes sind im Wesentlichen folgende Gründe zu nennen: die wachsende Zahl von Taufen, Gemeinden und Kirchen, außerdem die starke Zunahme der Kindertaufen. Die Verselbständigung des Firmsakramentes beruht freilich in erster Linie nicht auf pragmatischen Gründen, sondern auf der theologischen Überzeugung, dass diese postbaptismale Salbung vom Bischof gespendet werden muss.

c) Die scholastische Firmlehre und deren lehramtliche Fixierung

Aus Elementen der patristischen Theologie entwickelte sich im 12. Jahrhundert eine eigenständige Theologie der Firmung, die bald in lehramtliche Dokumente einging: Hugo von St. Viktor (gestorben 1141) versteht die Firmung (Chrisamsalbung mit Handauflegung) als eigenständiges Sakrament. Er betont aber auch ihren inneren Zusammenhang mit der Taufe. In der Taufe geschieht – so Hugo von St. Viktor – die Mitteilung der Gnade zur Vergebung der Sünden, in der Firmung die Mitteilung der Gnade zur Stärkung. In der Folgezeit wird die Firmtheologie des Thomas von Aquin maßgeblich. Die Eigenständigkeit der Firmung untermauert der Aquinate anhand anthropologischer Überlegungen: Er versteht die Firmung als »geistliches Wachstum, das den Menschen zum Vollalter des geistlichen Lebens führt« (vgl. *Summa theologiae* III q. 72 a. 5 c).

Das Konzil von Florenz (1439–1445) legt die scholastische Lehre dar: Die sieben Sakramente »enthalten die Gnade und teilen sie denen mit, die sie würdig empfangen« (DH 1310). Durch die Firmung »wird unsere Gnade gemehrt und unser Glaube gestärkt« (DH 1311). Wie Taufe und Weihesakrament prägt auch die Firmung »der Seele ein Merkmal« (»character«) ein, d. h. »ein unzerstörbares geistiges Zeichen« (DH 1313; vgl. auch DH 1317–1319).

4. Die Firmtheologie des Zweiten Vatikanums

a) Stärkung mit dem Heiligen Geist, vollkommener Verbundenheit mit der Kirche und Verpflichtung zum Glaubenszeugnis

In der Kirchenkonstitution des Konzils wird der theologische Gehalt der Firmung so beschrieben: Durch dieses Sakrament werden die Gläubigen »vollkommener der Kirche verbunden und mit einer besonderen Kraft des Heiligen Geistes ausgestattet. So sind sie in strengerer Weise verpflichtet, den Glauben als wahre Zeugen Christi in Wort und Tat zugleich zu verbreiten und zu verteidigen« (»Lumen Gentium« Nr. 11).

Das Dekret über das Laienapostolat stellt fest, dass die Laien durch Taufe und Firmung eine eigene, von Christus verliehene Sendung erhalten. Diese beruht nicht auf einem Auftrag der kirchlichen Amtsträger: »Pflicht und Recht zum Apostolat haben die Laien kraft ihrer Vereinigung mit Christus, dem Haupt. Denn durch die Taufe dem mystischen Leib Christi eingegliedert und durch die Firmung mit der Kraft des Heiligen Geistes gestärkt, werden sie vom Herrn selbst mit dem Apostolat betraut. Sie werden zu einer königlichen Priesterschaft und zu einem heiligen Volk ... geweiht, damit sie durch alle ihre Werke geistliche Opfergaben darbringen und überall auf Erden Zeugnis für Christus ablegen« (»Apostolicam actuositatem« Nr. 3).

b) Der erneuerte Ritus: Firmung als »Besiegelung« der Initiation

Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums (»Sacrosanctum Concilium« Nr. 71) fordert eine – nach dem Konzil vollzogene – Überarbeitung des Firmritus mit dem Ziel, »dass der innere Zusammenhang dieses Sakramentes mit der gesamten

christlichen Initiation besser aufleuchte«, weshalb dem Empfang des Sakramentes eine Erneuerung des Taufversprechens vorausgehen soll. Dem Auftrag des Konzils entsprechend verfügte Papst Paul VI. in seiner Apostolischen Konstitution »Divinae consortium naturae« (1971) eine Neuordnung des Firmritus: »Das Sakrament der Firmung wird gespendet durch die Salbung mit Chrisam auf der Stirn, die unter Auflegung der Hand geschieht, und durch die Worte: Sei besiegelt durch die Gabe Gottes, den Heiligen Geist!« Bis 1971 wurde in der lateinischen Kirche, inhaltlich weniger aufschlussreich, die Firmung mit folgenden Worten gespendet: »Ich bezeichne dich mit dem Zeichen des Kreuzes und firme dich mit dem Chrisam des Heiles.« Das nachkonziliare Deutewort greift eine schon im 4. Jahrhundert bezeugte Formel der antiochenischen Liturgie auf, die die Firmung als »Besiegelung« der Initiation verdeutlicht. Das in der erneuerten Spendeformel wieder in Kraft gesetzte Bild der »Besiegelung« kann als Schlüssel für ein heutiges Verständnis der Firmung dienen, das dem geschichtlichen Befund am ehesten gerecht wird.

c) Der Firmspender

In früheren lehramtlichen Aussagen – z. B. vom Konzil von Florenz (DH 1318) – wurde der Bischof als »ordentlicher« Firmspender (»minister ordinarius«) bestimmt. In einem Brief an den Katholikos der Armenier hatte Papst Clemens VI. (1342–1352) die Spendung der Firmung als Vorrecht des Bischofs deklariert (DH 1069). Nur der Papst konnte einem einfachen Priester die Firmvollmacht übertragen (DH 1070).

Das Zweite Vatikanum (»Lumen Gentium« Nr. 26) bezeichnet den Bischof als den »erstberufenen« Firmspender (»minister originarius«). Diese neue, offenere Formulierung des letzten Konzils lässt mehr Raum für die Beauftragung weiterer priesterlicher Firmspender durch den Bischof. Sie respektiert außerdem die Praxis der Ostkirche, in der jeder Priester firmen darf und dem Bischof nur die Weihe des Salböls (Myron) vorbehalten ist. Im Falle einer Erwachsenentaufe oder einer Konversion kann der beteiligte Priester von Rechts wegen die Firmung spenden (CIC/1983 can. 883).

5. Ökumenische Ausblicke

Eine katholische Firmtheologie, die sowohl die Einheit der Initiationssakramente als auch den Charakter der Firmung als von Gott her wirksames Sakrament der Indienstnahme betont, eröffnet neue ökumenische Gesprächsmöglichkeiten.

a) Der Dialog mit den Ostkirchen

In den Ostkirchen wird die Firmung immer in unmittelbarer Verbindung mit der Taufe und der Eucharistie gespendet (auch bei Kleinkindern). Das Dokument »Glaube, Sakrament und Einheit der Kirche« (1987) der »Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche« hebt die Einheit und Ganzheit der christlichen Initi-

ationssakramente hervor, »bestreitet aber nicht ihre jeweilige Besonderheit«. Der Vollzug der Initiationssakramente »in einer einzigen zusammengesetzten liturgischen Feier« wird in diesem Dokument zum »Ideal für beide Kirchen« erklärt.¹¹

b) Der Dialog zwischen Katholiken und Protestanten

Die Reformatoren haben die Sakramentalität der Firmung geleugnet und sie höchstens als sinnvollen Brauch gelten lassen. Luther vermisst in seiner Schrift »Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche« (1520) bei der Firmung die Einsetzung durch Christus und damit die einem Sakrament eigene Heilsverheißung. Außerdem sehen die Reformatoren in der Lehre vom Firmsakrament eine Abwertung der Taufe und eine Überbewertung des bischöflichen Amtes. Wegen der Heilsbedeutung des Glaubens treten sie aber für eine katechetische Unterweisung der als Kleinkinder Getauften ein. Die Konfirmation ist – als Ergänzung und Bestätigung der Kindertaufe – eine Art Katechumenat, das mit einem öffentlichen Glaubensbekenntnis und einer Handauflegung abgeschlossen wird. In der evangelischen Theologie werden mit der Konfirmation verschiedene Sinngehalte verbunden: z. B. Glaubensunterweisung, persönliche Glaubensentscheidung, Stärkung an der Schwelle zum Erwachsenenalter. In der Regel ist die Konfirmation Voraussetzung für die Zulassung zum Abendmahl.

Das »Lima-Dokument« von 1982 – ein Konvergenzdokument zu Taufe, Eucharistie und Amt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen – hat Übereinstimmung in der Überzeugung bekundet, dass die Taufe »ihrer vollen Bedeutung nach« sowohl Sündenvergebung als auch den Empfang des Heiligen Geistes »bezeichnet und bewirkt«. Das Dokument erkennt aber auch die Möglichkeit eines besonderen Zeichens (»Salbung mit Chrisam und/oder Handauflegung«) für den Empfang des Heiligen Geistes an.¹²

Der Ergebnisbericht »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« (1986) des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen bekennt sich übereinstimmend zur Unwiederholbarkeit der Firmung und der Konfirmation. Mit der Konfirmation ist eine das ganze Leben prägende Verheißung und Verpflichtung verbunden. Die ökumenische Studie »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« stellt außerdem fest: »Wenn man die differenzierte Einheit von Taufe und Firmung betrachtet, dann steht die katholische Lehre, durch die Firmung würden die Gläubigen vollkommener mit der Kirche verbunden und mit einer besonderen Kraft des Heiligen Geistes ausgestattet ... (vgl. Lumen Gentium Nr. 11), in keinem kirchentrennenden Widerspruch zu der evangelischen Auffassung, die Konfirmation sei ein Handeln der Kirche an Menschen, die durch die Taufe die volle Gliedschaft in der Kirche Jesu Christi bereits empfangen haben und die im Katechumenat zum vollen Gebrauch dieser Gliedschaft angeleitet werden.«¹³

¹¹ Vgl. dazu G. Koch, Sakramentenlehre I (Texte zur Theologie. Dogmatik, Bd. 9), Graz 1991, Nr. 196–200.

¹² Vgl. Koch, Sakramentenlehre I (Anm. 12), Nr. 352. – Zum Verständnis der Konfirmation verweise ich auf G. Wenz, Einführung in die evangelische Sakramentenlehre, Darmstadt 1988, 111–118.

¹³ K. Lehmann/W. Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg – Göttingen 1986, 132. – Vgl. auch W. Kardinal Kasper, Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene, Freiburg 2005, 145 f.

Gottebenbildlichkeit – Anmerkungen zu einem schwierigen Begriff

Von Hans Christian Schmidbaur, Lugano

1. Einführung

Das Interesse an anthropologischen Fragen hat im Zusammenhang mit der öffentlichen Debatte über die Anwendung gentechnischer und biomedizinischer Verfahren am Menschen zugenommen. Am 7. März 2001 haben die Deutschen Bischöfe in einem gemeinsamen Wort zu Fragen nach der Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik, der Gentherapie, dem sogenannten »therapeutischen Klonen« und der Forschung an und mit menschlichen Embryonen Stellung genommen.¹

Das Papier beginnt ganz selbstverständlich mit der alles bestimmenden Grundaussage jüdisch-christlicher Anthropologie, nämlich der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Es heißt dort: *»Nach jüdisch-christlichem Glauben hat Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen. Das Leben des Menschen ist somit mehr als eine beliebige biologische Tatsache. Und das Leben ist auch mehr als eine Sache, mit der man willkürlich verfahren kann. Weil Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen hat, ist sein Leben heilig. Das Leben ist der Verfügbarkeit des Menschen entzogen; da alle Menschen unter Gottes Schutz stehen, darf sich keiner am Leben anderer vergreifen.«*²

Der Begriff der Gottebenbildlichkeit als Grundbestimmung des Menschen und als normbegründendes Prinzip einer christlichen, interpersonalen Ethik ist jedoch heute keineswegs mehr selbstverständlich, ja er ist sogar in das Kreuzfeuer der Kritik geraten. Vertreter der kritischen Theorie wie Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel erheben den Vorwurf der metaphysischen Spekulation: Die Frage nach der ontologischen Verfaßtheit des Menschen sei Spekulation und gehöre in den Raum religiöser Weltanschauungen. Norbert Hoerster und Dieter Birnbacher erklären sogar den Würdestatus der menschlichen Person, und erst recht dessen religiöse Begründung, zur semantischen Leerformel: Er würde inflationär verwendet und besäße keine wirkliche Aussagekraft.³

Empirisch arbeitende Anthropologen und Naturwissenschaftler sprechen einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie den Charakter einer Wissenschaft ab. Was

¹ Die Deutschen Bischöfe, Der Mensch: sein eigener Schöpfer? Zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin v. 07. 03. 2001, hrsg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn, Nr. 69.

² Ebd. S. 5.

³ Vgl. D. Birnbacher, Gefährdet die modere Reproduktionsmedizin die menschliche Würde?, in: A. Leist (Hg.), Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord, Frankfurt 1990, S. 266–281, bes. S. 266. N. Hoerster, Zur Bedeutung des Prinzips der Menschenwürde, in: Juristische Schulung 2, 1982, S. 93–96.

sie an Aussagen über den Menschen träge, sei willkürlich, denn sie könnten durch keinen empirischen Befund belegt werden.

Der gravierendste Vorwurf ist der des Speziesismus: Eine Anthropologie, die unter dem Einfluß der christlichen Lehre von der Gottebenbildlichkeit dem Menschen eine einzigartige Sonderstellung gegenüber den Tieren zuspricht und ihm allein den Status einer unantastbaren Würde zuerkennt, ist verfehlt; eine pseudo-numinos legitimierte Überhöhung, resultierend letztlich aus einer egoistischen Bevorzugung der eigenen Art. So Peter Singer⁴. Carl Amery folgert: Die Schattenseiten solcher Gottebenbildlichkeits-Anthropologie seien unvermeidlicherweise eine Entwertung aller anderen Lebewesen, ihre Degradierung zu bloßen Sachen, die dann der Verfügungsmacht des Menschen schrankenlos zur Verfügung stehen.

Auch aus dem Volksmund hört man oft die zweifelnde Anfrage, ob mit der Gottebenbildlichkeit nicht doch etwas zu hoch gedacht würde über das fehlbare und in vielerlei Hinsicht schädliche Wesen Mensch, und zu niedrig über die Tiere. Sich auf die Ebene Gottes stellen sei doch reiner Hochmut. Solche Aussagen kommen auch von dezidiert gläubigen Menschen.

Der Begriff der Gottebenbildlichkeit gehört zwar zu den Traditionsbegriffen der christlichen Theologie seit der Väterzeit; seine Vermittelbarkeit wird aber zunehmend schwieriger. In dem Maße, wie die religiöse Bindung der Menschen nachläßt, wird er auch fehlgedeutet und abgelehnt. Betrachtet man die Theologiegeschichte, dann wird deutlich, daß es gar nicht so einfach ist zu sagen, worin die Gottebenbildlichkeit besteht und was aus ihr folgt. Wie schwer hat sich die Kirche beispielsweise getan anzuerkennen, daß zum Status des Menschen als Ebenbild Gottes so etwas wie unveräußerliche Menschenrechte, u. a. vor allem Glaubens- und Gewissensfreiheit gehören! Das ist offiziell erst in den Enzykliken *Mater et Magistra* von 1961 und *Pacem in terris* von 1963 erfolgt und von daher in die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* von 1965 eingegangen (vgl. GS 12–27).

Gottebenbildlichkeit ist also ein schwieriger Begriff; er ist wie kaum ein anderer der Deutung bedürftig. Wenn die Kirche und die Theologie einen Beitrag leisten wollen zur gegenwärtigen Diskussion um den Menschen, müssen sie den Fundamentalbegriff der theologischen Anthropologie neu erklären und sich seines Gehaltes neu vergewissern.

2. Der Grundansatz einer theologischen Anthropologie

Den Menschen in der Beziehung zu Gott zu sehen und sich dabei von der Offenbarung als dem Wort Gottes leiten zu lassen ist die Aufgabe einer Theologie des Menschen. »Den Menschen können wir von einer zweifachen Seite her betrachten: 1. von seiner Natur und 2. von seiner Bestimmung her. [...] Wir stellen zunächst fest, daß wir nur beim Menschen diese Unterscheidung machen können. Jedes Seiende hat eine Natur; eine Funktion, die es im Gefüge der Welt zu erfüllen

⁴ Vgl. P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge ²1993, S. 60.

hat.«⁵ Bei den Tieren lassen sich diese Natur, ihre Funktion und ihre Bestimmung gänzlich weltimmanent beschreiben; Natur und Bestimmung fallen hier in eins. Nichts von dem, was sie sind und wonach sie streben, greift über die Welt und deren empirisch faßbare Gegebenheiten hinaus. Dies gilt nicht ebenso für den Menschen. Es genügt nicht, daß er einen Platz in dieser Welt einnimmt und seinen biologischen Bedürfnissen entspricht. Dann hätten wir keinen vollendeten Menschen vor uns, »sondern ein Wesen, das von seiner wahren Bestimmung abgefallen ist. Das bloße Faktum, daß der Mensch in der Welt ist, löst bei ihm nicht das Handeln aus, das ihn total verwirklicht.«⁶ Gewiß: Die Natur ist der Raum, in der wir Menschen unsere Bestimmung erfüllen müssen, aber die Bestimmung selber greift über die Natur als das bloß Vorfindliche und empirisch Gegebene hinaus. Hier zeigt sich schon die dynamische Struktur menschlichen Seins. Sie ist kein haltloses Postulat, sondern unleugbar Gegenstand unserer Selbsterfahrung.

So muß der Blickwinkel, unter dem es erst sinnvoll ist, nach dem Wesen des Menschen zu fragen, anders und weiter gefaßt werden als bei allen anderen Lebewesen. Gewiß gibt es hinsichtlich der Bedingungen und Ausstattungen unserer leiblichen Natur vieles zu erforschen; aber von all dem gilt doch, daß wir sie mit den höheren Tieren gemein haben – rein physisch unterscheiden wir uns nur graduell, aber nicht wesentlich von ihnen. Was also eine aufs Empirische und Objektive gerichtete Phänomenologie am Menschen konstatieren kann, trifft ihn nicht in seinem Wesen. »Diejenigen Eigenschaften aber, durch die der Mensch wesentlich zu charakterisieren wäre«, sind, wie Helmut Thielicke sagt, »gerade *nicht* objektiv verfügbar«.⁷ Zu diesen Eigenschaften gehören etwa Freiheit und Verantwortung, die Fähigkeit der Selbstbezüglichkeit, die Fähigkeit zu Liebe und Hingabe, und ein potentiell auf Unendlichkeit ausgelegtes geistiges und voluntatives Streben, durch das wir Menschen stets über die Welt hinausgreifen und uns neu auf sie beziehen. Dies offenbart nicht nur die Notwendigkeit und die Berechtigung einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie, sondern vor allem das objektive Ungenügen einer rein auf das Empirische und Biologische reduzierten Anthropologie. Wer von vorneherein metaphysische Implikationen ausschließt, kann dem Spezifikum des Menschlichen nicht auf die Spur kommen.

3. Die Aussagen der Offenbarung zur Gottesbildlichkeit des Menschen im Hinblick auf ihren systematischen Gehalt

Die Hl. Schrift enthält keine zusammenhängende, systematisch strukturierte Anthropologie. Gott hat sich, so könnte man sagen, nicht darum bemüht, uns ausdrücklich zu sagen, wie wir auf der Ebene der Natur geschaffen sind. Wenn die Schrift

⁵ P. B. Hansoul, in: Die katholische Glaubenswelt, Bd. I, S. 613, Basel – Freiburg – Wien 1959.

⁶ Vgl. ebd.

⁷ H. Thielicke, Mensch sein – Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie, München – Zürich 1981, S. 27.

vom Menschen spricht, spricht sie von seiner Bestimmung: Sie sagt uns in erster Linie, was Gott von uns erwartet.

Der Bericht der Genesis

»Und Elohim sprach: Laßt uns den Menschen machen, nach unserem Bilde, uns ähnlich. Herrschen soll er über die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels, über das Vieh, über alle wilden Tiere des Feldes und über alle Wesen, die auf der Erde wimmeln. Und Elohim schuf den Menschen nach seinem Bilde, als Bild Elohims schuf er ihn.«⁸ (Gen 1,26f)

Diese beiden Verse aus Genesis 1 bilden zweifellos den Höhepunkt der alttestamentlichen Aussagen über den Menschen.⁹ (Der Begriff wird im AT noch mehrfach genannt: Im Geschlechterkatalog Gen 5, 1–3, im 8. Psalm [*»Du läßt ihn nur wenig des Elohimseins ermangeln«*], in Sir 17, 1–10, das eine schöne Deutung des Begriffes entwickelt, und im deuterokanonischen Buch der Weisheit [2,23: *»Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen und ihn zum Bilde seines eigenen Wesens gemacht«*].)

Wir können an dieser Stelle keine ausführliche Exegese der entsprechenden Aussagen der Genesis bieten. Gottebenbildlichkeit ist jedoch ein biblischer Begriff. Deshalb ist eine kurze Erhebung des exegetischen Befundes für den Systematiker unverzichtbar: Eine genaue Übersetzung der hebräischen Formulierung (1,26 f)¹⁰ ist von entscheidender Bedeutung. Die deutsche Wort-für-Wort-Übersetzung des Rabbiners Naftali Herz Tur-Sinai macht dies deutlich: »Laßt uns Menschen (Adam) machen in unserem Bilde, gemäß unserer Ähnlichkeit«, und weiter: »Elohim schuf den Menschen in seinem Bilde (*b-salem-nu = in unserem Bild*), als Bild Gottes schuf er ihn«.¹¹ Exegeten wie Johannes Hehn, Boyo Ockinga und Walter Groß haben in ausführlichen Untersuchungen die Wurzeln des Gottbildlichkeitsgedankens in babylonisch-assyrischen Texten sowie in der Gottbildlichkeitstheorie des Pharao im alten Ägypten verortet. Der priesterschriftliche Autor scheint die Praxis der altorientalischen Herrscher vor Augen gehabt zu haben, überall Statuen (*salmu / tselem*) von sich aufstellen zu lassen als Zeichen ihrer Präsenz, und hat diese Vorstellung »demokratisierend« (J. Scharbert) auf den Menschen an sich im Verhältnis zu Gott übertragen: So wie der Herrscher ein Bild von sich aufstellen läßt als Wahrzeichen seiner Präsenz, »so ist der Mensch in seiner Gottebenbildlichkeit auf die Erde gestellt als Hoheitszeichen Gottes«, schreibt Gerhard von Rad.¹²

Zweifellos ist das alttestamentliche Verständnis der Gottebenbildlichkeit primär weltzugewandt: Gottebenbildlichkeit ist ein Repräsentanzbegriff. Einen gottzugewandten Aspekt hat Claus Westermann aufgezeigt: Alle Exegeten von den Kirchenvätern gehen bis heute immer von der Voraussetzung aus, der Text mache primär ei-

⁸ Vgl. P. B. Hansoul, a.a.O., S. 615.

⁹ Vgl. M. Schmaus, Dogmatik Bd. II/1, München 1962, S. 364.

¹⁰ *Wajomer Elohim na-asé adam b'salem-nu ki-damut-nu (V 26)*.

¹¹ Naftali Herz Tur-Sinai, Die Heilige Schrift, Neuhausen – Stuttgart ²1995.

¹² Vgl. J. Scharbert, Der Mensch als Ebenbild Gottes in der neueren Auslegung von Gen 1,26, FS J. Ratzinger, Hg. W. Baier, St. Ottilien 1987, S. 241–258, S. 253.

ne Aussage über den Menschen. In Wirklichkeit geht es aber zunächst um eine Aussage über das göttliche Tun: Gott erschafft den Menschen derart, daß er dabei auf das Bild seiner selbst schaut. Er nimmt an sich selbst Maß. Von daher wird auch der Sinn des *pluralis deliberationis*, des Plurals der Beratschlagung »Laßt *uns* den Menschen machen« deutlich: Während die anderen Geschöpfe (nach dem Schema »Gott sprach – und es geschah«) direkt auf Welt hin geschaffen werden, kehrt Gott bei der Erschaffung des Menschen gleichsam zuerst bei sich selber ein und erschafft von daher in einem neuen – ihn in seiner Person mit involvierenden Entschluß – den Menschen.¹³

Die Erschaffung des Menschen zielt somit nach Westermanns vielleicht sehr weitgehender Interpretation auf ein *Geschehen* zwischen Gott und Mensch und besitzt den Charakter einer *Bestimmung*: »Der Schöpfer erschafft ein Geschöpf, das ihm entspricht, zu dem er reden kann und das ihn hört.«¹⁴ Wenn der Mensch diese Bestimmung lebt, erfüllt er auch seine auf die Welt hin gerichtete Aufgabe, die der Herrschaft über alle Geschöpfe, deren Hege und Pflege.

Daraus ergeben sich nun einige systematische Konsequenzen: Der Mensch ist also nicht in einem direkten Sinne Ebenbild Gottes, sondern nur im Verhältnis einer doppelten Analogie: Insofern Gott ihn *nach* seinem Bilde schafft als *analoge* Übersetzung nicht des Gottseins, sondern des *Bildes* vom Gottsein in Geschöpflichkeit hinein, ist er es. Der Mensch ist nicht Bild Gottes, weil, wie der *mittlere Platonismus* oder die Gnosis es dachten, etwas Göttliches oder Unsterbliches in ihm wäre, sondern er ist es als endliches, irdisches Geschöpf.

Die Gottebenbildlichkeit steht also nicht in sich; ihre Eigentlichkeit besteht und verwirklicht sich im Gegenüber zu Gott. Die Gottesbeziehung ist darum nicht etwas zum Menschen Hinzukommendes, rein Fakultatives. Menschsein ist »in der Beziehung zu Gott gemeint«¹⁵. Weil der Mensch zudem ein geschichtliches Wesen ist, besitzt seine Gottebenbildlichkeit einen wesentlich *finalen* Charakter: Der Mensch verwirklicht sein Wesen und seine Natur, insofern er sie auf Gott als seinem wesensmäßigen Ursprung aktuiert – insofern er nur er selber sein will, verfehlt er sich. M. a. W.: Der Mensch soll werden, was er von Gott her ist. Die Analogie zwischen Gott und Mensch ist also zugleich habituell-wesenhaft als auch akhaft und final, wobei der Finalitätsaspekt das Bestimmende ist: Der Mensch ist, wie Augustinus (in seinen *Sermones* und in den *Confessiones*) so treffend sagt, »auf Gott hin geschaffen«; und dazu ist seine Natur mit einer auf Unendlichkeit ausgerichteten Strebebewegung ausgestattet.

Eine statische Deutung, welche die Gottebenbildlichkeit auf gewisse Eigenschaften des Menschen wie Vernunft, Freiheit, Schöpferkraft usw. bezieht, scheidet damit aus; genauso wie die heute noch verbreitete, unter dem Einfluß des griechischen Dualismus stehende Auffassung, sie bezöge sich allein auf die geistige Natur des Menschen, nicht auf seine leibliche. Eine wesenhafte Spaltung des Menschen in geistige und leibliche Natur ist dem biblischen Denken fremd. Der Mensch ist als Gan-

¹³ C. Westermann, Genesis, in: Biblischer Kommentar Altes Testament, Neukirchen – Vluyn ²1976, S. 200.

¹⁴ Ebd. S. 217.

¹⁵ Vgl. ebd. S. 218.

zer Ebenbild Gottes. Die geistigen Vermögen begründen zwar eine einzigartige Hoheit und Würde des Menschen gegenüber allen anderen Geschöpfen und sind darum Ausdruck der Gottebenbildlichkeit. Aber diese Eigenschaften bestehen gerade nicht um ihrer selbst willen. Sie sind eingebettet in eine finale Struktur, in welcher der Mensch auf Gott hin leben soll.

Die Aussage von Gen 1,26 muß deshalb zusammen gelesen werden mit der älteren, aus der sogenannten Jahwistischen Schule stammenden Geschichte vom Sündenfall in Gen 3. Von ihr ist wahrscheinlich ein entscheidender Impuls zur Entwicklung des Gottebenbildlichkeitsbegriffes ausgegangen: Der Versucher bewegt hier den Menschen, selber wie Gott sein zu wollen. Die Gottebenbildlichkeit *curvatum in se* macht den Menschen jedoch zur Karikatur Gottes; sie wird verzerrt und pervertiert, ohne natürlich gänzlich zerstört werden zu können. Daran ändert das geistige Vermögen des Menschen nichts. Eingebaut in ein fehlgeleitetes Streben wird es sogar Mittel der Entstellung des Bildes Gottes im Menschen. Hier wird wieder der dialogische und finale Charakter der Gottebenbildlichkeit deutlich. Sie ist kein sicherer Besitz, um den wir uns nicht zu kümmern brauchten, sondern unmittelbar verbunden mit dem Anspruch: Wir sollen es sein.

Gottebenbildlichkeit im Neuen Testament

Für das traditionelle Glaubensbewußtsein Israels blieb der Gedanke einer jenseitigen, ewigen Vollendbarkeit des Menschen in der Gemeinschaft mit Gott unvorstellbar. Zwar entstand unter dem Einfluß des Hellenismus einerseits und unter dem Eindruck der Verfolgungssituation andererseits der spätjüdische Gedanke einer Auferstehung der Gerechten; letztlich konnte dies aber kaum als eine *personale* Beziehung mit Gott selber verstanden werden – zu groß und unüberwindlich erschien der Abstand zwischen dem ewigen Gott und dem Menschen. So blieb der Gedanke der Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner Finalität seltsam unerfüllt; er schien gedacht und aufgeschrieben wie eine verborgene Ahnung von etwas Größerem, was noch aussteht. Die Christen erkannten im Begriff der Gottebenbildlichkeit etwas, das die alttestamentliche Heilsgeschichte nach vorn öffnet, auf etwas Neues hin, das »kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und keines Menschen Sinn gedacht hat«; jenes Große, das nach dem Wort des Apostels Paulus Gott »denen bereitet, die ihn lieben« (1 Kor 2,9).

»Der Begriff der Gottebenbildlichkeit ist mit Ausnahme des Paulus im Neuen Testament nicht zu finden.« Das heißt nun nicht, daß die *Idee* der Gottebenbildlichkeit in der Lehre Jesu keine Berücksichtigung fände. Im Gegenteil: Die Evangelien geben uns überreichen Aufschluß über die Bedeutung des Menschen. »Seine integrierenden Bestandteile sind: unsere Bestimmung zu Gott, unser Fall durch die Sünde, unsere Wiederherstellung in Christus.«¹⁶ Jesu Umgang mit dem Menschen als Individuum gibt Zeugnis vom unendlichen Wert und der Würde des Menschen, auch und gerade im Falle von Krankheit, Versagen und Schuld: »Der Menschensohn ist gekommen, um zu suchen und zu retten, was verloren ist« (Lk 19,10). Die innere Ver-

¹⁶ Hansoul, a.a.O., S. 619.

bindung von Gottesliebe und Menschenliebe als der Erfüllung des Gesetzes, die Jesus so deutlich hervorhebt, knüpft an den Gedanken der Gottebenbildlichkeit an (Dtn 6, 5/Mk 12, 30). Mit all dem geht Jesus aber noch nicht über das im Alten Testament Gesagte hinaus.

Das *Neue*, das den Sinn der Gottebenbildlichkeit des Menschen erst in der ganzen Tiefe seiner Bedeutung erstrahlen läßt und gleichsam zu sich selber führt, ist der Gedanke der Vaterschaft Gottes und der daraufhin im Glauben angenommenen Gotteskindschaft, die uns durch die Menschwerdung des ewigen Sohnes erschlossen ist. Paulus würde diese Wahrheit später in die unnachahmlichen Worte kleiden: »*Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen. Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba Vater. Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; bist du aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott*« (Gal 4, 4–7).

Die Tatsache, daß der Mensch Ebenbild Gottes ist und auf ihn hin geschaffen, ermöglicht es dem Logos, als ein Mensch unter Menschen geboren zu werden. In ein Wesen hinein, das von seiner Natur keine Beziehungsfähigkeit zu Gott hat, könnte sich der ewige Sohn nicht inkarnieren. Diese Entäußerung, von der der Apostel im Philipper-Hymnus spricht, ist deshalb ein Ankommen im Ähnlichkeitsbild seiner selbst. Deswegen ist seine Ankunft im Fleisch auch kein Verlust, sondern offenbarende Wiederherstellung von dem, was durch die Sünde verdunkelt war. Vermittels der Gottebenbildlichkeit der menschlichen Natur erkennen wir in der Person Christi, wie Gott ist und was der Mensch ist. Die personale Geeinheit von göttlicher und menschlicher Natur in Christus ist wie ein Raum, in der sich das innere Leben Gottes für uns öffnet, in den wir eintreten können und so in jene Beziehung zum Vater im Himmel gelangen, die der Sohn von Ewigkeit her hat. »Niemand kommt zum Vater außer durch mich« (Joh 14, 6).

Die Erschaffung des Menschen, so hatten wir im Anschluß an Westermann gesagt, hat mit Gott und seinem inneren Leben zu tun. Er schuf ihn, um ein Wesen zu haben, das sich auf ihn zu beziehen vermag und auf ihn hin unterwegs ist. Darum und darin ist er Ebenbild Gottes. Vollendet kann dieses Projekt Mensch in seiner Gottebenbildlichkeit nur werden, wenn es hingelangt zur Teilhabe am inneren Leben Gottes. Menschsein ist von vorneherein verwiesen auf gnadenhafte Selbsterschließung Gottes (wie es die »Nouvelle Theologie« und auch Karl Rahner hervorgehoben haben). Dies geschieht in Christus. Somit kann erst vom Christusgeschehen her begriffen werden, was Menschsein ist. Wenn der Apostel im 2. Korintherbrief schreibt: »*Wir alle aber schauen mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel und werden verwandelt in sein Bild von Herrlichkeit zu Herrlichkeit*« (2 Kor 3, 18), dann geht es hier nicht um eine Aufhebung, eine Verwandlung in etwas anderes, sondern um eine Vollendung unserer Gottebenbildlichkeit.

Diese Vollendung des Menschen geschieht also in einer Umkehrung jener doppelten Analogie, nach der wir geschaffen sind: Als Abbild, nach seinem Bilde geschaffen, sind wir aus Gott hervorgegangen; in Form der Gleichgestaltung mit dem Bild Christi gehen wir in Gott ein. So sagt Paulus: »*Wir sollen dem Bild seines Sohnes*

gleichgestaltet werden, damit er der Erstgeborene von vielen Brüdern sei.« (Röm 8, 29f): Der Unterschied zwischen Gottsein und Menschsein bleibt gewahrt. So wie wir nicht im direkten und unmittelbaren Sinne Abbild Gottes sein können, so können wir auch nicht unmittelbar vergöttlicht werden. Der Apostel ist ganz genau in der Wortwahl: Wir werden nicht unmittelbar Christus gleichgestaltet, sondern »dem Bild des Sohnes«. Vollendung ist keine Vergöttlichung, denn nichts am Menschen ist göttlich. Aber er ist zur Teilhabe am göttlichen Leben fähig.¹⁷

Solange dieses Ziel für uns nicht sichtbar und offen ist, bleibt dieser Sinn des Gottebenbildlichkeits-Gedankens im Dunkeln; ja er trägt in sich sogar etwas Widersprüchliches. Welchen Sinn kann und sollte es haben, Ebenbild eines Gottes zu sein und auf ihn dynamisch bezogen zu sein, wenn dieser Gott für ewig unerreichbar bleibt? Das Abbild eines verborgenen Gottes zu sein, läßt uns die Tiefe und Größe unseres eigenen Wesens so lange verborgen bleiben, bis wir ihn schauen, wie er ist. »Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse«, sagt der Apostel, »dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht« (1 Kor 13, 12).

Damit wird ein neuer Aspekt an der Gottebenbildlichkeit deutlich, der bis jetzt noch nicht sichtbar war: Sie hat auch futurischen, eschatologischen Charakter. Wir sind geschaffen, Gottes Ebenbild zu sein. Wir sind jetzt schon Kinder Gottes in Christus und im Hinblick auf das Kommende berufen, »vollkommen zu werden, wie unser himmlischer Vater vollkommen ist« (Mt 5, 48). »Aber was wir sein werden«, so sagt der 1. Johannesbrief, »ist noch nicht offenbar geworden« (1 Joh 3, 2). Es ist »mit Christus verborgen in Gott« (Kol 3, 3). Unsere Gottebenbildlichkeit wird sich erst im Leben Gottes zu ihrer vollen Gestalt entfalten, wenn wir dort anlangen, wo der ist, der zum Vater ging, um uns eine ewige Wohnung zu bereiten (vgl. Joh 14, 2f).

Solange wir in dieser Welt leben, manifestiert sie sich nur in einer inneren Unruhe zu Gott hin und im Adel unserer geistigen und leiblichen Vermögen. Wird dies nicht gesehen, dann bekommt die Gottebenbildlichkeit als Aussage den Charakter einer anmaßenden Selbstvergottung, die der Begrenztheit und Endlichkeit unserer Natur nicht angemessen ist. Unsere Gottebenbildlichkeit erhebt uns nicht über die Erde, sie erhebt uns vielmehr zu Gott hin.

4. Die Deutung des Gottebenbildlichkeitsgedankens in der Theologiegeschichte

Beginnend schon mit dem 1. nachchristlichen Jahrhundert nimmt die Reflexion über den Begriff der Gottebenbildlichkeit einen ungeahnten Aufschwung. Damit beginnt ein Traditionsstrang, der ungebrochen bis in die Gegenwart reicht. Die christliche Anthropologie ist jedoch von Anfang an christologisch bestimmt, d. h. die Reflexion auf den Menschen ist in die Christologie und Soteriologie eingebettet. Erst im 16. Jh. beginnt ein Ablösungsprozeß, der zu einer eigenständigen Anthropologie hin­führt.

¹⁷ Vgl. J. Gnllka, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg – Basel – Wien 1999 (Neuausgabe), S. 41.

Aus der unendlichen Fülle des Materials können hier nur einige Momentaufnahmen geboten werden. In der rückschauenden Bewertung kann der Eindruck entstehen, das christliche Menschenbild und vor allem der Gedanke der Gottesbildlichkeit seien im wachsenden Maße von platonisch-dualistischen Denkkategorien überformt und dadurch ihrem biblischen Ursprung entfremdet worden. Gewiß: »Die antike Kultur hat der werdenden Kirche ihren Wortschatz bereitet. Heidnische Philosophen bekehrten sich zu Christus«, andere stellten sich dem neuen Glauben entgegen oder versuchten ihn in ihrem Sinne umzudeuten. Im wachsenden Maße entstand die Notwendigkeit, das christliche Milieu selber zu reinigen.¹⁸ Das gilt insbesondere für den Kampf gegen den Gnostischen Dualismus, der bis zum 3. Jahrhundert zu substanzgefährdender Wirkmacht gelangt war. Insgesamt muß doch gesagt werden, daß es der christlichen Theologie gelungen ist, die biblische Anthropologie in die griechisch-römische Denkwelt zu übersetzen und zu einer systematischen Lehre zu entfalten.

Schon der frühchristliche Barnabasbrief als auch Clemens von Rom erteilen jeder dualistischen Entwertung des Leibes eine Absage: Wenn der Logos den menschlichen Leib verwendete, um uns zu erscheinen, dann kann der Leib nicht schlecht sein. Er hat Anteil an der Gottesbildlichkeit des Menschen. »Wenn Christus, unser Herr und Erlöser, der zuerst Geist war, Fleisch wurde, dann empfangen wir in diesem Fleisch unseren Lohn«, schreibt Clemens provozierend. Die Christen sollen, so Ignatius von Antiochien im Brief an Diognet (5, 5), zwar nicht nach dem Fleisch leben, denn so verlören sie ihren Anteil an Gott; es ist aber nicht der Geist, der gut, und der Leib, der schlecht wäre. Die Seele umgreift den Leib, und danach zu leben ist Heiligkeit, nur die Umkehrung ist Sünde.

Die Apologeten – allen voran Justin der Märtyrer († 167) – betonten die leib-geistige Einheit des Menschen. Weder die Seele, noch der Leib seien, getrennt betrachtet, ein Mensch; noch weniger eine vom Leib »befreite« Seele. Justin schließt daraus, daß beide Prinzipien bei der Auferstehung vereint und verherrlicht werden müssen. Daraus folgt weiter, daß die platonische Auffassung, die Seele sei etwas Göttliches, ein Funke des göttlichen Nous selber, falsch ist. Sie ist geschöpfllich und besitzt Unsterblichkeit nur, wenn sie am Leben Gottes teilhat. Tertullian radikalisiert diese These in seinem Traktat *De anima* sogar dahingehend, daß er die Materialität der Seele behauptet: Sie sei »*nihil enim si non corpus*«. Darin ist ihm die Tradition jedoch nicht gefolgt.

Mit Clemens von Alexandrien († vor 216) beginnt nun die Auseinandersetzung mit dem Gottesbildlichkeitsbegriff selber. Er traf Unterscheidungen, die fortan als klassisch gelten sollten. Im Ausgangspunkt steht die Frage, was der biblische Text mit der Unterscheidung meine, daß der Mensch in der Übersetzung der LXX »*eikon kai homioisis*« sei, Bild und Gleichnis Gottes. Wenn beide das gleiche meinen, warum unterscheidet der Text es dann? Clemens antwortet: Ebenbild Gottes seien alle Menschen, Gott ähnlich jedoch nur die durch die Gnade Christi gerecht Gewordenen. Durch die Sünde ist die Gottähnlichkeit erloschen und der Zugang zum Heil

¹⁸ Vgl. Hansoul, a.a.O., S. 624 f.

verloren. Clemens ordnet folglich den Begriff des Bildes der Natur, den der Ähnlichkeit der Gnade zu. Ähnlich argumentiert Irenäus von Lyon, der dem Bild den *natürlichen* Menschen zuordnet, die Ähnlichkeit dem übernatürlich begnadeten Menschen (im Falle Adams in Form der Urstandsgnade, im Falle der Erlösten als Sohnschaftsgnade).

Ihren vorläufigen Höhepunkt erreicht die Anthropologie der christlichen Antike bei Augustinus. Sein Wirken fällt in die Kampfzeit gegen den radikal-dualistischen Manichäismus, einen Pelagianismus, der die Korruptiertheit der menschlichen Natur in Zweifel zog, und gegen den wiederaufflammenden Widerstandsgeist des Heidentums, der das Christentum als perverse Vergottung des widergöttlichen Fleisches geißelte. In der Anthropologie des Kirchenvaters tritt unleugbar eine neuplatonische Tendenz zutage. Etienne Gilson trifft den Sachverhalt recht gut, wenn er schreibt: »Wenn er einfach als Christ spricht, müht sich Augustinus daran zu erinnern, daß der Mensch die Einheit von Seele und Leib ist; wenn er philosophiert, fällt er in die Definition Platons zurück.«¹⁹

Augustinus reduziert die traditionelle Trichotomie (Leib-Seele-Geist) auf zwei Begriffe: Seele und Leib. Der Geist nur ein Teil der Seele, wenngleich der bedeutendste. Genauso wie Origenes und Gregor von Nyssa betont Augustinus die Unkörperlichkeit der Seele. Um gnostischen Tendenzen vorzubeugen, macht er deutlich, daß sie deswegen aber nicht dem Leibe feindlich gegenüberstünde: Weil sie geistig ist, ist sie im ganzen Leibe präsent und durchformt ihn, wenngleich *alicubi intentius, alicubi remissius*, »einmal stärker, einmal schwächer«, je nach Höhe der leiblichen Vermögen. Deswegen muß man sagen, daß der ganze Mensch Ebenbild Gottes ist, daß aber die Gottebenbildlichkeit am intensivsten in der Geistigkeit des Menschen aufleuchtet.

Dieser Denkansatz bot Augustinus zwei Möglichkeiten der Weiterentwicklung: den ersten, der mit einer starken Annäherung an neuplatonische Auffassungen verbunden ist, hat Augustinus in seiner früheren Schaffensperiode verfolgt; der zweite besteht in einer Revision dieser Ansichten anhand des biblischen Zeugnisses, wie sie für den späten Augustin charakteristisch ist. Sein Denken, sich über fast sechs Jahrzehnte erstreckend, zeigt deutliche Züge einer Entwicklung.

Alles wird bei Augustin an der bekannten Frage aufgezümt, was es mit der Unterscheidung zwischen *imago Dei* und *similitudo* in Gen 1,26f auf sich hat. Zunächst geht er davon aus, daß es sich hier um zwei wesentlich verschiedene Realitäten handelt: Der Begriff »Bild« bedeutet den geistigen Teil des Menschen, die »Ähnlichkeit« die Leiblichkeit.²⁰ Gott sei reiner Geist, und deswegen könne nichts Leibliches sein Bild sein. In diesen Aussagen gewinnt der platonische Dualismus eindeutig die Oberhand. Die soteriologische Deutung des Irenäus und des Clemens von Alexandrien werden verdrängt. Dies hatte einschneidende Konsequenzen für die Entwicklung des abendländischen Denkens: Es entstand die Tendenz, die Gottebenbild-

¹⁹ E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, S. 128; vgl. Hansoul S. 631.

²⁰ Vgl. Augustinus, *De Civitate Dei* XII, 24; In Joh Ev IV, 35 (BKV).

lichkeit rein habituell zu verstehen und dualistisch auf die Geistigkeit zu beschränken.

Im Kommentar zur Genesis (*In Genesis ad litteram*), anti-pelagianisch geprägt, nähert Augustinus den Begriff der *imago Dei* dem der Gnade an, deutet sie als Privileg des Menschen im Urzustand und neigt in der Folge der Ansicht zu, die Gottebenbildlichkeit sei durch die Sünde verlorengegangen. Auf diesen Gedanken sollten sich wiederum Luther und die Reformatoren beziehen und daraus die Lehre von der Totalkorruption der Gottebenbildlichkeit im Sünder ableiten.

(Nebenbei bemerkt spielten solche Gedanken bei der abscheulichen Nichtachtung der Würde der unterworfenen Fremdvölker, namentlich bei der Entrechtung und Versklavung der Indios und Afrikaner, eine unselige Rolle. Als Ungetaufte sah man sie der Würde der Gottebenbildlichkeit als verlustig gegangen an, so daß ihnen der Status des Menschseins aberkannt wurde.)

Gegen Ende seines Lebens sah sich Augustinus genötigt, diese Ansicht zu revidieren. Durch die Sünde ist unsere Gottebenbildlichkeit nur beschmutzt und beschädigt worden; sie ist jedoch einer Wiederherstellung fähig. Man kann sie nicht zerstören, ohne den Menschen zu zerstören. Nur, wenn sie noch vorhanden ist, ist der Mensch auch erlösbar. Deswegen muß man sagen, daß der Mensch Bild Gottes ist kraft seiner Natur.

Diese Einsicht ermöglichte einen Schritt, dem die christliche Anthropologie ihre entscheidenden Impulse verdankt, und das ist Augustins Lehre von der menschlichen Seele als Abbild des Dreifaltigen Gottes. Augustinus stellt hier eine Analogie zwischen den dynamischen Vermögen der Seele (*memoria, intellectus und voluntas*) und dem relationalen Zueinander von Vater, Sohn und Geist her. Dazu entwickelt Augustinus einen Begriff der Person, der analog auf Gott als Dreiheit der Personen und auf den Menschen angewandt werden kann. Seither kann gesagt werden: Der Mensch ist Abbild Gottes als Person. Die Person findet ihren Ursprung im dynamisch-relationalen Wesen Gottes und strebt, weil sie dieses Wesen in sich analog und abbildlich vollzieht, in die Gemeinschaft mit Gott zurück. Die Gemeinschaft mit den trinitarischen Personen ist die Vollendung des Menschseins.

Anhand des Personbegriffs konnte nun der relationale Charakter der biblischen Gottebenbildlichkeit, sein Abkünftigkeits- und Bestimmungscharakter, neu und tiefer bestimmt werden. Aufgrund des analog verwendeten Personbegriffes werden Gott und Mensch zum Du füreinander. »*Du hast uns auf dich hin geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir*«, schreibt Augustinus in seinen *Confessiones*.²¹

Weil der Mensch Person ist, *in* die Welt gestellt, aber nicht nur *für* die Welt bestimmt, ist er auch Repräsentant Gottes in der Welt, und darin gründet seine unantastbare Würde. Er ist Gottes Ebenbild nicht in seinem Geist allein, und auch nicht in seinem Leib, sondern in seiner Personalität, die Träger von beidem ist, des Leibes gleichermaßen wie des Geistes.

²¹ Augustinus, *Conf.* I, 1.

5. Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit als Ursprung und inhaltliche Deutung des anthropologischen Personbegriffes (Schlußfolgerungen)

Damit gewinnt die christliche Anthropologie einen neuen Dreh- und Angelpunkt: den Begriff der Person. Diesen Begriff verdankt das Abendland im wesentlichen dem hl. Augustinus. Mit der Person finden wir ein Wort für eine Wirklichkeit, die schwer objektivierbar ist, aber doch in jeder Selbsterfahrung und in der Erfahrung des anderen Menschen untrüglich zugegen ist: die Erfahrung des Ich und des Du. Sie ist eine Totalität, eine Seinsform *sui generis*, die nicht identisch ist mit gewissen geistigen und leiblichen Vermögen. Diese können unterentwickelt oder beschädigt sein durch Krankheit, Alter, physische oder psychische Defekte. Sie kann in dieser Welt in ihrem Ausdruck und an ihrer Entfaltung behindert sein. Aber sie ist da. Jeder, der mit geistig und körperlich behinderten Menschen zusammensein durfte, weiß das. Geistigkeit und Leiblichkeit sind die Ausdrucksmedien der Person. Und mit deren Zustand sind auch die Grenzen ihrer Entfaltung in dieser Welt gegeben. Aber sie ist mit ihnen nicht identisch. Sie steht dahinter als deren Träger und als solche hat sie eine Subsistenz. (Deshalb definieren Boethius und Thomas die Person später als *rationalis naturae individua substantia* bzw. *rationalis naturae individua subsistentia*).

Sie kann und muß also auch dort angenommen werden, wo die geistigen und leiblichen Entfaltungsmöglichkeiten noch nicht oder nicht mehr angenommen werden können; d. h. im embryonalen, vorgeburtlichen Leben, und auch im Endstadium menschlichen Lebens.

Jede rein aufs Empirische ausgerichtete Anthropologie, die den Personbegriff aktualistisch an gewissen geistigen Vermögen oder an entwickelten Fähigkeiten der Selbstachtung festmacht (diese Auffassung hat der damalige Kulturstatsminister Prof. Julian Nida-Rümelin im Zusammenhang mit der Novellierung – oder besser: Abtakerlung – des Embryonenschutzgesetzes vertreten), ist ein Rückschritt hinter eine Einsicht, die die Menschheit in zweieinhalbtausend Jahren der Reflexion gewonnen hat, nämlich die Einsicht in das, was Person meint. Wer so argumentiert, vertritt Ansichten, die er, auf sich selber angewandt, nie annehmen wollte und könnte, ja die eine willkürliche Ausblendung der Selbsterfahrung darstellen.

Der Gedanke der Gottebenbildlichkeit hat die Menschheit zur Erkenntnis der Person geführt, und so sind beide Begriffe ineinander verklammert: Sie besagen, daß in Einschätzung und Bewertung des Menschen nicht von dem ausgegangen werden kann, was ein Mensch in dieser Welt empirisch darstellt und verwirklicht, eben weil sich Menschsein darin nicht erschöpft. Gottebenbildlichkeit und Personalität besagen, daß in der Bewertung des Menschen von dem her Maß genommen werden muß, was er *in Gott* zu sein bestimmt ist. Diese Bestimmung muß der Mensch in dieser Welt leben dürfen, ob unerwünscht, behindert oder nicht. Seine Bestimmung steht und fällt nicht mit dem, was hienieden möglich oder nicht möglich ist. Darin gründet die unbedingte Würde des Menschen.

Wir Theologen sollten diese Wahrheit neu verständlich machen und zu ihrer Verteidigung aufrufen. Aber wir können nicht mehr einfach von ihr ausgehen, als ob sie unzweifelhaft klar wäre. Sie ist es nämlich auch vielen Christen und vielen Humanisten nicht.

Exegese

Franz Prossinger, *Das Blut des Bundes – vergossen für viele? Zur Übersetzung und Interpretation des hyper pollôn in Mk 14,24 (Quaestiones non disputatae XII)*, Siegburg: Verlag Franz Schmitt 2007, 133 S., ISBN-10 3-87710-285-9 (ISBN-13 978-3-87710-285-5, ISSN 0943-478 X), 10 Euro.

Die von F. Prossinger vorgelegte Untersuchung mit einem umfassenden Geleitwort von Prof. Dr. M. Hauke (S. 7–32) beschränkt sich auf die Frage, was mit dem *hyper pollon* in Mk 14,24 (par Mt 26,28 *peri pollon*) gemeint sein könnte – auf Grund des philologischen Befundes und des Kontextes, wobei als Kontext hier zunächst die auf Grund der literarischen Struktur ausgewiesene Einheit des sog. »Abendmahlsberichtes« innerhalb des Markusevangeliums gilt. Nur insofern dieser Kontext die Frage offen lässt, soll das mögliche Anklingen hierzu relevanter Aussagen in den Schriften des Neuen und Alten Bundes erwogen werden. Die Zusammenschau dieser Aussagen soll schließlich den wahrscheinlichen Horizont des Gemeinten beschreiben, darf aber nicht als Beweis missverstanden werden.

Da allgemein angenommen wird, dass die von Prossinger erneut aufgegriffene Frage durch den Artikel von J. Jeremias im ThWNT VI, 536–545 beantwortet ist, macht es sich der Autor zur Aufgabe zu zeigen, dass bei keiner Stelle *rabim* anders als mit *polloí* oder »viele«, *ha rabim* anders als *hoi polloí* oder »die Vielen«, und *kol* mit dem entsprechenden Zusatz für pluralische Bedeutung anders als mit *pántoi* oder »alle« übersetzt werden dürfte. Dabei nimmt er die Beispiele von Jeremias auf, um dessen Folgerung, d. h. eine inklusive (»viele«, daher auch »alle«) Deutung zu widerlegen: 1 Esdr 4,14; 4 Esdr 8,3; 7,20; c. 5; 4,34; Est 4,3; Ps 109,30; Ps 22; 35,18; 107,32; 26,12; Neh 7,2; Num 12,3; Ps 71 (70),7. Er schließt daraus: »Die aus dem Alten Testament und dem altjüdischen Schrifttum angeführten Stellen zeigen keinerlei Eigenart des *rabim* oder Semitismus des *polloí*, vielmehr entspricht der Sprachgebrauch vollkommen dem deutschen »viele« und seinen Äquivalenten in den indoeuropäischen Sprachen. Die sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten des hebräischen *lk* entsprechen dem englischen »all« und können im griechischen *pas* als Semitismus auftauchen.« (S. 48) Der Exeget begibt sich nach Prossinger in ein wahres Dilemma, wenn er das »viele« immer entweder einschließend oder ausschließend deuten will.

Der Autor wendet sich dann den neutestamentlichen Stellen von *polloí* zu (S. 48–53). Die philologische Untersuchung des biblischen *polloí* im entsprechenden Artikel von J. Jeremias im ThWNT ist – so Prossinger – nicht sorgfältig erarbeitet. Im Hinblick auf eine ganz bestimmte Aussage, nämlich dass Jesus für viele stirbt, will Jeremias offensichtlich ein biblisches inkludierendes »viele = alle« nachweisen. Aber die Überprüfung der dafür angegebenen Belegstellen ergibt, dass gerade dadurch der Text oft einseitig fixiert oder gar missverstanden wird. Der nicht determinierende Charakter des »viele« als »nicht nur eines« und die Offenheit auf die jeweilige Applikation im Kontext – eine relativ große Anzahl, die große Zahl aller Gemeinten oder aller überhaupt – muss beibehalten werden.

Die Kontextanalyse von Mk 14,24 (S. 54–118) behandelt zuerst den Pascharahmen in Mk 14. Damit ist ein Horizont eröffnet, der berücksichtigt werden muss: die Befreiung der Israeliten aus Ägypten durch die Schlachtung des Paschalammes, die Gabe des Gesetzes am Sinai, verbunden mit der feierlichen Besiegelung des Bundes Gottes mit seinem Volk durch die Besprengung mit Blut und einem anschließenden Essen und Trinken. Die Deutung der Worte über den Kelch darf nicht einseitig auf eine Vorausdeutung künftiger Ereignisse fixiert werden. Vorprogrammiert wird die ganze Untersuchung Jeremias' im ThWNT durch die Frage »Was bedeutet die Aussage, dass Jesus für viele stirbt?«; nach P. lautet aber die Frage: Was bedeutet die Aussage »mein Blut des Bundes, ausgegossen für viele« im Kontext des Hinreichens zum Trinken? Dabei lässt der Autor durch eine wörtliche Übersetzung dieselben Möglichkeiten offen, die auch im Griechischen und seinem semitischen Äquivalent enthalten sind. Durch eine wörtliche Übersetzung der in sich unbestimmten *polloí* sollten wir dem Text das ganze Spektrum der Applizierbarkeit belassen, von einer relativ großen Zahl bis hin zu den vielen, die alle sein können.

Dazu untersucht P. den Kontext in den synoptischen Evangelien, im 1 Korintherbrief (1 Kor 11,25), im Johannesevangelium (Joh 6), Ex 24,8; Jer 31,31–34; Ez 36; Is 52–53; Röm 5; 2 Kor 5; 1 Tim 2,5f; im Hebräerbrief.

Das Essen und Trinken von den Opfergaben des Altars bedeutet ein Eingehen in die Opferhingabe und seine Frucht, wie dies in 1 Kor 10,18 ganz selbstverständlich übernommen und in 1 Kor 10,16 angewandt wird. Der Kontakt mit dem Heil erfordert eine aktive Antwort. Christus gibt seinen Jüngern schon jetzt im Essen und Trinken Anteil

an der Sühnekraft seines Todes und nimmt sie hinein in den Sieg der Herrschaft Gottes. Es handelt sich um den Eintritt in das Heiligtum. In Jesu Blut, das er zum Trinken reicht, wird uns der wahre Exodus aus der Sklaverei dieser Welt immer wieder neu eröffnet und wir werden so hineingeführt in den Bund, der uns zum wahren Gottesdienst befähigt. Die Unterscheidung, dass einerseits die menschliche Natur als solche partizipiert an dem, was sich in dem durch Leiden vollendeten Leib Christi eröffnet, dass aber das Eingehen des je Einzelnen in diese Konsekration noch aussteht, ist unseres Erachtens richtig bemerkt. Es geht um eine »ganz persönliche Einbindung«.

P. fasst zusammen, indem er schreibt: »Das Anliegen von 1 Kor 11,27–34 und des gesamten Hebräerbriefes, das ›Sakrament‹ der den Gläubigen eröffneten *koinonía* vor einem leichtfertigen Zutritt zu schützen, darf jedenfalls vom biblischen Standpunkt aus gesehen nicht abgeschwächt werden. Gerade dort, wo in missionarischer Weise besonders die allgemeine Einladung betont wird (im Johannesevangelium), finden wir zugleich und umso strenger die Forderung einer konsequenten Glaubensentscheidung. Selbst innerhalb der Gemeinschaft der getauften und glaubenden Christen ist den biblischen Texten nicht jener Heilsoptimismus zu entnehmen, der sich oft in der neueren Sekundärliteratur findet.« (S. 124)

In dieser, jedoch von der Glaubenslehre unterstützten Affirmation, nach der Christus *sufficienter pro omnibus* sein Blut vergossen hat, also allen Menschen wirklich und wirksam zukommen lassen wollte und konnte, aber *efficaciter pro multis*, d. h. für die Menge derer, die es entschieden annehmen wollen, wird die Einschränkung der Heilswirksamkeit des Erlösungswerkes (vielleicht zu stark betont (in dieser Beobachtung schließen wir uns dem Urteil von A. Vanhoye an).

Die durchaus korrekte und mit vielen Beispielen bereicherte Argumentation schließt mit dem Ergebnis: »Sowohl im Hinblick auf die Übersetzung (...), als auch im Hinblick auf die Interpretation des *hypèr pollon* in Mk 14,24 mit einem artikellosen ›für viele‹ wiederzugeben ist. Die verschiedenen Aspekte – es sind nicht wenige, es ist niemand ausgeschlossen, es könnten eventuell auch alle sein – sind darin möglicherweise enthalten, ohne sich auf einen derselben festzulegen, wozu wir auf Grund der überlieferten Worte keine Berechtigung haben.« (S. 128)

Regina Willi, Lugano

Exegese

Stephan Gröne: *Kontra Frauenordination. Warum Jesus die Gemeindeleitung durch Frauen verbietet*, Hamburg: Mein Buch 2006, 128 S., ISBN 3-86516-727-6, 12,80 Euro.

In den protestantischen Gemeinschaften des deutschen Sprachraumes ist die Frauenordination inzwischen so gut wie »flächendeckend« eingeführt. Angesichts dieser Situation, die sich manche Kreise auch für den katholischen Bereich mit Sehnsucht herbeiwünschen, lässt das vorliegende Werk aufhorchen: ein evangelischer Theologe aus Berlin nimmt Stellung gegen die Gemeindeleitung durch Frauen. Bemerkenswert ist die biblische Begründung: das kleine Werk besteht fast ganz aus einer Auslegung von 1 Kor 14, 33b–38 (S. 37–102), wonach das amtliche Lehren der Frau im Gemeindegottesdienst durch ein »Gebot des Herrn« (1 Kor 14, 37) untersagt ist. Die wichtigsten Elemente dieser biblischen Begründung finden sich schon seit den 60er Jahren bei lutherischen Exegeten aus Schweden und wurden ausführlicher dargestellt in der Doktorarbeit des Rezensenten (Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Paderborn ¹1982; ⁴1995, 358–392. 511f). Die Zusammengehörigkeit der Verse 33b–38 in 1 Kor 14 wurde auch, unabhängig von den schwedischen Exegeten, durch eine Untersuchung von Gerhard Dautzenberg bestätigt, der allerdings die gesamte Stelle als nachpaulinische Interpolation erklärte (Urchristliche Prophetie, Stuttgart 1975, 253–273. 291–298). Dem Rezensenten sind keine Versuche bekannt, die Auslegung zu widerlegen, obwohl mitunter das gesamte Problem umgangen wird. Der Jesuitenexeget Norbert Baumert, der sich im deutschen Sprachraum am Ausführlichsten mit den paulinischen Stellen zum Thema »Frau« befasst hat, geht zwar kurz auf das »Gebot des Herrn« ein (und auch auf die Arbeit von Rezensenten), meint jedoch, damit würde das ganze Kapitel gemeint, nicht aber speziell das Lehrverbot (Frau und Mann bei Paulus, Würzburg 1992, 178–181; 315, Anm. 589). Die bleibende Bedeutung des »Gebotes des Herrn« würde sich dadurch relativieren. Zur näheren Begründung verweist Baumert auf eine parallele Publikation aus seiner Feder (Antifeminismus bei Paulus? Würzburg 1992, 129–141, hier 134. 138f), die aber die Arbeit des Unterzeichneten (und der schwedischen Exegeten) noch nicht berücksichtigt, insbesondere nicht den wichtigen Hinweis auf die gleiche Argumentationsstruktur in 1 Kor 9,1–14 und 14, 33b–38 (die Weisung Jesu als Höhepunkt

einer ähnlich aufgebauten Argumentationskette). Der überaus umfangliche Kommentar zum Ersten Korintherbrief von Wolfgang Schrage nennt zwar die Arbeiten von Johannsson, Dautzenberg und Hauke, geht aber ebenso wenig auf die darin vorgebrachten Argumente ein, die das »Gebot des Herrn« von einer apostolischen Weisung unterscheiden (Der erste Brief an die Korinther, 3. Teilband [1 Kor 11, 17–14,40], Zürich u.a. 1999, 459f. 479–492).

Angesichts einer solchen Situation, für die letzten Endes eine ideologische Voreingenommenheit verantwortlich sein dürfte, ist das Erscheinen eines auf 1 Kor 14, 33b–38 konzentrierten Werkes entschieden zu begrüßen. Im Vorwort beklagt der Verfasser, dass die paulinischen Aussagen über die Unterordnung der Frau früher oft von Männern für die Unterdrückung der Frau missbraucht worden seien, betont aber die bleibende Gültigkeit der Aufgabe des Ehemannes als »Haupt« der Familie (11–15). In einem Abschnitt über die »kirchliche Lage in Deutschland« beschwört Gröne die grundsätzliche Bedeutung der Frage für das Überleben der Gesellschaft und geißelt den katastrophalen Zustand der Christenheit angesichts der biblischen Lehre von der Ehe (17–22). Vor der Auslegung von 1 Kor 14 werden hermeneutische Fragen angedeutet (23–25). Außerdem wird die Theologie des Amtes skizziert, die auf lutherischen Voraussetzungen beruht (27–35).

Die Argumentation von 1 Kor 14, 33b–38 wird in ihrer literarischen Einheit gesehen (auch im Vergleich zu 1 Kor 9,1–14: S. 101) und in ihrer paulinischen Authentizität verteidigt. Das »Verbot des Redens in der Gemeinde« wird nicht auf die Auslegung der prophetischen Interventionen (1 Kor 14,29–33a) beschränkt, sondern auch auf die Prophetie selbst und das Zungenreden ausgedehnt (59–61). 1 Kor 11, wonach sich Frauen beim prophetischen Reden verschleiern sollen, wird nicht (wie 1 Kor 14) auf die Gemeindeversammlung bezogen, sondern auf das häusliche Gebet (94–97). Die beiden zuletzt genannten Deutungen sind fragwürdig: zur Auslegung des Redeverbotes ist auch 1 Tim 2,12 heranzuziehen, wo es um ein Lehrverbot geht; bei der Schleiervorschrift geht es offensichtlich um einen Brauch in der betenden Gemeindeversammlung (vgl. 1 Kor 11, 16) und nicht bloß um private Verhaltensformen. Nach dieser Fehldeutung dürften Frauen in der Gemeindeversammlung nicht einmal beten (105–107)! Zustimmen dürfen wird man dem Autor aber, wenigstens prinzipiell, in seiner Wertung von 1 Kor 14, 37 als »Gebot des Herrn«, das Paulus von Weisungen aus eigener Autorität heraus zu unterscheiden weiß (vgl. 1 Kor 7, 10–12. 25). Wichtig ist auch die Bindung des Verbotes an die durch die Schöpfung begründete Ordnung des

Verhältnisses zwischen Mann und Frau, die in 1 Kor 11 ausführlicher zur Sprache kommt. Nach Meinung von Gröne bezieht sich das Strafwort in Gen 3, 16 (»er aber soll über dich herrschen«), worauf Paulus anspiele (1 Kor 14, 36), nur auf eine Wiederherstellung der Schöpfung (40. 55); denkbar ist aber auch die Deutung des Textes als negative Schlagseite einer Ordnung, die als solche eine gute Schöpfung Gottes darstellt (nämlich die besondere Aufgabe des Mannes als »Haupt« der Frau, die sich im Amt der Kirche widerspiegelt, das Christus als Haupt der Kirche vertritt). Deutlich ist auf jeden Fall die Verbindung des Gebotes Christi mit der Schöpfungsordnung, die sich auch in der Erlösungsordnung auswirkt. Der evangelische Autor lehnt darum eine Gemeindeleitung durch Frauen ab (103f), betont aber durchaus auch die vielfältigen weiblichen Gaben und Aufgaben innerhalb der Gemeinde (105f).

Der Mut des Verfassers ist zu bewundern, der mit der Veröffentlichung seiner Untersuchung die eigene berufliche Zukunft in der lutherischen Landeskirche aufs Spiel setzt. Die Übersetzung der biblischen Aussagen in die gegenwärtige Situation ist freilich unbefriedigend. Es fehlt die Vermittlung der systematischen Theologie und der kirchlichen Tradition. Für den katholischen Glauben wird das Wort Gottes in der Gemeinschaft der Kirche ausgelegt im geschichtlichen Vorgang der Überlieferung, wobei es im Laufe der Zeit zu einer Präzisierung der biblischen Aussagen kommen kann. Danach ist das paulinische Lehrverbot ein Zeichen für die männliche Bindung des Amtspriestertums, während die den Laien aufgrund des gemeinsamen Priestertums zugänglichen Aufgaben wenigstens prinzipiell Männern und Frauen gleichermaßen zugänglich sind. Gröne kennt, als evangelischer Theologe, diese Unterscheidung so nicht und kommt daher zur Aussage, wonach »eine Gemeinde, in welcher Frauen lehren dürfen, in Irrlehre befangen ist« (17). Die katholische Kirche, die Theologieprofessorinnen, Religionslehrerinnen und Katechetinnen kennt, kann diese Aussage nicht mitvollziehen, die nach dem geltenden Kirchenrecht nur dann gilt, wenn Laien (Frauen oder Männer) sich das Recht anmaßen, in der Messfeier zu predigen. Hier »greift« das paulinische Lehrverbot mitsamt seiner Gerichtsdrohung, wonach beim Ungehorsam gegenüber dem Gebot Christi das ewige Heil auf dem Spiel steht (1 Kor 14, 38).

Recht geben muss man dem Verfasser hingegen bezüglich der Bedeutung der biblischen Aussagen zur Schöpfungsordnung, deren Missachtung wesentlich zum Untergang der westlichen Gesellschaft beiträgt. Die Ablehnung des Frauenpriestertums steht in unlösbarer Verbindung, wie Johannes

Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben »Ordiatio sacerdotalis« (1994) ausführt, mit der überlieferten theologischen Anthropologie (Nr. 2). Dazu gehören an erster Stelle die paulinischen Aussagen zum »Haupt«-Sein des Mannes und zur Unterordnung der Frau in der Ehe. Die theologische Anthropologie steht hier in Verbindung mit der Amtstheologie, wonach der geweihte Priester Christus als Haupt der Kirche vertritt.

Gröne wirft der katholischen Kirche vor, sie hätte diese anthropologische Grundlage verraten und von der Amtstheologie getrennt (18f). Dieser Vorwurf stimmt so nicht: auch wenn viele neuere kirchliche Stellungnahmen (bis hin zum Weltkatechismus) die paulinischen Aussagen sehr gerne umgehen und die Leisetreterei zahlreicher Hierarchen einen Skandal darstellt, der zur Zerstörung von Ehe und Familie beiträgt, so wird doch vom heiligen Paulus selbst kein Abschied genommen. Die Erklärung »Inter insigniores« der Glaubenskongregation (1976) etwa, auf die sich »Ordiatio sacerdotalis« für eine ausführlichere Begründung beruft (OS Nr. 2), betont: das paulinische Lehrverbot »bezieht sich ausschließlich auf die offizielle Funktion, in der christlichen Versammlung zu lehren. Diese Vorschrift ist für den hl. Paulus mit dem göttlichen Schöpfungsplan verbunden (vgl. 1 Kor 11, 7; Gen 2, 18–24); man könnte sie nur schwerlich als Ausdruck der kulturellen Verhältnisse ansehen« (Int. Ins. Nr. 4). Der »Inter insigniores« beigefügte Römische Kommentar verteidigt ausdrücklich die paulinische Aussage, wonach der »Mann das Haupt der Frau ist« (1 Kor 11, 3), wobei freilich gleichzeitig die Verwirklichung des »Haupt«-Seins als »opfernde Hingabe« betont wird (VAS 117, S. 43f). Der evangelische Protest gegen christliche Leisetreterei könnte dazu beitragen, die aktuelle Bedeutung der biblischen Geschlechteranthropologie wieder neu zu entdecken.

Manfred Hauke, Lugano

Spiritualität

Benedikt XVI. / Joseph Kardinal Ratzinger: Weihnachtspredigten, Donauwörth: Ludwig Auer Verlag, 2. Aufl. 2005, 76 S., brosch., ISBN 3-87904-118-0, Euro 9,80.

In dieser Veröffentlichung präsentiert der Verlag in einer Neuauflage (Erstaufl. 1998) sechs Weihnachtspredigten, die der Papst – als Erzbischof von München und Freising – zwischen 1977 und 1980 im Münchener Dom gehalten hat, und weitere drei Homilien, die er zwischen 1987 und 1994 zum

Epiphaniest und zum Fest der Taufe des Herrn in der Berchtesgadener Stiftskirche gehalten hat. Dem Buch sind auch neun Schwarzweißabbildungen beigefügt, die Werke bedeutender Meister zum Thema der Weihnacht zeigen.

In der ersten Predigt stellt Joseph Ratzinger die einfachen Hirten den Weisen aus dem Morgenland, d. h. den Vertretern einer »überfeinerten« Kultur, gegenüber. Die Hirten zeigen uns, wie wichtig die Wahrheit des Herzens und die Anrufbarkeit durch Gott sind. Mit Augustinus sieht der Papst in der Demut den »Kern des Christusgeheimnisses«. Der Tod der Demut ist »der eigentliche Grund unserer Glaubensunfähigkeit« und »die Krankheit unserer Zeit«. Die Eile der Hirten auf dem Weg nach Betlehem zeigt, dass die Freude dem Menschen Flügel verleiht.

In einer weiteren Homilie (»Gott verbirgt sich in einem Kind«) weist Ratzinger darauf hin, dass Gott uns im Kind »das Du anbietet«. Dabei zeigt er anhand einer rabbinischen Geschichte, dass Weihnachten das »Versteck« Gottes ist und zugleich seine »größte Offenbarung«. Gott sucht uns und möchte, dass auch wir ihn suchen.

In einer anderen Homilie (»Gott klopft an«) betont der Papst, dass die Evangelisten Lukas und Johannes den »eigentlichen weihnachtlichen Zweiklang« bilden: Während Lukas das »menschlich Nahe« beschreibt, gibt Johannes den Blick in den »Abgrund des Ewigen« frei. In dieser Predigt aus dem Jahr 1978 hinterfragt der Papst verschiedene Lebenseinstellungen (z. B. die Wegwerf-Gesellschaft; die Gesellschaft, die das wehrlose, auch ungeborene, Kind als »Konkurrenten der Freiheit« ansieht). Diesem Menschenbild stellt Joseph Ratzinger das biblische Menschenbild (der Mensch, der zur Gemeinschaft der Liebe gerufen ist) entgegen. Auch zur Aufnahme von Flüchtlingen hat der Prediger damals aufgerufen.

In einer Ansprache zum Johannesprolog weist der Vf. darauf hin, dass wir in der Geburt Jesu nicht nur den »neuen Anfang des Lebens im Kind« feiern. Denn alles Geborenwerden endet einmal im Sterben. An Weihnachten ist »der ewige Sinn der Welt« zu uns gekommen. Kunst und Kultur zeigen immer wieder, dass Sinn, Wahrheit und Schönheit zusammengehören. Heutige Kultur hingegen sucht den Menschen vielfach als »schmutziges Ekel« zu entlarven. Der innerste Grund dafür, dass die Erde so vielen kein Obdach mehr bietet, liegt im Hochmut des Menschen, der Gott und den Mitmenschen die Tür verschließt. »Wenn es Gott nicht gibt, dann bleibt kein Licht, nur schmutzige Erde« (48).

In einer Predigt zum Epiphaniest stellt der heutige Papst die Frage, wie es wohl komme, »dass die einen finden und die anderen nicht«.

Der Glaube verlangt das »Kindsein des Herzens«, d. h. die Demut, die sich vor dem Größeren beugt, und den Mut, dem ganz Großen letztes Vertrauen zu schenken. Diese Demut und dieser Mut sind die Voraussetzung für die Erkenntnis Gottes in der Schöpfung und im Geheimnis der Sakramente.

In einer weiteren Homilie (»Wir haben seinen Stern gesehen«) gibt der Vf. zu bedenken, dass heutige Sternwarten aus den Städten in unbewohnte Gebiete auswandern müssen, weil in den Städten das selbstgemachte Licht der Menschen »die Lichter des Himmels verdeckt«. In König Herodes tritt der Prototyp des Machtmenschen vor Augen, der letztlich auch Gott als Konkurrenten betrachtet. Der Papst stellt die Frage, ob nicht auch wir Heutigen Gott als »Konkurrenten unseres Lebens« ansehen und uns »in der Rebellion gegen den Grund aller Dinge« befinden. Der Vf. will dazu ermuntern, Gott mit dem »Fernrohr des Herzens« zu suchen; er ist davon überzeugt, dass im Glauben der Kirche der »Weg des Lebens« gefunden werden kann. In Betlehem hat sich Gott, der das Tiefste im Menschen, nämlich seine Freiheit und Liebe, ansprechen will, in der Ohnmacht seiner Liebe offenbart.

In seiner abschließenden Predigt (»Die Taufe Jesu und unsere Taufe«) fragt der Vf. nach der Bedeutung der Taufe. Wer sein Kind nicht taufen lässt und meint, es solle darüber später selbst entscheiden, muss bedenken, dass das Kind auch nicht gefragt wurde, ob es geboren werden, d. h. die »Zumutung allen Lebens« annehmen will. Die Zumutung einer unbekanntem Zukunft für das Kind ist nur dann zu rechtfertigen, wenn wir ihm neben dem bloßen biologischen Leben auch einen »Sinn« und die »Kraft des Guten« mitgeben können. Wir schulden einem Kind die Gabe der Liebe und der Weggemeinschaft. Wenn wir ein Kind in das Licht Gottes und in seine Weisung hineinführen, geleiten wir es dorthin, »wo sein Eigentliches ist«. Der rechte Weg zwischen Autoritarismus und Autoritätslosigkeit kann nur dann beschritten werden, wenn Erwachsene berücksichtigen, dass ihnen Gott eine Verantwortung für das Kind übertragen hat.

Die vorliegenden Predigten bieten eine Fülle bedenkenswerter theologischer und spiritueller Einsichten. Joseph Ratzinger gelingt es mit dieser Veröffentlichung, die Leser in der Auseinandersetzung mit den geistigen Grundströmungen der Moderne zu zentralen Glaubensgeheimnissen hinzuführen.

Josef Kreiml, St. Pölten

Liturgiewissenschaft

Augustin, George / Knoll, Alfons / Kunzler, Michael/Richter, Klemens (Hrsg.), Priester und Liturgie, Manfred Probst zum 65. Geburtstag, Paderborn: Bonifatius-Verlag 2005, 569 S., ISBN 9783897102958, Euro 34,90.

Die Festschrift zum 65. Geburtstag von Manfred Probst bietet einen repräsentativen Querschnitt der heute im deutschsprachigen Raum gelehrten Liturgiewissenschaft: Liturgiker von Eichstätt, Fribourg, Bonn, Würzburg, Trier, Sankt Augustin, München, Erfurt, Paderborn, Münster und Frankfurt a. M. (Sankt Georgen) sind jeweils mit einem Beitrag vertreten; dazu kommen – neben Vertretern anderer theologischer Disziplinen – die Beiträge von zwei Diözesanbischöfen (Bischof Dr. Kurt Koch von Basel und Bischof Dr. Gerhard Ludwig Müller von Regensburg) sowie von zwei Pfarrern, drei weiteren kategorial tätigen Seelsorgern und einem Regens. Die insgesamt 30 Beiträge des Bandes sind übersichtlich gegliedert in vier etwa ebenbürtige Abteilungen, deren erste der theologischen Systematik, die zweite der historischen Perspektive, die dritte aktuellen Brennpunkten und die vierte der pastoralen Praxis gewidmet ist. Die folgenden Überlegungen wollen daraus jene Beiträge herausgreifen, die für die theologische Verhältnisbestimmung zwischen Priestertum und Liturgie besonders relevant sind.

Dazu gehört der erste Beitrag von BISCHOF KURT KOCH (»Priesterlicher Dienst an der Eucharistie«). Der Bischof eröffnet darin einen Zugang zur Identität des Priesters, die zutreffend in der Eucharistie gesehen wird. Die traditionelle Konzeption, die das »sacerdotium« direkt am »sacrificium« korrelierte, wird zwar zunächst als Engpass zurückgewiesen, dann aber in neuer, auf dem Zweiten Vatikanum basierender Argumentation innerhalb eines umgreifenden theologischen Kontextes gewissermaßen zurückgewonnen. Wenn dabei auch die Tragweite eines identitätsstiftenden eucharistischen Aktes, den der Priester kraft seiner Vollmacht setzt, gegenüber der – natürlich unzweifelbar primären – Dimension des Empfangens zu kurz kommt, so gelingt es Bischof Koch jedoch, entscheidende praktische Desiderate in der heutigen liturgischen Praxis (z. B. gesamtkirchliches Bewusstsein, Texttreue, Bedeutung der Anbetung) theologisch zu fundieren. Geschickt und zutreffend sieht er am Schluss seines Beitrages die Gegenwartstendenz zur Loskopplung von Eucharistie und Gemeindeleitung in Parallele zu mittelalterlichen Einseitigkeiten, die auf dem germanischen Eigenkirchenwesen basiert haben.

Daran schließt sich der Beitrag von KLEMENS RICHTER über Sacerdotium und Presbyterium an (*»Sacerdotium und Presbyterium angesichts einer Neubestimmung des Verhältnisses von Ekklesiologie und Liturgie«*). Die Darstellung ist weniger sachkundlich als vielmehr optional bestimmt, und von vorneherein fehlt die Differenzierung zwischen dem allen Gläubigen eignenden Priesterdienst und jenem, der dem geweihten Diener vorbehalten ist. Dies liegt daran, weil jede diesbezügliche Unterscheidung in einer geradezu soziologisch geprägten Automatik gewissermaßen als Diskriminierung empfunden zu werden scheint. So gelangt Richter nicht darüber hinaus, zwischen zwei Kirchenbildern zu polarisieren und somit auf unguete Weise Gräben weiterzutragen, die derzeit im kirchlichen Leben gottlob allmählich überwunden werden.

Unglücklich ist auch der nächste Beitrag von ALBERT GERHARDS, der den eucharistischen Dienst des Priesters im Lichte orientalischer Anaphoren beleuchtet (*»In persona Christi – in nomine Ecclesiae. Zum Rollenbild des priesterlichen Dienstes nach dem Zeugnis orientalischer Anaphoren«*). Ist die Untersuchung zwar wissenschaftlich nachvollziehbarer als im vorangehenden Artikel, so leidet sie jedoch unter dem unausgesprochenen fundamentaltheologischen Vorentscheid, dass jede Differenz zwischen späterer westlicher Lehrentwicklung und frühchristlich-orientalischer »lex orandi« nur eine Entfremdung vom Ursprung bedeuten könne. Der auf S. 69 erklärte Unterschied zwischen okzidentaler und orientalischer Idee der Christusrepräsentation ist nicht groß genug, um geradezu als Gegensatz hingestellt zu werden: Diesbezüglich ist bereits vor Jahrzehnten die Konzeption der »Christusrepräsentation als Wesensmoment des Priesteramtes« bei Leo Scheffczyk theologisch weiter gewesen, indem sie der Sache nach das, was hier gegeneinander gesetzt wird, zusammengedacht hat: Priesterliche Christusrepräsentation ist im Kern ontologisch zu verstehen und daher als Präsenzweise Christi anzusehen (vgl. Scheffczyk, L. Die Christusrepräsentation als Wesensmoment des Priesteramtes, in: Ders., Schwerpunkte des Glaubens. Gesammelte Schriften zur Theologie, Einsiedeln 1977, 367–386).

Eine ausgezeichnete und spirituell-theologisch ausgewogene Orientierung bietet der Beitrag *»Priesterliches Zeugnis und Liturgie. Perspektiven für einen neuen spirituellen Aufbruch«* von GEORGE AUGUSTIN. Überzeugend wird der Priester dargestellt als »Fachmann« für die transzendente [soll wohl heißen: transzendente] Dimension des Lebens« (S. 78). Dabei wird die Liebe nicht nur zu Gott, sondern auch zur Kirche in ihrer konkreten

Gestalt herausgestrichen. Die liturgietheologischen Aussagen sind nachvollziehbar, aber ihre Potenz, die Mängel der vorangehenden Artikel zu korrigieren, ist zu schwach (was dem Verfasser freilich nicht verübelt werden kann). Die Gründe hierfür liegen darin, dass dem von Beitrag zu Beitrag vorschreitenden Leser bei Augustin wieder der Begriff der »Ikone« zur Bezeichnung der Christusrepräsentation begegnet, ein Begriff, welcher im vorausgehenden Artikel von Albert Gerhards polarisierend gegen die westliche Entwicklung ausgespielt wurde. Außerdem wird das Amtspriestertum als Mittelaltertum zwar erwähnt, ebenso die Eucharistie als Vergegenwärtigung des Opfers Christi, aber der im Vergleich zum Vorausgehenden korrigierend wirkende Kern der Sache, nämlich die Vergegenwärtigung als bevollmächtigte Darbringung des Christus passus an den Vater, wird nur indirekt (wenn auch unzweideutig; vgl. S. 87) aus Presbyterorum Ordinis angeführt, nicht jedoch durch eigenes Denken bekräftigend artikuliert.

Die Abhandlung von MICHAEL SCHNEIDER über die orientalische Theologie (*»Das Wirken des Heiligen Geistes und der Dienst des Priesters in der Byzantinischen Liturgie«*) birgt in sich eine Fülle bedenkenwerter theologischer Linien: Es ist dem Verfasser ein Anliegen, anhand orientalischer Maßgaben die theologische Perspektive des Westens gewissermaßen »auszuweiten«: Liturgie ist nicht nur Zelebrationsweise, sondern »gefeiertes Dogma« (S. 94), nicht nur »gottesdienstliche Feier«, sondern »universale Hineinnahme der Schöpfung in eine letzte Verwandlung« (S. 97); Anamnese ist nicht nur ein der Vergangenheit zugewendetes »Memoriale«, sondern auch auf das »Eschaton« ausgerichtet (S. 105ff.), ein »Eschaton« freilich, das in Wirklichkeit Christus selbst als »Eschatos« ist, weshalb die Eucharistie wesentlich »das Kommen des erhöhten Herrn in unser Leben« feiere (S. 107), aber getragen und erfüllt vom Heiligen Geist (S. 113) und nicht sakramental-mechanistisch als Kommen des realpräsenten Christus in das Herz des Individuums: Vielmehr berühre der Heilige Geist bei der Wandlung »alle Gläubigen, selbst wenn einige nicht zur Kommunion gehen: Alle Lebenden und Verstorbenen der Kirche empfangen in der Eucharistie den Heiligen Geist« (S. 108), weshalb auch die Realpräsenz des Herrn nicht nur das Ergebnis der Transsubstantiation, sondern »die restlose Ergriffenheit und Durchweihung der ganzen Existenz des Menschen von der Person Christi« (ebd.) besage und dabei zugleich »die Aktualpräsenz des eschatologischen Heils in der Zeit« (S. 109) sei. – Einem westlichen Bewusstsein von dieser orientalischen »Weite« kann jedoch nicht (wie stillschweigend angenommen zu werden

scheint) irgendeine Art »Heilungsautomatik« eigenen, vor allem so lange nicht, als der Westen unter einer mangelnden Identifizierung mit seiner eigenen theologisch-liturgischen Tradition leidet. Der Verfasser spricht zwar an einer Stelle von dem »Zelebranten, der das Haupt repräsentiert und das Erlösungsoffer für die ganze Welt und alle Menschen dieser Erde darbringt« (S. 102), aber dies wird theologisch nicht genauer erklärt, sondern sofort auf die Epiklese eingegangen, die gerade als »kein Einzelakt des Priesters« (ebd.) herausgestellt wird. Dem Westen ist nicht damit gedient, priesterliche Vollmacht und Pneumatologie zugunsten letzterer gegeneinander zu setzen (S. 95) oder den kosmisch-antizipatorischen Charakter der eucharistischen Wandlung gegen die Transsubstantiation auszuspielen (S. 98): Wiederum darf hier auf einen frühen Artikel Leo Scheffczyks hingewiesen werden, wo beides der Sache nach zusammengedacht ist: Scheffczyk, L., Die materielle Welt im Lichte der Eucharistie, in: Schmaus, M. (Hrsg.), Aktuelle Fragen zur Eucharistie, München 1960, 156–178.

An die Ausführungen Michael Schneiders schließt sich ein konzentrierter Beitrag von BISCHOF GERHARD LUDWIG MÜLLER über das Verhältnis von Eucharistie und Priestertum an (*»Gegenwart des Heils: Das Verhältnis von Eucharistie und Priestertum«*). Es gelingt dem Verfasser, wesentliche Anliegen der Enzyklika »Ecclesia de Eucharistia« und der Instruktion »Redemptionis Sacramentum« markant herauszustellen, um damit die eigentlichen Anliegen der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums zu festigen. Die geraffte Erklärung des eucharistischen Opfers (S. 120 oben) bedarf aber des letzten Satzes des gesamten Beitrages (S. 126), also der Sicherstellung, dass der eucharistische Herr selbst die eigentliche Opfergabe an den Vater ist, um hinreichend begründen zu können, warum »nur in der Feier des Heiligen Messopfers« und eben nicht in priesterlosen Wortgottesdiensten (nämlich gerade auch nicht in solchen mit Kommunionfeier) »wir mit Christus so unmittelbar verbunden [werden], dass die versammelten Gläubigen ihre [natürlich sazerdotal-sakrifizielle!] Identität als Gemeinschaft Getaufter erleben« (S. 121). Dem Beitrag fehlt es etwas an jener Theozentrik im Opferbegriff, die anabatisch konzipiert ist. Trotz dieser Desiderate ist der Beitrag von Bischof Müller ein kraftvoller und prägnanter Wurf, der manches korrigiert, was einige vorausgehende Artikel weniger klar oder sogar gegenteilig herausgestellt haben.

Eine für die Einlösung des Buchtitels schlechthin zentrale Frage greift MARTIN STUFLESSER innerhalb des dritten Teiles der Festschrift in seinen theologischen Beobachtungen zum Opfercharakter der Eucharistie auf: »...dass mein und euer Opfer

Gott, dem allmächtigen Vater, gefalle!« *Liturgie-theologische Überlegungen zur Frage der Eucharistie als Opfer*«. Zunächst fragt er völlig zutreffend: »Kann man ein Opfer überhaupt ›feiern?« (S. 251). Doch was hier angesprochen wird, wird im Folgenden nicht weiterhin konsequent problematisiert. In der Erklärung des Opfers Christi kommt der Verfasser zu einem Schluss, der nicht durch Unrichtigkeit, sondern durch Unvollständigkeit problematisch ist, wenn erklärt wird: »Die Versöhnung geht von Gott aus – nicht umgekehrt! Insofern haben wir es hier mit einem radikal gewendeten Opferverständnis zu tun! Nicht der Mensch opfert einer Gottheit, nein, Gott opfert, und zwar nicht irgendetwas, sondern er verschenkt sich selbst!« (S. 255). Was hier unterschlagen bleibt, ist die Inkarnation, kann doch unmöglich Gott selbst ein Opfer darbringen. Der Vollzug eines Opfers gehört dermaßen wesentlich zum Menschen Gott gegenüber, dass man darin geradezu einen zentralen Beweggrund der Inkarnation des Sohnes erblicken muss. Daher geht – entgegen der Meinung des Verfassers – auch im Opfer Christi, und damit in Konsequenz auch in dem durch die Kirche dargebrachten eucharistischen Opfer, die Bewegung vom Menschen aus und hat Gott als Zielpunkt. Da dies der Verfasser nicht anerkennt, kommt er dann auch zu der falschen Folgerung, das »offerimus« der liturgischen Opferaussagen meine nichts anderes, als »dass wir uns von dem Opfer Jesu Christi erfassen lassen, uns in seine Hingabebewegung zum Vater einbeziehen lassen und so mit unserem Herrn Jesus Christus zu einer lebendigen Opfergabe werden« (S. 258). Bei der hier angezielten rein passiven Haltung der Kirche innerhalb des Opfervollzuges wird unterschlagen, dass zum Opfercharakter – übrigens gemäß dem dogmatisch definierten Lehrglauben der Kirche (vgl. DH 1751ff.) – auch die Dimension des bevollmächtigt dargebrachten »sacrificium proprium« gehört. Indem der Verfasser dies nicht anerkennt, kann er folgerichtig auch die Unterscheidung »mein und euer Opfer«, die den priesterlichen Opferdienst von dem der übrigen Gläubigen abhebt, nicht verstehen, wird es für ihn doch »nicht ersichtlich, worin die besondere Qualifizierung des ›Opfers‹ des Vorstehers gegenüber dem ›Opfer‹ der Gemeinde liegt« (S. 260). Alle Anfragen, die dann im Folgenden (vgl. ebd., unten) gestellt werden, sind auch nur unter der Rücksicht der Ausklammerung der Dimension des »sacrificium proprium« sinnvoll, wie auch die konsequente Ausschaltung der Latreutik aus der sakrifiziellen Zeichenhaftigkeit (S. 261) nur aus diesem Umstand erklärt werden kann.

Erfrischend sind hingegen die Ausführungen von HEIKO MERKELBACH in seiner Abhandlung »Zwi-

schen Hochamt und ›Fast-food-Liturgie‹. Ein Plädoyer für eine neue Christozentrik der Eucharistie». Der Verfasser verteidigt darin kraftvoll den theologischen Sinn der Liturgie aus pfarrlicher Sicht. Sehr richtig erklärt er: »Es geht eben nicht nur um die Frage, was die Feier des Gottesdienstes dem Einzelnen ›bringt‹, sondern zunächst darum, wie stark sich der Einzelne als Teil der Gemeinde in den Gottesdienst einbringt«, was dann sofort auf das Gottesverhältnis hin spezifiziert wird: »Das rechte Verhältnis, in das der Mensch durch die Feier des Gottesdienstes zu Gott tritt, macht ihn offen und empfänglich für das neue Leben, das Gott ihm schenkt« (S. 420). Sieht der Verfasser die Priorität also glasklar, so fehlt aber die Nennung von deren objektiver Grundlage, die nicht allein im geistlichen Selbstopfer, sondern maßgeblich auch in der sakramentalen Opferdarbringung gelegen sein muss. Dies wird freilich zuvor angesprochen, wenn gesagt wird: »In der Feier der Eucharistie wird dieses Opfer Jesu am Kreuz ›in sakramentaler Verhüllung‹ gegenwärtig gesetzt« (S. 419). Richtig ist ja, dass sich die Gläubigen in diese vergegenwärtigte »dankend-eucharistische Bewegung der Hingabe des Sohnes an den Vater« »einschwingen« (ebd.) sollen. Doch bleibt offen, wie genau die »Vergegenwärtigung« zu verstehen ist: Geht es um ein bloßes konsekratorisches »Hinstellen« oder darüber hinaus um ein bevollmächtigtes »Darbringen«? Die anabatisch-aufsteigende Richtung, die dem Sich-Einbringen des Einzelnen in das Gottesverhältnis, sprich dem »opus operantis« der Teilnehmer in ihrem geistlichen Selbstopfer, eignet, kann doch erst dann garantiert bleiben, wenn auch das »opus operatum« nicht nur katabatisch-absteigend (wie in Anm. 10 der Abhandlung angesprochen), sondern auch anabatisch-sakrifiziell dimensioniert ist.

Insgesamt gesehen bietet der vorliegende Sammelband eine bunte Mischung von theologisch reifen und orientierenden Beiträgen, manchen weniger reifen und dem kirchlichen Sinn der Liturgie nicht sehr verbundenen Optionen, und einigen Abhandlungen, die horizontalistischen Perspektiven oder allmählich überwundenen Reformideen verhaftet bleiben. Spürbar ist aber doch ein »roter Faden«, der zur Hoffnung auf eine liturgische Erneuerung im Sinne der Sakralität, der Objektivität und der Kirchlichkeit Anlass gibt. Dabei verbindet aber eine nicht unbeträchtliche Zahl an Beiträgen die Gemeinsamkeit einer auf sehr vielfältige Weise nachweisbaren argumentativen Lücke, die jeweils mit dem Gleichen gefüllt werden kann: mit der im Konzil von Trient und im Zweiten Vatikanum verbürgten Lehre vom eucharistischen Opfer als einer bevollmächtigt und sakramental vollzogenen Dar-

bringung des Christus passus an den Vater. Darin manifestiert der Priester »auf augenfällige Weise seine Identität« (Kongregation für den Klerus, Direktorium für Dienst und Leben der Priester vom 31. 1. 1994, 48). Dieser eucharistische Identitätskern wird in keinem der Beiträge klar genug ausgesprochen, auch wenn es einige gibt, die sich ihm argumentativ nähern. Dieses Zentrum weihepriesterlichen Selbstvollzuges theologisch zu ergründen und existentiell zu erschließen wäre für den vorliegenden Sammelband eine substantielle Ergänzung, ohne die vieles Wertvolle, das er enthält, letztlich in der Luft hängt. Johannes Nebel, Bregenz

Schmitz, Heribert: Die Liturgie-Instruktion Redemptionis Sacramentum von 2004 – Kirchenrechtliche Anmerkungen zum Erlass der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung vom 25. März 2004 (= Adnotationes in Ius Canonicum 36). Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang 2005, 160 S., ISBN 3-631-54010-8, Euro 34,00

In seiner Enzyklika »Ecclesia de Eucharistia« vom 17. April 2003 hat Papst Johannes Paul II. beklagt, »dass es – vor allem seit den Jahren der nachkonziliaren Liturgiereform – infolge einer falsch verstandenen Auffassung von Kreativität und Anpassung nicht an [liturgischen] Missbräuchen gefehlt hat, die Leiden für viele verursacht haben« (»Ecclesia de Eucharistia«, Nr. 52). In Anbetracht dessen habe er den zuständigen Dikasterien der Römischen Kurie den Auftrag zur Erarbeitung eines eigenen Dokuments – »auch mit Hinweisen rechtlicher Natur« – über Bedeutung und Missbrauch liturgischer Normen bei der Feier der Eucharistie erteilt (ebd.). Diesem Auftrag entsprechend veröffentlichte die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung mit Datum vom 25. März 2004 die in Zusammenarbeit mit der Kongregation für die Glaubenslehre entstandene Instruktion »Redemptionis Sacramentum« über einige Sachverhalte bezüglich der heiligsten Eucharistie, die zu beachten bzw. zu vermeiden sind.

Das Dokument, näherhin die erstmals eigens normierte Vorgehensweise bei Beschwerden von Gläubigen über liturgische Missbräuche (vgl. »Redemptionis Sacramentum«, Nrn. 183–184), rief in der kirchlichen Öffentlichkeit ebenso reges Interesse wie Kritik hervor. Insbesondere wurde in diesem Zusammenhang der Vorwurf laut, dass durch die Instruktion eine Atmosphäre des Misstrauens ge-

schaffen und zur Denunziation liturgisch kreativer und nonkonformistischer Kleriker aufgerufen werde. Vor diesem Hintergrund ist es dem Verfasser der eigenen Angaben zufolge aus seiner gutachterlichen Tätigkeit im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz heraus entstandenen Arbeit (vgl. V) sehr zu danken, einen sachlichen, von jeglicher Ideologie und Polemik befreiten Zugang zu Verständnis, Bedeutung und Grenzen der Instruktion »Redemptionis Sacramentum« aufgetan zu haben.

Von besonderem Nutzen ist in diesem Zusammenhang der erste Teil unter dem Titel »Grundlegende Fragen« (3–34). Darin setzt sich der Verfasser zunächst mit »Rechtscharakter und Rechtsverbindlichkeit« (3–7) des Dokuments auseinander, das er zutreffend als Instruktion gemäß can. 34 CIC charakterisiert. Als solche vermag es die zugrunde liegenden gesetzlichen Normen zwar zu erklären und deren konkrete Anwendung zu regeln, diese aber weder aufzuheben noch zu verändern. Im Anschluss daran erläutert der Verfasser den rechtlichen Charakter und die Reichweite des päpstlichen Mandats zur Erstellung des Dokuments, stellt die Abwicklung seiner Approbation, seiner Veröffentlichung und seines Inkrafttretens dar und umgrenzt Geltungsbereich und Adressatenkreis.

Die »Zielsetzung« (7–11) des Dokuments sieht der Verfasser zu Recht darin, »Fehlentwicklungen durch Präzisierung theologischer Prinzipien zu begegnen und Missbräuche durch Erlass von praktischen Verfügungen zu vermeiden oder zu beheben« (7). Unter dem Titel »Interpretation und Anwendung« (11) weist er auf den engen Zusammenhang des Dokuments mit der Enzyklika »Ecclesia de Eucharistia« hin und erläutert noch einmal kurz den besonderen Rechtscharakter einer Instruktion gemäß can. 34 CIC. »Terminologische Fragen« (11–14) betreffen sowohl die weder einheitliche noch in jedem Fall sachgerechte Bezeichnung rechtlich relevanter Sachverhalte im Rahmen von »Redemptionis Sacramentum« als auch die in der Instruktion selbst thematisierte missbräuchliche Verwendung bestimmter Begriffe, etwa in Bezug auf den Zelebranten der Eucharistiefeier.

Die ebenso umfassenden wie detaillierten Ausführungen über liturgische »Normsetzungskompetenzen und andere Befugnisse« (14–24) korrespondieren mit jenen über die »Rechte der Gläubigen und der kirchlichen Gemeinschaft« (24–27). Der erste Teil schließt mit einem Blick auf die Möglichkeiten und Grenzen für »außerordentliche Aufgaben der Laien« (27–34) im Rahmen der Liturgie, die schon mehrfach zuvor Gegenstand päpstlicher und kurialer Verlautbarungen gewesen waren (vgl. z. B. die interdikasterielle Instruktion »Ecclesiae de mysterio« vom 15. August 1997).

Im Mittelpunkt des zweiten (und dritten) Teils stehen die konkreten »Missbräuche im eucharistie-liturgischen Bereich« (35–61), wobei sich der dritte Teil im Unterschied zum zweiten mit »Ausagen ohne Angabe einer Belegstelle« (63–73) befasst. Während auf die in »Redemptionis Sacramentum« im Einzelnen aufgezeigten Missbräuche hier nicht näher eingegangen zu werden braucht, erscheint ein Hinweis auf die klärenden Ausführungen des Verfassers zur »Stufung der Missbräuche« (35–38) angebracht, die er getrennt sowohl nach ihrem (straf)rechtlichen Schweregrad als auch nach ihrer davon abweichenden und insofern zu Missverständnissen verleitenden Bezeichnung auflistet.

Im vierten und letzten Teil der Arbeit geht es um die »Ahndung der Missbräuche und Straftaten« (75–78) und damit um den wohl brisantesten Aspekt der Instruktion »Redemptionis Sacramentum«. Dabei wird deutlich, dass die unterschiedliche Verantwortung und Kompetenz des zuständigen Ordinarius, des Apostolischen Stuhls und der Gläubigen auch unterschiedliche Vorgehensweisen in Bezug auf die Wahrnehmung, Beseitigung und Ahndung liturgischer Missbräuche erforderlich macht. Der Verfasser schließt seine Ausführungen mit der Klarstellung, dass die Instruktion keinerlei Aufforderung zur Denunziation, das heißt zur Anzeige aus niedrigen Beweggründen, enthält. Ungeachtet dessen scheint er jedoch die Prämisse, dass Beschwerden über liturgische Missbräuche stets im Geist von Wahrheit und Liebe zu erfolgen haben, »bei der derzeitigen Lage der Kirche« (78) für wenig realistisch zu halten.

Im Anhang der Arbeit wird die Instruktion »Redemptionis Sacramentum« im Wortlaut dokumentiert (81–143). In Anbetracht der zahlreichen minuziösen Hinweise des Verfassers auf den lateinischen Urtext wäre es allerdings hilfreich gewesen, wenn neben der deutschen Übersetzung auch jener dokumentiert worden wäre. Dafür finden sich in einem zweiten Anhang die von der Deutschen Bischofskonferenz am 22. September 2004 verabschiedeten »Orientierungshilfen zu Schwerpunkten der Instruktion« (145–151). Ein Sachwortregister (155–157) sowie ein Register der lateinischen Termini und Formeln (159–160) runden den gelungenen Band ab, der in erfreulicher Weise in Erinnerung ruft, dass die wissenschaftliche Problematisierung und Beantwortung von Fragen aus dem Bereich des liturgischen Rechts keineswegs (allein) der Liturgiewissenschaft zukommt, sondern nach wie vor (auch) den ureigenen Materien der Kanonistik hinzuzuzählen ist.

Wolfgang F. Rothe, St. Pölten

Dogmatik

Kath. Säkularinstitut Cruzadas de Santa Maria (Hg.): Kriterien der Wahrheit christlicher Glaubenserfahrung, EOS-Verlag, St. Ottilien 2006, 185 S., ISBN 978 3 – 939183-05-1 (Pasinger Philothea Bd. 1).

Die »Pasinger Philothea« bringt, wie L. J. Gonzalez in ihrer Einführung erklärt, eine Reihe von Kolloquien, die seit 1999 halbjährlich in München stattfinden. Die katholischen Studentenforen bieten eine ruhige, kritische Auseinandersetzung mit der aktuellen kulturellen Situation in Europa, die häufig den Glauben in die Privatsphäre verbannt. Die Befähigung zur Verantwortung gegenüber der Wahrheit und zum apostolischen Zeugnis soll durch Vorträge phil.-theol. Thematik, durch Gottesdienste, Meditation und Anbetung sowie persönliche Begegnung und Austausch vermittelt werden.

Eröffnet wird der Band mit dem Beitrag von Michael Schulz: »Das Zeugnis als Kriterium christlicher Wahrheit im Licht von Edith Stein«. Anhand des großartigen und im Hinblick auf das Programm der Studentenforen gut gewählten Lebenswegs Edith Steins wird die Objektivität des Denkens, die Wahrheit an sich und die Erkenntnis objektiver Wesensgehalte aufgewiesen. Die Erkenntnis setzt jedoch die »philosophische Bekehrung«, den Sachgehorsam voraus. Insofern gibt es Wahrheit nicht ohne freie Hinwendung und muss auch die Wahrheit Gottes, die sich in Jesus Christus definitiv offenbart hat, in menschlicher Freiheit angenommen und bezeugt werden. Die Kirche und hier die Märtyrer sind der fortwährende Bezeugungsort des gott-menschlichen Urzeugnisses. Bei aller Anerkennung: Die Kombination (S. 20) von Ex 3, 14 mit Mk 14, 62 kann nicht überzeugen.

Sara Gallardo González schildert in dem Beitrag »Adolf Reinachs Religionsphilosophie« nach biographischen Skizzen das Verständnis von Phänomenologie nach Reinach. Dieser, nach Hedwig Conrad-Martius »der Phänomenologe an sich und als solcher«, ein genialer Lehrer, wurde Weihnachten 1916 getauft (evangelisch, seine Frau wurde 1923 katholisch). Er vertrat eine realistische Richtung (gegen einen transzendentalen Idealismus Husserls), wollte die Welt in einem neuen Schauen entdecken. Diese Einstellung hat von der Willkür im Erkennen freigemacht und, so E. Stein, viele Phänomenologen für die katholische Wahrheit geöffnet. Reinachs im Kriegseinsatz um 1916 entworfene Phänomenologie der religiösen Erlebnisse will diese als Quelle weiterer Erkenntnisse auswerten. Ein religiöses Grunderlebnis ist für Reinach die

Geborgenheit in Gott oder die schlechthinige Abhängigkeit, aus der dann die Phänomene des Rätsels, der Ahnung, der Gebeterhörung und der Dankbarkeit entstehen. Aus diesen Erlebnissen ergibt sich das Dasein Gottes.

Michaela Chr. Hastetter referiert über »Der Hoheliedvers 5, 2a als Chiffre von Glaubenserfahrung bei Therese von Lisieux und Olivier Messiaen«. Der Rezensent, der die Musik nicht bei der Lektüre präsent hat (wie der Teilnehmer der Vortragsveranstaltung), ist sich der Grenzen bewusst, die Absicht der Referentin zu vermitteln. Der Vers Hld 5a (»Ich schlief, doch mein Herz war wach«) versteht Therese von Lisieux im Sinn der mystischen Liebe (wobei das Schlafen die dunkle Nacht der Glaubensprüfung meint) und zudem eine Marienmystik anklingt. Messiaen überschreibt nun den 19. Blick (von dem Klavierzyklus *Vingt regard sur l'Enfant-Jesus pour piano*) mit diesem Versteil. Die Musik verspricht eine Glaubenserfahrung und kann damit den Menschen unmittelbar anrühren.

Chr. Ohly (»Inkarnation und Kirche – Eine Analogie und ihre Konsequenzen«) will mit LG 8 zeigen, dass in der Kirche die sichtbare Versammlung und geistliche Gemeinschaft nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten sind, sondern eine einzige komplexe Wirklichkeit bilden, die »in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich« ist. Dieser einzigen komplexen Wirklichkeit wird nicht das Modell der Reformatoren gerecht, das die Kirche vor allem als unsichtbare versteht, wogegen Bellarmin die sichtbare Gestalt hervorhebt. Das Mysterium »Kirche« entspricht der gottmenschlichen Konstitution des Erlösers insofern, als das Irdisch-Sichtbare Mittel des Heils wird. Das Charismatisch-Mystische und das Sichtbare, Liebe und Recht, können deshalb nicht in einen Gegensatz gestellt werden: Beide bilden die einzige komplexe Wirklichkeit. Analogie besagt eine enge, aber nicht ganz übereinstimmende Beziehung, wobei Ohly die vom 4. Lateranense betonte größere Unähnlichkeit hervorhebt. Durch die Einzelsakramente sollen alle Getauften wirkmächtige Zeichen werden.

Nach dieser Klärung des Bezugs Jesus Christus – Kirche geht M. Schulz das Thema Kirche und Mensch an: »Die Subjektivität der Offenbarung: Mensch und Kirche. Ein Grundgedanke der Fundamentalthologie von Papst Benedikt XVI.« Die objektive Offenbarung setzt das Subjekt, den hörenden Menschen in der Kirche voraus. Offenbarung ist dabei nicht verstanden als Information, sondern als Gottes Selbstmitteilung und ihre Annahme durch den Glauben, der sich in der lebendigen Tradition der Kirche weiter entwickelt. Die Selbstmit-

teilung führt eine pluralistische Religionsphilosophie zu der Frage, ob sich das Absolute und Unbegrenzte umfassend oder immer nur partiell dem begrenzten Geschöpf offenbaren könne. Neben der pluralistischen Religionsphilosophie, der Einzigkeit Christi, der Fragen um Kultur und Gottesbild, werden Wahrheitsfindung und Wahrheitsfähigkeit des Menschen diskutiert.

Markus Enders stellt die Frage: Kann die objektive Wahrheit des Christentums philosophisch begründet werden? Enders geht von den fünf Weltreligionen aus und untersucht zunächst, ob die religiöse Wahrheit des Christentums pluralistisch (= wahr neben mehreren gleichberechtigten Wahrheiten), exklusivistisch (= die anderen ausschließend, aber doch so, dass der Satz: außerhalb der Kirche kein Heil, jene, die in unüberwindlicher und schuldloser Unkenntnis des christlichen Glaubens und gehorsam ihrem Gewissen gegenüber vom Heil nicht ausgeschlossen sind) oder inklusivisch (= Heilelemente auch in den außerchristlichen Religionen), aber Jesus Christus zugeordnet, zu verstehen ist. Enders stellt dann die Prinzipien der vier außerchristlichen Weltreligionen dar. Das Christentum, so schließt Enders, ist die Vollendungsstufe dieser Prinzipien, indem es diese in sich birgt und zugleich überhöht. Dies ist allerdings nur in einer trinitarischen Struktur möglich: Beachtliche Gedankengänge, die jedoch die personale (theistische) Prägung der drei »westlichen« Weltreligionen (Judentum, Islam, Christentum) noch näher in Betracht hätte ziehen können: Gott als Person wäre in seiner solitären ewigen Transzendenz in sich unerfüllt und bedürfte zu seiner eigenen Erfüllung der Schöpfung. Nur der trinitarische Gott ist lebendige ewige Liebe und erfüllt und kann sich »frei«, ohne inneren »Zwang«, zur Schöpfung entscheiden.

Dem ersten Band der Pasinger Philothea sind ähnlich gelungene Nachfolger zu wünschen. Die Beiträge sind gedanklich tief, anregend und kränkeln nicht an einem ständig kritischen Hinterfragen des Glaubens: Sie intendieren eine *renouveau catholique*.
Anton Ziegenaus, Augsburg

Dogmatik

Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Verlag Herder, Freiburg (Sonderausgabe) 2006, 208 Seiten, gebunden, ISBN 3-451-29063-4, Euro 12,90.

Fragen, die die Liturgie der katholischen Kirche betreffen, erfreuen sich gegenwärtig einer besonderen Aktualität. Denn Papst Benedikt XVI. hat am 7.

Juli 2007 sein als »Motu proprio« erlassenes Apostolisches Schreiben »Summorum Pontificum« der Öffentlichkeit übergeben. Im Brief zu diesem »Motu proprio«, den der Papst am selben Tag an die Bischöfe geschrieben hat, betont Benedikt XVI., dass sein Apostolisches Schreiben »Summorum Pontificum«, in dem es um »den Gebrauch der römischen Liturgie in ihrer Gestalt vor der 1970 durchgeführten Reform« geht, »Frucht langen Nachdenkens, vielfacher Beratungen und des Gebetes« ist. Angesichts der gegenwärtigen Aktualität liturgischer Fragestellungen ist es naheliegend, sich intensiv mit Joseph Ratzingers grundlegendem Werk »Der Geist der Liturgie«, das der damalige Kardinal im Jahr 2000 veröffentlicht hat, zu beschäftigen.

Im ersten Teil dieser Studie (9–43), die vom Titel und vom Gesamtanliegen her auf Romano Guardinis Klassiker »Vom Geist der Liturgie« Bezug nimmt, formuliert der heutige Papst grundlegende anthropologische Einsichten über das »Wesen der Liturgie«: Als das eigentliche Ziel des Exodus der Israeliten aus Ägypten erweist sich das »Gott dienen« beziehungsweise die rechte Gottesverehrung. Nur wenn das Verhältnis des Menschen zu Gott in sich stimmig ist, können alle anderen Beziehungen (zum Beispiel Ethos und Recht) »im Lot sein«. Die Anbetung Gottes ist konstitutiv sowohl für die Freiheit und Gemeinschaftsfähigkeit des Menschen als auch für seine Rechtsordnung.

Auf Grund dieser fundamentalen anthropologischen Einsicht haben auch dezidiert atheistische Systeme »neue Kultformen« geschaffen. Die richtige Weise der Gottesbeziehung, die ihren Ausdruck im Kult findet, bildet das tragende Fundament der menschlichen Existenz. In der Liturgie kommt zum Ausdruck, dass das göttliche Licht in unsere Welt fällt. »Wirkliche Liturgie« beruht auf der Voraussetzung, dass Gott selbst sich den Menschen offenbart hat. Christliche Liturgie ist »Liturgie der Pilgerschaft auf die Verwandlung der Welt hin« (43), die erst dann vollendet sein wird, wenn »Gott alles in allem« ist.

Der zweite Teil des Buches (45–96) gilt den Dimensionen von »Zeit und Raum« in der Liturgie: Der Papst macht deutlich, dass die »eigentlich liturgische Ebene« in der Vergegenwärtigung der göttlichen Heilszuwendung zu sehen ist. Die Liturgie vermittelt die Zeit des Menschen »in die Gegenwart Jesu Christi hinein«. Dabei verweist Joseph Ratzinger besonders auf die eschatologische Dynamik der Liturgie. Das Ziel der Erlösung besteht darin, dass Christus, der gute Hirte, die Verlorenen auf seine Schultern nimmt und heimträgt.

In einem weiteren Abschnitt erklärt der Papst die Bedeutung des Kirchengebäudes: Das Profil des christlichen Gottesdienstes müsse von den – im Ju-

dentum gegebenen – theologischen Zusammenhängen zwischen Synagoge und Tempel (Wortliturgie der Synagoge und Opferliturgie des Tempels) beziehungsweise zwischen Thora-Schrein und Bundeslade gesehen werden. Eine wesentliche Neuerung der christlichen Liturgie gegenüber der Synagoge besteht darin, dass die Orientierung nach Jerusalem durch den Blick nach Osten, der den – in der aufgehenden Sonne symbolisierten – wiederkommenden Christus erwartet, abgelöst wird.

In seinen Reflexionen über den Altar und die Gebetsrichtung in der Liturgie unterstreicht Joseph Ratzinger, dass die Gebetsrichtung nach Osten in grundlegender Weise die christliche Synthese von Kosmos und Heilsgeschichte zum Ausdruck bringt. Während sich in Judentum und Islam die Gebetsorientierung auf die zentralen Offenbarungsorte hin ausrichtet, ist der christliche Gottesdienst wesentlich durch eine eschatologische Christologie geprägt. Der Papst betont auch, dass die Eucharistie mit dem Begriff des Mahles »nicht zulänglich« beschrieben ist. Vielmehr verweist die Eucharistie auf das Kreuz und damit auf die Umwandlung des jüdischen Tempelopfers in den »logosgemäßen« Gottesdienst.

Josef Andreas Jungmann, einer der Väter der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils hat herausgefunden, dass sich im Gottesdienst der frühen Kirche Priester und Volk »gemeinsam in der Prozession zum Herrn hin wussten« (70). Darin bestehe die »Urform christlichen Betens« (vgl. die so genannte »Ostung« der Kirchen). Das wandernde Gottesvolk ist im Aufbruch zum kommenden Christus, der uns entgegenght.

Im Kapitel über »die Aufbewahrung des heiligsten Sakramentes« legt Joseph Ratzinger dar, dass das Ziel der Eucharistie immer »unsere eigene Umwandlung« ist. Die Eucharistie will die Menschheit selbst in den Tempel Gottes verwandeln. Der Papst verweist auf liturgiehistorische Studien, die belegen, dass der Tabernakel in den Kirchen »immer selbstverständlicher« die Stelle eingenommen hat, die im Judentum der Bundeslade zukam. Der Tabernakel ist in unüberbietbarer Weise der Ort der göttlichen Gegenwart. Gegen bestimmte liturgiewissenschaftliche Tendenzen bekräftigt der Verfasser, dass »Anbetung nicht gegen Kommunion steht«. Kommunion erreiche ihre letzte Tiefe nur, wenn sie umfassen ist von der Anbetung. Die dauernde eucharistische Gegenwart des Herrn ist als die »volle Verwirklichung« der Eucharistiefeier anzusehen. In einer Kirche, in der vor dem Tabernakel das ewige Licht brennt, »wartet der Herr immer auf mich«.

Im Abschnitt über die »heilige Zeit« sind wichtige theologische Anmerkungen zum Oster- und

Weihnachtsfestkreis zu finden: Ältere Theorien, nach denen das Weihnachtsfest am 25. Dezember als christliche Antwort auf den Kult der unbesiegtten Sonne zu gelten hat, lassen sich nach Ansicht Joseph Ratzingers »heute nicht mehr halten«. Vielmehr hat nach jüdischer Überlieferung der 25. März als Tag der Welterschöpfung gegolten. Dieses Ereignis sei typologisch auf die Empfängnis Jesu bezogen worden. Aus diesem theologischen Zusammenhang zwischen Schöpfung und Neuschöpfung in Christus sei dann der Weihnachtstermin abgeleitet worden.

Im dritten Teil seines Werkes (97–134) befasst sich der Papst mit der Thematik »Kunst und Liturgie«. Dabei widmet er seine besondere Aufmerksamkeit der so genannten »Bilderfrage« und dem Verhältnis von Musik und Liturgie: Die völlige Bildlosigkeit ist mit dem Glauben an die Menschwerdung Gottes »nicht vereinbar«. Ihre Inhalte findet die sakrale Kunst in den Ereignissen der Heilsgeschichte, wobei immer die innere Zuordnung von Schöpfung, Christologie und Eschatologie zu berücksichtigen ist.

Das zweite Konzil von Nizäa sieht in der Ikone »ein Bekenntnis zur Inkarnation«. Nach Ansicht des Verfassers gibt es – im Hinblick auf die Bilderfrage – bis zum Ende der romanischen Kunst, also bis an die Schwelle des 13. Jahrhunderts, keinen wesentlichen Unterschied zwischen Ost- und Westkirche. Freilich hat der Westen stärker als der Osten die didaktisch-pädagogische Funktion des Bildes unterstrichen.

In der Gotik vollzieht sich ein Wechsel vom Bild des Pantokrator zum Bild des Gekreuzigten. Damit tritt das Historisch-Erzählerische in den Vordergrund. An die Stelle des Mysterienbildes tritt das Andachtsbild. Eine eher historisierende Kreuzesfrömmigkeit löst die Ausrichtung auf den Auferstandenen ab. Der Theologe Paul Evdokimov meint, bei dieser Schwerpunktverlagerung habe die im 13. Jahrhundert im Westen sich vollziehende Wende vom Platonismus zum Aristotelismus eine wesentliche Rolle gespielt. In der Ikonentheologie ist ein platonisches Fundament lebendig geblieben, auch wenn die platonische Idee des Schönen durch den Gedanken des Taborlichtes umgestaltet wurde.

In den Fenstern der gotischen Kathedralen, die die Geschichte Gottes mit den Menschen von der Schöpfung bis zur Wiederkunft durchscheinend lassen, sieht der Papst gleichsam die »Ikonostase des Westens«. Die der kirchlichen Reform des Trienter Konzils folgende Barock-Kunst interpretiert er als »Aufbruch zu einer Erneuerung von innen her«. Das barocke Altarbild eröffnet einen Blick in das Innere der Welt Gottes. Eine Erneuerung der sakra-

len Neuen in der Gegenwart setzt die Gabe eines »kneuen Sehens« voraus.

In seinen Ausführungen über »Musik und Liturgie« weist Joseph Ratzinger darauf hin, dass in der Bibel das Singen erstmals nach dem Durchzug durch das Rote Meer bezeugt ist. Dieses besondere »Rettungsereignis« bildet in Israel den tragenden Grund für den Lobpreis Gottes. Die frühe Kirche hat die Psalmen Israels pneumatologisch und christologisch ausgelegt. Der Verfasser unterstreicht immer wieder, dass die Musik des christlichen Gottesdienstes »logosbezogen« ist. Es gehe in der christlichen Sakralmusik um eine »nüchterne Trunkenheit«, die der Heilige Geist in uns wirkt. Augustinus habe die antike Musiktheorie in die Weltsicht des Glaubens integriert und damit »personalisiert«. Christliche Liturgie versteht sich immer auch als kosmische Liturgie und damit als ein »Mitsingen mit den Engeln«.

Der Papst ist überzeugt, dass der großen kulturellen Tradition des christlichen Glaubens eine »ungeheure Gegenwartskraft« innewohnt. Mit Joseph Haydn verweist er auf die »Freude an Gott und die Berührung mit seiner Gegenwart in der Liturgie«.

Im vierten Teil des Buches (135–192) werden konkrete Überlegungen zur »Liturgischen Gestalt« präsentiert. Dabei geht es um wichtige Aspekte des Ritus und die Stellung des »Leibes« in der Liturgie: In der ganzen Religionsgeschichte sucht der Mensch nach der rechten Weise der Gottesverehrung, nach einer gottgefälligen Form des gemeinsamen Kultes. Dieses Kapitel gibt einen »summarischen Überblick« über die wesentlichen Riten der Christenheit, wobei die »beiden größten« Ritusfamilien (die byzantinische und die römische) in ihren geschichtlichen Erscheinungsformen detailliert beschrieben werden. Während der Osten mit seinem Verständnis der »göttlichen Liturgie« in erster Linie die Unverfügbarkeit der Liturgie unterstreicht, habe der Westen mit dem Wort von der »gewordenen Liturgie« (Jungmann) ihr organisches Wachstum besonders akzentuiert. Joseph Ratzinger hebt hervor, dass die »Größe« der Liturgie in ihrer »Unbeliebigkeit« zu sehen sei und warnt vor einer falsch verstandenen »Freiheit des Machens« im Hinblick auf Glaube und Liturgie.

In seinen Reflexionen über den »Leib« in der Liturgie betont der Verfasser, dass die eigentliche »Aktion« in der Liturgie, an der wir teilnehmen, »das Handeln Gottes selbst« ist. Die Einzigartigkeit der eucharistischen Liturgie besteht darin, dass wir in das Handeln Gottes »hineingezogen« werden.

Im Kreuzzeichen mit der trinitarischen Anrufung sieht der Papst »das ganze Wesen des Christentums zusammengefasst«. In den historischen Passagen dieses Kapitels wird auch auf die Bedeutung des

»kreuzförmigen Tau«, dem letzten Buchstaben des hebräischen Alphabets (vgl. Ezechiel 9,4 ff), und auf die in der Vätertheologie (von Justin dem Märtyrer) entdeckte »Kreuzesprophetie« Platons verwiesen. Joseph Ratzinger gibt zu bedenken, dass das Segnen der Gläubigen (zum Beispiel wenn Eltern ihren Kindern ein Kreuz auf die Stirn zeichnen) ein sichtbares Zeichen ihres Glaubens ist. Dieses Segnen sollte »als vollgültiger Ausdruck des allgemeinen Priestertums aller Getauften wieder viel stärker ins tägliche Leben eintreten« (158).

In weiteren Abschnitten erschließt der Verfasser den Sinn verschiedener liturgischer Haltungen: Er verweist auf die (am Karfreitag und bei höheren Weihen praktizierte) Prostratio (das Sich-zu-Boden-Werfen), die körperlicher Ausdruck der Anbetung Gottes ist. Auch das Knien, Stehen (vgl. die in den Katakomben dargestellte Oranten-Haltung) und Sitzen als liturgische Haltungen werden in ihrem tieferen Sinn erklärt. Ebenso zeigt der Papst die Zusammenhänge zwischen Liturgie und Volksfrömmigkeit auf. Eine authentische Volksfrömmigkeit bildet den »Humus, ohne den die Liturgie nicht gedeihen kann« (173). Darüber hinaus werden verschiedene Gebärden (zum Beispiel die gefalteten Hände) in ihren theologischen Tiefendimensionen gedeutet. Außerdem erinnert der Verfasser an die »gefüllten« Augenblicke des Schweigens in der Liturgie.

Im Anhang des Buches werden Literaturhinweise (194–199) gegeben, die wichtige Erkenntnisse der neueren liturgiewissenschaftlichen Forschung zugänglich machen.

Mit diesem Buch über Grundfragen der Liturgie hat der Papst ein außerordentlich bedeutsames Werk vorgelegt, das sich auf wichtige Ergebnisse der liturgiehistorischen Forschung stützt. Er bietet eine Gesamtschau des christlichen Glaubens, der in der liturgischen Feier seinen lebendigen Ausdruck findet. Auf der Basis seines jahrzehntelangen theologischen Arbeitens präsentiert Joseph Ratzinger eine von der großen synthetischen Kraft seines Denkens geprägte Gesamtsicht des Liturgischen. Das Buch vermittelt allen, die eine Hinführung zu liturgischen Grundvollzügen suchen, in einer meisterhaften Sprache wertvolle Durchblicke. Aber auch die wissenschaftlichen Theologen haben sich seit dem ersten Erscheinen dieses Standardwerkes – wie nicht anders zu erwarten – mit den Untersuchungsergebnissen des Verfassers ernsthaft auseinander setzen müssen. Es war keinesfalls eine Übertreibung, dass der Verlag die Publikation als »Grundlagenwerk« angekündigt hat.

Josef Kreiml, St. Pölten

Philosophie

Strasser Peter, *Theorie der Erlösung. Eine Einführung in die Religionsphilosophie*, München 2006, ISBN 377054238X, kartoniert, 174 Seiten, Euro 29,90.

Der Grazer Rechtsphilosoph Peter Strasser, der sich bereits in seinen Büchern »Journal der letzten Dinge« (1998) und »Der Gott aller Menschen« (2002) um die den Menschen aller Zeiten bewegende Gottesfrage verdient gemacht hat, bietet in seiner hier vorgelegten Religionsphilosophie viele interessante Aspekte, die das Religionsgespräch der Gegenwart aus mancher Sackgasse herausführen könnten. Dem Autor geht es darum, zu zeigen, dass bereits gewöhnliche Alltagserfahrungen einen Transzendenzbezug des Menschen offenbaren, oder – wie es in seiner »Vorbemerkung« heißt – »unaufhebbare metaphysische Gehalte mit sich führen« (9). Das Buch gliedert sich nach einem Prolog »Muß der religiöse Mensch Atheist sein?« (11–13) in sieben Kapitel:

1. »Der religiöse Standpunkt« (14–27), 2. »Das Reden über religiöse Tatsachen« (28–52), 3. »Die Idee der Schöpfung« (53–84), 4. »Welteinverständnis« (85–106), 5. »Der Gott aller Menschen« (107–128), 6. »Evolution des religiösen Erlebens« (129–148), 7. »Die Frage der Unsterblichkeit« (149–163). Der Band schließt mit einem Epilog: »Muß der religiöse Mensch intolerant sein?« (164–172) ab.

Unter den originellen Aspekten, die das Gespräch über Religion anregen könnten, greife ich Folgendes heraus: Vf. zeigt auf, wie die Existenz des Bösen in der Welt (das absichtliche Gequältwerden von Menschen, die Konzentrationslager, die Missachtung des anderen) für viele Denker eine positive Antwort auf die Gottesfrage verbaut, weil kein Gott ist, der von irgendwoher eingreift »und die Dinge in Ordnung bringt« (13). Das Theodizeeproblem wird dann im 5. Kapitel wieder aufgegriffen und weitergeführt. Als neuartig muss der Versuch gewertet werden, innerhalb einer Welt, die als in sich geschlossen erfahren wird, in der es nichts mehr gibt, was keine empirische Ursachen hätte (das Übernatürliche: 20), ein Kriterium der Transzendenz zu entwickeln:

Gegen Wittgenstein, der in seinen späten Notizen behauptet hatte, das religiöse Sprachspiel lasse sich von allen anderen Sprachspielen haarscharf abgrenzen, so dass sich etwa jede Aussage eines Historikers auf einer anderen Ebene bewege als eine Glaubensaussage, macht Vf. geltend, der Inhalt des religiösen Glaubens löse sich ohne die Verbindung

mit historischen Daten in ein unbestimmtes Feld von bloßen Bedeutungen auf (23).

Für den Philosophen führen alle Phänomene, die sich in der Welt angeben lassen, genauso wie die in der Welt vorfindlichen Dinge, nicht über die Welt des Natürlichen hinaus (25). Aus dem christologischen Rückbezug auf Kierkegaard (die Göttlichkeit Jesu lässt sich an keinem besonderen Anzeichen ablesen) erklärt sich die Reserve Strassers hinsichtlich der Aussagekraft von Wundern (25). Von metaphysischer Art sind dagegen – im Unterschied zu den bloßen Vorkommnissen – das Gute im Sinne eines intrinsischen Wertes, auf den wir im ethischen Verhalten stoßen, und die Anerkennung des anderen als Person: Dabei liefert im ethischen Bereich die Idee der Vollkommenheit »den Limeswert des Moralischen«, der sich aber erst dann als einlösbar (»real«) erweist, wenn es einen anderen als den bekannten Seinsmodus gäbe – als Erlösung, in der die Dinge von ihrem Übel befreit wären (32). Wer indes unter gegenwärtigen Bedingungen nach dem Sinn seines moralischen Handelns fragt, der entdeckt den *intrinsischen* Wert: »dass es im Leben letzten Endes darauf ankommt, Dinge zu verwirklichen, die ihren Wert nicht außer sich haben, sondern in sich selbst tragen« (33). »Intrinsischen Werte sind Eröffnungspotentiale, deren Limes einen Zustand der Vollkommenheit markiert, den wir [...] um seiner selbst willen anstreben. Wir können diesen Zustand der Vollkommenheit mit jenem Gottes gleichsetzen« (43).

Die Welt ist für Vf. auf die Erlösung vom Übel hin angelegt, wofür der religiöse Mensch ein waches Empfinden besitzt, vermag er doch »intrinsische Werte als Eröffnungspotentiale« zu erfassen (39) und die Erlösung vom Übel als »Ideal der Transzendenz« (41) zu erstreben. Kritisch wertet Vf. den in der modernen Theologie gemachten Versuch, religiöse Aussagen an ein System bestimmter Glaubensvollzüge zu binden, indem man sagt, eine Glaubensaussage mache nur Sinn innerhalb eines bestimmten Sprachspiels, könne aber keinen universalen Geltungsanspruch erheben. Religiöse Aussagen besäßen dann nur noch einen symbolischen Wahrheitswert. Ein solcher sei aber zu wenig, um gegen die Trostlosigkeit des Todes etwas auszurichten (121). Der Theologe, der alles, was das Glaubensbekenntnis enthält, streng an das Ritual bindet und als »performative Rede« erklärt, höhlt damit den Sinn auch der rituellen Handlungen aus (121).

Im 7. Kap. beschreibt Vf. die religiöse Signatur der Gegenwart, die von einem Wiedererwachen des Religiösen jenseits eindeutiger Bindungen geprägt ist: Anders als die traditionellen Religionen der Er-

de ist die heute gefragte Spiritualität zuerst und vor allem um die Kontingenzbewältigung im Alltag bemüht. Sie ist eine »Wohlfühlreligion«. Sie besichert ihren Anhängern eine reich ausgestaffierte »Wohlfühlskala« (150): Stimmungen der Zuversicht, Geborgenheitserlebnisse, Bekundungen der Freude in Tanz und Gesang (150).

Jenen Spannungen im religiösen Leben, die mit dem Schuldproblem, d. h. der moralischen Verantwortung von Personen zu tun haben, versucht man, wie allem Leiden, durch Auslöschung der Individualität zu entgehen (153). Dabei werden fremde Religionen, besonders die fernöstlichen, mit ihren Meditationstechniken als willkommene Hilfe angenommen, sofern sie sich als »spirituelle Lehren« darbieten: Der westliche Mensch, der ständig außer seiner selbst lebt, rückt aus seinem Zentrum vor, wo er sich jenseits von Gut und Böse in der Leere wiederfindet: »Wer im Nichts ichlos ruht wie in der Nusschale des Seins, der ist geborgen. In den Wohlfühlreligionen konvergieren die gut sortierten Versatzstücke fernöstlicher Mystiken mit einer spiritualistischen Theorie über Felder, Energien und Transformationen« (154).

Die Eschatologie scheint im neueren religiösen Spektrum gegenüber den klassischen Religionen sehr verkürzt. Die Frage nach dem Tod und dessen Bewältigung taucht nur insoweit auf, »als es darum geht, die Lebensqualität hier und jetzt zu verbessern« (154). Während der alte Buddhismus, der das Rad der Wiedergeburten zum Stillstand bringen will, nur »auf das Lebensproblem in traditionellen Gesellschaften« eine Antwort weiß, hat der Vertreter der neuen Religiosität, der sich im Dahinschwenden auch seines »sozialen Typs« verlustig gehen weiß, eine andere Perspektive, in der er jeder »eschatologischen Anstrengung« (156) enthoben ist: »Jenseits des sozialen Typs wartet indessen nicht das wahre Selbst, sondern eine schöne Leere, ein wohlbefindliches Absinken in die Anonymität einer transsozialen Geistigkeit« (155).

Wem es wie dem Vf. um die echte Transzendenz des Menschen geht, der wird der Wohlfühlreligiosität (die Vf. auch in P. Sloterdijks »Sphären-Trilogie« ortet) eine »Immanenzverdichtung« oder »Totalisierung der Innerweltlichkeit« (156) bescheinigen müssen. Dass der Zeitgenosse seine Existenz (»Selbstseinwollen«) immer weniger als eine »eschatologische Anstrengung« begreift, hat indes auch gesellschaftliche Gründe: Das Individuum wird zunehmend in Rollen und Funktionen eingebunden, die als einziges übergeordnetes Ziel nur noch den Erfolg kennen. Zudem werden die »Basiswerte unserer Gesellschaft« fast ausschließlich »ökonomisch kodiert«. In diesem Kontext

»kann der Einzelne sein Leben kaum noch als ein Langzeitprojekt begreifen« (158). Strassers Analysen der »Wiederkehr des Religiösen« sind deshalb so genau, weil sie eng an deren geistiger und psychologischer Motivation angelehnt sind.

Die Schwachpunkte des Buches sind an der Behandlung genuin theologischer Themen wie der Erkennbarkeit Gottes, der Gottesprädikate (wie z. B. »Gutsein«) und Personalität sowie der Vermittlung eines »historischen Jesus«, wie er von der historisch-kritischen Exegese erarbeitet wurde, mit dem Christus des Glaubens zu erkennen. Vf. will nicht gelten lassen, dass wir *perfectiones simpliciter* von Gott präzidieren und dabei auch noch einen formalen Bedeutungsgehalt damit verbinden können, auch wenn wir nur darum wissen, wie dieser im geschaffenen Bereich verwirklicht ist (107). Die Ablehnung der analogen Prädikation in der »natürlichen Theologie« führt Vf. dazu, zu sagen: »Es ist sinnlos [...], Attribute, die dem menschlichen Bereich entstammen (und kein anderer steht uns zur Verfügung), auf Gottes Wesen zu projizieren. Gott, das ist die Idee des Wesens, das alle unsere Begriffe übersteigt« (45). Die prädikative Entkleidung Gottes, dessen »Stelle« seltsam leer bleibt (»das Absolute, radikal anders«, [107], »transhuman« [116], »weltbildendes Bewußtsein«) [162], macht es Vf. schwer, die Personalität Gottes anzuerkennen: »Gott ist kein Du, niemand, mit dem man »kommunizieren« könnte« (67).

Dass die Exegese in eine Phase eingetreten ist, in der sie ihre eigenen Ergebnisse kritisch zu beurteilen vermag, scheint vom Vf. nicht rezipiert worden zu sein. Dies kommt an jenen Stellen zum Ausdruck, die vom Selbstverständnis des »historischen Jesus« handeln, das objektivierend vergegenständlicht wird. Hier übernimmt Strasser die These, Jesus habe seine Sendung streng auf Israel bezogen und an keine Universalisierung seines Wirkens gedacht (126). Spricht die ganze aus dem AT herrührende Symbolik bei der Konstituierung des Zwölfer-Kreises und der Aussendung der 70 (bzw. 72) nicht dafür, dass es Jesus um die Sammlung des endzeitlichen neuen Gottesvolkes aus allen Sprachen und Nationen ging? Und kann man Jesus mit seinem ganzen Anspruch, den er mit seiner eigenen Person verbindet, derart auf den »jüdischen Rabbi«, der in den Grenzen des Judentums bleiben wollte, einengen, dass man unter Berufung auf einen Wiener Jesulogen davon ausgeht, Jesus habe gar keine Kirche gründen wollen (128)?

So sehr aus dem Werk Strassers ein durchaus kritisches und ernsthaftes religiöses Suchen spricht, bei dem er sich in vielen Punkten katholischem Glaubensdenken annähert, so wenig entschließt er

sich, den offengehaltenen Raum der Transzendenz mit dem Gott der christlichen Offenbarung zu füllen und die Tatsächlichkeit einer Selbstoffenbarung Gottes anzunehmen. Erst der »Sprung des Glaubens«, von dem Pascal spricht, sein eigentlicher Vollzug, könnte von dem Metastandpunkt einer Re-

ligion des »Welteinverständnisses«, die gleichfalls ein Weltethos darstellt, von der »wahren universellen« und unsichtbaren »Kirche, die zwar der Lehrer, aber nicht der Vorsteher bedarf« (124), zum Gott und Vater Jesu Christi hinführen.

Michael Stickelbroeck, Wald

Anschriften der Herausgeber:

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano

Diözesanbischof em. Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten

Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald

Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, D-86399 Bobingen

Anschriften der Autoren:

Professor Dr. Peter Bruns, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, An der Universität 2,
96047 Bamberg

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano

Prof. Dr. Josef Kreiml, Domplatz 1, A-3100 St. Pölten

Prof. Dr. Hans Christian Schmidbaur, Facoltà di Teologia, Via Buffi 13, CH-6900
Lugano

Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, D-86399 Bobingen

B 51765

24. Jahrgang Heft 2/2008

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von
Manfred Hauke
Kurt Krenn
Michael Sticklebroeck
Anton Ziegenaus

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

- Wolfgang Hariolf Spindler: *Álvaro d' Ors' Versuch einer dogmatischen politischen Theologie. Ansatz und Dokumentation seiner »Revisión« des Problems* 81
- Álvaro d'Ors (†): *Politische Theologie – eine erneute Beleuchtung des Themas* 88
- Paolo Maria Siano: *Die Freimaurerei und die »Kultur des Todes«* 123

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Thomas Marschler: *Katholisch-theologische Fakultäten im nationalsozialistischen Staat* 142

BUCHBESPRECHUNGEN 148

Dogmatik – Kirchenrecht – Christliche Literatur – Christliche Soziallehre – Ethik – Philosophie – Patrologie

*Bei Rezensionen wird ersucht,
oben immer den Erscheinungsort, das Erscheinungsdatum,
die Seitenzahl, die ISBN-Nummer und den Ladenpreis des Buches anzugeben.*

Forum Katholische Theologie
erscheint vierteljährlich im Verlag Schneider Druck GmbH, Rotabene Medienhaus,
Erlbacher Straße 102, 91541 Rothenburg/Tbr., Postfach 1324, 91535 Rothenburg/Tbr., E-Mail: e.uxa@rotabene.de

Beiträge und Korrespondenz an M. Hauke, M. Sticklebroeck oder A. Ziegenaus,
Besprechungsexemplare und Rezensionen an A. Ziegenaus.

Die Anschriften der Herausgeber und Autoren sind auf der letzten Seite angegeben.

Die Zeitschrift kann bei Schneider Druck GmbH und bei allen Buchhandlungen bestellt werden.
Jahresabonnement € 25,-, Preis des Einzelheftes € 6,25. Porto Inland z. Zt. € 2,-, Ausland € 7,14.
Abbestellungen zum Jahresende, müssen bis spätestens 30. September beim Verlag eingehen.

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

Gesamtherstellung: Schneider Druck GmbH, Erlbacher Straße 102, 91541 Rothenburg o. d. T.
ISSN 0178-1626

Álvaro d'Ors' Versuch einer dogmatischen politischen Theologie. Ansatz und Dokumentation seiner »Revisión« des Problems

Von Wolfgang Hariolf Spindler, München

Die politische Theologie kommt in ihrer »neuen« wie in ihrer »alten« Spielart nicht aus der Diskussion. Dessen ungeachtet gilt sie unter vielen Fachtheologen, vor allem aus den systematischen Disziplinen, seit Erik Petersons (1890–1960) berühmter »Monotheismus«-Studie von 1935 als »erledigt«. Nie konnte sie aus dem Halbschatzen der Heterodoxie heraustreten, oft wurde sie der Politisierung des Glaubens verdächtigt, bisweilen genau dazu »praktisch«-revolutionär instrumentalisiert.

Es war kein Theologe, sondern ein Romanist der Jurisprudenz, der, von vielen unbemerkt, Mitte der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts die Diskussion neu aufnahm und versuchte, eine politische Theologie zu skizzieren, die aus dem Dogma und der päpstlichen Soziallehre hervorgeht und mit beiden im Einklang steht. Der Autor, Álvaro d'Ors, und sein Ansatz sollen mit dieser kurzen Einführung (I.) in seinen – erstmals auf deutsch präsentierten – Aufsatz zur »Teología política« (II.) vorgestellt werden.

I. Einführung

1. Blick auf Vita und Werk

Am 14. April 1915 in Barcelona als dritter Sohn des Philosophen, Essayisten und Journalisten Eugenio d'Ors Rovira (1882–1954) und dessen Frau, der Bildhauerin María Pérez-Peix (1879–1972), geboren, wuchs Álvaro d'Ors in einem intellektuell und künstlerisch anregenden Umfeld auf.¹ 1923 zog er mit seiner Familie nach Madrid, wo er nach einem mäßig bestandenen Abitur 1932 das Studium der

¹ Zur Biographie vgl. F. Altuve-Febres Lores et al. (Hrsg.), *Homenaje a Don Álvaro d'Ors*, Lima 2001; T. Giménez Candela, *El Servicio de Álvaro d'Ors a la ciencia jurídica*, *Diritto@Storia. Rivista internazionale di Science Giuridiche e Tradizione Romana* 3 (2004), Quaderno 3 (Maggio), zit. nach: <http://www.dirittoestoria.it/3/In-Memoria/Alvaro-dOrs/Gimenez-Candela-Alvaro-dOrs.htm> [zuletzt gelesen am 07. 02. 2008].

Rechtswissenschaft aufnahm. Noch unter dem Eindruck eines London-Aufenthaltes 1931, der ihn mehrfach ins Britische Museum geführt und ihm so die Welt der Antike erschlossen hatte, sowie der Lektüre von John Keats' *Ode on a Grecian Urn* nahm er bald auch das Studium der klassischen Philologie auf und spezialisierte sich auf das Römische Recht. Er studierte bei bedeutenden Kapazitäten des Fachs, in Madrid bei José Castillejo (1877–1945) und Ursicinio Álvarez (1907–1980), in Rom (ab 1940) bei Emilio Albertario (1885–1948). Obwohl aus dem katalanischen Bürgertum stammend, schloß er sich als Einundzwanzigjähriger im Spanischen Bürgerkrieg den karlistischen *Requetés* an, ging 1938 auf die Militärakademie in Spanisch Marokko und wurde in einer Art Schnellkurs zum *alférez provisional* (wörtlich: »vorläufigen Leutnant«) befördert. Seinen karlistisch-traditionalistischen, von der *Falange* durchaus zu unterscheidenden Grundüberzeugungen blieb d'Ors zeitlebens treu, erblickte er doch darin die Quelle der katholischen Erneuerung des Landes und des staatskritischen *Regionalismo* nach dem Subsidiaritätsprinzip.²

Nach seinem Rom-Aufenthalt wurde d'Ors 1941 mit einer preisgekrönten Arbeit über die *Constitutio Antoniana* promoviert.³ Damals arbeitete er bereits am *Instituto Nebrija de Estudios Clásicos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas* und als Redakteur der seit 1933 bestehenden Zeitschrift für klassische Linguistik und Philologie *Emerita*. In späteren Jahren gehörte er unter anderem dem Redaktionsbeirat der *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* und der *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* an. Nach einer Tätigkeit am Madrider *Instituto Nacional de Estudios Jurídicos* und für das *Anuario de Historia del Derecho Español*, dessen Redaktionsbeirat er bis 1984 treu blieb, wurde der junge Experte für juristische Papyrologie und Epigraphie 1943 zum Ordinarius für Römisches Recht an der Universität Granada ernannt. In diesem Jahr erschienen auch seine »*Presupuestos críticos para el estudio del Derecho Romano*«. Ein Jahr später wechselte er auf den Lehrstuhl für Römisches Recht in Santiago de Compostela, der Heimatstadt seiner Frau Palmira Lois, die ihm elf Kinder gebar. Ab 1953 fungierte Álvaro d'Ors als Gründungsdirektor des *Istituto Giuridico Spagnolo* in Rom. 1961 ging er an die 1952 gegründete Universität Navarra, wo er nach seiner Emeritierung als Professor für Römisches Recht im Jahre 1985 weiterhin als Honorarprofessor bis 1993 lehrte. Regelmäßige Seminare als Gastprofessor an der Universität Coimbra in Portugal führten 1983 zu einem Ehrendoktorat; gleiche Ehrungen nahm er von der Universität Toulouse (1972) und der *Sapienza* in Rom (1996) entgegen. Álvaro d'Ors erhielt eine Reihe hoher nationaler und universitärer Auszeichnungen und Preise und gehörte einer Vielzahl von renommierten rechtshistorischen und römischrechtlichen Vereinigungen und Akademien an. Er starb am 1. Februar 2004 in Pamplona.

² M. Herrero (Hrsg.), Carl Schmitt und Álvaro d'Ors. Briefwechsel, Berlin 2004, S. 94, Fn. 4.

³ D'Ors, *Constitutio Antoniana* (P[apyrus]. Gießen 40, I). Contribución al estudio de su valor y significado para la historia del Derecho Romano, Tesis doctoral, Universidad de Madrid, 1941. Die Dissertation wurde erst später in einer Serie von acht Aufsätzen veröffentlicht; vgl. dazu die Werkübersicht von R. Domingo, in: *Estudios de Derecho Romano en honor de Álvaro d'Ors*, Bd. 1, Pamplona 1987, S. 35–86 (37).

⁴ Salamanca 1943.

Neben Editionen, Übersetzungen und Kommentierungen juristischer Schlüsselwerke der Antike⁵ und einer Vielzahl von Rezensionen, begriffsgeschichtlichen und methodologischen Arbeiten sind als Hauptwerke hervorzuheben: das mit dem spanischen Nationalpreis für Literatur ausgezeichnete Buch »De la Guerra y de la Paz«⁶, sein international anerkanntes »Römisches Privatrecht«⁷, die mehrfach aufgelegte »Einführung in das Studium des Rechts«⁸, die vierbändige Aufsatzsammlung »System der Wissenschaften«⁹, die gesammelten »Aufsätze zur politischen Theorie«¹⁰, die »Nueves papeles del oficio universitario«¹¹ sowie die »Neue Einführung in das Studium des Rechts«¹². Alle diese Werke sind, von wenigen Auschnitten abgesehen, bisher nicht auf deutsch erschienen.

2. Freundschaft und Auseinandersetzung mit Carl Schmitt (1888–1985)

Besondere Beachtung verdienen im Zuge der seit Jahren anhaltenden intensiven Carl-Schmitt-Forschung jene Arbeiten, die sich mit dem Werk des berühmten Staatsrechtlers auseinandersetzen. Dazu zählen – außer dem in diesem Heft präsentierten Aufsatz – »Carl Schmitt in Compostela«¹³, »Silent leges inter arma«¹⁴, längere Passagen seiner »Einführung in das Studium des Rechts«¹⁵ und ein Aufsatz über den Kanonisten und Schmitt-Vertrauten Hans Barion (1899–1973), der sich seinerseits mit Schmitts Thesen, vor allem der »Politischen Theologie« (1922/1970), kritisch auseinandersetzte;¹⁶ schließlich die sehr persönlich gehaltene Reaktion¹⁷ auf das

⁵ Beispielsweise d'Ors, Cicerón: Defensa del poeta Arquias. Introducción, traducción y notas, Madrid 1940; ders., Cicerón: Las leyes. Introducción, traducción y notas, Madrid 1953, 2. Aufl. 1970; ders., El código de Eurico, Rom – Madrid 1960; ders. [in Zusammenarbeit mit F. Hernández-Tejero et al.], El Digesto de Justiniano, 3 Bde., Pamplona 1968–1975; ders., Cicerón: Sobre la República. Introducción, traducción y notas, Madrid 1984.

⁶ Madrid 1954.

⁷ D'Ors, Derecho Privado Romano [Erstfassung unter anderem Titel 1960], 9., revidierte Aufl., Pamplona 1997.

⁸ D'Ors, Una Introducción al Estudio del Derecho, Madrid 1963; 8. Aufl. [ohne Anhänge] 1989.

⁹ D'Ors, Sistema de las Ciencias, Pamplona 1969–1977.

¹⁰ D'Ors, Ensayos de Teoría Política, Pamplona 1979.

¹¹ Madrid 1980.

¹² D'Ors, Nueva Introducción al Estudio del Derecho, Madrid 1999.

¹³ D'Ors, Carl Schmitt en Compostela, Arbor 73, Januar 1952, S. 46–59; leicht verändert auch in: ders., De la Guerra y de la Paz (Fn. 6), S. 181–204, einem Buch, das Schmitt gewidmet ist; auf deutsch »Carl Schmitt in Compostela«, in: M. Herrero (Hrsg.), Briefwechsel (Fn. 2), S. 299–315.

¹⁴ In: d'Ors, De la Guerra y de la Paz (Fn. 6), S. 23–44.

¹⁵ 8. Aufl. (Fn. 8), S. 15ff., 133ff. und öfter.

¹⁶ D'Ors, El »correcto canonista« (A propósito de los »Escritos reunidos« de Hans Barion), Verbo, 1986, Nr. 241–242, S. 223–233. Zu Barion vgl. W. H. Spindler, Kontinuitäten und Widersprüche im Denken Hans Barions (1899–1973), NO 61 (2007) S. 70–74.

¹⁷ D'Ors, El »Glosario« de Carl Schmitt [spanisches Original o. J.], erstmals auf italienisch erschienen unter dem Titel »Il »Glossario« di Carl Schmitt«, Behemot 12, Juli–Dezember 1992, S. 7–18, spanische Ausgabe in: D. Negro Pavón (Hrsg.), Estudios sobre Carl Schmitt, Madrid 1996, S. 17–47; von G. Maschke ins Deutsche übertragen und vorzüglich kommentiert unter dem Titel »Das »Glossarium« von Carl Schmitt« in: Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts, hrsg. v. P. Tommissen, Bd. VII, Berlin 2001, S. 219–275; vgl. dazu W. H. Spindler, In Schmitts Welt. Carl Schmitt in der deutschsprachigen Literatur, NO 59 (2005) S. 462–480 (468f.).

posthum erschienene »Glossarium«¹⁸ Schmitts, mit der d'Ors auch ein brillantes Resümee seiner jahrzehntelangen Beschäftigung mit Schmitts Positionen und Begriffen zieht.

D'Ors, der sich immer wieder auch zu theologischen Problemen geäußert hat¹⁹, bekam Zugang zu Schmitts Werk über dessen 1923 erschienene Schrift »Die geistesgeschichtliche Lage des Parlamentarismus«. Deren beißende Kritik an der liberalistischen Metaphysik des (Weimarer) Parlamentarismus, die, so Schmitt, Diskussion (etwa in nichtöffentlichen Ausschüssen) mit Demokratie verwechselte, traf den Nerv des radikalkatholischen Spaniers und bestimmte sein Denken »das ganze Leben lang«. ²⁰ D'Ors lernte Schmitt 1944 in Granada persönlich kennen. Es entwickelte sich bald eine herzliche, anhaltende Freundschaft, die sich in gegenseitigen Besuchen und Gastvorträgen sowie im brieflichen Austausch ihrer Standpunkte und Einsichten niederschlug. Wie sich bereits an vielen Titeln seiner Schriften ablesen, aber auch häufigen Zitaten und argumentativen Anknüpfungen entnehmen läßt, hat die Schmittsche Begriffswelt den Romanisten stark beeinflusst.²¹ Gleichwohl hat d'Ors bis zuletzt seine thematische Originalität und denkerische Unabhängigkeit bewahrt.²² Immer wieder hat er Schmitt – freilich mit romanisch-galanter Höflichkeit – dezidiert widersprochen. Bei aller Gemeinsamkeit, vor allem in der antiliberalen Grundhaltung und der Wertschätzung des konkreten Denkens, sind doch erhebliche politisch-theoretische, rechtsphilosophische und geschichtstheologische Differenzen festzustellen, die hier nur andeutungsweise zur Sprache gebracht werden können.

Während Schmitt im Staat ein (geschichtsnotwendiges, wenn auch vorübergehendes) Produkt der neuzeitlich-rationalistischen Enttheologisierung und Entkonfes-

¹⁸ C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, hrsg. von E. Freiherr v. Medem, Berlin 1991.

¹⁹ Neben der in diesem Heft abgedruckten Arbeit sind hervorzuheben d'Ors, *Le origini romane della collegialità*, zuerst in: *Studi Cattolici* 43 (1964), S. 25–31; ders., *Las traducciones de »Exousia« en el Nuevo Testamento*, 1979, in: ders., *Ensayos* (Fn. 10), S. 123–133; ders., *La letra mata, el espíritu vivifica. Comunicación al VII Simposio Internacional de Teología*, in: *Biblia y Hermenéutica*, Pamplona 1986, S. 497–505; ders., *La legítima defensa en el nuevo catecismo de la iglesia católica*, *Verbo*, 1998, Nr. 365–366, S. 441–464; ders., *Concio, código, catequismo*, *Verbo*, 1999, Nr. 371–372, S. 153–177.

²⁰ D'Ors, *Mi recuerdo de Carl Schmitt* [unveröffentlicht], zit. nach Maschke, in: *Schmittiana VII* (Fn. 17), S. 226, Anm. 12.

²¹ D'Ors war auch mit je einem Aufsatz in den beiden Festschriften für Schmitt vertreten: *Relectio de Causa*, in: *Festschrift für Carl Schmitt: zum 70. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern*, hrsg. v. H. Barion / E. Forsthoff / W. Weber, 1959, 3. Aufl., Berlin 1994, S. 145–157, ursprünglich auf spanisch unter dem Titel »Una relección sobre la causa« erschienen in: d'Ors, *De la Guerra y de la Paz* (Fn. 6), S. 159–180; ders., *Das römische Gesetz als Akt des Magistrats*, in: *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, hrsg. v. H. Barion / E.-W. Böckenförde / E. Forsthoff / W. Weber, 2. Aufl. [in 1 Bd.; 1. Aufl. in 2 Teilbänden], Berlin 2002, S. 313–323.

²² Von den wenigen Darstellungen seines die römischrechtlichen Fachgrenzen sprengenden Denkens ragen heraus F. D. Wilhelmson, *The Political Philosophy of Alvaro d'Ors*, *The Political Science Review*, 1991, S. 145–187; R. Domingo, *Teoría de la »auctoritas«*, Pamplona 1987; M. Herrero, *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, Pamplona 1997; dies., *Álvaro d'Ors und Carl Schmitt: Eine Einleitung*, in: dies. (Hrsg.), *Briefwechsel* (Fn. 2), S. 13–56; M. Ayuso, *El pensamiento político-jurídico de Álvaro d'Ors*, *Razón Española. Revista bimestral de pensamiento*, Nr. 125 (Mai–Juni 2004), S. 311–326; ders., *In memoriam Álvaro d'Ors y el Tradicionalismo (A propósito de una polémica final)*, in: *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada X/2004*, S. 183–197.

sionalisierung erblickte, war er für den selbsternannten »Nicht-Etatisten« d'Ors im Grunde ein säkularistisches Mißverständnis, etwas – zumindest aus spanischer Sicht – Überflüssiges, das mit der natürlichen Legitimität des Königtums und der pluriversen, nach dem Subsidiaritätsprinzip geordneten Aufteilung des Raumes durch menschliche Gruppierungen und Institutionen nicht konkurrieren konnte. Die Begeisterung des späten Schmitt für den Raum (und das homophone Rom) und seine Aversion gegen die Zeit ist für den vom Natur- und Zivilrecht her denkenden d'Ors unverständlich und mit Schmitts Insistieren auf einem historisch-christlichen Geschichtsbild²³ nicht vereinbar. Für d'Ors sind Raum und Zeit »zwei Maße der menschlichen Defizienz: der zur totalen Präsenz, zur Allgegenwart, beziehungsweise der zur Dauer«. ²⁴ Nicht der *Raum* ist also in der Welt und, da begrenzt, eminent politisch, wie Schmitt meint, sondern – umgekehrt – die *Welt* ist in dem *einen* Raum sinnlicher Wahrnehmung. Einig sind sich beide in der Ablehnung der *one world*, des notwendig totalitären Weltsuperstaates.

Teilt Schmitt den Hobbesschen Etatismus, der in dem vielzitierten Satz »*Auctoritas, non veritas facit legem*« seinen Ausdruck findet, beharrt d'Ors in vielen seiner Schriften auf der Unterscheidung von sozial anerkanntem Wissen (*auctoritas*) und sozial anerkannter Macht (*potestas*). Der für das Neue Testament so wichtige griechische Ausdruck »*exousia*« meint legitime Macht (spanisch: *potestad/poder*) und darf nicht mit »Autorität« übersetzt werden. Die Aggression sowohl Hobbes' als auch Schmitts gegenüber der von Bellarmin geprägten Lehre von der *Potestas indirecta* der Kirche beruht laut d'Ors auf einer Verwechslung: Die Kirche ist gar keine *potestas*, sondern *auctoritas*, und die ist immer ohnmächtig. »Um es so zu sagen: Herodes hatte die Macht, doch der heilige Johannes der Täufer, sein Berater, hatte die Autorität; Herodes befahl, daß man seinen Ratgeber enthauptete, aber seine Macht endete mit ihm, während die Autorität des Enthaupteten bis heute und für immer fortlebt.«²⁵ Diese Divergenz zwischen Schmitt und d'Ors erstreckt sich zwangsläufig auch auf das Problem der Legitimität, eines Schlüsselbegriffs des Staatsrechtlers. Denn das neuzeitliche Absehen von der *veritas* (und erst recht von der »wahren« *auctoritas*, nämlich der Kirche) mündet in einem politischen Agnostizismus, der die Frage nach der Legitimität von Macht damit beantwortet, daß er die – auch nach traditioneller Lehre geforderte – Zustimmung der Beherrschten als Ursprung (*causa*) statt als Bedingung (*conditio*) der Macht ausgibt.²⁶ Schmitts große Schwäche besteht darin, daß er das klassische Naturrecht (Aristoteles, Thomas von Aquin) nie verstanden, ja vermutlich nicht einmal kennengelernt hat. »Natur« – darauf hat d'Ors wünschenswert deutlich hingewiesen²⁷ – ist für Schmitt ein »biologischer« statt ein

²³ Am deutlichsten in C. Schmitt, *Drei Stufen historischer Sinnggebung*, Universitas V, 1950, 8, S. 927–931.

²⁴ D'Ors, *Das Glossarium* (Fn. 17), S. 231.

²⁵ Ebd., S. 253.

²⁶ Vgl. ausführlich zu diesem Problem d'Ors, *Relectio de Causa* (Fn. 21). Die Konditionierung der Volkssouveränität ist nicht von vornherein »demokratiefeindlich«, sondern ermöglicht erst die Unterscheidung von Legalität und Legitimität, indem nämlich der Machtmißbrauch, etwa eines »legalen« Tyrannen, zum Verlust der Legitimität des Machtursprungs führt. Unter den Bedingungen der Moderne kann der Widerstand auch darin bestehen, massiv gegen die »bürokratische Maschine« Widerstand zu leisten; vgl. d'Ors, zit. nach Maschke (Fn. 17), S. 255, Anm. 101.

²⁷ D'Ors, *Das Glossarium* (Fn. 17), S. 234, 259–266.

metaphysischer Begriff; das typische, inzwischen ubiquitäre Vorurteil moderner Ahnungsloser. Ähnliches wäre zu Schmitts Ablehnung der Lehre des *Bellum iustum* zu sagen, deren theologisch-naturrechtliche Fundierung, etwa bei Thomas von Aquin, er von ihren neuzeitlichen Verzeichnungen und Mißbräuchen nicht zu unterscheiden vermag.

Am deutlichsten treten die Auffassungen der beiden Gelehrten auseinander, wo es um die geschichtstheologische Figur des *Katechon* in 2 Thess 2, 6–7 geht. Schmitt ist davon überzeugt, daß es für ein genuin christliches Verständnis von Geschichte kein anderes Erklärungsmodell geben kann als jene aufhaltende Kraft, durch die Geschichte erst denkbar und sinnvoll wird. Während nach Schmitt die Funktion des *Katechon* immer besetzt war und sein muß, um den *Antichrist* aufzuhalten, vermag d’Ors nicht einzusehen, warum »die Kraft und die Tugend des Christentums« ausgerechnet darin bestehen soll, das Ende der (zunehmend vereinheitlichten) Welt hinauszuzögern, wo doch »nach« dem Ende Christus erscheinen wird, um das Reich Gottes durchzusetzen.²⁸ Diese Kritik trifft den Kern der Differenzen: Schmitt ist dem Spanier sowohl im juristischen als auch im geschichtlichen Denken zu deutsch, zu protestantisch-hegelianisch, zu sehr von den Dogmen der Moderne imprägniert; seine politische Theologie bleibt – wie übrigens aus agnostischer Warte auch Hans Blumenberg festgestellt hat²⁹ – im Metaphorischen stecken, es fehlt ihr der Durchbruch zur katholischen Wahrheit. Selbst die gegenüber Brief- und Gesprächspartnern geäußerte Reserve gegenüber den Neuerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils bleibt am Phänomenalismus der verlorenen bzw. aufgegebenen Machtform stehen. D’Ors erkennt, daß hingegen Barions Konzilskritik³⁰ bis zur Legitimitäts- und Kontinuitätsproblematik vorgedrungen ist. Doch hält er in seiner ihm eigenen katholischen Gelassenheit dem »korrekten Kanonisten« vor, den *linguistic turn* des Konzils nicht durchschaut zu haben.

3. »Teología política«. Zur Übersetzung und Kommentierung eines Schlüsseltextes

Alle diese hier nur skizzenhaft dargestellten Themen und Facetten breitet d’Ors gut zehn Jahre nach dem Ende des Vaticanum II in einem seiner bedeutendsten Aufsätze aus: »*Teología política: una revisión del problema*«. Er ist in der spanischen Zeitschrift »*Revista de Estudios Políticos*« (REP), Nr. 205 (Januar – Februar 1976), S. 41–79, erschienen. Dieses seit 1941 erscheinende Periodikum wird vom *Centro de Estudios Políticos y Constitucionales* (CEPC) in Madrid herausgegeben (derzeitiger Generaldirektor: José Álvarez Junco) und veröffentlicht Forschungsarbeiten aus unterschiedlichsten Bereichen der Verfassungslehre, der Staatstheorie, der Politischen Wissenschaften und der politischen (Ideen-)Geschichte. Wie auch andere Zeit-

²⁸ Am ausführlichsten dargestellt in d’Ors, Carl Schmitt in Compostela (Fn. 13), S. 302–309 (306).

²⁹ Vgl. H. Blumenberg/C. Schmitt, Briefwechsel 1971–1978, hrsg. und mit einem Nachwort v. A. Schmitz und M. Lepper, Frankfurt/Main 2007, S. 56ff.

³⁰ Vgl. H. Barion, Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze, hrsg. v. W. Böckenförde, Paderborn etc. 1984, S. 513–645.

schriften, die vom CEPC herausgegeben werden, sind ältere Jahrgänge (zur Zeit die von 1941 bis 2000³¹) der REP über das Internet abrufbar, auch dieser Aufsatz.³²

Im folgenden wird der Aufsatz erstmals in deutscher Sprache veröffentlicht. Wie Günter Maschke zu Recht angemerkt hat, sind die meisten Studien zu Carl Schmitts politischer Theologie deshalb so »unergiebig, weil die Autoren diese Untersuchung d'Ors' nicht kennen«. ³³ Was den deutschen Sprachraum angeht, kann dem Mangel mit dieser Publikation abgeholfen werden. Von wenigen Retuschen *in iuridicis* abgesehen, stammt die vorliegende Übersetzung von Dr. theol. Veit Neumann (Regensburg / München). Das spanische Original wurde – mit Ausnahme der französischen und englischen Zusammenfassungen (S. 77–79) – vollständig übertragen. Die Literaturangaben des Autors wurden belassen, jedoch überprüft und stillschweigend korrigiert, wenn sich etwa Jahres- oder Seitenangaben als falsch oder ungenau erwiesen oder Namen falsch geschrieben wurden. Die wenigen gravierenden Irrtümer sind kenntlich gemacht. Hinweise d'Ors' auf Übersetzungen in andere Sprachen, zum Beispiel ins Italienische, sind gestrichen worden. Neuauflagen und inzwischen erschienene deutsche Übersetzungen von Literatur, die der Autor im fremdsprachigen Original herangezogen hat, werden, soweit möglich, angegeben. Kleinere Zusätze und Erläuterungen, auch einzelne fremdsprachige Ausdrücke, sind in eckige Klammern ([]) gesetzt, Kommentierungen des Herausgebers mit den Initialen »(WS)« gekennzeichnet. Die Kommentierung wurde auf das Nötigste beschränkt, auf die Angabe neuerer Sekundärliteratur, insbesondere zur politischen Theologie, im Hinblick auf deren überbordende Fülle verzichtet.

Wir danken Herrn Javier Moreno Luzón vom CEPC für die freundliche Zustimmung zur deutschen Erstveröffentlichung des Aufsatzes. Gewidmet ist sie den Nachkommen Álvaro d'Ors' und all jenen, die das letzte Wort zur politischen Theologie und zum Verhältnis von Staat und Kirche für noch nicht gesprochen halten.

³¹ Früher war das im September 1939 gegründete *Instituto de Estudios Políticos* herausgeberisch tätig; von 1978 an wurde die Zeitschrift mit dem Zusatz »*Nueva Época*« vom *Centro de Estudios Constitucionales* und seit der Nr. 97 (Juli – September 1997) vom CEPC fortgeführt.

³² http://www.cepc.es/Inicio_libros.aspx#; der Aufsatz selbst unter http://www.cepc.es/rap/Frames.aspx?IDS=meiw4yylwagvi445qn2skt45_799354&ART=2,9447,REP_205_045.pdf [gelesen am 01.12. 2007]

³³ Maschke, in: *Schmittiana VII* (Fn. 17), S. 241 Anm, 62.

II. Dokumentation:

Politische Theologie – eine erneute Beleuchtung des Themas

Von Álvaro d'Ors (†), Pamplona

1. Carl Schmitt führt das Thema ein

Seit dem Morgenrauen der Geschichte stellt sich die Frage nach den Beziehungen zwischen Religion und Politik in vielfältigen Formen, da die Analogie von göttlicher und menschlicher Herrschaft dem Menschen als etwas Offensichtliches ins menschliche Bewußtsein eingegeben ist. Wenn wir heute von »politischer Theologie« sprechen, beziehen wir uns freilich auf die konkretere Frage nach der grundlegenden und auf dem Wissen um die Gottheit basierenden Rechtfertigung bestimmter kontingenter Formen des Politischen, nicht jedoch auf diverse Formen zugunsten des Politischen im sakralen Bereich oder gar auf politisch-religiöse Mischformen. Auch wenn dies so ist, fehlt es dem Begriff der politischen Theologie heute an Klarheit, und zu einem erheblichen Teil gehen die Diskussionen um den Begriff auf diese Zweideutigkeit zurück.

Üblicherweise wird Panaitios von Rhodos im Bereich der heiligen Wissenschaft [*ciencia sagrada*] eine Unterscheidung in drei Bereiche oder Gattungen zugeschrieben: ein »mystisches« Wissen, das die Mythologie der Dichter ist, ein »philosophisches« Wissen, das der Theodizee der Philosophen entspricht, und ein »politisches« Wissen, das die offizielle Religion der Regierenden ist.¹

Wie uns der heilige Augustinus lehrt,² erschien diese (vielleicht sogar stoische) Dreiteilung der Lehre vom Göttlichen [*doctrina divina*] auch bei dem Juristen Scaevola³ sowie bei dem Polyhistor Marcus Terentius Varro.⁴ Was manchmal als politische oder Ziviltheologie erscheint⁵, bezog sich auf die Einrichtung eines

¹ Die Dreiteilung der Arten – *physikón*, *mythikón* und *nomikón* – erscheint auch in den *Placita Philosophorum* des Pseudo-Plutarch, da derselbe Plutarch (*amat.*, S. 763 C) drei verschiedene Lehrer in religiösen Angelegenheiten unterschied: die Philosophen, die Dichter und die Gesetzgeber, wie auch schon andere griechische Autoren vorher sagten.

² *De civ. Dei*, 4,27.

³ Der hl. Augustinus spricht von Q. Mucius Scaevola *Pontifex*, Schüler des Stoikers Panaitios aber war Quintus Mucius Scaevola, der *Augur* [117 v. Chr. Konsul], nicht der *Pontifex* [um 170–87 v. Chr.].

⁴ Zu dieser Dreiteilung siehe B. Cardauns (Hrsg.), *Curio de cultu deorum* [lat. u. dt.]. Varros *Logistoricus* über die Götterverehrung, Würzburg 1960, S. 33 ff.

⁵ Vgl. C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, 3. Aufl. (unveränd. Nachdr. d. 1970 erschienenen 1. Aufl.), Berlin 1990, S. 49.

überkommenen Kultes in der Gemeinschaft, der bestimmten Göttern erwiesen wurde, wenn sie auch falsch wären.⁶

Dennoch ist diese *politiké* Wissenschaft vom Göttlichen, die die Alten betrieben und die ihren stärksten Ausdruck im offiziellen Kaiserkult haben kann, eindeutig nicht die »politische Theologie«, die heute erörtert wird. In Wirklichkeit hat Carl Schmitt das Thema, wie es sich heute üblicherweise darstellt, im Jahr 1922 eingeführt.⁷ Der Begriff erwies sich in verschiedener Hinsicht als günstig, denn er vermochte unterschiedliche Aspekte einer möglichen Beziehung zwischen Theologie und Politik zugänglich zu machen.

Wie bereits der Untertitel dieses Schmittschen Werkes angibt, wurde die Frage nach dem Verhältnis zwischen Theologie und Politik anlässlich des Themas der Souveränität aufgeworfen. Dieser Zusammenhang mußte bei der Frage nach der politischen Theologie vor allem in Deutschland eine gewisse Engführung mit sich bringen. Freilich war diese Verbindung für Schmitt als Grundlage für seinen Begriff der Souveränität von Interesse: Das Wunder als Ausnahme in der natürlichen Ordnung sollte die Macht über die Verhängung des Ausnahmezustands in der politischen Ordnung rechtfertigen, und der Mißkredit des Deismus sollte auch den liberalen Konstitutionalismus eines »Königs, der herrscht, aber nicht regiert«,⁸ in Mißkredit bringen. Somit verdichtete sich das Problem der politischen Theologie auf der Ebene einer modernen und säkularisierten, das heißt enttheologisierten historischen Wirklichkeit.

Im ersten Kapitel stellt Schmitt die bekannte Definition vor: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet«. Damit wird in einem abgegrenzten Begriff das wirksam konkretisiert, was allgemein als eine von jeder anderen Macht unabhängige Macht definiert wird. Im zweiten Kapitel wird erklärt, wie es dazu kam, daß die liberale Doktrin – bereits seit dem Niederländer Kraabe [recte: Krabbe] (1906)⁹, allem voran aber mit Kelsen¹⁰ – das Problem der Souveränität durch ihr eigenes Bestreben, die Rechtsordnung als normativ zu objektivieren, beseitigte, allerdings ohne eine Entscheidungsinstanz von persönlichem Zuschnitt in Betracht zu ziehen. Das dritte Kapitel trägt den eigentlichen Titel »Politische Theologie«. Darin wird eine tiefgehende Interpretation der theologischen Voraussetzungen moderner politischer Lehren gegeben. Dabei ist zu beachten, daß, wie schon das Kapitel beginnt, »alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre (...) säkularisierte theologische Begriffe« sind.

Wenn die Vorstellung von einem allmächtigen Gott die theologische Grundlage

⁶ Augustinus, *De civ. Dei*, 3,4: (*Varro*) *utile esse civitatibus dicit ut se viri fortes, etiamsi falsum sit, diis genitos esse credant*; vgl. 4,31.

⁷ C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, 1922, 6. Aufl., Berlin 1993 (= Neusatz auf der Basis 2. Aufl. 1934).

⁸ »*Le roi règne et ne gouverne pas*«. Vgl. unten Fn. 12. (WS) Der Ausspruch, der auf den Liberalen und ersten Präsidenten der »Dritten Republik« Frankreichs, Adolphe Thiers (1797–1877), zurückgehen soll, wird (u. a. von Peterson, Fn. 19) auch in dieser Form tradiert: »*Le roi règne mais il ne gouverne pas*«.

⁹ (WS) H. Krabbe, *Die moderne Staatsidee*, 1906, 2., vermehrte Ausgabe, Haag 1919.

¹⁰ (WS) H. Kelsen, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beiträge zu einer reinen Rechtslehre*, Tübingen 1920; ders., *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, Tübingen 1922.

für die Monarchie¹¹ und die Macht Gottes, Wunder zu vollbringen, konkret die Grundlage für die Befugnis, über den Ausnahmezustand zu befinden, sein konnte, mußte der seit dem 18. Jahrhundert in der europäischen Philosophie herrschende Deismus zur politischen Theorie des Konstitutionalismus führen, der noch immer die Existenz eines Gottes – und eines Königs – anerkennt, welcher jedoch schon nicht mehr in den Weltenlauf eingreift, der einer normativen Autonomie ohne Ausnahmen unterworfen ist – damit verweist der Konstitutionalismus auf einen König, der herrscht, aber nicht regiert.¹² Später mußte der Deismus fatalerweise zum Atheismus führen, der bereits von Gott – vom König – absieht und die Souveränität auf eine reine, entpersonalisierte und demokratisch verfaßte Gesetzesordnung zurückführt. Schließlich mußte er zu einem dämonischen Anarchismus – wie ihn Proudhon und besonders Bakunin vertreten – führen, in dem selbst die Ordnung als Überbleibsel einer falschen göttlichen Ordnung Gegenstand der Zurückweisung ist und der Mensch allein dem freien Willen seiner »guten und natürlichen Antriebe« überlassen wird, da auf ihm ja nicht der Makel der Erbsünde ruhe.

Schließlich bezieht sich ein viertes Kapitel auf die katholische Reaktion der gegenrevolutionären Denker – De Maistre, Bonald, Donoso Cortés –, die durch die Wiedereinsetzung des Begriffs der Erbsünde und der transzendenten Ordnung die Monarchie verteidigen oder – wie dies bei Donoso der Fall ist – sich nicht auf deren Wirksamkeit verlassen und für den persönlichen Dezisionismus der Diktatur als einmaliges Heilmittels gegen die anarchische Auflösung streiten.¹³

Wie man sehen kann, ist der Entwurf der politischen Theologie in dieser ersten¹⁴ Schmittschen Schrift erheblich eingegrenzt, da sie sich auf das Problem der Souveränität im Staat und damit auf die Neuzeit beschränkt. Angesichts der lehrmäßigen Bedeutung des Problems und der Klarheit des Schritts von der absoluten Monarchie

¹¹ Dennoch muß darauf hingewiesen werden, daß die radikalsten Verteidiger der absoluten Macht der Könige nicht notwendigerweise auf diesen metaphorischen Zusammenhang mit der Allmacht Gottes Bezug nehmen mußten, sondern auf andere, natürlichere Überlegungen, wie es im Grunde die des angeführten Robert Filmer, *El Patriarca o el poder natural de los Reyes* (veröffentlicht 1680) sind, der die Allmacht des Monarchen nicht in der Allmacht Gottes grundlegt, sondern in der Adams, dem Gott die Welt zum übertragbaren Eigentum gegeben hatte. Vgl., zusammen mit J. Lockes erster Abhandlung »Über die Regierung« (als sarkastischer Kritik an Filmer), die zweisprachige Ausgabe R. Filmer y J. Locke, *Patriarca o el Poder natural de los reyes y Primer libro sobre el Gobierno: La polémica Filmer-Locke, estudio preliminar de R. Gamba. Texto, trad. y notas de C. Gutiérrez de Gamba, col. Clásicos Políticos, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1966*. Locke sah in Filmers Werk einen Mißbrauch politischer Theologie. Gegen Filmer schreibt er, weil die Kanzel sich einer solchen Lehre bemächtigt und sie »in the current divinity of the times« umgewandelt habe (was auf S. 98 übersetzt wird: »la teología admitida en nuestros días« – die »in unseren Tagen zugelassene Theologie«). (WS) Dt. Ausgabe des anonym erschienenen Werks: J. Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Hrsg. und eingeleitet von W. Euchner, 11. Aufl., Frankfurt/Main 2006.

¹² Das Motto des liberalen Bürgertums: »*Le roi règne et ne gouverne pas*« hat einen Vorläufer, wie Schmitt (Fn. 5), S. 53, aufzeigt, in einer Formulierung, die sich um das Jahr 1600 gegen Sigismund III., den König von Polen, richtet: »*rex regnat sed non gubernat*«. (WS) Die Sentenz soll Großkronkanzler Jan Zamoyski (1542–1605) im polnischen Reichstag geprägt haben, um die absolutistischen Bestrebungen des Königs zu hintertreiben.

¹³ Dieser Bezug auf die Diktatur mußte auf Carl Schmitt besonderen Eindruck machen, der, aufgrund der geschichtlichen Umstände, bereits vom monarchistischen Legitimus abgesehen hatte; aber es wäre eine plumpe Deutung, diese Vorstellung mit dem nationalsozialistischen *Führertum* [Deutsch im Original] in Verbindung zu bringen, das auf sie folgte.

¹⁴ (WS) Gemeint ist die erste Schrift zu *diesem* Thema.

zum Konstitutionalismus, zur Demokratie und zur Anarchie oder zur Diktatur konnte die Fruchtbarkeit der politischen Theologie in jeder Hinsicht nur Anerkennung erfahren.

Andere Schriften Carl Schmitts aus dieser Zeit¹⁵ beschäftigten sich mit der zentralen Idee von der Gegenüberstellung des Dezisionismus und des Normativismus – später kam auch noch der Institutionalismus hinzu¹⁶ –, allerdings ist es angebracht, eigens eine kleine Schrift hervorzuheben, die zwar weniger in die Auseinandersetzungen um Lehrmeinungen eingreifen wollte, die jedoch einen besonderen Widerhall im Verlauf der Diskussion um die politische Theologie haben sollte: »Römischer Katholizismus und politische Form«.¹⁷ In diesem Essay behauptet Carl Schmitt, daß die Kirche zusätzlich zu ihrer übernatürlichen Form, die aus ihrem geistlichen Charakter und ihrer geistlichen Mission hervorgeht, einer politischen Form bedarf, die in der natürlichen Ordnung und in der Geschichte jene andere Idee darstellt, die sie ja auch selbst konstituiert: eine Form der *civitas humana*, die jeder ökonomischen Konditionierung fremd ist. Kraft dieser Form ist die Kirche in der Welt als eine weltgeschichtliche Machtform präsent. Für jede Überlegung im Bereich der politischen Theologie ist dies ein Datum von grundlegender Bedeutung, denn unabhängig von möglichen Überlagerungen des Handelns der hierarchischen Kirche oder der Gläubigen zum Nutzen oder Nachteil bestimmter Formen politischer Existenz darf nicht vergessen werden, daß sich die Kirche selbst in einer eigenen politischen Form zeigt, deren möglicher Einfluß in Anbetracht anderer politischer Formen ökonomischer Prägung bereits ein Problem darstellt. Dennoch werden wir an dieser Stelle nicht auf das Thema der eigenen politischen Form der Kirche eingehen, das ein Thema des öffentlichen Rechts der Kirche ist, für das sich übrigens die überkommenen Kategorien der Monarchie, Oligokratie und Demokratie als ungeeignet erweisen.

Die Fragestellung der politischen Theologie zieht sich durch das Gesamtwerk Carl Schmitts hindurch.¹⁸

¹⁵ Vor allem Politische Romantik, 1919, 6. Aufl., Berlin 1998; Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf, 1921, 7. Aufl. (= Neusatz auf Basis der 1928 ersch. 2. Aufl.), Berlin 2006; Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, 1923, 8. Aufl. (= Nachdruck der 1926 ersch. 2. Aufl.), Berlin 1996.

¹⁶ (WS) Vgl. C. Schmitt, Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, 1933, 2. Aufl., Berlin 1993; ders., Politische Theologie (Fn. 7), S. 8.

¹⁷ Erstmals veröffentlicht Hellerau, 1923. Neuausgabe Stuttgart 1984 (nach der 2. Aufl., München 1925).

¹⁸ Man denke zum Beispiel an: Der Hüter der Verfassung, 1931, 4. Aufl., Berlin 1996; Der Begriff des Politischen, 1932, 7. Aufl. (= 5. Nachdruck der Ausgabe von 1963), Berlin 2002; Legalität und Legitimität, 1932, 7. Aufl., Berlin 2005; Über die drei Arten (Fn. 16); Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols, 1938, 2. Aufl., Stuttgart 1995; Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft, Tübingen 1950 (übernommen in: Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954, 1958, 3. Aufl., Berlin 1985, S. 386–426, mit einem redaktionellen Anhang von C. Schmitt, S. 426–429) etc. Über die politische Theologie im Rahmen des Schmittschen Denkens vgl. H. Ball, Carl Schmitts Politische Theologie, Hochland 21 (1924), 2, S. 263–286; J. Caamaño: El pensamiento jurídico-político de Carl Schmitt, Porto Santiago 1950, S. 109–115. Doch bleibt in der Besprechung unerwähnt P. Schneider, Ausnahmezustand und Norm: Eine Studie zur Rechtslehre von Carl Schmitt, Stuttgart 1957, S. 220 ff. Zum Werk von H. Hofmann, Legitimität gegen Legalität: der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts, 1964, 4. Aufl. mit einer neuen Einleitung, Berlin 2002, vgl. H. Barion, »Weltgeschichtliche Machtform«? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils, in: Festgabe Carl Schmitt, 1968 [2 Bände], 2. Aufl. [1 Band], Berlin 2002, S. 13–59 (21), Fn. 25, auch in: ders., Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von W. Böckenförde, Paderborn – München – Wien – Zürich 1984, S. 599–645 (607), Fn. 25, und im Werk des Amerikaners G. Schwab, The Challenge of the Exception: An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936, Berlin 1970, S. 19.

2. Widerspruch von Erik Peterson

Anlässlich eines eigenen Beitrags zum Problem der politischen Transzendenz des Monotheismus in der antiken Welt wendet sich wenig später der Theologe Erik Peterson gegen Schmitts Fragestellung der politischen Theologie.¹⁹ Dieses Werk steht offensichtlich in Verbindung mit der Göttinger Habilitationsschrift Petersons, die sich gerade mit dem antiken Monotheismus befaßte.²⁰ In diesem Werk wird genauso wenig wie in seiner Schrift von 1925 »Was ist Theologie?«²¹ von politischer Theologie gesprochen. Der Begriff erscheint – allerdings in einem besonderen Sinn – erstmals in der 1928 veröffentlichten Korrespondenz mit von Harnack. Beim Gedanken an einen möglichen Wiederaufstieg des protestantischen Bekenntnisses zur politischen Macht (die zu anderen Zeiten einen Ausgleich zum defizitären Kirchenbild und zur defizitären Dogmatik der Reformatoren darstellte) erklärt Peterson, daß es in Deutschland nur »auf dem Gebiete der politischen Theologie« im eigentlichen Sinne zu einer Auseinandersetzung zwischen den Konfessionen kommt.²² Selbstverständlich handelt es sich hier eher um religiöse Politik als um eine echte politische Theologie. Wenig später, aber noch immer vor seiner Konversion zum Katholizismus, veröffentlicht Peterson seine Schrift »Die Kirche«,²³ eine Replik auf von Harnacks Widerspruch gegen die bereits zu diesem Zeitpunkt erkennbare Tendenz bei Peterson, die Kirche in einer von der katholischen Theologie nur wenig unterschiedenen Form zu beschreiben, zu deren offener Verteidigung er schließlich kurz darauf übergehen sollte. Für das Verständnis des Denkens Petersons ist diese Schrift von großer Bedeutung: Die Kirche nimmt den Platz ein, der dem geschichtlichen »Reich« Jesu Christi zugestanden hätte, wenn sich das jüdische Volk als ganzes bekehrt hätte. Die Resistenz der Juden habe das Kommen des Reiches Christi verzögert und – in diesem Sinne – als *Katechon* gewirkt.²⁴ Dieser Ursprung der

¹⁹ E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935, hier zitiert nach dems., *Theologische Traktate*, 1951, 2. Aufl. (= *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1), hrsg. v. B. Nichtweiß, Würzburg 1994, S. 23–81.

²⁰ E. Peterson, »Heis Theos«: epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen (= *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Bd. 24), Göttingen 1926 [vorgesehen als Reprint, hrsg. und erweitert von C. Marksches, in: E. Peterson, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 8]. Die Dissertation behandelte dasselbe Thema (Teildruck Göttingen 1920).

²¹ E. Peterson, *Was ist Theologie?*, in: dems., *Theologische Traktate* (Fn. 19), S. 1–22.

²² E. Peterson, *Briefwechsel mit Adolf Harnack und ein Epilog*, in: dems., *Theologische Traktate* (Fn. 19), S. 175–194 (194).

²³ München 1929, auch in: dems., *Theologische Traktate* (Fn. 19), S. 245–257. Zum Denken Petersons zu diesem Zeitpunkt vgl. A. Stolz, *Hochland* 31 (1933/34), S. 458.

²⁴ Der/das *katechon* nach *Thess* 2, 2,6 ff. Die geheimnisvolle Beziehung des jüdischen Volkes zur Kirche ist der Gegenstand einer weiteren Schrift Petersons (nach seiner Konversion): *Die Kirche aus Juden und Heiden*, Salzburg 1933, auch in: dems., *Theologische Traktate* (Fn. 19), S. 141–174. (WS) Die von d'Ors zitierte Figur aus *2 Thess* 2 nimmt in Schmitts *Geschichtsdenken* eine Schlüsselfunktion ein, bei Peterson ist sie nur der Sache nach vorhanden. Dessen Bezugspunkt ist *Röm* 11 (insbes. Vers 25), und das aufhaltende Moment besteht für ihn im »Unglauben« der Juden (dems., *Die Kirche* [Fn. 23], S. 248, 254). »Unglauben« (lat. *perfidia*) ist keineswegs pejorativ-antijudaistisch oder gar antisemitisch gemeint, wie ein offenbar unausrottbare Mißverständnis – vor allem im Zusammenhang mit der nicht abreißen Diskussion um die *Preces* in der »vorkonziliaren« Karfreitagliturgie – insinuiert, sondern bedeutet Nichtglauben im Sinne des *christlichen*, i. e. trinitarischen Bekenntnisses.

Kirche setzt sie in eine enge Beziehung zum Politischen, während er gleichzeitig jede Erwartung einer politischen Verwirklichung in der Form eines irdischen Reiches am Ende der Zeiten noch vor der Parusie von ihr fernhält.

Der Begriff »politische Theologie« in dem eigentlichen Sinne, der uns hier interessiert, erscheint bei Peterson erstmals in seiner Schrift »Göttliche Monarchie«,²⁵ die einen Teil des Werkes von 1935 vorwegnimmt. Das Neue dieser letzten Ausarbeitung liegt hauptsächlich im angefügten Schlußteil, in dem Peterson das Kirchenbild bei Augustinus dem Kirchenbild bei Eusebius von Cäsarea, der in der Gunst Kaiser Konstantins des Großen stand, gegenüberstellt. Laut Augustinus sei die Kirche von jedem Kompromiß mit dem Römischen Reich frei, einer Form, die Eusebius als mögliche Verwirklichung des Reiches Gottes verteidigt.²⁶ Diesen Studien Petersons über den politischen Monotheismus ist noch eine weitere zum Thema der Völkerengel anzufügen, die wir weiter unten behandeln werden.²⁷

Peterson stellt das Verhältnis zwischen Monarchie und Monotheismus in der jüdischen Verkündigung dar, die der heidnischen Welt ihre monotheistische Konzeption verständlich zu machen sucht. Auch in der Auseinandersetzung mit den heidnischen Widersachern halten die christlichen Autoren an dieser Formel fest, obwohl die Heiden über die monarchische Analogie mit der Vorstellung hinweggehen, daß nicht der Monarch direkt, sondern die verschiedenen Könige oder Anführer im Lande regieren und daß der Anspruch einer einzigen universalen Autorität unheilvoll wäre. Am entschiedensten preist just Eusebius von Cäsarea die göttliche Monarchie als Vorbild für die menschliche Monarchie des Konstantin, des Festigers der *Pax Augusta*, die der Vorsehung entsprechend durch das Wirken des Augustus in die Welt kam.²⁸ Seine Bedeutung stellt für die Verankerung des Erlösungswerks in der Geschichte einen Topos unter den christlichen Autoren dar, wie wir vor allem bei Orosius sehen.²⁹ Diese politische – man könnte auch sagen: »konstantinische« – Theologie wurde von den Arianern bis in ihre letzten Konsequenzen umgesetzt,

²⁵ In: Theologische Quartalschrift 112 (1931), S. 537–564.

²⁶ Zu dieser Gegenüberstellung der beiden christlichen Autoren bei Peterson vgl. Schmitt (Fn. 5), S. 47 ff. Eine in einem gewissen Sinne mittlere Position wäre die des Origenes gewesen; vgl. J. Daza, *Imperio romano y cristianismo*, Cuenca 1975.

²⁷ Vgl. unten, Nr. 15.

²⁸ Zu diesem geschichtlich-geistlichen Moment, das durch die postkonziliare Literatur herabgesetzt wurde, vgl. A. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. 2: *Die Christliche Revolution*, Tübingen 1959, S. 259–292. Vgl. auch F. de Martino, *Storia della Costituzione romana*, Bd. V, Neapel 1971, S. 188–192.

²⁹ Zur Bedeutung der Verbindung der Ankunft Jesu Christi mit der Herrschaft des Augustus vgl. Peterson, *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums*, *Hochland* 30 (1933), S. 289–299. Bereits hier wird auf die Vorstellung von der christlichen Unvereinbarkeit mit den Folgen der politischen Theologie angespielt, die diese Verbindung mit sich bringt, da die Beschränkung der Kirche auf das Römische Reich die Universalität derselben in Gefahr bringt; eine Betrachtungsweise, die in der Schrift von 1935 nicht mehr derart ausdrücklich durchgeführt wird trotz der offensichtlichen thematischen Verknüpfung zwischen beiden Schriften. Zur besonderen Bedeutung, die die christliche Tradition dem Jahr 38 v. Chr. gibt, vgl. A. Ferrari, in: *Bol. Acad. de la Hist.*, 1970, Nr. 166, S. 139–166, und Nr. 167, S. 193–196. Die Volkszählung des Augustus hatte nach mittelalterlicher Denkweise dazu gedient, Jesus Christus das römische Bürgerrecht zu verleihen.

während sie für die Lehre von der Dreieinigkeit in der katholischen Kirche Schwierigkeiten mit sich gebracht hätte. Das würde auch erklären, warum die christlichen Autoren, nachdem sie der heilige Augustinus eingehend unterwiesen hatte, schließlich davon absahen, auch wenn der Topos der göttlichen Monarchie bei ihnen weiter bestehen konnte. Für Augustinus hatte die angebliche *Pax Augusta* nichts Providentielles.³⁰ Eusebius, dessen Lehre vom Dogma von der Heiligsten Dreifaltigkeit nicht als gänzlich rechtläubig angesehen werden kann, wäre dann der Prototyp des Verantwortlichen für diese Art theologisch-politischer Propaganda, die Konstantin gewogen ist. Aber die politische Theologie sollte bereits aufgehört haben, eine wirkliche Frage darzustellen, da sie zusammen mit der Politik der konstantinischen Kirche als maßgebliches Vorbild für das politische Denken der Christen pauschal in Verruf gekommen war. Das Dogma von der Heiligsten Dreifaltigkeit beseitigte gerade das politische Problem des Monotheismus in der christlichen Welt, denn allein für das jüdische Volk oder für die Heiden oder Häretiker konnte die Vorstellung des Monotheismus im Hinblick auf die politischen Formen und Lehren eine konkrete Auswirkung haben, da die Dreieinigkeit schließlich allein in Gott vorstellbar ist und nicht in einem analogen Sinn auf die politische Ordnung übertragen werden kann.³¹ Mehr noch als dieser Grund der göttlichen Besonderheit der Dreieinigkeit veranlaßte Peterson aber in Wirklichkeit zu einer derart kategorischen Ablehnung der politischen Theologie die Ansicht, wonach jede analoge Übertragung einer göttlichen Wirklichkeit auf die politische Ordnung ein Widerspruch zur wesentlichen eschatologischen Perspektive des Christentums sein müsse, für das es eine Unmöglichkeit darstellt, das Reich Gottes in der Geschichte des Menschen als bereits vollzogen zu erachten. Wobei nicht vergessen werden darf, daß sich das christliche Denken der Jahre, in denen Peterson seine für die politische Theologie verheerende Schlußfolgerung veröffentlichte (1935), gerade gegen den in einigen europäischen Völkern vorherrschenden politischen Totalitarismus wandte, für den wiederum eine verwirrte Analogie von politischem Providentialismus günstig erscheinen konnte, da sich der Totalitarismus wie der Marxismus die Erfüllung der Glückseligkeit des Menschen schon auf Erden zum Ziel gesetzt hatte.³² So erklärte Peterson flugs jede politische Theologie für ausgeschlossen.

³⁰ Tatsächlich ist für Augustinus das »Reich Christi« die Kirche – »*Ecclesia et nunc est regnum Christi regnumque caelorum*« (De civ. Dei, 20, 9) –, und die Fürsten dieser Welt können nicht von diesem geistlichen Reich sein; vgl. J. N. Figgis, *The Political Aspects of S. Augustine's »City of God«*, London 1921, S. 68 ff. Zum Verhältnis zwischen Kirche, Reich Christi und Reich Gottes siehe weiter unten, Nr. 16.

³¹ Im selben Sinn spricht sich wiederholt aus E. Topitsch, *Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der »politischen Theologie«*, Wort und Wahrheit. Monatsschrift für Religion und Kultur 10 (1955), S. 19–30, für den die politische Theologie nur heidnisch bzw. häretisch sein kann; ebenso W. Seston, *Propyläen-Weltgeschichte IV*, 1963, S. 504, den Schmitt (Fn. 5), S. 17, Fn. 1, zitiert.

³² So zum Beispiel A. Dempf, der in seiner Besprechung der »Theologischen Traktate« (in: Hochland 44 [1951–1952], S. 64–68) mit einer unfreundlichen und ungerechten Bezugnahme auf Schmitt (S. 67) diesen als einen »Erneuerer« der Idee, das Leben auf Erden mit dem verheißenen ewigen Leben gleichzusetzen, vorstellt und als jemanden, der sich der »furchtbaren Gefahr der Verabsolutierung« nicht bewußt ist, die damit einhergeht.

3. Heidnische politische Theologie

In der Diskussion zwischen Carl Schmitt und Peterson und deren Nachfolgern verengte sich der Blick übermäßig sowie in einer nicht mehr schlüssigen Weise, da man darauf aus war, von einem Gedanken der antiken Welt zu einem frühzeitigen Ausschluß der politischen Theologie in der Moderne zu kommen, auf die sich ja besonders Carl Schmitt bezog. Zwei Sichtfelder wurden methodisch ausgeschaltet: das der heidnischen und das der mittelalterlichen politischen Theologie.

Indem Peterson die Möglichkeit »jeder ›politischen Theologie« verneinte, kam er auch dazu, den Gebrauch dieses Begriffs da, wo es um die heidnische Welt ging, von der gerade er bei seiner Kritik ausgegangen war, auszuschließen.

Sicherlich haben wir hier unter Theologie eine heilige Wissenschaft zu verstehen, die die Offenbarung zum Gegenstand hat, und in diesem Sinne gibt es keine andere Theologie als die christliche.³³ Womöglich ist es jedoch nicht verkehrt, die Gesamtheit der Vorstellungen von Göttlichkeit, die im heidnischen Denken, konkret im griechisch-römischen Heidentum, herrschten, ebenfalls Theologie zu nennen, und in diesem Sinne haben wir von heidnischer Theologie gesprochen.

Das Thema des Monotheismus, dessen Beziehung zur hellenistischen Philosophie Peterson beleuchtete, wirft bereits vor dem Christentum klar umrissene Schatten voraus, wie Peterson in seiner Monographie belegt; zum Beispiel in jenem Vers des Ovid [recte: Horaz³⁴] (Carm., 3,5,1 ff.): »*caelo tonantem credidimus Iovem regnare, praesens divus habebitur Augustus*«. Politische Erscheinungen wie die Vergöttlichung des Kaisers, zum Beispiel seine Verehrung oder jede Propaganda zur Festigung seiner Stellung, selbst die offizielle Anrede mit ihrer Betonung des Göttlichen,³⁵ darf man nicht als theologisch ansehen.

Als genuin theologisch kann dagegen der Monotheismus des Sonnenkultes angesehen werden, der unserer Auffassung nach³⁶ die auf Vereinheitlichung zielende Politik Caracallas bestimmt. Am augenfälligsten ist die Ausdehnung des römischen Bürgerrechts auf alle freien Bewohner des Römischen Reichs im Edikt des Jahres 212.

³³ (WS) E. Peterson, Monotheismus (Fn. 19), S. 59.

³⁴ (WS) Hier liegt eine Verwechslung vor: Die Verse stammen aus den Oden (Buch 3, Ode 5, V. 1–3) des Quintus Horatius Flaccus (65–8 v. Chr.). Peterson (Fn. 19, S. 25) eröffnet seine Abhandlung mit einem Zitat aus Homers »Ilias«.

³⁵ In diesem Sinne des Ausschlusses einer möglichen heidnischen Theologie äußert sich H. U. Instinsky, Kaiser und Ewigkeit, in: Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie 77 (1942), S. 313–355 (353 ff.), mit Bezug auf den Titel *victor* und *aeternus*.

³⁶ A. d'Ors, Estudios sobre la »*constitutio Antoniniana*«, V: Caracala y la unificación del Imperio, in: Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica 24 (1956), S. 1–26 (19): »Die lebendige Mitte der ganzen Politik Caracallas wurzelt exakt in einer speziellen theologischen Konzeption, deren grundlegende Merkmale der Synkretismus und der Monotheismus der Sonne sind«; ebd. (S. 25 f.): »Es ist das theologisch-politische *Pathos*, das die *constitutio Antoniniana* inspiriert, der entscheidende Akt der Reichseinigung, der dem dritten Jahrhundert seinen Stempel aufdrückt«.

Auch schien es mir, daß hinsichtlich der Herrschaft der *clarigatio* oder der Erklärung des gerechten Krieges und des berechtigten Sieges [*victoria legítima*]³⁷ wie auch der *auguratio* und ihrer säkularisierten Form der *auspicatio*³⁸ von einer politischen Theologie gesprochen werden kann. Tatsächlich bin ich der Überzeugung, daß man in diesen wie auch in weiteren Aspekten heidnischer politischer Vorstellungen konkrete Ableitungen des rechtlich-politischen Lebens aus vorhandenen theologischen Begriffen erkennen kann. Das geht über einfache religiöse Implikationen im politischen Leben hinaus. Allerdings ist dieser Aspekt politischer Theologie von denen unbemerkt geblieben, die sich an der Polemik beteiligten, deren Geschichte wir gerade nachzeichnen. Wie es häufig geschieht, geriet dieser Aspekt jenseits des Streitthemas außer Betracht, als sich die Kontrahenten auf das konkrete Thema, im vorliegenden Fall die christliche Theologie hinsichtlich der christlichen Monarchie und ihrer Übertragung in eine säkularisierte Form, fixiert hatten.³⁹ Das hat die Fragestellung der politischen Theologie auf eine verengte Bahn gebracht, was sich keineswegs als hilfreich erweisen sollte.

4. Politische Theologie im Mittelalter

Überraschender noch als dieser methodologische Ausschluß einer vorchristlichen politischen Theologie ist der der ganzen politischen Theologie, die im Mittelalter in Blüte stand, ohne daß sie mit dem trinitarischen Dogma inkompatibel gewesen wäre. Entgegen der Behauptung Petersons führte das Dogma der Heiligsten Dreifaltigkeit nicht dazu, daß sich das Christentum den Fragen der politischen Theologie nicht gestellt hätte. Das ist durch ihre Anwesenheit in der politischen Weltanschauung im byzantinischen Bereich offensichtlich.⁴⁰ In Byzanz geht man selbst so weit, das trinitarische Dogma auf die Koregentschaft Konstantins IV. Pogonatos, Herakleios' und Tiberios' zu projizieren; damals erscheint die Anrufung *eis triada pisteuomen: tous treis stepsomen*, auf die naturgemäß verzichtet wird, als die Koregentschaft im Jahr 681 ein Ende findet.

Die enorme Blüte der politischen Theologie im Mittelalter macht dies jedoch noch viel deutlicher.

³⁷ A. d'Ors, La teología pagana de la victoria legítima (Konferenz in Coimbra 1945 – kurz vor dem Waffenstillstand –, veröffentlicht in: Boletim da Faculdade de Direito, 1945, sodann [zusammen mit zwei weiteren Aufsätzen und unter Auslassung des Adjektivs »legítima«; (WS)] in: ders., Tres temas de la Guerra Antigua, Arbor 20 (1947), S. 155–202, und schließlich in dem – C. Schmitt gewidmeten – Buch dess., De la Guerra y de la Paz, Madrid 1954, S. 69–88.

³⁸ A. d'Ors, Inauguratio, in: Publicaciones de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Nr. 40, Santander 1973, S. 36 ff., auch in: ders., Ensayos de teoría política, Pamplona 1979, S. 79–94.

³⁹ Dasselbe muß leider von meiner Problemanzeige der politischen Theologie in der Schrift von 1959 gesagt werden, auf die ich mich weiter unten (Fn. 53 und 125) beziehe.

⁴⁰ Über diese Weltanschauung vgl. O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell, Jena 1938, Nachdruck [zusammen mit der anderen Schrift] unter dem Titel: Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken, 1940, 2. Aufl., Darmstadt 1956, der sich trotz allem der Absage [an eine christliche politische Theologie; (WS)] Petersons anschließt (S. 44–46).

Von besonderem Interesse erweist sich in diesem Sinne das sehr ergiebige Werk von Kantorowicz, das sich ausdrücklich als eine Studie der mittelalterlichen politischen Theologie ausweist.⁴¹ Wenn man Stärke und Dauerhaftigkeit theologischer Ideen in den politischen Theorien im Laufe mehrerer Jahrhunderte im Mittelalter in vielfältigen Aspekten und mit vielfältigen Variationen überblickt, ist es unverständlich, daß man nicht gleich von dieser Epoche ausgehend, sondern umgekehrt erst von der Epoche der Säkularisierung aus von politischer Theologie sprach, um dann später von der Epoche des frühen römischen Christentums aus zu erwidern. In Wirklichkeit sollten alle Möglichkeiten eines echten Zugangs zur politischen Theologie gerade in den politischen Ausdrücken dieser stark theologisch geprägten Epoche gesucht werden.

Dazu ist als erstes zu bemerken, daß das theologische Modell für die politische Doktrin hier, wenn man vom Trinitätsdogma der Gottheit und nicht vom Reich Christi und der doppelten Natur des menschgewordenen Wortes ausgeht, nicht die ohnehin nur schwach konturierte »göttliche Monarchie« war. Christus wird somit zu einem Antitypus des rituell gesalbten Königs, und dieser hat dann eine doppelte Persönlichkeit oder, gemäß der englischen Doktrin in der frühen Epoche der Tudors, die dem Buch von Kantorowicz den Titel gibt, einen doppelten »Körper«: den kontingenten des Königs und den dauerhaften des politischen Körpers, die Krone, die königliche Würde und so weiter, gemäß den verschiedenen Ausdrücken der verschiedenen Zeiten und Gegenden. Tatsächlich ist die Vorstellung vom Fortbestehen – von der Langlebigkeit, die den König mit den Engeln gleichsetzt – im Mittelpunkt jedes politischen Denkens, das selbstverständlich auf theologische Begriffe zurückgreift, die von Kanonisten umgesetzt werden, die ihrerseits von ähnlichen Zielen geleitet sind: Die Fortdauer der Kirche wird somit auf das Fortbestehen des Reiches und das der verschiedenen Könige übertragen, da »der König Herrscher auf seinem Gebiet ist«.

Die Juristen des 13. Jahrhunderts entfernen sich von der christologischen Konzeption und wenden sich, gestützt auf die Lehre vom *Corpus mysticum* der Kirche, der eher säkularen Vorstellung von der Fortdauer durch das unsichtbare Prägema der juristischen Person zu. Man geht an dieser Stelle von der Analogie mit Christus zur Analogie mit seiner Kirche und vom gesalbten König zum Symbol der politischen Gemeinschaft oder einer ihrer bedeutendsten Einrichtungen, dem Fiskus, der Staatskasse, über: *fiscus non moritur*.

Keine andere historische Epoche als die des Mittelalters weist eine Lehre politischer Theologie auf, die reicher an Übertragungen, Gegenpositionen, Verzweckun-

⁴¹ E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957 (dt. Ausg.: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, Stuttgart 1992). Vgl. auch das Buch von M. Barcía Pelayo, *El reino de Dios, arquetipo político*, Madrid 1959, das die spätere Studie desselben Autors über *La idea medieval del derecho*, Caracas 1962 (auch in: ders., *Obras Completas*, Tomo II, Madrid, 1991) vervollständigt. Barcía Pelayo hat sowohl das Werk von Kantorowicz im Blick als auch das von W. Ullmann, *The Medieval Idea of Law as represented by Lucas de Penna: a study in fourteenth-century legal scholarship*, London 1946. Es ist erstaunlich, daß diese ganze Literatur während der Diskussion um die Möglichkeit einer politischen Theologie übergangen wurde.

gen im Sinne der Symbolbildung,⁴² ja auch an Widersprüchen ist. Für sie war das Dogma der Heiligsten Dreifaltigkeit überhaupt kein Hindernis. Da die ganze mittelalterliche Kultur zutiefst theologisch durchdrungen war, so war es die Politik notwendigerweise auch, und zwar ganz besonders.

5. In der Nachkriegszeit

Der Ansehensverlust der »politischen Theologie« nach dem Weltkrieg, jedoch auch schon seit der Epoche des Totalitarismus in Europa, ging mit der verständlichen Reaktion auf diesen einher, es war schließlich zu befürchten, daß der neue politische Absolutismus durch solche Spekulationen Unterstützung auf der Seite der Katholiken finden könnte. Die Lehre von der Diktatur als einzig möglichem Ersatz für die alte Monarchie entsprechend der Diagnose von Donoso Cortés, die Carl Schmitt nur noch aufwertete, konnte geeignet erscheinen, der gefürchteten ideologischen Konsequenz Vorschub zu leisten.

Zu dieser kritischen Position gehört ausdrücklich eine Schrift Romano Guardinis über den Mythos der neuen »Heilbringer« von 1946.⁴³ Guardini jedoch, der vor dem Betrug warnt, die Heilssendung Christi auf einen König oder Diktator zu übertragen – er denkt hauptsächlich an den »Heilbringer der zwölf Jahre«, an Hitler –, schließt nicht jede mögliche politische Theologie aus, sondern scheint eine neue religiöse Grundlegung der politischen Macht zu fordern: »Es erhebt sich das Problem«, sagt Guardini, »wie eine neue Grundlegung des Staates geschehen könnte, jedoch ohne daß dieser jedesmal zu einer reinen Macht- und Interessenorganisation verkommt.«⁴⁴ Indem Guardini die Vorstellung vom »Christkönig« als dem Überwinder jedes politischen Absolutismus als gültig anerkennt, hält er es für notwendig, eine andere, neue Verbindung mit einem solchen Begriff zu finden, um eine theologische Rechtfertigung des nicht-monarchischen modernen Staates zu begründen.

Vielleicht war es dieser Vorbehalt zugunsten einer neuen politischen Theologie – die im übrigen nicht einmal ein Entwurf war –, die Guardini von der Kritik Petersens trennt und die dazu führte, daß er in der Diskussion um die politische Theologie selbst in Deutschland unbegreiflicherweise vergessen wurde. Dennoch kommt mir dieser Vorbehalt zugunsten der politischen Theologie bemerkenswert vor.⁴⁵

⁴² Die Theorie von den beiden Gewalten, der geistlichen und der weltlichen, wird zum Beispiel mit den beiden Schwertern symbolisiert, von der Jesus Christus zu Beginn seines Leidens, als sie ihm als Möglichkeit zur Selbstverteidigung vorgeführt werden, sagt: »*satis est*«. (WS) D'Ors bezieht sich offenbar auf Lk 22,38 (Vulg.), wo es freilich heißt: »*at illi dixerunt Domine ecce gladii duo hic at ille dixit eis satis est*«.

⁴³ R. Guardini, *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik: Eine theologisch-politische Besinnung*, Stuttgart 1946, Neuauflage Mainz 1979, span. Ausgabe unter dem – vielleicht nicht sehr glücklichen – Titel: *El Mesianismo en el Mito, la Revelación y la Política; con un prólogo de Álvaro d'Ors* (= *Biblioteca del Pensamiento Actual*, Bd. 1), 1948, 2. Aufl. 1956.

⁴⁴ Span. Ausgabe, S. 122 ff. (WS) Das Zitat ist im Original nicht nachweisbar.

⁴⁵ In meinem Vorwort zur span. Ausgabe des Werks Guardinis behandelte ich gerade diesen Punkt nicht, da ich meine Aufmerksamkeit auf das Thema des »Europäertums« bei Guardini konzentrierte, was meiner Meinung nach die unzulässige Ersetzung des Mythos des politischen Heilbringers durch den Mythos des heilbringenden Schicksals Europas mit sich brachte.

Gerade durch dieses Zusammentreffen mit der Haltung gegen den politischen Totalitarismus ist die Tatsache von Interesse, daß andererseits die politische Theologie im Spanien der vierziger Jahre – nach dem Sieg der nationalen Kräfte von 1939 – eine bedeutende Rolle spielte. Der militärisch errungene Sieg sollte schließlich einen Krieg beenden, den man zwar »Bürgerkrieg« nennt, der aber eigentlich keiner war, sondern eher ein religiös-patriotischer Krieg, denn der Sieger führte ihn als einen »Kreuzzug« und zweifelsohne unter dem wohlwollenden Blick der spanischen Bischöfe. Es war deshalb kein Bürgerkrieg, weil dieser Sieg weder eine Ideologie geschweige denn eine konkrete politische Ordnung, sondern eine ganz und gar offene Situation mit sich brachte, die eine persönliche Machtfülle bedeutete, wie dies tatsächlich auch bei den unverdächtigsten Übergängen von einem weltanschaulichen System zum anderen der Fall war, das heißt ohne offensichtlichen Bruch der Kontinuität. Und gerade dadurch hatte dieser Sieg, der ja kein Sieg in einem »Bürgerkrieg« war, keine entscheidende Wirkung auf die Zukunft, wie sie die wahrhaft bürgerlichen Kriege üblicherweise haben. Bei aller tatsächlichen Bedeutungslosigkeit der in Frage stehenden politischen Weltanschauungen, die zum Sieg von 1939 beitrugen, ist es nicht weniger ausgemacht, daß die bedeutendsten darunter – sowohl Karlismus als auch Falangismus – durch ein religiöses Fundament und konkret durch eine politische Theologie gerechtfertigt wurden. Für den Karlismus war die Form der volksnahen Monarchie des legitimen Königs eine Folge der »gesellschaftlichen Herrschaft Christi«; darauf werden wir später noch zu sprechen kommen. Für die Falange war der »Imperialismus« eine Form politischer Erlösung, die sich jedoch nicht auf die Utopie eines neuen Paradieses auf Erden nach der Art des jüdischen oder marxistischen Messianismus beschränkte, sondern die sich als eine Vorbereitung auf das Gottesreich verstand, von woher sich auch der falangistische Leitspruch »durch das Reich zu Gott« (*por el Imperio hacia Dios*) erklären läßt.

Die Reichsidee war trotz ihrer fehlenden näheren Bestimmung Ausdruck der offiziellen politischen Theologie dieser ersten Jahre nach dem Sieg. Die gesamte politische Propaganda dieser Zeit verbreitete diese Idee, wir aber werden uns darauf beschränken, an dieser Stelle an ein Werk zu erinnern, das besonders interessant ist, weil es sich dabei gerade nicht um ein Werk einfacher politischer Propaganda handelt,⁴⁶ sondern um das Werk eines Philosophen – des baskischen Jesuiten Elorduy –, eines wahren Kenners der Scholastik und der Philosophie des Suárez, sowie um das Werk des Autors einer hervorragenden Dissertation über die Sozialphilosophie der Stoiker. Dieses Buch⁴⁷ ist, auch wenn es von der einschlägigen Literatur vergessen wird, eindeutig ein Werk politischer Theologie mit einem weitgespannten Horizont, auch wenn womöglich sein Autor, der zu diesem Zeitpunkt die Schriften von Carl

⁴⁶ Die Tatsache, daß dieses Werk für eine Konferenz entstand, die von der Real Academia de Ciencias Morales y Políticas einberufen wurde und von dieser Einrichtung ausgezeichnet wurde, reicht nicht aus, um von Propaganda zu sprechen.

⁴⁷ E. Elorduy, *La idea del Imperio en el pensamiento español y de otros pueblos: memoria premiada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en el concurso ordinario de 1939–1941*, Madrid 1944.

Schmitt⁴⁸ und Erik Peterson nicht kannte, den Begriff nicht einsetzt. Aber er lenkt seine Aufmerksamkeit nicht nur auf die heidnische Mythologie des Reiches und auf den jüdischen Messianismus, auf die religiöse Bedeutung der politischen Symbole, sondern auch auf die christliche Begründung des göttlichen Ursprungs der Macht sowie auf Orosius, der gerade im spanischen Denken nicht fehlen darf, genauso wenig wie die Idee, die zur Zeit Elorduy in hohem Ansehen stand, wonach das Spanische Reich dank Karls I. von Spanien, Karls V. von Deutschland,⁴⁹ vom Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation abstammt. »Die angemessene Politik« – so schließt Elorduy (S. 499 ff.) – »ist die Vorbereitung des ewigen Gottesreiches«, »die Reiche dieser Welt werden um so ruhmreicher überdauern, je größer der Einsatz wäre, den sie dann für die Verwirklichung des Gottesreiches unter den Menschen erbracht haben werden«, denn die Macht des Königs, »sein politisches Werk, wird für immer als moralische Person⁵⁰ das göttliche Reich mit einbeziehen«, und somit ist dieses »Reich Kulmination – wie das *Omega* des göttlichen Logos –, welche die Erlösung der Menschen und der Völker vollzieht«. Wahrscheinlich hat es in jenen Jahren keine Deutung des offiziellen Leitwortes »durch das Reich zu Gott« von höherem intellektuellen Anspruch gegeben als diejenige des baskischen Jesuiten, dessen bedeutendes Werk jene am Thema der politischen Theologie Interessierten wohl übersehen haben. Es versteht sich, daß in diesen Jahren in Deutschland und in der ganzen Welt das Erscheinen eines solchen Buches unvorstellbar war. In der Entgegensetzung Petersons – eines deutschen konvertierten Priesters⁵¹ – und Elorduy's – eines spanischen Jesuiten – kann man die erhebliche Kluft zwischen der geschichtlich-geistigen Verfassung Spaniens und derjenigen Europas in diesen Jahren erkennen.⁵² Auch läßt sich aus der spanischen Perspektive meine eigene Position angesichts des Themas der christlichen politischen Theologie⁵³, auf die ich später zurückkommen werde, besser erklären.

⁴⁸ Von diesem Autor zitiert er nur zwei themenfremde Artikel, die in der *Revista de Estudios políticos* (= REP) veröffentlicht wurden. (WS) D'Ors bezieht sich auf C. Schmitt, *El concepto del imperio en el derecho internacional*, in: REPI (1941), 1, S. 83–101; *Cambio de estructura del derecho internacional. Conferencia del Profesor de la Universidad de Berlin Dr. Carl Schmitt en el Instituto de Estudios políticos*, in: REP V, annexes, (Juni 1943), S. 3–36 [erweiterter Text eines am 1. Juni 1943 am Institut für politische Studien in Madrid gehaltenen Vortrags].

⁴⁹ In diesem Sinne zum Beispiel A. Tovar (von Elorduy zitiert), *El Imperio de España*, 1936, 4. Aufl., 1941, S. 56: »Spanien erhält seine Würde nicht von einem nationalen Halbinselreich, sondern vom Reich, dem einzigen Reich Europas, dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation«.

⁵⁰ Damit bezieht sich Elorduy anscheinend auf die mittelalterliche Unterscheidung von der *persona geminata*: Nicht um die physische Person des Königs, sondern um seine Amtspersönlichkeit geht es; vgl. oben, Nr. 4.

⁵¹ (WS) Hier irrt d'Ors: Peterson war kein »sacerdote«, sondern blieb (verheirateter) Laientheologe, eine Spezies freilich, die damals – wie heute noch im romanischen Raum – ungewöhnlich war.

⁵² Bei diesen Vergleichen zwischen Spanien und anderen Ländern Europas muß daran erinnert werden, daß der Sieg von 1939 für Spanien die Befreiung von einem unglücklichen demokratischen Experiment (von der Republik von 1931–1936) handelte, während 1945 für Europa die Befreiung von der totalitären Unterdrückung bedeutete, nach einem Krieg, der wenige Monate nach dem spanischen Sieg begonnen hatte. Die wir Soldaten in dem spanischen Krieg waren, kannten die Angst, übergangslos in einen Weltkrieg hineingezogen zu werden, der uns fremd war, aber Gott wollte, daß dem nicht so wäre.

⁵³ D'Ors, *Nacionalismo en crisis y regionalismo funcional* [(WS) eigentlich: *Crisis del nacionalismo y regionalismo funcional*], in: *Derecho de Gentes y organización internacional*, Santiago 1959, 2. Aufl. 1964, später [unter dem von d'Ors genannten Titel; (WS)] aufgenommen in: ders., *Papeles del oficio universitario*, Madrid 1961, S. 310–343.

6. Theologie der Revolution

Jahre später kam ein neuer Gebrauch der »politischen Theologie« auf, gerade als Begriffsinstrument der neuen »progressiven« Strömung, die in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils stark wurde. Charakteristisch für diesen neuen Moment ist die Position von J. B. Metz.⁵⁴ Für ihn rechtfertigt die Theologie von der christlichen Liebe die Revolution gegen einen *Status quo* der Ungerechtigkeit.

So wird weder eine politische Theologie der Tradition noch der Säkularisierung, sondern eine Theologie der Revolution begründet.⁵⁵ In diesem Sinne sowie in Übereinstimmung mit Metz äußert sich Feil,⁵⁶ der im Gegenzug die Möglichkeit einer politischen Theologie der Gegenrevolution (erneut in Petersons im Schnellverfahren zustande gekommenen Urteil grundgelegt) bestreitet und sie statt dessen als heidnischen Rückschritt ansieht. Gegen Metz wendet sich die Kritik Hans Maiers,⁵⁷ der erneut die Begründung Petersons heranzieht, wonach eine trinitarische Theologie wie die christliche mit einer jeglichen vorgeblichen politischen Theologie inkompatibel ist.

Somit scheint das negative Urteil Petersons auf die eine oder andere Weise eine spürbare Wirkung auf das nachfolgende Denken gehabt zu haben.

7. Barion und das Vaticanum II

Ohne die mittelalterliche oder die antike Dimension der politischen Theologie im Blick zu haben, verlängerte Hans Barion, in einem gewissen Sinne⁵⁸ Schüler Carl Schmitts, die Schmittsche Fragestellung der politischen Theologie in Richtung der politischen Transzendenz des kanonischen Rechts⁵⁹ und ganz konkret der politi-

⁵⁴ J. B. Metz, *Friede und Gerechtigkeit – Überlegungen zu einer »politischen Theologie«*, in: *Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung*, Bd. 6, Mannheim 1967, 9–19; ders., *Zur Theologie der Welt*, Mainz – München 1968, 5. Aufl. 1985; ders., *Politische Theologie*, in: K. Rahner (Hrsg.), *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1969, Sp. 1232–1240 [jetzt auch in: J. B. Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997*, Mainz 1997, S. 26–32].

⁵⁵ Von »Theologie der Revolution« wird manchmal in einem anderen Sinne gesprochen; nämlich im Sinne einer Ablehnung der Religion als Erfordernis der Revolution, eine Anschauung, die offensichtlich von Hegels Postulat ausgeht, demzufolge es töricht ist zu denken, daß die Revolution ohne eine Reform der Religion möglich ist, denn die Revolution erfordert die Reform, und die lutherische Reform war das grundlegende Moment (mehr als die Französische Revolution) der revolutionären Entwicklung der Moderne. Vgl. dazu G. Rohrmoser, *Anmerkungen zu einer Theologie der Revolution*, in: *Festgabe Schmitt (Fn. 18)*, S. 617–631.

⁵⁶ E. Feil, *Von der »politischen Theologie« zur »Theologie der Revolution«?*, in: ders./R. Weth (Hrsg.), *Diskussion zur »Theologie der Revolution«*, München – Mainz 1969, S. 110–132.

⁵⁷ H. Maier, *Politische Theologie. Einwände eines Laien*, *Stimmen der Zeit* 183 (1969), S. 73–91, auch in: ders., *Katholizismus und Demokratie. Schriften zu Kirche und Gesellschaft*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1983, S. 185–207.

⁵⁸ (WS) Barion hat nach seinem Theologiestudium, zwischen 1924 und 1928, mehrere Vorlesungen Schmitts in Bonn gehört und sich wohlwollend-kritisch mit Schmitts Werken, vor allem zur Frage der politischen Theologie, auseinandergesetzt; *insofern* kann er als »Schüler« Schmitts gelten. Vgl. unten, Fn. 60.

⁵⁹ H. Barion, *Ordnung und Ortung im kanonischen Recht*, in: *FS Carl Schmitt*, Berlin 1959, S. 1–34, auch in: ders., *Kirche und Kirchenrecht (Fn. 18)*, S. 181–214.

schen Ideenwelt, die die Dokumente und der allgemeine Sinngehalt des Zweiten Vatikanischen Konzils durchscheinen ließen.⁶⁰

Barions Kritik am Progressismus in der Kirche wollte jedem Vorschlag politischer Paradigmen, die sich nicht aus der Offenbarung⁶¹ ergeben, den theologischen Eigencharakter absprechen, wenn ihm auch nicht abgesprochen wurde, politische Theologie zu sein. An diesem Punkt näherte sich Barions Kritik der von Peterson an, auch wenn ihre betreffenden Überlegungen im allgemeinen verschieden waren. Deshalb zeigte sich auch Barion⁶² nicht einverstanden mit Petersons Position, von dessen Werk er damals nicht ahnte, daß es die Resonanz haben würde, die es dann tatsächlich kurz darauf hatte.⁶³

Die Kritik an dem, was Barion »progressistische politische Theologie« des Zweiten Vatikanum nennt, verdichtet sich in der Kritik an Artikel 74 von *Gaudium et Spes* (1965). Um dieses kritische Urteil bewerten zu können, scheint es geboten, den genauen Wortlaut des Artikels vor Augen zu haben, der wie folgt übersetzt wird:⁶⁴

»(Natur und Zweck der politischen Gemeinschaft.) Die Menschen, Familien und vielfältigen Gruppen, die die staatliche Gemeinschaft bilden, sind sich ihrer eigenen Unzulänglichkeit bewusst, ein voll menschliches Leben einzurichten, und erkennen die Notwendigkeit einer umfassenderen Gemeinschaft, in der alle täglich ihre eigenen Kräfte dazu verwenden, das Gemeinwohl immer besser zu besorgen (vgl. Enz. *Mater et Magistra*, 1961). Deswegen bilden sie die politische Gemeinschaft gemäß ihren vielfältigen Formen. Die politische Gemeinschaft be-

⁶⁰ H. Barion, Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form, in: Der Staat 4 (1965), S. 131–176, und ganz besonders ders., Das konziliare Utopia. Eine Studie zur Soziallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Säkularisation und Utopie. Erbracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1967, S. 187–233; ders., Festgabe Schmitt (Fn. 18). Einen kurzen Hinweis auf die Bedeutung, welche das Thema der politischen Theologie in seinem Denken einnahm, gibt Barion in seiner Dankesrede zur Ehrengabe, die ihm anlässlich des Erreichens des 70. Geburtstags überreicht wurde: Eunomia. Freundesgabe für Hans Barion zum 16. Dezember 1969, Wiesbaden o. J. [1969], S. 205–219 (215). Die Titel dieser Schriften Barions verweisen bereits auf den Beitrag Schmitts von 1925, Römischer Katholizismus und politische Form, 2. Aufl., Stuttgart 1984. Der Ausdruck »weltgeschichtliche Machtform« geht aus dieser Schrift hervor. Das Fragezeichen [in Barions (Fn. 18) Beitrag; (WS)] steht für den Zweifel, welcher der laut Schmitt historisch so bedeutsamen und gloriosen politischen Form seit dem 1958 eingeleiteten anti-triumphalistischen Aggiornamento faktisch entgegengebracht wurde.

⁶¹ In Wirklichkeit verneint Barion die Möglichkeit einer politischen Theologie, die über die *ratio peccati* hinausgehen würde: »Es gibt kein legitimes Beziehungsfeld zwischen Kirche und Politik außerhalb der Ratio peccati; wo die Kirche eine positive politische Idee repräsentiert, die theologisch immer nur eine unter mehreren von den Zehn Geboten aus möglichen ist, überschreitet sie ihren göttlichen Auftrag.« (Barion, Festgabe Schmitt [Fn. 18], S. 54).

⁶² Ebd.

⁶³ Vgl. Schmitt (Fn. 5), S. 30 ff.

⁶⁴ (WS) D'Ors verweist an dieser Stelle auf eine andere spanische Übersetzung des Konzilstextes in der Biblioteca de Autores Cristianos (BAC): Documentos del Vaticano II. Constitución, Decretos, Declaraciones. Edición de bolsillo, con introducciones históricas, esquemas y copiosos índices, 18. Aufl. 1972, S. 275. Dazu hebt er im weiteren Text die Abweichungen in der Übersetzung hervor, die ihm von Bedeutung erscheinen. Die hier verwendete Übertragung ins Deutsche von Matthias Bausenhardt (in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, hrsg. v. P. Hünermann, Freiburg – Basel – Wien 2004) ist – anders als frühere, zum Teil tendenziöse Übersetzungen (z. B. ²LThK.E., hrsg. v. H. S. Brechter u. a., 3 Bde., Freiburg i. Br. 1966–1968; F. Rahner / H. Vorgrimler (Hrsg.), Kleines Konzilskompendium, 1968, 17. Aufl., Freiburg i. Br. u. a. 1984) – eng an den lateinischen Text angelehnt.

steht⁶⁵ also wegen jenes Gemeinwohls, in dem sie ihre volle Rechtfertigung und ihren Sinn erhält und aus dem sie ihr ursprüngliches und eigentümliches Recht⁶⁶ entnimmt. Das Gemeinwohl aber umfasst die Gesamtheit derjenigen Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, mit deren Hilfe die Menschen, Familien und Verbände⁶⁷ ihre eigene Vervollkommnung voller und ungehinderter erreichen können (vgl. *Mater et Magistra*).

Es sind aber viele und verschiedene Menschen, die zu einer politischen Gemeinschaft zusammenkommen und rechtmäßig⁶⁸ zu verschiedenen Entschlüssen neigen⁶⁹ können. Damit also nicht, wenn ein jeder seiner eigenen Auffassung nachgeht, die politische Gemeinschaft zerrissen wird⁷⁰, ist eine Autorität erforderlich⁷¹, die die Kräfte aller Bürger auf das Gemeinwohl lenkt⁷², nicht mechanisch und auch nicht despotisch, sondern vor allem als moralische Macht, die sich auf die Freiheit und auf das Bewusstsein der übernommenen Pflicht und Last stützt.⁷³

Es ist also offenkundig, dass die politische Gemeinschaft und die öffentliche Autorität⁷⁴ in der menschlichen Natur gründen und sich deshalb auf die von Gott vorherbestimmte Ordnung beziehen,⁷⁵ auch wenn die Festlegung der Regierungsform und die Bestimmung der Lenker dem freien Willen der Bürger überlassen werden (vgl. Röm 13,1–5).

⁶⁵ *Existit*: Die genannte Übersetzung [der BAC; (WS)] bringt das Verb »nace« [geht hervor], was jedoch eine historisch wenig realistische Betrachtung impliziert.

⁶⁶ *Ius suum*: Nach BAC: »legitimidad« [Legitimität].

⁶⁷ Im lateinischen Text steht »consociationes« anstelle von »varii coetus«, wie es zu Beginn heißt. Aber damit soll anscheinend dasselbe ausgedrückt werden.

⁶⁸ An dieser Stelle steht im Originaltext »legitime«, in der erwähnten Übersetzung [der BAC] hingegen heißt es: »con todo derecho« [mit vollem Recht]. Zum Problem der Legitimität siehe unten, Nr. 9.

⁶⁹ BAC übersetzt »consilia« mit »soluciones« [Lösungen], was viel enger ist, da eine »opiniön« [Meinung, Ansicht] sich irren kann und nicht eine »Lösung« der Probleme der politischen Gemeinschaft bringt.

⁷⁰ *Ne distrahat*, was die BAC-Übersetzung mit »no perezca« [nicht vergehe, umkomme] wiedergibt. (WS) D'Ors schlägt »no se deshaga« (»sich nicht zerstöre/auflöse«) vor.

⁷¹ Der lateinische Text folgt einer mißverständlichen Auffassung, der wir hier nicht weiter nachgehen können, und verwechselt *potestas* mit *auctoritas*. Letztere ist das Wort, das hier gebraucht wird, um die Regierung der politischen Gemeinschaft zu bezeichnen. (WS) Vgl. zu dieser begrifflichen Unterscheidung d'Ors, *Autoridad y potestad*, in: *Lecturas jurídicas* [Universidad de Chihuahua, Mexiko] 21 (1964), S. 23–25, auch in: ders., *Escritos varios sobre el Derecho en crisis* (= Cuadernos del Instituto Jurídico Español, Bd. 24); Rom – Madrid 1973, S. 93–105 + Addenda (1972/73), S. 105–108; ders., *Doce proposiciones sobre el poder* [1978 vorgetragen bei einem Kolloquium im Colegio Mayor Belagua], in: ders., *Ensayos de teoría política*, Pamplona 1979, S. 111–121.

⁷² Die erwähnte Übersetzung: »(...) que dirija la acción de todos hacia el bien común« [»welche die Tat aller hinlenkt auf das Gemeinwohl«] übergeht jedoch [nach »todos« = »aller«; (WS)] das Wort »civium« [»Bürger«], das mir hier bedeutsam erscheint, da es ein Band der Unterordnung voraussetzt, das für die Untergebenen intensiver ist als für die Außenstehenden.

⁷³ Im lateinischen Text heißt es: »quae libertate et suscepti officii onerisque conscientia nititur«; Übersetzung [der BAC]: »que se basa en la libertad y en el sentido de responsabilidad de cada uno«. Diese freie Übersetzung übergeht folgende Schwierigkeit: Das Subjekt, die *vis moralis*, ist die Regierung. Aber die *libertas* ist offensichtlich nicht auf sie bezogen, sondern auf die Untergebenen, die »libertad« im allgemeinen, während sowohl das *officium* als auch das *onus*, die übernommen worden sind – *suscepti*, vorgestellt, und beiden gemeinsam – zur Regierung gehören. Auch wenn es stimmt, daß persönliche Freiheit Verantwortlichkeit impliziert, so handelt es sich hier doch nicht um die »Verantwortlichkeit eines jeden (einzelnen)«, sondern um die des Regierenden, gerade aufgrund der Aufgabe der Regierung, die ihr obliegt. Die Übersetzung führt deshalb in die Irre: Nicht um die Freiheit und Verantwortlichkeit eines jeden, sondern um die Freiheit aller und die Eigenverantwortlichkeit des Regierenden geht es. Von der *responsabilitas* des Regierenden wird später eigens noch zu sprechen sein, vgl. unten, Nr. 8.

⁷⁴ Vgl. Fn. 71.

⁷⁵ In der genannten Übersetzung: »al orden previsto por Dios« [»in der von Gott vorgesehenen Ordnung«], aber »praeinitum« bedeutet nicht einfach »previsto« [vorgesehen], sondern absichtlich bestimmt. Diese Übersetzung könnte vom Standpunkt der reinen Immanenz der Naturgesetze aus gedeutet werden, was jedoch, wie ich glaube, mit dem Denken der Konzilsväter nicht zusammenpaßt.

Es folgt ebenso (daraus), dass die Ausübung der politischen Autorität⁷⁶ sowohl in der Gemeinschaft als solcher als auch in den Einrichtungen, die das Gemeinwesen repräsentieren,⁷⁷ immer innerhalb der Grenzen der sittlichen Ordnung in die Tat umgesetzt werden muss, um das Gemeinwohl – und zwar dynamisch verstanden – zu besorgen gemäß einer rechtmäßig⁷⁸ festgelegten oder noch festzulegenden rechtlichen Ordnung. Dann sind die Staatsbürger aufgrund ihres Gewissens verpflichtet, Gehorsam zu leisten (vgl. Röm 13,5). Aufgrund dessen aber ist die Verantwortlichkeit,⁷⁹ Würde und Bedeutung derer offenkundig, die vorstehen.

Wo aber von der öffentlichen Autorität,⁸⁰ indem sie ihre Zuständigkeit überschreitet, Bürger unterdrückt werden, sollen diese, was vom Gemeinwohl objektiv gefordert wird, nicht weigern; sie sollen aber das Recht haben, gegen den Missbrauch dieser Autorität⁸¹ ihre eigenen Rechte und die ihrer Mitbürger zu verteidigen, jedoch unter Wahrung⁸² der Grenzen, die das natürliche und evangelische Gesetz vorzeichnet.⁸³

Die konkreten Weisen aber,⁸⁴ mit deren Hilfe die politische Gemeinschaft ihr eigenes Gefüge und das rechte Maß der öffentlichen Autorität⁸⁵ ordnet, können entsprechend dem verschiedenen Charakter der Völker und dem Fortschritt der Geschichte vielfältig sein; immer aber müssen sie dazu dienen, einen gebildeten, friedfertigen und gegenüber allen wohlthätigen Menschen zu formen, zum Vorteil der ganzen menschlichen Familie.«

Gewiß ist diese Konzilerklärung von einer juristischen Konkretisierung und einer theologischen Rechtfertigung ziemlich entfernt, aber gerade deshalb scheint es mir, daß sie nicht als ein mangelhafter Ausdruck politischer Theologie bekrittelt werden darf, wie dies Barion tut. Es handelt sich vielmehr um eine Erklärung moralischer Art, die die Soziallehre der Kirche mit einiger Verunreinigung durch die moderne Sprache wiederholt, was dazu führt, daß ihr Latein kein Vorbild an Gewandtheit ist; jedenfalls ist zu erkennen, daß der Text nicht auf latein entworfen, sondern mit Schwierigkeiten übersetzt worden ist.⁸⁶

Die womöglich übertriebene Reaktion Barions – etatistischer Jurist, ausgebildet in der Linie von Rudolph Sohm und Carl Schmitt – geht darauf zurück, daß der

⁷⁶ Vgl. Fn. 71.

⁷⁷ In der genannten Übersetzung: »en las instituciones representativas« [lat. »in institutis rem publicam repraesentantibus«]. Durch die Auslassung von »rem publicam« als bezeichnetes Subjekt kann der falsche Eindruck entstehen, es handle sich um das Repräsentieren von Privatpersonen oder gesellschaftlichen Gruppen.

⁷⁸ Zu »legitime« siehe weiter unten, Nr. 9.

⁷⁹ Vgl. Fn. 73.

⁸⁰ Vgl. Fn. 71.

⁸¹ Vgl. ebd.

⁸² In der genannten Übersetzung heißt es: »que señala« [»die andeutet/markiert«], aber das Verb »delineat« des lateinischen Textes bezieht sich auf den Akt des »Zeichnens« [im Spanischen: »dibujar«; (WS)], wie um auf die natürliche Ungenauigkeit der begrenzenden Vorschriften hinzuweisen, auf die Bezug genommen wird.

⁸³ Das Dokument weicht formal vom *Decretum Gratianum* ab, wonach das Naturgesetz im Dekalog und im Evangelium enthalten war; aber vielleicht sollte man in dieser Abweichung keine spezielle Rechtsphilosophie der Konzilsväter sehen.

⁸⁴ *Modi*: In der genannten Übersetzung etwas ungenau: »modalidades« [Modalitäten].

⁸⁵ In dieser Übersetzung heißt es: »el equilibrio de los poderes públicos« [»das Gleichgewicht der öffentlichen Gewalten«]. Das ist falsch, denn es läßt womöglich an die Lehre von der Gewaltenteilung denken. Der Text spricht von der *publica auctoritas* (vgl. Fn. 71) im Singular, nicht jedoch vom Gleichgewicht, vielmehr von *temperatio*, was soviel wie Mäßigung, Begrenzung oder Kontrolle bedeutet.

⁸⁶ (WS) Zur komplizierten Textgeschichte von GS vgl. jetzt H.-J. Sander, in: Herders Theologischer Kommentar (Fn. 64), Bd. 4, 2005, S. 616–691.

Konziltext entsprechend der überlieferten Lehre katholischen Denkens vom »Staat« absieht und in Übereinstimmung mit einem auch in den päpstlichen Dokumenten bekannten Stil jene zur Entscheidung drängende Genauigkeit vermeidet, nach der sich Juristen sehnen mögen. Somit ist die zentrale Idee weiterhin die vom Gemeinwohl, die per se notwendigerweise ungenau und schlicht eine Richtungsangabe ist. Aber die Einstufung als progressistisches *pasticcio*⁸⁷ erscheint ungerecht, und an diesem Punkt stehe ich wohl in der Pflicht, meine Abweichung von Barions Einschätzung des Artikels 74 von *GS* zu rechtfertigen, freilich nicht im komplexen Zusammenhang der hinterlistigen Absichten, journalistischen Wiedergaben, übermäßig freien Übersetzungen oder mißbräuchlichen revolutionären Verwertungen.

8. Richtigstellungen zu »Gaudium et Spes«

Von der staatlichen Struktur und der Souveränität abzusehen ist keinesfalls eine Manifestation von »Progressivismus«, sondern von Traditionalismus, und es geht zu weit, vom Denken in der katholische Kirche zu fordern, daß es auf den Begriff der öffentlichen Gewalt verzichtet und den ihrer Gegner akzeptiert, die im 16. Jahrhundert die Form des »souveränen Staates« durchsetzten, eine kontingente und nicht mit der Ewigkeit verbundene Form, die sich gerade heute aus unterschiedlichen Gründen in einer umfassenden Krise befindet.⁸⁸

Die Soziallehre der Kirche hat die Unterscheidung aufrechterhalten zwischen einer zivilen Gewalt [*poder civil*], die hier als »politische Gemeinschaft« (*communitas politica*) bezeichnet wird (ein allgemeiner Begriff, der dazu dient, den Begriff des »Staates« zu vermeiden), und der Gesellschaft, die an dieser Stelle als »bürgerliche Gemeinschaft« erscheint und die aus Individuen (*homines*), Familien und vielfältigen Gruppen (*coetus varii* oder *consociationes*) besteht. Auch wenn nicht ausdrücklich die Rede vom Prinzip der Subsidiarität ist, so wird doch klar, daß darauf Bezug genommen wird, indem es heißt, daß die Bestandteile der bürgerlichen Gemeinschaft sich ihres Ungenügens bewußt sind, ein umfassend menschliches Leben zu erreichen, und deshalb eine politische Gemeinschaft brauchen, die sie dabei unterstützt. Dieser gesellschaftliche Pluralismus ist genauso wenig progressistisch, denn er gehört schon zum noch traditionelleren (*vor-staatlichen*) Denken der Kirche. Auch ist er unvereinbar mit der Existenz einer Einheitsregierung, wie Barion behauptet, vielmehr erklärt er sich aus der Ordnung der subsidiären Integration in eine

⁸⁷ (WS) Die italienische Pastete hier als Sinnbild für Durcheinander und Schlamperie.

⁸⁸ Es ist nicht nötig, Texte des päpstlichen Lehramts anzuführen, aber im Zusammenhang mit dem Schmittschen Grundsatz, daß souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet, kann man sich den Text Pius' XII. (Enzyklika *Summi Pontificatus* vom 20. 10. 1939, in: AAS 31 [1939], S. 412–453, Kap. 25) vergegenwärtigen, insofern er den Mächten, die über einen Ausnahmezustand zu bestimmen haben, moralische Grenzen setzt. Es ist auch symptomatisch, daß die Verteidigung des absoluten Rechts der Könige, die Filmer (Fn. 11) vorbrachte, vor allem sich gegen »Jesuiten« und »Papisten« richtete. Für ihn war die christliche Lehre von der natürlichen Freiheit der Menschen »progressistisch«.

breitere Gemeinschaft (*amplior communitas*), wie etwa jener, der die öffentliche Gewalt (*auctoritas*, in Wirklichkeit *potestas publica*) entspricht.

Daß die Form der Regierung und ihre Grenzen in den konkreten Fragen von jedem einzelnen Volk abhängen, darauf verweist schon eine alte und, wenn man so will, pragmatische, aber lebenswichtige Vorstellung der Kirche, die in einem gewissen Sinne als *progressistisch* eingestuft werden kann.⁸⁹

Was am Ende des dritten Abschnitts gesagt wird, daß es nämlich Sache des »freien Willens der Bürger« ist, Regierungsform und die Personen der Regierenden festzulegen, könnte womöglich an eine Anerkennung der revolutionären »volonté générale« erinnern. Aber es ist klar, daß es sich hierbei nicht um den in der Form einer Wahl ausgedrückten Willen, um die »alltägliche Volksabstimmung« der Französischen Revolution handelt, sondern, wie aus dem letzten Teil hervorgeht, darum, daß jedes Volk gemäß seinem Charakter und seinem Fortschritt seine eigene politische Struktur und sein System zur Begrenzung der Regierung haben kann. Die Tatsache, daß die klassische Stelle bei Paulus über die moralische Pflicht zum Gehorsam gegenüber der eingesetzten Gewalt angeführt wird, zeigt, daß man der Demokratie der »volonté générale« in diesem Teil keinerlei Zugeständnisse machen wollte, denn der heilige Paulus spricht nicht von ihr. Der Satz »*etsi regiminis determinatio [...] liberae civium voluntati relinquuntur*« hat somit keinen größeren Wert als eine Erklärung, nach der die natürliche Grundlage der Herrschaft sich nicht auf eine bestimmte Regierungsform beschränkt.

Mehr noch: Das Dokument impliziert eine Zurückweisung des sich in der Volksabstimmung äußernden freien Willens, insofern die gesamte Lehre dazu in der Betonung des Naturrechts grundgelegt ist, das seinerseits das Gemeinwohl, nach dem alle streben sollen, und das Handeln der Regierung im konkreten bestimmt.

Wenn das Dokument etwas über das Ziel hinauszuschießen scheint, und zwar nicht gerade im progressistischen Sinne, sondern vielmehr in einer möglichen Begünstigung despotischen Gedankengutes, dann in dem Satz »*auctoritas* (eigentlich *potestas*) *requiritur quae omnium civium vires in bonum commune dirigat*«, denn er räumt der Regierung anscheinend eine »direktive« Macht über alle menschlichen, notwendigerweise auf das Gemeinwohl ausgerichteten Tätigkeiten ein, die im wörtlichen Sinne »totalitär« wirken könnte. Tatsächlich aber ist mit diesem Satz folgendes angesprochen: Die Regierung, der es rechtmäßig zusteht, jene Initiativen zu unterbinden, die nicht dem Gemeinwohl dienen, erleichtert den Beitrag aller zum Gemeinwohl und fordert dies gegebenenfalls auch ein, indem sie ihre Regierungsverantwortung entsprechend dem bewußten Prinzip der Subsidiarität mit der wesentlichen Freiheit der Menschen, Familien und Gruppen stets in Einklang bringt.

⁸⁹ Gerade weil eine monarchische Theologie nicht aufrechtzuerhalten ist, spricht man davon, daß die Gesellschaft sich aus Menschen, Familien und verbindenden Gruppen [grupos intermedios] zusammensetzt. Wenn man nur von Menschen oder verbindenden Gruppen spräche, würde man im Ergebnis nur eine republikanische Form, und wenn man nur von Familien spräche, wie es Pius X. in seinem Katechismus tut, eine monarchische Form postulieren. Zum Verhältnis zwischen Regierungsform und familiärem oder nicht-familiärem gesellschaftlichem Bewußtsein vgl. d'Ors, *Forma de gobierno y legitimidad familiar*, 1959, in: Colección »O crece o muere« 153, Madrid 1960, auch in: ders., *Escritos* (Fn. 71), S. 121–138.

Somit glauben wir, daß Barions Tadel nicht zutrifft. Eine Sache ist es, daß diese Dokumente nicht juristisch seien und auch keine politische Theologie böten – ihre Legitimität streitet Barion übrigens auch allen anderen ab –, eine andere Sache ist es, daß es sich hierbei um eine falsche politische Theologie handelte. Wie ich gesagt habe, war es der Umstand, von der Form des »Staates« als der einzig möglichen der politischen Gemeinschaft abzusehen, was die wohl wenig ausgewogene Kritik Barions hervorrief. Aber dieselbe Kritik hätte ihn gegen meine eigene Position zum Thema der christlichen politischen Theologie in Stellung bringen können, was anhand meiner späteren Ausführungen verständlich wird.

9. Legitimität und Legalität in GS Art. 74

Bei der Interpretation des Artikels 74 von *Gaudium et Spes* bleibt das Problem der »Legitimität« weiter bestehen. Wie wir in den Notizen zu unserer Übersetzung angemerkt haben, erscheint das Wort zweimal. Das erste Mal mit Bezug zur Freiheit, bestimmte Ansichten aufrechtzuerhalten (*legitime in diversa consilia declinare*), und das zweite Mal mit Bezug auf die rechtliche Ordnung (*secundum ordinem iuridicum legitime statutum*). Im Lateinischen pflegt man das Wort *legitimus* einzusetzen, um sich sowohl auf die Legalität als auch auf die Legitimität zu beziehen, denn das Wort *legalis* wird hier nicht verwendet. Man könnte denken, daß es sich bei der ersten der beiden Stellen des Konzilstextes um die »Legitimität« der Meinungsfreiheit und bei der zweiten um die »Legalität« der bestehenden Rechtsordnung handelt. Aber an dieser zweiten Stelle ist der Ausdruck weniger klar, insofern da – vielleicht wegen einer Interpretation, die der des wenig geglückten knappen Satzes »das Gemeinwohl – dieses aber dynamisch verstanden –« ähnelt, einem eindeutigen stilistischen Zugeständnis an den Zeitgeist – *statutum vel statuendum* gesagt wird. Bei der Behandlung der Ordnung, nicht nur der positiv vorhandenen (*statutum*), sondern auch der, die in der Zukunft sein kann (*statuendum*), erscheint das Adverb *legitime*, bezogen auf die Legalität, für die künftige Rechtsordnung nicht sehr angemessen,⁹⁰ und man muß daran denken, daß sich auch an dieser Stelle *legitime* auf die Legitimität beziehen könnte, denn diese könnte von einer noch nicht positiven, das heißt noch nicht legalen Ordnung ausgesagt werden, die es aber in der Zukunft sein müßte – aufgrund eines Imperativs der Legitimität. Wenn man aber unter *legitime* die Legitimität und nicht die Legalität verstünde, dann würde die positive Ordnung auf das Legitime unter Ausschluß des nicht-legitimen Legalen beschränkt, was, so glaube ich, weder die Absicht des Redaktors noch eines möglichen Interpolators des Textes gewesen wäre. Ausgehend von der Hypothese einer möglichen Interpolation des Satzes *vel statuendum*, müßte man somit an die sicher wenig elegante Lösung

⁹⁰ Das heißt: Ein Rückverweis auf die Rechtsordnung schließt schon das künftige Gesetz mit ein, und es hat nicht viel Sinn, zwischen den bereits geltenden Gesetzen und denen, die in der Zukunft promulgiert werden könnten, zu unterscheiden. Die Unterscheidung zwischen Gegenwart und Zukunft scheint einen Sinn (und zwar einen dynamischeren) einzuschließen in bezug auf jene gerechten Vorschriften, die noch nicht in Gesetzesform gebracht worden sind.

denken, daß *legitime* mit der Bedeutung »gesetzlich« hinsichtlich des *ordo status* zur Bedeutung »legitim« hinsichtlich des *ordo statuendus* übergegangen wäre, und womöglich könnte in dieser Verdoppelung der rätselhafte »Dynamismus« des Satzes bestehen, der ja augenscheinlich interpoliert wurde (*et quidem dynamice conceptum*). Mit anderen Worten: Der Text würde sich ursprünglich auf die »einggerichtete Rechtsordnung« bezogen haben, später aber würde man gedacht haben, daß man, um dem Begriff des »Gemeinwohls« einen größeren »Dynamismus« zu geben, über das positive Recht hinausgehen müsse, um das Naturrecht zu antizipieren, das es in Zukunft zu erlassen gälte, und aus diesem Grunde wäre *vel statuendum* eingefügt worden, ohne zu bemerken, daß *legitime*, auf das positive Recht bezogen, »gesetzlich« bedeutet und hinsichtlich dieses anderen, noch nicht positiven Naturrechts »legitimerweise« bedeuten würde: das legalerweise auferlegte Recht oder das legitimerweise auferlegbare Recht. In jedem Fall ein reichlich unglücklicher Ausdruck.

10. Carl Schmitts »Politische Theologie II«

Schließlich befaßte sich Carl Schmitt 1969 zu einer neuen Verteidigung seiner eigenen Fragestellung der politischen Theologie mit den negativen Forschungsergebnissen Erik Petersons.⁹¹ Aus seiner Gegenkritik sticht vor allem das unausgewogene Verhältnis zwischen dem abgegrenzten Thema des Monotheismus, wie es in der hellenistischen Literatur und, durch ihren Einfluß, auch in der frühen christlichen Apologetik erscheint, und der Schlußfolgerung gegen jede mögliche politische Theologie hervor. Auf der anderen Seite liegt ein unumgänglicher Widerspruch darin, daß, wenn ein Theologe in seiner Eigenschaft als solcher – wie Peterson vorgab – die Ausdehnung seiner Wissenschaft auf die Politik für unmöglich erklärt, er dies nicht tun kann, indem er seine angebliche Gleichgültigkeit gegenüber der Politik als theologiefremdes Gebiet aufrechterhält, sondern sich damit selbst eindeutig auf politisches Gebiet begibt. Wenn man den »Mißbrauch« der theologischen Begriffe im Dienste der Politik verurteilt, wie Peterson dies tut, schließt dies letztlich noch immer nicht einen möglichen zulässigen »Gebrauch« aus, da auch noch nicht erwiesen ist, daß jeder Einsatz der Theologie zu politischen Zwecken per se mißbräuchlich wäre. Somit also – sagt Schmitt – kann – und muß – der Theologe auf die dogmatischen Verirrungen hinweisen, in die eine politische Theologie verfallen kann. Wenn er jedoch die Möglichkeit einer jeden politischen Theorie (sic!⁹²) verneint, dann stellt schon dies nichts weniger dar als eine theologisch-politische Aussage.

Wie die politischen Folgen der Säkularisation als von einer gewissen theologisch-politischen Haltung bestimmt angesehen werden können, so gilt dies auch für die

⁹¹ Schmitt (Fn. 5), S. 18, Fn. 2, verweist auf eine unveröffentlichte [genauer: nur in Teilen als Typoskript vervielfältigte; (WS)] Erlanger Dissertation (Phil. Fakultät, 1967) über den theologischen Hintergrund der Literatur um die kritischen Jahre 1918–1933 von R. Hepp, *Politische Theologie und Theologische Politik. Studien zur Säkularisierung des Protestantismus im Weltkrieg und in der Weimarer Republik*.

⁹² (WS) D'Ors verwechselt hier versehentlich politische Theorie mit politischer Theologie.

Weigerung und den – sagen wir – keimfreien Eifer dessen, der vom Standpunkt einer rechtgläubigen Theologie aus jede Erstreckung seiner Wissenschaft auf politisches Terrain für unzulässig erklärt.

In diesem Sinne ist die Behauptung derer im Bereich der Politik, die jede Verbindung mit dem Religiösen als einen Ballast aus Irrtümern der Vergangenheit erachten und die jede mögliche Verbindung mit der Theologie ablehnen, auch schon wieder eine theologisch-politische Stellungnahme. So zum Beispiel diejenige Blumenbergs,⁹³ auf die sich Carl Schmitt in einem Exkurs seiner *Politischen Theologie II* bezieht. In Wirklichkeit besteht die These dieses Autors aus reiner Immanenz, das heißt daraus, daß sich die neue Wirklichkeit aus ihrer eigenen Existenz heraus rechtfertigt. Wir brauchen keine andere Rechtfertigung für sie in einer früheren oder transzendenten Ordnung zu suchen, was auch heißt, von ihrer Legalität abzusehen. Es handelt sich nämlich nicht um »Legitimität« (wie der Titel des Werkes Blumenbergs vorgibt), sondern darum, auf jede Legitimität und jede Legalität als Rechtfertigung des Neuen zu verzichten, denn das Neue rechtfertigt sich aus sich heraus. Auch diese negative Position, wie anti-theologisch auch immer sie scheinen mag, setzt ein theologisch-politisches Kriterium voraus, weil sich welche Theorie auch immer, die im Umfeld des sozialen Phänomens der Macht entworfen wird, nichts weniger als in eine doktrinaire Entscheidung hinsichtlich der überragenden Macht Gottes hineingezogen sehen kann, und bestände sie darin, jede Verbindung zwischen menschlicher und göttlicher Macht zu leugnen oder sogar das Problem als mythisch abzutun. In Wirklichkeit wird durch die Verteidigung der absoluten Autonomie des Neuen eine neue Theologie geschaffen, deren Gott der Mensch ist.

II. Theologie und Politik

Wie wir anhand der kurzen Bezugnahme auf die verschiedenen Anwendungen der politischen Theologie sehen konnten, fehlte womöglich eine allumfassende und kritische Sicht: Die Beiträge haben sich mit Teilbereichen auseinandergesetzt. Carl Schmitt, der den Begriff eingeführt hat, übertrug die politische Theologie auf die Interpretation des Vorgangs der Säkularisierung im Bereich der Politik, das heißt, auf einen Vorgang der Enttheologisierung des europäischen Denkens. Das jedoch setzte eine vorangehende positivere Wirklichkeit voraus, die mittelalterliche, in der sich bereits eine Wende zu einer ersten Säkularisierung ausmachen läßt, die auf die Legisten des 13. Jahrhunderts zurückgeht. Ihrerseits erfordert diese mittelalterliche politische Theologie anscheinend vorab ein Studium der politischen Theologie der antiken heidnischen Welt. Auf der anderen Seite wollte sich der katholische Progressismus der Epoche des Zweiten Vatikanischen Konzils, ein Wiedererstarken des unter dem Pontifikat des heiligen Pius X. verurteilten Liberalismus, des Begriffs be-

⁹³ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 1966, erneuerte Ausg., Frankfurt/Main 1996. (WS) Vgl. jetzt auch dens. / C. Schmitt, *Briefwechsel 1971–1978* und weitere Materialien, hrsg. und mit einem Nachwort v. A. Schmitz und M. Lepper, Frankfurt/Main 2007.

dienen, um die Revolution theologisch zu rechtfertigen. Schließlich kommen immer wieder andere Bereiche zu diesem Thema hinzu wie etwa der Bereich der politischen Optionen des Christen, vom Papst bis zu den Laien, aber auch Bereiche religiöser Politik; Themen, die eher als theologische Politik denn als politische Theologie bezeichnet werden könnten.

Diese vielfältige Themenskala, die durch die Aufsplitterung der Interessen und selbst der Tendenzen nur noch verstärkt wird und die man bei den verschiedenen Autoren beobachten kann, erfordert anscheinend einen umfassenderen und vollständigen Blick auf die politische Theologie, um wenigstens die Bezeichnung anfanghaft rechtfertigen zu können.

Die erste Frage ist die, ob es möglich ist, außerhalb des Christentums von Theologie zu sprechen.

Im Vortrag von 1925 »Was ist Theologie?« hatte Erik Peterson behauptet, daß allein die Dogmen eine theologische Wissenschaft ermöglichen und daß sich die Theologie nur dadurch vom unwissenschaftlichen Charakter der sogenannten Geisteswissenschaften befreie. Somit könne man von Theologie allein im Christentum, genauer, in der Zeit vom ersten bis zum zweiten Kommen Christi sprechen. Wie wir bereits gesagt haben, ist es wohl dennoch nicht unerlaubt, von einer heidnischen Theologie zu sprechen, die sich von der Mythologie unterscheidet, und zwar im Sinne einer religiösen Philosophie, die sich in dem Maße als Theologie versteht, in dem sie sich noch nicht rein rational äußert, sondern auf einen überkommenen Glauben stützt.

Gerade die Frage einer nicht-christlichen Theologie kann dazu dienen, den Begriff der politischen Theologie besser zu konkretisieren. Die heidnische Welt zeigt uns Formen sakraler Verherrlichung und Vergöttlichung der Macht, die aus dem Bereich der politischen Theologie auszuschließen sind. Es handelt sich bei ihnen nämlich nicht darum, politische Folgen aus einer bestimmten religiösen Vorstellung abzuleiten, sondern im entgegengesetzten Sinn darum, eine bestimmte politische Vorstellung mit Religiösem zu untermauern. Damit ist, wie wir schon sagten, der Kaiserkult zum Beispiel nicht mehr als eine Form, die politische Macht mit Banden religiöser Loyalität zu verstärken, wie dies auch der Treueschwur auf einen Caudillo sein kann.⁹⁴

Auf der anderen Seite ist klar, daß auch die Religionspolitik – Diskriminierung von Kulturen, Christenverfolgungen etc. – sich nicht innerhalb der politischen Theologie wähen kann; schließlich auch nicht die grundlegenden moralischen Vorstellungen, die auf die Politik angewandt werden können.

Andererseits hat die theokratische Vorstellung des jüdischen Volkes ganz klar diesen Charakter.

Wenn wir jetzt die abgrenzenden Überlegungen auf den Bereich einer christlichen politischen Theologie anwenden, können wir sagen, daß alles, was nicht eine politische Konsequenz aus einem bestimmten theologischen Dogma annimmt, von einem solchen Begriff ausgeschlossen werden muß.

⁹⁴ Zum Verhältnis von Treueschwur und Kaiserkult vgl. d'Ors, *Sobre los orígenes del culto al Emperador en la España romana*, in: *Emerita* 10 (1942), S. 197–227.

An erster Stelle sind hier die moralischen Reflexionen zur Politik, wie man sie traditionell in der Literatur findet,⁹⁵ zu nennen, zu denen weiterhin die Erklärung der Prinzipien des Zweiten Vatikanischen Konzils gehört. Das Prinzip der Subsidiarität gehört, obwohl es das erste Prinzip der politischen Moral der Kirche ist, nicht zur politischen Theologie, da es sich auf kein Dogma stützt. So auch die politischen Optionen der Christen, angefangen bei den Optionen des Apostolischen Stuhls, und zwar sowohl die Optionen weltlicher Politik als auch der Religionspolitik. Es ist angebracht, bei diesem Punkt einen Augenblick zu verweilen.

12. Politische Freiheit der Christen

In die allgemeine Freiheit des Christen fügt sich die konkrete Freiheit zu eigenen politischen Optionen ein, ohne eine größere Begrenzung als die, die die Moral *ratione peccati* und die persönliche Verantwortlichkeit setzen. Das heißt, es kann keine dogmatische Begründung dafür geben, die Einheit der politischen Aktion aller Gläubigen in einer eingrenzbaaren politischen Gemeinschaft anzustreben. Dennoch kann die Klugheit in bestimmten Situationen die Einheit angeraten erscheinen lassen, um den Angriff der Feinde der Kirche durch die eigene Spaltung nicht noch zu begünstigen. In solchen Situationen der »Feindschaft« sieht sich die Kirche zu einer übereinstimmenden und angemessenen politischen Aktion im Sinne der Selbstverteidigung verpflichtet. Solche Notsituationen begünstigen das Aufkommen von konfessionell einheitlichen Parteien am meisten. Um dies zu vermeiden, muß die Notsituation vermieden werden, die aus dem Angriff von feindlich gesinnten Kräften auf die Kirche entsteht. Dies jedoch läßt sich einzig durch eine offizielle Einrichtung derselben politischen Gemeinschaft bewerkstelligen, die die Unantastbarkeit dessen sicherstellt, was die Kirche für wesentlich erachtet, so daß jeder Angriff auf die Kirche hinsichtlich der grundlegenden Prinzipien als ein Angriff auf die politische Gemeinschaft gesehen werden muß: Dann tritt der »regierende Verteidiger der Kirche«, der *Defensor fidei*, auf den Plan. Die christliche Partei und der *Defensor fidei* sind Alternativen, über die zu entscheiden nicht immer ganz einfach ist. Allerdings ist es offensichtlich, daß allein die Konfessionalität der politischen Gemeinschaft eine konfessionelle Partei unnötig macht. Dagegen tritt diese auf den Plan, sobald die wesentlichen Grundsätze der Kirche in politischer Hinsicht nicht unantastbar sind und zu ihrer Verteidigung einen eigenen Einsatz der Gläubigen in wechselseitiger Übereinstimmung erfordern. Wenn wir die Religionsfreiheit als Bekenntnislosigkeit und Neutralität des Staates verstehen, können wir sagen, daß die Christen eines bestimmten Staates zwischen politischer und religiöser Freiheit zu wählen haben. Diese Frage hat jedoch, wie wir bereits sagten, nichts mit politischer Theologie zu tun. Als Wesensmerkmal der politischen Freiheit darf die Freiheit der Wahl einer re-

⁹⁵ Die Literatur ist unüberschaubar. Als sehr charakteristisches vorkonziliares Beispiel führe ich an F. de la Noe, *Christianisme et Politique*, Paris 1947: Das Christentum kann nicht politisch sein, aber die Politik kann christlich sein, und die Kirche macht Politik, insofern sie Feinde hat und gegen sie vorgeht.

ligiösen Politik sowie im konkreten die Wahl der Konfessionsgebundenheit des Staates nicht ausgeschlossen werden. Wenn in der Vergangenheit anscheinend Zweifel über die Zulässigkeit einer solchen Option aufgekommen sind, dann geht dies darauf zurück, daß einige päpstliche Erklärungen zum Naturrecht in die Richtung wiesen, den Schutz der Christen vom Prinzip der freien Religionswahl aus anzugehen, wenn dies auch stets mit der Restriktion der moralischen Verpflichtung im Gewissen versehen war, für die wahre – die christliche – Religion zu optieren, wenn sie bekannt ist. Aber diese päpstlichen Erklärungen zur Religionsfreiheit sind Erläuterungen des Naturrechts, da sich die Autorität des Papstes im Sinne des universalen Lehramts auch auf die Grundsätze dieses Rechts erstreckt. Sie dürfen andererseits nicht als positive Vorschriften – der sogenannten »Jurisdiktionsgewalt« – angesehen werden, die Anwendung finden müßten, um den politischen Einsatz der Gläubigen in eine Richtung zu lenken. Deswegen schließen sie nicht aus, daß der Christ für die Konfessionsgebundenheit des Staates optiert, wenn dies die Klugheit als möglich erachtet und nicht gegen die wesentliche Gewissensfreiheit der anderen verstoßen wird. Wie wir sagten, kann er dies gerade deshalb tun, um seine politische Freiheit zu bewahren und die Notwendigkeit einer einzigen christlichen Partei zu vermeiden.

13. Vatikanische und klerikale Politik

Eine andere Frage ist die der politischen Selbstbestimmung des Apostolischen Stuhls.

Es ist klar, daß die Päpste, solange ihr Kirchenstaat eine Herrschaft unter anderen war, in der internationalen Ordnung sich stets zu einer Unterscheidung von Freund und Feind gezwungen sahen, so wie sie sich auch gezwungen sahen, ihre eigenen Heere zu unterhalten und wie ein weiterer *iusus hostis* Krieg zu führen. Nur ein Beispiel, ein für Spaniens Katholiken besonders konfliktgeladenes, ist das von Papst Clemens VII. Die Machtstellung, die Kaiser Karl V. durch den Sieg bei Pavia über Franz I. erhalten hatte, führte dazu, daß sich der Papst an einer gemeinsamen politischen Aktion mit den Feinden des Allerchristlichsten Kaisers beteiligte, der sich dadurch in einen Feind des Papstes verwandelte. Daraus erwuchs die Liga von Cognac, die »Liga Clementina«, deren Initiator sie sogar »heilig« nannte. Die Reaktion Karls V. ließ nicht lange auf sich warten, und Rom wurde ohne Erbarmen geplündert. Der Papst flüchtete in die Engelsburg und mußte kapitulieren. 1530, wenig später, eilte er nach Bologna, um den Kaiser feierlich zu krönen. Diese traurige Episode der Kriegsgeschichte hat nichts mit politischer Theologie zu tun. Die spanischen Katholiken konnten die Tatsache beklagen, aber keinesfalls schmälerte dies ihre Ergebenheit gegenüber dem Vicarius Christi.

Seit die italienische Revolution den Papst seiner Territorien beraubte, trugen die politischen Optionen der Päpste anderen Charakter. In manchem Fall konnte es sich um die konkrete Anerkennung einer politischen Herrschaft handeln, wie zum Beispiel die des Faschismus durch Pius XI., die den Frieden der Lateranverträge von

1929 erreichte. Giuseppe Roncalli, der spätere Johannes XXIII., der zu jener Zeit Nuntius in Sofia war, schrieb: »Preisen wir den Herrn! Alles, was die Freimaurerei, das heißt: der Teufel, in 60 Jahren gegen die Kirche und den Papst in Italien unternommen hat, ist zunichte geworden.«⁹⁶ Die Anerkennung setzte eine gewisse Option zugunsten des Faschismus voraus, hatte aber genauso wenig eine theologisch-politische Grundlage. In anderen Fällen dagegen geht es um politische Optionen gegenüber allgemeinen Systemen, wie es bei Leo XIII., beseelt von seinem Wunsch nach Versöhnung »der Katholiken mit der laizistischen französischen Regierung«, zugunsten des Liberalismus oder erst kürzlich bei Paul VI., beseelt durch die Erwartung eines Moskauer »Dritten Roms«, zugunsten der Demokratie und auch noch gegenüber dem Sozialismus geschah.⁹⁷ Auch das darf die Treue der Katholiken zum Papst nicht berühren, auch das ist keine politische Theologie, sondern eine freie politische Entscheidung des Papstes, wie auch zu seiner Zeit die Entscheidung Clemens' VII. frei sein konnte.

Somit kann die persönliche politische Betätigung der Christen und des Papstes weder verneint noch unterbunden werden, aber sie muß sich vom Dogma abgrenzen, und deshalb hielten wir den Hinweis für angebracht, daß sie nicht mit der politischen Theologie verwechselt werden darf, sie darf auch nicht zum Thema der Predigt werden. Obwohl sich die Verkündigung der Kirche nicht streng auf die Dogmen beschränkt, sondern auch die Moral betrifft, darf sie nicht der Verbreitung politischer Optionen dienen, die die Christen oder die kirchliche Hierarchie in aller Freiheit treffen können.

Ihrerseits dürfen die kirchliche Hierarchie und der Klerus im allgemeinen nicht über das hinausgehen, was ihre göttliche Sendung ist, die Verkündigung der Offenbarung und die Sorge um die Rettung der Seelen. Denn es erscheint klar, daß sich weder aus der Offenbarung noch aus dem Vorbild des Heilands ein konkretes Programm politischen und sozialen Handelns ableiten läßt, sondern daß die Hirtenaufgabe darin besteht, die Gläubigen auf jene realen Tatsachen und Umstände hinzuweisen, die absolut unvereinbar mit dem Gesetz Gottes, das wir auch Naturrecht nennen können, sind. Es handelt sich also um negative Abgrenzungen, nicht um positive Programme.⁹⁸ Revolutionäre Strömungen traten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf und hatten, begünstigt durch einige Katholiken – in der

⁹⁶ Brief Roncallis an seine Schwester vom 24. 02. 1929, zit. nach Schmitt (Fn. 5), S. 79.

⁹⁷ Über die päpstliche »Ost-Politik« [Deutsch im Original] vgl. R. Raffalt, *Wohin steuert der Vatikan?* Papst zwischen Religion und Politik, München – Zürich 1973.

⁹⁸ So konkretisiert die politische Mission der Kirche E.-W. Böckenförde, *Politisches Mandat der Kirche?*, in: *Freundesgabe Barion* (Fn. 60), S. 9–21, auch in: *Stimmen der Zeit* 184 (1969), S. 361–373, jetzt in: ders., *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002*, Münster 2004, S. 251–265; ders., *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: *Säkularisation und Utopie* (Fn. 60), S. 75–94, auch in: ders., *Kirche und christlicher Glaube* (s. o.), S. 213–230. Hier wird auf die häufigen Mißbräuche Bezug genommen, in die die pastorale Praxis verfallen ist, und als Theoretiker einer mißbräuchlichen revolutionären Attitüde werden der bereits erwähnte Metz (Fn. 54) angeführt sowie E. Schillebeeckx, *Gott, die Zukunft des Menschen*, Mainz 1969. Doch die von der revolutionären Attitüde stimulierte klerikale Literatur ist derart überbordend – und mittelmäßig –, daß sich der Versuch einer Beschreibung nicht lohnt.

Hauptsache Kleriker –, unausweichlich eine Geringschätzung des kirchlichen Lehramts und der kirchlichen Autorität zur Folge, während gleichzeitig die Gläubigen durch Forderungen nach Solidarität mit etwas, das im Grundsatz keinen dogmatischen Charakter beanspruchen kann, in eine außergewöhnlich starke Verwirrung gestürzt wurden. Somit ist unter dem Vorwand der »Mündigkeit« der Laien und einer Abschaffung der wesensmäßigen Ungleichheit in der Kirche ein penetranter, gleichzeitig pädagogischer und revolutionärer Neoklerikalismus hervorgebracht worden, der auf alle Fälle der *salus animarum* entgegensteht.

14. Rückkehr zum Dogma

Schließlich muß man sich fragen, in welchem Maße sich politische Konsequenzen aus dem theologischen Dogma selbst ableiten lassen, denn nur hier wird von einer eigentlichen politischen Theologie zu sprechen sein.

Wie wir gesehen haben, ging das jüdisch-hellenistische Denken das Thema der politischen Theologie vom Gesichtspunkt des Monotheismus her an, wie Peterson erklärte, der schließlich jede politische Theologie als mit dem Dogma der Heiligsten Dreifaltigkeit unvereinbar ausschloß, das ja eine vereinfachende Vorstellung vom Monotheismus wie in der jüdischen oder in anderen monotheistischen Religionen überwindet. Tatsächlich stellt die Dreifaltigkeit eine unüberwindliche Schwierigkeit für eine Ableitung im Sinne des monarchischen Prinzips dar, wenn wir nicht in pittoreske Metaphern verfallen wollen.⁹⁹

Carl Schmitt gibt zudem einen Zugang zur göttlichen Dreifaltigkeit als Keimzelle des Politischen,¹⁰⁰ das heißt der Unterscheidung von Freund und Feind, wobei ihm als Grundlage die Vorstellung dient, die bei Gregor von Nazianz in der Frage der Dreifaltigkeit erscheint (*Oratio Theologica* 3,2), wonach das Eine [to hen] immer im Aufruhr gegen sich selbst ist. Der Schlüssel zum Verständnis dieser Vorstellung liegt in dem Wort *stasis*, das wohl gleichzeitig »Ruhe« und »Abtrennung« bedeutet, die in einem dialektischen Sinne (These und Antithese) vereint sind. Dennoch muß dieser offensichtliche Widerspruch vom Standpunkt der Etymologie aus gesehen werden; die Wurzel zu diesem Begriff ist dieselbe wie die des Verbes *histemi*, was soviel wie sich erheben, sich standhaft aufstellen bedeutet. Der Aspekt der Stabilität ist jedoch nicht vorrangig, sondern hängt bereits von der Festigkeit des Stehens auf den Füßen, nicht jedoch von der Bewegung ab; so auch der Aspekt des Sicherhebens, denn derjenige widersteht, der sich erhebt und sich nicht bewegt. Also gibt es keine dialektische Entfaltung zwischen Stabilität und Erhebung, sondern beide gehen aus dem Sinn der Wurzel hervor, wonach sich auf die Füße gestellt und in dieser Haltung verhart wird, ohne sich zu bewegen. Eigentlich ist dies derselbe Sinn des lateinischen

⁹⁹ Vor der englischen Parlamentsklausur 1401 verglich der *Speaker* des Unterhauses den aus dem König, den Lords und dem Unterhausabgeordneten bestehenden politischen Körper mit der Heiligsten Dreifaltigkeit, doch hat er auch die Parlamentssitzungen mit dem Ordo der Heiligen Messe verglichen; vgl. Kantorowicz, *Two bodies* (Fn. 41), S. 227.

¹⁰⁰ Schmitt (Fn. 5), S. 116 ff.

status, aus dem das neue Wort »Staat« [Estado] abgeleitet wird: Der Staat setzt eine Organisation voraus, die sich erhebt und widersteht, sowohl in seiner Fortdauer als auch in Zeiten der Bewährung im Krieg. Diese Bezugnahme scheint mir also vom politischen Standpunkt her unangebracht, nicht nur daß eine feindliche Einstellung zwischen den göttlichen Personen unvorstellbar ist, vielmehr wird dieser Dualismus der *stasis*¹⁰¹ gleichzeitig durch die Liebe überwunden, aus der die dritte Person, der Heilige Geist, hervorgeht. Im Gegensatz dazu gesellt sich zur dämonischen Parodierung der Heiligsten Dreifaltigkeit die Beschränkung des wesensmäßigen Trinitarismus auf den Hegelschen dialektischen Dualismus.

Dennoch handelt es sich hier nicht darum, die Ableitung politischer Zusammenhänge aus einem theologischen Dogma auszuschließen, sondern umgekehrt darum, Schmitts Begriff des Politischen nicht in die Theologie der Dreifaltigkeit einzuführen. Es geht nicht darum zu leugnen, daß sich die innertrinitarische *stasis* auf das Politische erstreckt, sondern darum, ihre Deutung vom politischen Standpunkt des Freund-Feind-Schemas aus abzulehnen.¹⁰²

15. Politische Angelologie

Ein Aspekt der politischen Theologie, der in der Diskussion um ihre Gültigkeit anscheinend vergessen worden ist, ist die Angelologie, gerade in Beziehung zum politischen Thema des Nationalismus, und das überrascht um so mehr, als sich Erik Peterson für diesen Aspekt interessiert hatte.¹⁰³

¹⁰¹ In dem Verhältnis, in dem Gregor von Nazianz diesen Begriff gebraucht, hat er keinen anderen Wert als den des »Entgegensetzens«: »das Eine stellt sich gegen sich selbst« im Sinne einer *relatio oppositionis*.

¹⁰² Mit diesem Thema verknüpft Schmitt den Goetheschen Ausspruch »*nemo contra deum nisi deus ipse*«, der Gegenstand vielfältiger Deutungen gewesen ist. Schmitt glaubt (ebd., S. 122 f.), daß er ihn im Licht der Stelle bei J. M. Lenz in dessen Drama über das Leben der heiligen Katharina von Siena erhellen kann, wo sie nach dem Sohn [= Jesus Christus; (WS)] ruft, damit er sie von der Gerechtigkeit des Vaters [= Gott; (WS)] befreie. Wenn ich mich nicht irre, muß der Ausspruch Goethes in dem Sinn verstanden werden, daß nur wer sich selbst zum Gott erhebt, auch gegen andere Götter sich erheben kann, d. h. daß er in dem zweideutigen heidnischen und polytheistischen Sinne gedeutet werden muß, der Goethe eigen ist, und nicht in einem christlichen Sinne, wonach er gegen sich selbst stehen könnte, trotzdem daß *omne regnum divisum contra se desolabitur*. (WS) D'Ors zitiert hier Mt 12,25 (Vulg.).

¹⁰³ Nicht nur in seinem Buch über den Monotheismus (Fn. 19), sondern noch eingehender in einem Artikel über Das Problem des Nationalismus im alten Christentum, in: Theologische Zeitschrift 7 (1951), S. 81–91, wie auch in dem Artikel Von den Engeln, in: ders., Theologische Traktate (Fn. 19), S. 195–243, aufgenommen als Anhang (Débat sur les Anges des nations, S. 153–169) in dem Buch von J. Daniélou, Les Anges et leur mission, Paris 1953, mit einer »Angefügten Bemerkung« [Note conjointe], S. 170–178, des letzteren, der konkret (S. 174) von »des conclusions pour une théologie du politique encore valable« [»den Schlußfolgerungen für eine immer noch gültige Theologie der Politik«] spricht, auch wenn dieser Ausdruck in der ersten Ausgabe dieses Textes Daniélous (Le démoniaque et la raison d'Etat, in: Atti del II Congresso Internazionale di Studi Umanistici a cura di Enrico Castelli: Cristianesimo e ragion di stato [1952], Rom – Mailand 1953, S. 32) noch fehlt. Die Lehre des Protestanten O. Cullmann, Cristo y el Tiempo [span. Übersetzung (Barcelona 1968) der französischen Ausg., 1947, 2. Aufl. Neuchâtel 1966, dt. Original: Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, 1946, 2. Aufl. Zollikon – Zürich 1948], Kap. III, 3 (S. 169–189) muß ebenfalls in Betracht gezogen werden: »Die Unterwerfung der unsichtbaren Mächte und ihre Beziehung – hinsichtlich der Heilsgeschichte – zur Universalgeschichte«.

Die Fragestellung ist komplex, denn bei diesem Thema verschränken sich eine jüdische Lehre, die die Völkerengel als dem Gottesvolk gegenüber feindlich betrachtet, welches selbst keinem Engel unterstellt werden darf, weil es allein Gott in direkter Linie Gehorsam leistet, und eine hellenistische Lehre, die der jüdischen entgegengesetzt ist und den Völkerpluralismus rechtfertigt – den in der Reformationszeit sehr wichtigen Grundsatz *Cuius regio, eius religio* vorwegnehmend – und die Israel vorhält, die anderen Völker beherrschen zu wollen. Andererseits erscheinen die Völkerengel in der christlichen Theologie in manchen Fällen als Beschützer der Völker, in anderen Fällen als Faktoren des Zerfalls und der Rebellion. Auf jeden Fall stimmt das christliche Denken darin überein, daß die Völkerengel Christus unterworfen blieben. Wie der heilige Paulus (Eph 1, 21–22) schreibt – und das stellt bereits eine eigentlich theologische Grundlage dar –, hat Gott Christus »über alle Fürstentümer, Gewalt, Macht, Herrschaft und alles, was genannt werden mag, nicht allein auf dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen, gesetzt und hat alle Dinge unter seine Füße getan«. Auch Kol 2, 15: »Er hat ausgezogen die Fürstentümer und die Gewaltigen und sie öffentlich schaugetragen und einen Triumph aus ihnen gemacht durch sich selbst.«¹⁰⁴ Das ist zu deuten als der Sieg der Kirche über die Völker. Aber beim heiligen Johannes Chrysostomus und anderen christlichen Autoren wird angefügt, daß die Völkerengel, die durch Christus besiegt wurden, ihren Platz für die Schutzengel der Gläubigen freigemacht haben.¹⁰⁵ Das könnte man als einen Sieg der menschlichen Person über die Vorherrschaft der politischen Macht verstehen.

Nur daß dieser Sieg Christi über die Völkerengel als bereits in der Welt verwirklicht angesehen werden kann, in der Art, wie ihn Eusebius von Cäsarea im Konstantinischen Reich erlangt sah oder der Sieg in einem eschatologischen Sinn auf das Ende der Zeiten verlegt werden kann, so daß die Kirche, die das Königreich Christi mit ihrer heiligen Einheit vorwegnimmt, sich so lange genötigt sieht, in dauernder Spannung mit der Vielfalt der Völkerengel zusammenzuleben, wie das Ende nicht kommt.

Dieser notwendigen »Spannung« zwischen der Kirche, die das künftige Reich Gottes vorwegnimmt, und den Völkerengeln, die bis zur Parusie am Ende der Zeiten leben, entspricht die Anschauung, daß die politische Macht und insbesondere die »Staatsräson« dämonisch sei.¹⁰⁶

Auch ist es nicht möglich, einige theologisch-politische Schlußfolgerungen aus dem Dogma von den Engeln zu ziehen; vielleicht wegen derselben Zweideutigkeit

¹⁰⁴ (WS) Beide Zitate in eigener Übersetzung des Vulgata-Textes, der d'Orsens spanischer Übersetzung vermutlich zugrunde lag.

¹⁰⁵ Peterson, in Daniélou (Fn. 103), S. 165.

¹⁰⁶ Außer dem grundlegenden Werk von F. Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la historia moderna*, 1924, span. Ausgabe: Madrid 1959, vgl. die exzellente einleitende Studie von M. García-Pelayo zu seiner Edition von G. Botero: *La razón de Estado (y otros escritos)*, Caracas 1962, S. 21, und die hierbei angegebene Literatur (Fußnote 9) sowie R. Schnur (Hrsg.), *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Berlin 1975. Heinrich von Gent führt am Ende des 13. Jahrhunderts den Begriff *ratio status* ein, doch geht es hierbei um etwas anderes: *status* meint hier das Gemeinwohl, bei Wilhelm von Auvergne bezeichnet er konkret die Regierung der Gemeinschaft.

der Hochschätzung der Aufgabe der Engel in bezug auf den Nationalismus. Dagegen ist es sehr wohl möglich, daraus einen sicheren Standpunkt für eine echte politische Theologie abzuleiten, nämlich die Überwindung der Engel durch den Sieg Christi, der ab dem Zeitpunkt seiner Himmelfahrt eine weltweite Herrschaft errichtet hat.

16. Die Herrschaft Christi: auf dem Weg zu einer nichtmetaphorischen politischen Theologie

Vom Dogma des Königtums Christi leitet sich keine Notwendigkeit einer monarchischen Herrschaft ab, genauso wenig von der göttlichen Allmacht, die Christus als Gott zukommt, die Notwendigkeit einer unumschränkten politischen Macht. Ableitungen dieser Art stellen keine echte politische Theologie dar, gerade wegen ihres metaphorischen Charakters. Aber dasselbe kann man von jeder anderen Schlußfolgerung dieser Art sagen. Eine echte christliche politische Theologie muß einerseits von eindeutigen Dogmen ausgehen und andererseits rational notwendige Schlußfolgerungen ziehen. In diesem Sinne bin ich überzeugt, daß das einzige Dogma, aus dem heraus sich politische Konsequenzen ergeben können, das Dogma ist, wonach Christus König und gleichzeitig Gesetzgeber und Richter ist. Also müssen wir uns mit diesem christlichen Dogma und anschließend mit seinen rationalen politischen Konsequenzen beschäftigen.

Man könnte fragen, ob eine politische Theologie Moralthologie oder spirituelle Theologie sein kann. Meiner Meinung nach muß die Antwort negativ ausfallen. Die spirituelle Theologie, in welche die Aszetik und Mystik von ehemals mit neuen Fragestellungen und neuem Stil eingehen, hat nichts mit Politik zu tun. Die Moralthologie, von der ich meine, daß sie sich von der spirituellen unterscheiden sollte,¹⁰⁷ kann sehr wohl und gerade als Norm für das Verhalten des Untergebenen wie auch des Regierenden in Beziehung zum Politischen stehen; sie zieht Grenzen *ratione peccati* sowohl durch Akte der Verübung wie auch der Unterlassung, und, wie wir schon gesehen haben, Barion dachte, daß man nur aus diesem Blickwinkel von politischer Theologie sprechen könne. Dennoch wäre dies meiner Meinung nach keine echte politische Theologie, auch wenn sie in der Moralthologie begründet ist, sondern eine politische Moral, eine Deontologie des Staatsbürgers oder des Regierenden, und allein aus einer dogmatischen Theologie kann eine echte politische Theologie abgeleitet werden.

Betrachten wir also, welche die relevante dogmatische Ausgangsbasis für die Politik im Hinblick auf das Königreich Christi sein kann.

Auch wenn Christus ausdrücklich verkündete, daß sein Königtum nicht mit dem der irdischen Königreiche vergleichbar sei,¹⁰⁸ und er deshalb seine richterliche

¹⁰⁷ Vgl. meinen Exkurs *La distinción entre Teología Moral y Espiritual*, in: d'Ors, *Sistema de las Ciencias*, III, Pamplona 1974, S. 35–42.

¹⁰⁸ Joh 18, 36 (Vulg.): »*regnum meum non est de hoc mundo*«.

Gewalt¹⁰⁹ nicht ausüben wollte, gestand er dennoch seine totale und universale Souveränität zu,¹¹⁰ die er mit dem Recht eines Erben¹¹¹ und aufgrund der Erlösung¹¹² erhalten hat. Die biblischen Stellen über die Souveränität Christi sind wie auch ihre Wiederhaller in der Patristik zahlreich, und die Existenz dieses Dogmas seit den ersten Zeiten der Kirche ist unbestreitbar.¹¹³ Sie wurden von Pius XI. in die Enzyklika *Quas primas* (1925) aufgenommen und dort auch im einzelnen behandelt. Wie aus dieser Enzyklika klar hervorgeht, entsprechen dieser Souveränität die legislative Gewalt, die er durch das Geben des Neuen Gesetzes der Frohen Botschaft ausübte, und insbesondere das *mandatum novum* der Liebe¹¹⁴ wie auch die oberste richterliche Gewalt,¹¹⁵ im besonderen die des Endgerichts.¹¹⁶

Zum monarchischen Charakter des Königtums Christi gehört auch der, der ihm seine Mutter beigesellt, die ihrerseits auch als *Regina* betrachtet wird. Tatsächlich entspricht dem innersten Wesen der legitimen Monarchie, daß das Königtum genau genommen nicht dem, der tatsächlich regiert, sondern seiner ganzen Familie zukommt.¹¹⁷

Die Gleichsetzung des Königreichs Christi mit der Kirche, die, wie wir sagten, schon beim heiligen Augustinus aufscheint¹¹⁸ und von der sich laut Peterson der

¹⁰⁹ Joh 3, 17 (Vulg.): »non enim misit Deus Filium suum in mundum ut iudicet mundum«; 8, 15 (Vulg.): »ego non iudico quemquam«; 12, 47 (Vulg.): »non enim veni ut iudicem mundum«; vgl. Lk 9, 56 (Vulg.) [(WS) Die Stelle ergibt in diesem Zusammenhang keinen Sinn, allenfalls 9, 55, insofern Jesus hier den (vorläufigen) Verzicht auf die apostolische Richtervollmacht erklärt.], und in konkreten Fällen wie einer Erbteilung (Lk 12, 14) oder auch, wo er davon absieht, wegen Ehebruchs zu verurteilen (Joh 8, 11).

¹¹⁰ Joh 18,36: »regnum meum«; dann, in der Antwort auf Pilatus (Joh 18,37): »Rex sum ego«. Daher kommt es, daß er in Offb 19, 6 »Rex regum et Dominus dominantium« genannt und [nach christologischer Psalmauslegung, vgl. z. B. Thomas von Aquin, *Super Io.*, cap. 18, l. 6; (WS)] in Ps 2, 6 als von seinem Vater eingesetzter König vorgestellt wird (»Ego autem constitutus sum Rex ab eo«), ebenso in der Ankündigung des Erzengels Gabriel (Lk 1, 32 ff.): »et regnabit [...] in aeternum, et regni eius non erit finis«.

¹¹¹ Ps 2, 8 (Vulg.): »Dabo tibi gentes hereditatem tuam«. (WS) Auch hier in christologischer Auslegung; vgl. z. B. Thomas von Aquin, *Sermo Ecce Rex*, p. 2.

¹¹² 1 Kor 6, 19–20 (Vulg.): »non estis vestri, empti enim estis pretio magno«, wo vorausgesetzt ist, daß der Mensch Sklave des Teufels geworden ist aufgrund des Verkaufs an die Sünde (Röm 7,14: »venundatus sub peccato«), nicht durch Gefangenschaft. [(WS) Letztere Deutung ist unklar; womöglich will d'Ors die Macht des Teufels betonen, in die der gefallene Mensch geraten sei (vgl. Hebr 2,14 f.), ein Verhängnis, für das ihm der Ausdruck »Gefangenschaft« (cautiverio) noch zu schwach erscheinen konnte.] Durch die Erlösung [Redención] wurde die Gewalt über den Menschen [wieder; (WS)] auf Christus übertragen, auch wenn das Freikaufen [redención] eines einfachen Kriegsgefangenen dem, der ihn auslöste, nicht die Verfügungsgewalt über ihn einräumte, sondern nur ein Recht, ihn festzuhalten, um den Kaufpreis zu kassieren.

¹¹³ Daran lassen auch die Protestanten keinen Zweifel, vgl. O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament*, Zollikon – Zürich 1941, 3. Aufl. 1950; ders., *Cristo y el Tiempo* (Fn. 103), S. 163. (WS) Diese Einschätzung der protestantischen Theologie war schon anno 1976 allzu optimistisch.

¹¹⁴ Joh 13, 34 (Vulg.).

¹¹⁵ Joh 15, 22. (WS) Diese Stelle gilt nicht als *locus classicus* der richterlichen Gewalt Jesu; d'Ors meint vermutlich Joh 5, 22 (Vulg.): »neque enim Pater iudicat quemquam sed iudicium omne dedit Filio«.

¹¹⁶ Zum Endgericht als der letzten Instanz, die das göttliche Recht (das positive wie das Naturrecht) als oberste Kategorie eines hierarchisierten Systems aus richterlichem Recht anlegt, vgl. d'Ors, *Una introducción al estudio del Derecho*, Madrid 1963, S. 15 ff. und 133 ff., 2., [veränderte] Aufl., Valparaíso [Chile] 1976, §§ 13 und 14.

¹¹⁷ Ders., *Forma de gobierno* (Fn. 89).

¹¹⁸ Auch die Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* setzt im Art. 3 das Reich Christi mit der Kirche gleich [»Ecclesia seu regnum Christi iam praesens in mysterio«], d. h. damit, daß sie [= die das Wort glaubend hören und der »kleinen Herde« (Lk 12, 32) zugezählt werden; (WS)] »das Reich selbst angenommen« haben (LG 5), das sich entfalten muß, bis es am Ende der Zeiten durch ihn [= Christus; (WS)] vollendet wird (LG 9 und 36).

Ausschluß jeder irdischen Erwartung eines christlichen Reiches wenigstens vor der Parusie ableiten läßt, verweist auf das Problem, auf irgendeine Weise, aber sehr extensiv die Reichweite jenes göttlichen Reiches zu begrenzen: Tatsächlich begrenzt dessen dogmatische Grundlage die Reichweite nicht, sondern erweist es uns gegenüber als universal, als ausgedehnt, nicht nur auf alle Menschen, sondern auch auf die ganze Schöpfungsordnung – Christus, der *Kosmokrator* –; während hingegen die Kirche, wenn sie auch die Engel umfassen kann, weder die Dämonen noch die Menschen umfaßt, die nicht zur Kirche gehören, nicht einmal durch die Begierdetaufe. Das bedeutet, daß die Souveränität Christi, wenn wir das Reich Christi mit der gegenwärtigen Kirche gleichsetzen, gegenwärtig nicht universal wäre. Auf der anderen Seite bedeutete das, da die Kirche der mystische Leib Jesu Christi ist, daß eine Regierung Christi über die Kirche darauf beschränkt bliebe, ein Regierung über sich selbst, über seinen mystischen Leib, zu sein.

Eine Lösung dieses Problems liegt in der Betrachtungsweise, daß das Reich Christi mit der Kirche in eins fällt – außerhalb derer es keine Rettung gibt –, und zwar in dem Maß, in dem es angenommen wird, das heißt, in dem es in einem jeden der Gläubigen ist. Aber es existiert auch außerhalb dieser Umgebung, auch über den unbeseelten Wesen, über den Menschen, die nicht zur Kirche gehören, und selbst über den Dämonen. Im ersten Sinn kann von einem moralischen Reich Christi gesprochen werden, aber es ist gerade der zweite Sinn von größerer Reichweite, der als theologisch-politische Wirklichkeit interessiert.

Seinerseits ist das Reich Christi, wie wir sagten, gegenwärtig, denn es beginnt im Moment der Himmelfahrt, da Christus sich »zur Rechten des Vaters setzt«, mit der Parusie wird es enden, um dem endgültigen Reich Gottes Platz zu machen, in das die Menschen nicht in seiner gegenwärtigen, sondern in seiner verherrlichten Form eingehen werden. Somit kann die Beziehung zwischen dem Reich Christi, der Kirche und dem Reich Gottes in der folgenden Weise verstanden werden: Christus ist der König über die ganze Schöpfung, aber seine Herrschaft ist zeitlich. Die Kirche ist das Reich Christi, das die Gläubigen im vollen Bewußtsein annehmen, die auch die Sendung haben, das Evangelium weiterzusagen, um eine möglichst vollständige Überführung des vorläufigen Reiches Christi in das endgültige Reich Gottes zu versuchen.

Daß sich die Herrschaft Christi keineswegs auf die gegenwärtige Kirche beschränkt, sondern sich auf alle Menschen erstreckt, geht schon aus der Enzyklika *Annum Sacrum* Leos XIII. (1899)¹¹⁹ hervor, in der zu lesen ist:

»Offensichtlich erstreckt sich seine Herrschaft nicht nur auf Völker katholischen Namens, oder nur auf die, welche, durch die heilige Taufe nach rechtem Brauch abgewaschen, unter rechtlchem Gesichtspunkt durchaus zur Kirche gehören, auch wenn sie der Irrtum ihrer Auffassungen auf Abwege führt oder Uneinigkeit von der Liebe trennt: sondern sie umfaßt auch alle, die man zu den außerhalb des christlichen Glaubens stehenden rechnet, so daß ganz wahrhaftig das gesamte Menschengeschlecht unter der Vollmacht Jesu Christi steht.«

Doch von allen päpstlichen Dokumenten über das Reich Christi hat keines so große Bedeutung wie die bereits erwähnte Enzyklika *Quas primas* (11. Dezember

¹¹⁹ (WS) ASS 31 (1898/99), 647–649/ Acta Leo XIII., Acta, Rom 19, 72–76; vgl. DH 3350–3353 (3350).

1925)¹²⁰, die Pius XI. anlässlich der Einführung des Christkönigsfestes veröffentlichte. Darin greift er die Worte Leos XIII. auf und spricht deutlich aus (Art. 15):

»(...) würde derjenige sich schwer irren, der Christus als Mensch die Macht über alle zeitlichen Dinge absprechen wollte. Denn er hat vom Vater ein so unumschränktes Recht über alle Geschöpfe bekommen, daß alles seinem Willen unterstellt ist.«

Die Enzyklika betont mehrfach (Art. 17), daß sich alle Regierenden als unter der »königlichen Gewalt« Christi, des »Königs der Könige«, stehend ansehen müssen, denn ihr verdanken sie den »quasi-sakralen« Charakter ihrer eigenen Gewalt, und von ihr hängt die Pflicht zum ordentlichen Gehorsam ab, der die Untergebenen verpflichtet, so daß sie als Repräsentanten des göttlichen Königs gebieten müssen (Art. 18).

Die Macht der Fürsten ist in diesem Sinne nicht ursprünglich und eigen, sondern von Gott abgeleitet – *nulla potestas nisi a Deo* –, und folglich ist sie nur legitim in dem Maße, in dem sie dem Willen Christi des Königs entspricht.

Die Stelle im Markus-Evangelium (12, 17) »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist« darf nicht interpretiert werden in dem Sinn, daß der Kaiser – heute der Staat – eine von Gott unabhängige und mit der Gewalt Gottes vergleichbare Gewalt besäße, sondern im Sinn einer Begrenzung hierarchischer Art; zu meinen, daß Jesus Christus die zivile Gewalt auf eine gleiche Ebene mit Gott hätte stellen wollen, wäre äußerst naiv.¹²¹

Damit werden wir einmal mehr des Unterschieds von Legalität und Legitimität ansichtig, und zwar in dem Sinn, daß nur diejenige Macht legitim ist, die sich nicht gegen den göttlichen Willen Christi richtet, der auch König über die Ungläubigen ist. Anders gesagt: Die rechtmäßigen Gewalten verlieren ihre von Natur aus gegebene Legitimität in dem Maße, in dem sie sich gegen Christus den König, ihren wahren Herrscher, stellen. Damit sind die Gewalten, die außerhalb der Kirche bestehen, legitim, auch wenn sie die von Ungläubigen sind, aber sie verlieren ihre Legitimität durch ihre bewußte Erhebung gegen den König, von dem sie ihre Legitimität beziehen. Der Archetyp der illegitimen Gewalt ist also die Regierung des Antichrist.

Diese Lehre des höchsten Lehramts der Kirche, die immer gültig ist – und die, wie wir anhand von Cullmann sehen, selbst in der protestantischen Theologie Akzeptanz findet¹²² –, wurde eindeutig nicht ausreichend in die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils¹²³ aufgenommen. Aber gerade in ihr haben wir die christliche politische Theologie zu suchen.

¹²⁰ (WS) AAS 17 (1925), S. 593–610; deutsche Übersetzung nach E. Marmy (Hrsg.), *Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Dokumente*, Freiburg/Schweiz 1945, S. 789–812 (799).

¹²¹ Genauso Cullmann, *Königsherrschaft Christi* (Fn. 113), S. 33 f.: »Aber damit soll gerade nicht ein »Eigenrecht« des Staates begründet werden. Vielmehr ist dem Kaiser nur deshalb zu geben, was des Kaisers ist, weil er in jener göttlichen Ordnung des Regnums Christi drin steht und weil ihm von Gott die Macht über jene Dinge übergeben worden ist«; und (S. 42) die Kirche als Gesamtheit jener, die bewußt das Reich Christi leben, wendet sich energisch gegen jeden Versuch, einen *Kyrios Caesar* an die Stelle eines *Kyrios Christus* zu setzen. Diese politische Theologie Cullmanns wurde ebenso von jenen vergessen, die in die Diskussion um die politische Theologie eingegriffen haben.

¹²² (WS) Vgl. aber Fn. 113.

¹²³ Vgl. Fn. 118.

Tatsächlich ist die hauptsächliche politische Konsequenz des Reiches Christi des Königs diejenige, daß jede Beanspruchung absoluter politischer Macht, ob autokratisch oder demokratisch, ausgeschlossen ist, denn die Form, in der sich der Wille verwirklicht, ist in dieser Hinsicht nicht von Belang. Das bedeutet jedoch den Ausschluß jeder anderen »Souveränität«. Daher muß meiner Meinung nach die Negation der staatlichen Struktur, so wie sie seit Bodin verstanden wird, als Erfordernis einer rechten christlichen politischen Theologie begriffen werden. So hatte dies die erste mittelalterliche politische Theologie anerkannt, aber die juristische Säkularisierung, auf die wir uns zuvor bezogen haben,¹²⁴ erleichterte schließlich durch die Entpersonalisierung der souveränen Gewalt Christi die Errichtung einer staatlichen Souveränität, wozu auch die Krise des Reiches beitrug.¹²⁵

Deshalb sind auch – was nicht aufhört, von grundlegender politischer Bedeutung zu sein – die Dinge Gottes – im konkreten die Kirche – gemäß dem bereits beim heiligen Ambrosius¹²⁶ formulierten und anschließend vom kanonischen Recht aufgegriffenen Grundsatz keiner bürgerlichen Macht untergeordnet: *quae divina sunt imperatoriae potestati non esse subiecta*. Das ist gleichbedeutend mit der Aussage, daß die »Freiheit«, die die Kirche gegenüber den zivilen Mächten immer einfordert, eine strikte Konsequenz der politischen Theologie ist, die im Reich Christi grundgelegt ist.

Wenn sich somit vom Gesichtspunkt der Moraltheologie aus der Regierende an bestimmte Vorschriften der politischen Klugheit gebunden sehen mag, so ist vom Gesichtspunkt der dogmatischen Theologie aus das Proprium der politischen Theologie, wie wir gesehen haben, die ausschließlich negative Vorschrift, nicht die Souveränität für sich in Anspruch zu nehmen. Denn sie wäre immer usurpiert, da ja Christus der einzige totale und universale Souverän ist. Und gerade diese Beschränkung verleiht jener anderen politischen Moral Konsistenz, da der Grundsatz der Nicht-Souveränität vor allem die Unterstellung unter das Gesetz Gottes mit sich bringt.

Alles andere – der auf die universale Monarchie übertragene Monotheismus, die mystische Vereinigung Christi mit seiner Kirche, übertragen auf eine »moralische und politische« Vermählung des Königs mit der *res publica*, das Wunder als Rechtfertigung des Ausnahmezustandes, der auf ein Eingreifen verzichtende Gott als Vorbild für die konstitutionelle Monarchie oder der mystische Leib als der des Sozialismus oder die Inexistenz Gottes als Ursache für den politischen Anarchismus etc. –, alles dies also sind einfache Metaphern, für eine richtig verstandene politische Theologie jedoch ungeeignet.

Wenn sicher ist, daß das Thema der politischen Theologie von dem großen deutschen Juristen Carl Schmitt 1922 aufgeworfen wurde und seitdem die Diskus-

¹²⁴ Vgl. oben, Nr. 4.

¹²⁵ Vgl. dazu meine Formulierung dieser rationalen Folge der Herrschaft Christi, in: A. d'Ors, *Nacionalismo*, in: ders., *Papeles* (Fn. 53), S. 310–343 (325–329), und über den Sturz der Völkerengel, S. 342 ff. Diese Position der politischen Theologie paßt nicht in die Fragestellung und in die allgemeine Diskussion über diesen und wurde deshalb in der einschlägigen Literatur übergangen.

¹²⁶ PL 16, 1939 A.

sion mit allen komplizierten Anwendungen, die wir gesehen haben, sich um dieses Thema herum bewegt, so wurde die wahrhafte »Magna Charta« der christlichen politischen Theologie drei Jahre später, im Jahre 1925, mit der Enzyklika *Quas primas* von Papst Pius XI. gegeben. Doch obgleich die hier wiederholte Lehre aus der Tradition stammt, scheint dies der Welt nicht bewußt worden zu sein.

Die Freimaurerei und die »Kultur des Todes«

Von Paolo Maria Siano

Vorbemerkung der Redaktion: Zu den größten Herausforderungen der Gegenwart gehört nach dem Hinweis von Papst Benedikt XVI. die »Diktatur des Relativismus«, die den verpflichtenden Charakter der in Gott begründeten Wahrheit ablehnt¹. Daraus ergeben sich verheerende Folgen für die menschliche Würde, angefangen mit dem Recht des Ungeborenen auf das Leben, und für die kirchliche Glaubensgemeinschaft. Schon Papst Johannes Paul II. diagnostizierte in seiner Enzyklika *Evangelium vitae* eine »Kultur des Todes«, die unsere Gesellschaft an den Rand des Abgrunds bringt². Für die politischen Strömungen, welche die »Diktatur des Relativismus« und die »Kultur des Todes« fördern, ist nicht nur ein anonym »Zeitgeist« verantwortlich, sondern auch die zielstrebige Tätigkeit von Gesellschaften, die ihren Mitgliedern Verschwiegenheit abverlangen und deren Einfluss hierzulande häufig unterschätzt wird. Der Verfasser des folgenden Artikels, der aus dem Italienischen übersetzt wurde, hat über das Thema der Freimaurerei an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Kirchengeschichte promoviert³ und ist mit gediegenen Beiträgen in theologischen Fachzeitschriften hervorgetreten⁴. Die Analyse geht aus von der spezifisch italienischen Situation, betrifft aber indirekt auch die Situation in anderen Sprachbereichen, wie die Hinweise auf die untersten drei Grade der Logen deutlich machen. Der Beitrag macht die auch heute noch gültige Erklärung der Glaubens-

¹ Vgl. BENEDIKT XVI., *Ansprache an das Diplomatische Korps*, 8. 12. 2007. Grundlegend ist bereits die Predigt als Kardinal, *Missa pro eligendo Romano Pontifice*, 18. 4. 2005: »Es entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten lässt«. – Siehe auch J. RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br. 2003.

² *Evangelium vitae* (1995) 24 u. a.

³ P. SIANO, *S. Massimiliano Kolbe e la Massoneria*. Estratto della tesi per il Dottorato in Storia ecclesiastica, Roma 2003 (erhältlich, wie auch die in der folgenden Anmerkung genannten Zeitschriften, bei Casa Mariana Editrice, cm.editrice@immacolata.com).

⁴ Eine umfangreichere Fassung des folgenden Beitrages findet sich in: *Immacolata Mediatrix* 7 (2/2007) 222–269 (»*Massonerie, Massoni e la cultura della Morte*«). Unter den übrigen Artikeln sei besonders hervorgehoben: »*San Massimiliano Kolbe e la Libera Muraturia*«: *Immacolata Mediatrix* 1 (2/2001) 97–134; »*Elementi di esoterismo, ritualità e simbolismo della Massoneria del Grande Oriente d'Italia: 1900–1972*«: *Immacolata Mediatrix* 3 (2/2003) 209–264; »*Elementi di esoterismo, ritualità e simbolismo della Massoneria del Grande Oriente d'Italia: 1973–1993*«: *Immacolata Mediatrix* 3 (3/2003) 379–407; 4 (1/2004) 79–108; »*La Passione di Hiram Abif: Morte simbolica e Metafisica del Sacrificio Umano al Terzo Grado di Maestro Massone*«: *Immacolata Mediatrix* 4 (2/2004) 257–283; 5 (2/2005) 239–273; 5 (3/2005) 363–282 (ebenso in einem Stück in: *Religioni e sette del mondo* Nr. 27, Jg. 7/Heft 3 [2003–2004] 227–319); »*Il satanismo massonico visto dall'antimassonismo cattolico*«: *Immacolata Mediatrix* 6 (2/2006) 229–260; »*Uno studio sull'incompatibilità tra Massoneria e Chiesa cattolica*«: *Fides Catholica*. *Rivista di Apologetica Teologica* 1 (1/2006) 21–78; »*Introduzione allo studio del luciferismo massonico*«: *Fides Catholica* 1 (2/2006) 13–80; »*Iniziazione, esoterismo e luciferismo nella Massoneria del Grande Oriente d'Italia (GOI) (1ª parte)*«: *Fides Catholica* 2 (1/2007) 15–82 (Fortsetzung folgt); »*Karl Rahner »massonico«? Il pensiero di Karl Rahner e la Cultura Massonica a confronto*«: *Fides Catholica* 2 (2/2007) 315–360.

kongregation aus dem Jahre 1983 verständlich, wonach die Mitgliedschaft in einer Freimaurerloge mit der Lehre der Kirche unvereinbar ist⁵ (M. H.).

Folgende Abkürzungen werden in dieser Arbeit kontinuierlich verwendet:

ABaW (Allmächtiger Baumeister aller Welten).

AASR (Alter und Angenommener Schottischer Ritus).

GOI (Grande Oriente d'Italia).

SGK (Souveräner Großkommandeur).

1. Ein freimaurerisches Buch »für ein besseres Leben« – die »Kultur des Todes«!

Am 11. Juni 2003 stellte an der Römischen Universität »La Sapienza« der Bibliotheksdienst der Freimaurerei des Italienischen Großorientes – Palazzo Giustiniani (GOI) – das folgende Buch vor: *Microdizionario filosofico per vivere meglio (Kleines Philosophisches Lexikon für ein besseres Leben)*. Das Werk ist verfasst vom Freimaurer Dr. Corrado Balacco Gabrieli (GOI), Direktor des Institutes für Ophthalmologie der Universität »La Sapienza« in Rom.

Die Referenten, die dieses Werk »mit Enthusiasmus« vorstellten und erläuterten, waren der damalige Großkanzler der Universität »La Sapienza«, Giuseppe D'Ascenzio, und der Großmeister des *Grande Oriente d'Italia – Palazzo Giustiniani* (GOI), der Anwalt Gustavo Raffi. Seit dem Jahre 2000 ist Prof. Corrado Balacco Gabrieli (* 1938) Souveräner Großkommandeur der Freimaurerei des Alten und Angenommenen Schottischen Ritus (AASR) – *Palazzo Giustiniani*⁶.

Das Denken und das Buch von Balacco Gabrieli zeichnen sich durch zwei grundlegende Merkmale aus, die typisch sind für die freimaurerische Kultur: *Aufklärung* (illuminismo) und *Esoterik*. Der Autor negiert ausdrücklich die »dogmatischen Wahrheiten« und speziell jene der katholischen Religion (z. B. die Dogmen der Unbefleckten Empfängnis und der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, die Auferstehung der Toten). Die Dogmen sind seiner Meinung nach eine »Geburt« des Intellektes der im Laufe der Kirchengeschichte auf den Konzilien versammelten Bischöfe und Kardinäle⁷. Nach der Meinung Balacco Gabrielis ist derjenige, der vor-

⁵ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, *Declaratio de associationibus massonicis*, 26. November 1983: AAS 76 (1984) 300 = CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, *Documenta inde a Concilio Vaticano secundo expleto edita (1966–2005)*, Città del Vaticano 2006, 229. Siehe dazu J. STIMPFLE, »Die Katholische Kirche und die Freimaurerei«: DERS., *Im Dienst am Evangelium. 25 Jahre bischöfliche Verkündigung und Weisung*, Donauwörth 1988, 328–350.

⁶ Vgl. *Incontri del Servizio Biblioteca*, in *Erasmus Notizie – Bollettino d'informazione del Grande Oriente d'Italia*, Jahrgang 5, Nr. 12, 30. Juni 2003, Società Erasmo, Rom, 2. Der AASR des *Palazzo Giustiniani* (geleitet von Balacco Gabrieli, 33. Grad) beinhaltet nur Freimaurermeister (Freimaurer des 3. und letzten der ersten 3 Grade) des GOI. Folglich ist auch Prof. Balacco Gabrieli, der dem 33. Grade des AASR angehört, Mitglied des GOI.

⁷ Vgl. C. BALACCO GABRIELI, *Microdizionario filosofico per vivere meglio*, Bastogi Editrice Italiana, Foggia, 2003 Art. *Dogmi*, 32.

gibt die Wahrheit zu besitzen und dogmatische Wahrheiten lehrt, ein Lügner und Fanatiker⁸.

Die von Balacco Gabrieli, 33. Grad, bevorzugte und empfohlene Religiosität ist frei von Dogmen; des Weiteren schaut er mit großer Vorliebe auf das hinduistische »mystisch-initiatische« Gedankengut, das in den *Veden* und den *Upanischaden* (heilige Texte des Hinduismus) enthalten ist⁹. Es ist offensichtlich, dass Balacco Gabrieli auch die immanentistische These, die in einem Artikel des hier zitierten Buches dargelegt wird, mit Sympathie betrachtet (*das Universum ist ewig göttlich und erschafft sich selbst*)¹⁰. Gemäß der Ansicht des Autors ist der Mensch *Teil des Ganzen der Natur*, in der nichts erschaffen und nichts vernichtet wird, jedoch alles sich wandelt. In dieser naturalistisch-immanentistischen Sichtweise braucht der Mensch keine Angst vor dem Tod zu haben, denn wenn es den Tod gibt, dann gibt es den Menschen nicht mehr (der Autor lehnt sich in diesem Punkt an den berühmten Philosophen Epikur an)¹¹. Unter den »besonders empfohlenen Lektüren« erwähnt der Autor auch berühmte Esoteriker: Edouard Schuré, Rudolph Steiner, Elemire Zolla ...¹².

Bezüglich der *Sexualität* vertritt Balacco Gabrieli subjektivistische Ideen, die vielen jungen Leuten der heutigen Zeit gefallen. Balacco Gabrieli hält die Sexualität für »die Triebfeder, die das Universum leben lässt«; bezüglich der Homosexualität schreibt er, dass »sie kein Problem darstellt, weil ein jeder die Freiheit besitzt, mit seiner eigenen Sexualität so umzugehen, wie er es für das Beste hält«. Der Autor lädt »alle« ein, eine »volle und unkonditionierte Sexualität zu leben und sie niemals für sündhaft zu halten«, sei es auch mit Eingrenzung, dem Nächsten nie einen Schaden zuzufügen¹³.

Ein anderer interessanter (und gleichfalls beunruhigender) Artikel des hier rezensierten *Kleinen Lexikons* ist die *Überbevölkerung*. Balacco Gabrieli ist davon überzeugt, dass die wachsende Überbevölkerung der Welt »der hauptverantwortliche Faktor in vielen Situationen politischer, ökonomischer und sozialer Krisen« sei, »die unser Jahrhundert heimsuchen«. Der Autor wünscht sich, dass UNO, Weltgesundheitsorganisation (WHO), UNESCO und FAO in kurzer Zeit »eine Politik zur Kontrolle und Eindämmung der Geburten hauptsächlich in den Entwicklungsländern« umsetzen mögen. Er sieht in dieser Politik die einzige Lösung, um die Menschheit vor der Krise zu retten und betont, dass die »Dogmatismen der institutionalisierten Kirchen« (und er zitiert *expressis verbis* auch »die Katholiken«) diesem *Programm* entgegenstehen. Der Autor wünscht sogar, dass sich »in kurzer Zeit« »eine Weltregierung« bilde, die wirksam die demographische und sanitäre Politik kontrollieren soll, um »die demographische Explosion« zu stoppen und »das Überleben der menschlichen Spezies« zu sichern¹⁴.

⁸ Vgl. *ebd.*, Art. *Dio*, 31; Art. *Fanatismi*, 38.

⁹ Vgl. *ebd.*, Art. *Religione e religiosità*, 66–68; Art. *Verità*, 91.

¹⁰ Vgl. *ebd.*, Art. *Dio*, 30–31.

¹¹ Vgl. *ebd.*, Art. *Vita e morte*, 93.

¹² Vgl. *ebd.*, 99.

¹³ Vgl. *ebd.*, Art. *Sessualità*, 76–77, besonders 77.

¹⁴ Vgl. *ebd.*, Art. *Sovrappopolazione*, 78–79.

Professor Balacco Gabrieli bezieht sich auf »andere« eigene »Publikationen«, in denen er solche Themen behandelt. Tatsächlich habe ich herausgefunden, dass er in der Funktion des Großkommandeurs des AASR (Palazzo Giustiniani – Rom) bereits explizit seine demographischen Theorien vertreten hat. Vom 23.–27. Mai 2001 fand in Istanbul die 44. *Europäische Konferenz der Souveränen Großkommandeure des Höchsten Rates des AASR* mit dem Thema *Die Mission des AASR im dynamischen Kontext der Zukunft* statt. In seiner Rede lenkte der SGK Corrado Balacco Gabrieli, 33. Grad, die Aufmerksamkeit der Zuhörer auf »den enormen Anstieg der Bevölkerung des Planeten«. Dabei sagte er unter anderem:

»Es ist notwendig, mit extremer Bestimmtheit alle Verhütungsmittel zu verbreiten, welche die Wissenschaft und Medizin heute bereitstellen. Es ist notwendig, Informationskampagnen in den Entwicklungsländern Afrikas, Asiens und Südamerikas zu finanzieren. Es ist notwendig, dass der AASR auf europäischer und weltweiter Ebene an diesem Wissen und diesem Werk der Propaganda mitarbeitet. Der AASR hat große Aufgaben und eine große Verantwortung vor sich«¹⁵.

Am 21. September 2001 fand in der Aula Magna der Universität »La Sapienza« in Rom eine Zusammenkunft zum Thema »Überbevölkerung, Globalisierung, Integration« statt, die vom obersten Rat des AASR (Palazzo Giustiniani) veranstaltet wurde. Der SGK Corrado Balacco Gabrieli, 33. Grad, stellte die zu behandelnden Themen vor; Professor Giuseppe D’Ascenzio (Rettore Magnifico der Universität »La Sapienza«) und der Anwalt Gustavo Raffi (Großmeister des »Grande Oriente d’Italia«) begrüßten die Vortragenden und das Publikum, das in der Aula Magna der Universität versammelt war¹⁶. Am Ende der Arbeiten hielt Prof. Balacco Gabrieli, 33. Grad, eine Rede, worin er eindeutig die Abtreibung, wenigstens in manchen Fällen, und die Empfängnisverhütung rechtfertigte¹⁷.

Um das (angebliche) Problem der »Überbevölkerung« zu lösen (aus dem sich andere Probleme bezüglich rassischer, kultureller, religiöser und ökonomischer Integration ableiten), wünscht der Freimaurer Balacco Gabrieli, 33. Grad, die Bildung »einer Weltregierung, die über wirksame Macht verfügt, um in die demographische und sozioökonomische Politik der Nationalstaaten einzugreifen, sie zu führen und zu

¹⁵ C. BALACCO GABRIELI 33. Grad, *La missione del RSAA nel contesto dinamico del futuro – 44^a Conferenza Europea dei Sovrani Grandi Comandatori*, in *Logos*, Pubblicazione periodica a cura dell’Ispettorato Regionale del Lazio RSAA [Periodische Publikation, hrsg. vom Regionalen Inspektorat der Region Latium AASR], Nr. 2 – 2001, [Piazza del Gesù, Nr. 47] Rom, 34 (33–34). Der AASR wird vom *Höchsten Rat*, dem des »Palazzo Giustiniani«, in Italien geleitet und ist unterteilt in Regionale Inspektorate, oder besser gesagt regionale Organisationen, die von Freimaurern des 33. und höchsten Grades des AASR, dem des *Sovrano Grande Ispettore Generale*, verwaltet werden. Der Direktor für die gesamte pyramidale Struktur des AASR, auf nationaler Ebene, trägt den Titel *Sovrano Gran Commendatore* (Souveräner Großkommandeur, SGK) und wird offensichtlich unter den Freimaurern des 33. Grades ernannt.

¹⁶ Vgl. *Incontro culturale tra università e RSSA*, in *Logos*, Nr. 2 – 2001, Ispettorato Regionale del Lazio RSAA [Regionales Inspektorat der Region Latium des AASR], Rom, 35. Der gesamte Artikel befindet sich auf den Seiten 35–36.

¹⁷ C. BALACCO GABRIELI 33. Grad [Intervento conclusivo al convegno »Sovrappopolazione Globalizzazione Integrazione« – Università »La Sapienza« (Rom), 21. Settembre 2001], in *Logos*, Nr. 2 – 2001, AASR, Rom, 36.

kontrollieren«. Balacco Gabrieli meint, dass »ein Teil dieser Aufgabe auch von der weltweiten Freimaurerei ausgeführt werden sollte«¹⁸.

Neben diesen Fakten weise ich auf die Studien von Monsignore Michel Schooyans hin (emeritierter Dozent der Katholischen Universität von Löwen) bezüglich der Aktivitäten von UNO-Agenturen in der weltweiten Förderung von Abtreibung, Empfängnisverhütung, sexuellem Relativismus, Homosexualität, Transsexualität und Homo-»Ehe«. Schooyans weist auch auf das Vorhandensein von Freimaurern in der UNO. Diese Machtlobbies führen einen regelrechten Kampf gegen die menschliche Familie und gegen die Identität der menschlichen Person¹⁹.

Was die *Überbevölkerung* angeht, müssen wir feststellen, dass es sich wahrlich um einen *Mythos* handelt, der sich seit mehr als 30 Jahren großen Erfolges erfreut. Der *Päpstliche Rat für die Familie* hat dies beklagt und festgestellt, dass in Wahrheit die Weltbevölkerung beständig abnimmt, sowohl in den industrialisierten Ländern als auch in den Entwicklungsländern. In einem (französischsprachigen) Dokument des Jahres 1998 weist der Heilige Stuhl auf einige UNO-Organisationen hin (und nennt explizit die »Internationale Föderation für Familienplanung«, die Abtreibungs- und Empfängnisverhütungspolitik in den Ländern der Dritten Welt propagieren²⁰. Es handelt sich um politische Maßnahmen, die das verbreiten und voraussetzen, was Papst Johannes Paul II. als »Kultur des Todes« bezeichnet hat²¹. Außerdem – so bemerkte der Heilige Vater – führt die »Verhütungsmentalität« erfahrungsgemäß zur »Abtreibungskultur«²².

Um ein generelles Bild über die Art der Kultur zu gewinnen, welche die Freimaurerei des AASR erfüllt, möchte ich auch andere Überlegungen von Balacco Gabrieli vorstellen, die das Denken und die Esoterik der Freimaurerei, speziell des AASR, näher betreffen. In einer seiner freimaurerischen Reden stellte Balacco Gabrieli fest, dass der AASR die »esoterische Tradition und die anti-dogmatische Erkenntnis«²³ verbreiten will. In *Balaustra* Nr. 13, September 2003, schreibt Balacco Gabrieli auch, dass die Religionen (einschließlich des Christentums) den »Dualismus: *Ich und Du, Gut und Böse, Gott und Teufel, Leben und Tod, Liebe und Hass*« vertreten; im Gegensatz dazu, so Balacco Gabrieli, will der AASR »die Überwindung des Dualismus«, »die Einheit dort, wo die Kontraste verschmelzen und überwunden wer-

¹⁸ *Ebd.*

¹⁹ Vgl. M. SCHOYANS, *Il volto nascosto dell' ONU. Verso il governo mondiale*, Vorwort von Roberto De Mattei, Il Minotauro, Mailand 2004, 151, Anm. 135 [frz. Original: *La fache cachée de l' ONU*, Le Sarment, Paris 2000]. Vgl. M. SCHOYANS, *Il nuovo disordine mondiale. La grande trappola per ridurre il numero dei commensali alla tavola dell' umanità*, Vorwort von Card. Joseph Ratzinger, Edizioni San Paolo, Ciniello Balsamo (Mi) 2000, 16–17, 28–34, 88–89 [frz. Original: *L' Evangile face au désordre mondial*, Fayard, Paris 1997].

²⁰ Vgl. CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Déclaration sur la chute de fécondité dans le monde*, Rom, 27. Februar 1998, in *L' Osservatore Romano*, Sonntag, 15. März 1998, Città del Vaticano, 6.

²¹ JOHANNES PAUL II., *Evangelium Vitae*, Enzyklika vom 25. März 1993, Nr. 26, 28, 50.

²² Vgl. *Evangelium Vitae*, Nr. 13.

²³ C. BALACCO GABRIELI, *Balaustra* Nr. 1/CBG – 21. Dezember 2000, in http://www.ritoscozzese.it/index.php?p=28&s=1&post_id=104&sp=2, website angesehen am 2. Oktober 2006). Es handelt sich um die Internet-Seite der Freimaurerei des 33. Grades des AASR – *Palazzo Giustiniani*. In der freimaurerischen Umgangssprache bezeichnet das Wort *Balaustra* ein Dokument, das von der höchsten freimaurerischen Autorität des AASR herausgegeben wird und für die Logen des AASR bestimmt ist.

den, dort, wo das Sein und das Werden sich mit dem Schöpfergeist und mit dem Selbst-Schöpfenden Ganzen verbinden«. Balacco Gabrieli fügt hinzu, dass die Freimaurer des AASR »die Bewahrer dieses traditionellen Gedankengutes sind«²⁴.

In einem weiteren freimaurerischen Vortrag, der 2002 in Holland gehalten wurde, kritisierte Balacco Gabrieli sowohl »die institutionalisierten Religionen« als auch den Atheismus. Dabei sprach er sich für einen gewissen Pantheismus aus: »Geburt und Tod, Vergangenheit und Zukunft, Liebe und Hass, Mensch und Nicht-Mensch sind Teil einer einzigen Wirklichkeit, allgegenwärtig, allwissend und ewig«²⁵.

Die Thesen von Professor Corrado Balacco Gabrieli über die *Einheit der Gegensätze* zeigen einen monistisch-pantheistischen Geist (in wesentlichem Einklang – wie mir scheint – mit jenem des obskuren Marquis De Sade, *dem Philosophen der Orgien und der Ausschweifung!*)²⁶. Dieser Geist ist auch für eine gewisse esoterische Sympathie gegenüber *Satan* offen (wie auch immer Satan hier verstanden wird: als Person, als Symbol für kosmische Energie, als Freiheit ...), da *Gott* und *Teufel* angeblich EINS sind!

Ein weiterer Souveräner Großkommandeur des justinianischen AASR, der einen *kosmischen Monismus* und *Pantheismus* vertreten hat, ist der neapolitanische Chirurg Giovanni Pica, 33. Grad (1904–1987). Während im Jahr 1971 naive und unwisende Kleriker die Vereinbarkeit zwischen Kirche und Freimaurerei vertraten, lehrte Giovanni Pica (Freimaurer des GOI und von 1967 bis 1976 Souverän des AASR des Palazzo Giustiniani)²⁷ seine AASR-Freimaurer (und Meister der Freimaurer des GOI), dass der große Architekt des Universums (ABaW) kein personaler Gott ist, nicht der Gott der Religionen und nicht der Gott der Katholischen Kirche. Der von den Freimaurern verehrte ABaW ist das dem *Universum innewohnende Gesetz, welches alles in dem perfektesten Gleichgewicht hält*²⁸. Auch neuerdings können die

²⁴ C. BALACCO GABRIELI, *Balaustra Nr. 13/CBG – September 2003, Equinozio d'Autunno* in http://www.ritoscozzese.it/index.php?p=28&s=1&post_id=119&sp=1, *website* angesehen am 4. Oktober 2006. Das Kursivgeschriebene ist von mir.

²⁵ C. BALACCO GABRIELI, *Europäische Konferenz des AASR*, Doorn, The Netherlands, 11.–13. März 2002, in <http://www.ritoscozzese.it/notiziarioDoorn.htm>, *website* angesehen am 8. Januar 2004 (leider ist diese Seite wegen Neubearbeitung entfernt worden).

²⁶ In seinem Buch *Pour Sade* (L'Harmattan, Paris 2006) möchte Prof. Norbert Sclipa beweisen, dass die Gedankengänge von De Sade *die Einheit des Menschen mit dem Sein oder dem Einen, jenseits von Gut und Böse, jenseits von Schöpfungen und Zerstörungen* offenbaren. Mir scheint, dass es sich um einen *nihilistischen Monismus* handelt: das *Sein* ist *Alles* und *Nichts*, *Gut* und *Böse*, *Leben* und *Tod*. *Der Mensch soll gleichförmig werden mit dem Sein*. Der Markgraf Donatien Alphonse De Sade (1740–1814) war Freimaurer. Sclipa lehrt Französisch an der Universität von Charleston (*College of Charleston*, USA) und hat dort im Jahr 2003 das erste *Internationale Kolloquium über Sade* organisiert. Was für ein Zufall: Charleston ist die Stadt, in der 1801 der Erste Höchste Rat des 33. Grades des AASR der Welt gegründet worden ist. Es ist interessant anzumerken, dass die Internet-Seite des *französischen Großorientes* versucht hat, den Schrecken, den die Werke von De Sade hervorgerufen haben, herunterzuspielen: www.godf.org/histo_perso02.html (04. März 2007).

²⁷ Vgl. F. L., *Ricordo di Giovanni Pica*, in *Hiram*, Organ des Italienischen Großorientes, Palazzo Giustiniani, Nr. 6 – Juni 1987, Rom, 187.

²⁸ Vgl. G. PICA, *Il concetto di Dio nella Massoneria di Rito Scozzese Antico e Accettato (I Quaderni del Rito*, Nr. 3 – Rito Scozzese Antico ed Accettato), Rom, 1. September 1971, in <http://www.esoteria.org/welcome1.htm>, *website* angesehen am 10. Januar 2007. In dieser Studie behauptet Pica, 33. Grad, dass der »freimaurerische Geist« in den »Theologien«, die vom *Tod des Gottes der Religionen* reden, »positive Keime« anerkennt.

Freimaurer des 32. Grades des AASR (*vorzüglicher Fürst des Königlichen Geheimnisses*) lernen, dass der ABaW ein Gesetz ist, das *Gesetz des universalen Gleichgewichtes*: Leben – Tod, Gut – Böse, Positiv – Negativ, Licht – Schatten ... bilden die *Waage*. Die beiden einander entgegenstehenden Kräfte sind notwendig. Dieses Gesetz zu kennen, zu beherrschen und zu leben ist das *königliche Geheimnis* der Freimaurer²⁹. Der Freimaurer muss nach der Identifikation mit dem ABaW trachten³⁰.

2. Freimaurer, Säkularisierung und »Kultur des Todes«

Jener Fall des Professors Balacco Gabrieli ist nicht der einzige. Der religiös-ethisch-anthropologische Subjektivismus der freimaurerischen Kultur (allen *Freimaurervereinen* seit dem 18. Jahrhundert bis heute gemein) beinhaltet die *Kultur des Todes* oder führt zumindest dort hin: zum *Tod* der Wahrheit, der Dogmen, der ethisch-religiösen Konditionierungen, des immer als *zu stark* erachteten Einflusses der Römischen Kirche auf die Gesellschaft und auf weltweiter Ebene. Diesen »Toden« folgt notwendigerweise die »Schaffung« (oder die freimaurerische *Konstruktion*) einer neuen »Moral« (frei von den kulturellen und religiösen Konditionierungen, speziell der Römischen Kirche) und zu einer neuen Gesellschaftsordnung.

Seit dem 18. Jahrhundert (also seit den Anfängen der modernen Freimaurerei) ist die englische und anglophile Freimaurer-Loge (aber auch die französische und frankophile) eine initiatische *Mikrogesellschaft*, in der folgende Richtlinien tonangebend sind:

1. Die *Geisteshaltung der Aufklärung*, d. h. die menschliche und freimaurerische Vernunft hält sich de facto den Dogmen und der religiösen Autorität für überlegen;

2. Der *religiöse Subjektivismus*: jeder Freimaurer glaubt an Gott (*den großen Architekt des Universums*) gemäß dem eigenen Glauben oder der eigenen Meinung, ohne feste und universell gültige und absolute Dogmen;

3. Der *Säkularismus*: d. h. die Marginalisierung (oder vollkommene Ausschließung) des Glaubens und der Moral der Katholischen Kirche im Leben der Loge (*Mikrogesellschaft*)³¹.

²⁹ Vgl. A. SEBASTIANI (GOI und 32. Grad des AASR), *La Luce Massonica. IV. L'Arte Speculativa nel Rito Scozzese Antico e Accettato*, Hermes Edizioni, Rom 1993, 230–235; vgl. G. VITALONE (GOI), *Studi Muratori*, Atanòr Editrice, Rom 1992, 54–62.

³⁰ Vgl. A. SILVESTRE – E. R. MENNELLA, *Gli eredi dei Templari. Il percorso della Massoneria Scozzese dal I° al 33° grado*, Bastogi Editrice Italiana, Foggia 2006, 94, 109. Antonio Silvestre und Elio Raffaele Mennella sind Freimaurer.

³¹ Alex Davidson, ein Freimaurer aus Neuseeland, Meister der *United Masters Lodge*, hat offenbart, dass die englische Freimaurerei seit dem 18. Jahrhundert das Gedankengut der Aufklärung und die Säkularisierung in Großbritannien, Amerika und Frankreich verbreitet hat. In den lateinischen Ländern mit katholischer Tradition hat die Freimaurerei »stärkere« Mittel verwendet, nämlich die Revolution. Die bedeutendsten Revolutionäre des 19. Jahrhunderts waren Freimaurer: Simon Bolivar (Südamerika), José Rizal (Philippinen), José Martí (Kuba), Giuseppe Garibaldi (Italien) (vgl. A. DAVIDSON, *The Masonic concept of Liberty. Freemasonry and the Enlightenment*, in *Pietre-Stones Rivista di Massoneria*, in <http://www.freemasons-freemasonry.com/Davidson.html> sito *web* angesehen am 24. Januar 2005, 8. Diese *website* wird betreut von Bruno Virgilio Gazzo (ein hoher Würdenträger der GLRI = Gran Loggia Regolare d'Italia).

Die aufklärerische und säkularisierte Mentalität sind besonders deutlich im 30. Grad (*Ritter Kadosh*) der Freimaurerei des AASR, vor allem in den USA. Das Ziel des Kadosh-Freimaurers ist es, die Gesellschaft von der (vermeintlich) dogmatischen Tyrannei der Römischen Kirche zu befreien. Zusätzlich zu jener der politischen Despoten (echte oder vermeintliche, die vielleicht zu katholisch sind). Mit einem Wort: Es geht darum, die *Säkularisierung* zu verteidigen und zu fördern. Darum gilt es, jeglichen Einfluss, den die römisch-katholische Kirche auf die Gesellschaft ausüben kann, zu marginalisieren, zu reduzieren und zu eliminieren.

Es ist wahr, dass es Freimaurer gibt – z. B. in den USA –, die (zumindest in der Öffentlichkeit) gegen die Abtreibung und gegen die Homosexualität sind³². Dennoch versteht jemand, der die esoterische Mentalität und das *Gesetz des Gleichgewichtes der Gegensätze* kennt (*das Königliche Geheimnis*, welches dem 32. Grad des AASR »gelehrt« wird), dass auch solche Freimaurer für die Freimaurerei notwendig sind. Es ist für die Freimaurer notwendig, *Gegensätze* zu haben, die *im Gleichgewicht zu verbinden sind*. Ein Freimaurer *kann* (ja *soll*) in sich das Widersprüchliche vereinen. Sogar die Legende des Hiram im 3. Grad, dem des Freimaurermeisters, lehrt die *Notwendigkeit und Einheit der Gegensätze*: in der Loge, dem »geweihten« Ort (gemäß den Freimaurern), geschieht die symbolische Tötung des Kandidaten, des neuen Hiram; der verehrungswürdige Meister stellt *das Göttliche und das Dämonische* dar, den König Salomon und den Mörder des Hiram; der verehrungswürdige Meister ist der *initiativische Spender von Licht und Finsternis, Tod und Leben*; er *tötet auf symbolische Art und Weise* den neuen Freimaurermeister und »richtet ihn wieder auf« aus dem Sarg.

In Italien arbeiten die Freimaurer (vor allem die des GOI, die besonders zahlreich im sozio-politischen Bereich tätig sind) auf dem Fundament des aufklärerischen Rationalismus unermüdlich an der Errichtung einer *laizistischen Kultur*³³, deren Inhalte vollkommen mit jenen der derzeitigen *politischen Linken*³⁴ und der *Rose in der Faust* (Radikale und Sozialisten) übereinstimmen: *radikale Trennung* (»nach französischem Stil« oder zumindest nach »amerikanischer Art«) zwischen Staat und Kirche, Abschaffung des Konkordates zwischen dem Vatikan und dem italienischen Staat³⁵, laizistische nicht konfessionelle Schule³⁶, gesellschaftliche Säkularisierung

³² Vgl. M. INTROVIGNE, *Che cos'è la massoneria: il problema delle origini e le origini del problema*, in CESNUR, *Religioni e Massoneria*, a cura di Massimo Introvigne, Editrice Elle Di Ci, Leumann (To) 1994, 54.

³³ Vgl. [G. GAMBERINI], *Laicismo*, in *Hiram*, organo mensile del Grande Oriente d'Italia, Palazzo Giustiniani, Nr. 2 – April 1980, Erasmusgesellschaft, Rom, 36.

³⁴ Vgl. M. GASPERETTI, *Lo storico: tanti massoni tra i Ds*, intervista ad Aldo A. Mola, in »Corriere della Sera«, 29. Dezember 2004, veröffentlicht in *Rassegna Stampa di Erasmo Notizie* (GOI), Anno VI, Nr. 1–2, 15.–31. Januar 2005, 12.

³⁵ Vgl. L. VILLARI, *Il fascismo antimassone* (»La Repubblica«, 14. Februar 2006), in *Rassegna Stampa di Erasmo Notizie*, (GOI), Nr. 3–4, 15.–28. Februar 2006, 17; M. TEODORI, *Il concordato è inutile per i credenti* (»Il Riformista«, 11. August 2006), in *Rassegna Stampa di Erasmo Notizie*, (GOI), Nr. 15–16, 15.–30. September 2006, 24–25.

³⁶ Vgl. G. LAJ (Gran Maestro GOI), *Circolare Nr. 9/1946* – T. SIGNORELLI 33. GRAD (SGK des AASR), *Balaustra Nr. 10/1947*, in *Orientamenti della Massoneria italiana nel momento presente*, in *L'Acacia Massonica*, Anno I, Nr. 1–2, Januar-Februar 1947, ristampa anastatica, 1947, Edizioni Bastogi, Foggia 1985, 5–7; vgl. G. RAFFI [Gran Maestro GOI], *Il diritto alla felicità*, in *Hiram* – Rivista del Grande Oriente d'Italia, Nr. 2/2003, 13–14.

(d. h. die maximale Autonomie der Ethik, der Politik und der wissenschaftlichen Forschung gegenüber den Religionen und somit gegenüber der sozialen und moralischen Lehre der Katholischen Kirche), die Bewahrung und Liberalisierung der Scheidung³⁷, höchste wissenschaftliche Freiheit in der Experimentiermöglichkeit mit Embryonen³⁸, künstliche Befruchtung³⁹, Recht auf Abtreibung⁴⁰, Recht auf (oder Pflicht zu!) Empfängnisverhütung⁴¹, Recht auf Ausübung der Homosexualität⁴² (*Gay pride* oder *militanter Homosexualismus*) sowie PACS: eingetragene Partnerschaften oder Homo-»Ehen«⁴³, die auch *DICO* genannt werden (*Diritti e doveri delle persone stabilmente conviventi*, Rechte und Pflichten der fest zusammenlebenden Personen)⁴⁴.

Im Editorial der Nr. 4/2000 von *Hiram* (Zeitschrift des GOI) beanspruchte der Großmeister Raffi »mit vollem Recht« den freimaurerischen Beitrag am italienischen Risorgimento und an dem »Aufbau eines laizistischen und modernen Staates«. Die Freimaurerei verteidigt »die laizistische Tradition des Risorgimento«, den »Laizismus«. Seit jener Zeit hat sich die Freimaurerei – nach Raffi – für ein »ehrgeiziges Projekt der Säkularisation« und »Laisierung« der italienischen Gesellschaft eingesetzt⁴⁵.

³⁷ Vgl. U. LENZI, *Del carattere e della coscienza massonica*, in *Lux*, Bollettino del Supremo Consiglio dei 33. sedente in Palazzo Giustiniani (Rom), Nr. 1, Januar 1924, 12; vgl. G. DELLE CANNE, *Per la difesa della civiltà laica*, in *L'Acacia Massonica*, Nr. 5–6, März–Juni 1949, ristampa anastatica, 1949, Edizioni Bastogi, Foggia 1986, 138; vgl. [Anonimo], *La Chiesa di fronte al divorzio*, in *Rivista Massonica*, Organ des italienischen Großorientes – Palazzo Giustiniani, Nr. 1, Januar 1967, 3–7; vgl. N. PESVELOSSI, *La prima proposta di legge nella nuova legislatura italiana. L'introduzione del divorzio in Italia*, in *Rivista Massonica* (GOI), Nr. 8, August 1968, 341–347; vgl. A. CHIARLE, *Lino Salvini – Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia (1970–1979)*, Bastogi Editrice Italiana, Foggia 2002, 25–26, 104–105.

³⁸ Vgl. *Il Fuoco di Prometeo nella ricerca di Galileo. La libertà di ricerca scientifica*, in *Erasmus Notizie*, (GOI), Nr. 16, 30. September 2001, 2–3; vgl. A. MANTOVANI, *La dignità non è negli embrioni* (»*Il Sole 24 Ore*«, 22. Juni 2003) in *Rassegna Stampa di Erasmus Notizie* (GOI), Nr. 15–16, 15.–30. September 2003, 14.

³⁹ Vgl. D. MINERVA, *Perché dico 4 volte sì* (»*L'Espresso*«, 20. April 2005), in *Rassegna Stampa di Erasmus Notizie*, (GOI), Nr. 7–8, 15.–30. April 2005, 35.

⁴⁰ Vgl. A. TRAMONTANO, *La Massoneria quale io la vidi*, Publicicula Editrice, Palermo 1993, 17–25. Das Werk sammelt eine Reihe von Reden, die von Prof. Angelo Tramontano im Rahmen seiner freimaurerischen Laufbahn gehalten wurden. Angelo Tramontano ist Freimaurer des 33. Grades (GOI) des AASR (*ebd.*, 5). In der zitierten Ansprache erklärt Tramontano, dass er die intrauterine Spirale propagiert (sei es auch in begrenztem Maße und unter besonderen Bedingungen) (vgl. *ebd.*, 21).

⁴¹ Vgl. C. BALACCO GABRIELI, *La missione del RSAA nel contesto dinamico del futuro*, in *Logos*, Nr. 2 – 2001, Rom, 33–34.

⁴² Vgl. *Sconfiggere l'intolleranza*, in *Erasmus Notizie*, (GOI), Nr. 6, 15. Juni 2000, 2.

⁴³ Vgl. *Pacs e scuola statale, le scelte dei massoni* (»*Corriere della Sera*«, 2. April 2006), in *Rassegna Stampa di Erasmus Notizie*, (GOI), Nr. 7–8, 15.–30. April 2006, 32; vgl. G. GALASSI, *Sulla discriminazione della minoranza: sessualità, etica e Massoneria*, in *Hiram*, Rivista del Grande Oriente d'Italia, Nr. 3/2006, Società Erasmo, Rom, 47–57. Die Freimaurer ertragen es nicht, wenn Politik und Gesellschaft sich nach der ethisch-sozialen Lehre der katholischen Kirche ausrichten: vgl. *Laicità, costituzione e società civile (Tavola rotonda – Gran Loggia GOI, 2006)*, in *Erasmus notizie*, (GOI), Nr. 7–8, 15.–30. April 2006, 15–18.

⁴⁴ Vgl. S. RODOTÀ, *Se la Chiesa sfida la Costituzione* (»*La Repubblica*«, 14. Februar 2007), in *Rassegna Stampa di Erasmus Notizie*, (GOI), Nr. 3–4, 15.–28. Februar 2007, 32–33; vgl. *Sì ai Dico dal 67% dei cattolici*, (»*La Repubblica*«, 15. Februar 2007), in *Rassegna Stampa di Erasmus Notizie*, (GOI), Nr. 3–4, 15.–28. Februar 2007, 35.

⁴⁵ Vgl. G. RAFFI, *Una provocazione inaccettabile. Il Risorgimento da riscrivere*, in *Hiram*, Zeitschrift des italienischen Großorientes, Nr. 4/2000, in <http://www.grandeoriente.it/riviste/hiram/2000/04editoriale.htm>, 5, (24. 04. 2006).

Wahrlich gibt es einen großen Gleichklang der Ideen zwischen der mehrheitlichen italienischen Freimaurerei (z. B. jener des GOI) und der derzeitigen italienischen Linken. Aber man muss sagen, dass die Freimaurerei oder zumindest die freimaurerische Geisteshaltung auch gut mehr oder minder bewusste Sympathisanten (oder sogar Mitglieder) im Inneren der kulturellen (und politischen) Milieus der laikalen bzw. laizistischen Rechten finden kann und besonders in den esoterischen Milieus der Rechten (bzw. der *esoterischen Rechten*)⁴⁶.

Was die politische Rechte angeht, so freuen wir Katholiken uns darüber, dass der Senator Marcello Pera (*Forza Italia*) mehrmals den Relativismus als große Gefahr für die christlichen und menschlichen Wurzeln Italiens und Europas angeklagt hat. Leider muss man dennoch feststellen, dass Senator Pera selbst nicht dem Hinterhalt des Relativismus entkommen ist, insofern er dem damaligen Kardinal Ratzinger eine »Zivilreligion« bzw. eine »nichtkonfessionelle christliche Religion«⁴⁷ vorgeschlagen hat, die aus wenigen Wahrheiten bestehen würde, welche von allen akzeptiert werden könnten, und die ohne unbequeme Dogmen wäre. Aus verständlichen Gründen hat Kardinal Ratzinger (der beliebteste Gesprächspartner Peras) diesen Vorschlag nicht angenommen. Der Journalist Vittorio Messori hat trefflicherweise nachgewiesen, dass die Religion bzw. die Religiosität, die Pera vorschlägt, sich der Ideologie der angelsächsischen Freimaurerei *nähert* (aber ich würde sagen: *mit ihr zusammenfällt*)⁴⁸. Interessanterweise ist anzumerken, dass der Großmeister Raffi öffentlich kundgetan hat, dass die Freimaurerei eine »Zivilreligion« begünstigen möchte⁴⁹.

Anlässlich des 200. Jahrestages der Gründung des *Grande Oriente d'Italia – Palazzo Giustiniani* (1805–2005) haben die Spitzen des GOI die *laikale* (oder *besser gesagt: laizistische*) und *antidogmatische* Position der Freimaurerei bekräftigt. Verschiedene freimaurerische kulturelle Wortmeldungen (oft durch den Großmeister des GOI, Gustavo Raffi) haben gezeigt, dass der Freimaurer der »Mann des Zwei-

⁴⁶ Esoteriker wie René Guénon (1886–1951) und Julius Evola (1898–1974) bezaubern das freimaurerische Ambiente und Esoteriker, insbesondere »traditionelle« oder »Rechte«. An Julius Evola sind in gewisser Weise die *Edizioni Mediterranee* gebunden (deren Verlagsberater Gianfranco De Turrís ist, ein *Evolianer*). Diese veröffentlichten Werke von Evola sowie Bücher über Magie, New Age und Spiritismus. Unter den Publikationen der *Edizioni Mediterranee* mache ich aufmerksam auf: Av.Vv., *Il Libro Infernale. Completo trattato delle Scienze Occulte*, Roma 1984 (eine Sammlung magischer Texte, welche auch beschwörerisch und diabolisch sind sowie Pakte mit dem Teufel enthalten); P. GIOVETTI, *L'Angelo Caduto. Lucifero e il problema del male*, 1997 (*Der gefallene Engel, Luzifer und das Problem des Bösen*). In diesem Buch (nach wie vor von Edizioni Mediterranee vertrieben) interpretiert Paola Giovetti in sehr wohlwollender und positiver Weise die Figur des »Luzifers«. Sie stellt ihn als echten Engel des Lichtes und des Wissens heraus, als göttlichen Agenten des menschlichen Fortschrittes hin zum Wissen und zur Erfüllung.

⁴⁷ M. PERA, *Lettera a Joseph Ratzinger*, in M. PERA – J. RATZINGER, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milano 2005² [2004¹], 86–87 (dt. Übersetzung: *Ohne Wurzeln: der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Sankt-Ulrich-Verlag, Augsburg 2005). Pera sagt nichts über die Freimaurerei. Er beklagt lediglich den Relativismus und den islamischen Terrorismus als Gefahren für Europa.

⁴⁸ Vgl. V. MESSORI, »Religione civile«: impossibile senza fede, (*«Corriere della Sera»*, 14. Dezember 2004), in *Rassegna Stampa di Erasmo Notizie*, (GOI), Nr. 21–22, 15.–31. Dezember 2004, 22.

⁴⁹ »Promuoviamo una religione civile« (*«Il Giornale del Piemonte»* – 28 maggio 2006), in *Rassegna Stampa di Erasmo Notizie*, (GOI), Nr. 11–12, 15.–30. Juni 2006, 18.

fels« ist und eine »laizistische Ethik« verfolgt, in dem Sinne, dass er keine *Beeinflussungen* oder *dogmatische Nötigungen* von seiten der *religiösen Autoritäten* (*sprich*: der Katholischen Kirche) akzeptiert⁵⁰. Die Freimaurer des GOI akzeptieren zum Beispiel nicht, dass die *Freiheit der wissenschaftlichen Forschung* durch religiöse Eingriffe behindert wird⁵¹. Es handelt sich um den Fall des Referendums vom 12.–13. Juni 2005 betreffend die künstliche Befruchtung und Experimente mit Embryonen. Die Nummer 7–8/2005 des Informationsbulletins des GOI bringt auch ein Interview, welches vom Nobelpreisträger Renato Dolbecco der Zeitschrift *L'Espresso* gegeben wurde: er hat dem Referendum zugestimmt und also auch den vier »Ja«⁵². Das ist ein Zeichen dafür, dass der GOI sich völlig zugunsten des Referendums ausgesprochen hat.

Im Gegensatz dazu hat Kardinal Camillo Ruini die ablehnende Haltung der italienischen Bischofskonferenz (CEI) gegenüber dem Referendum und seinem Inhalt zum Ausdruck gebracht und die italienischen Katholiken zur Stimmenthaltung eingeladen. Wie nicht anders zu erwarten, haben die Radikale Partei (*Partito Radicale*) und die Linken (*Democratici di Sinistra*) (Massimo D'Alema, Piero Fassino) das Referendum unterstützt. Auch ein »Katholik« wie Romano Prodi hat es vorgezogen, das Referendum zu unterzeichnen. Gegenüber den Aussagen Kardinal Ruinis für eine Stimmenthaltung hat Prodi die Katholiken dazu aufgefordert, »erwachsen« zu sein, d. h. trotz der Haltung der Kirche und der objektiven Verkehrtkeit dieses Referendums wählen zu gehen. Auch Gianfranco Fini (Führer der *Alleanza Nazionale*) hat de facto Ruinis Aufruf verweigert und ist wählen gegangen. Auch der damalige Staatspräsident, Carlo Azeglio Ciampi, hat dazu ermahnt, wählen zu gehen⁵³.

In der Ansprache, die im April 2007⁵⁴ in der Großloge gehalten wurde, hat Großmeister Gustavo Raffi (GOI) wieder einmal seine laizistischen Ideen ausgedrückt. Raffi gesteht der Kirche das Recht zu, zu ihren Gläubigen zu sprechen, toleriert aber nicht, dass sie die Entscheidungen des Staates und der Italiener mittels dogmatischer, religiöser und ethischer Ideen konditioniert und »bindet«. Raffi möchte nicht, dass die *Demokratie* zu einer »Theokratie« werde. Auf »feinfühlig« Weise bestreitet Raffi der Kirche »die Gewissheit des Besitzes der absoluten Wahrheit«. Raffi ist über

⁵⁰ Vgl. L. I., *Il Grande Oriente d'Italia festeggia i suoi duecento anni al servizio del Paese*, in *Erasmus Notizie*, (GOI), Nr. 7–8, 15.–30. April 2005, 2.

⁵¹ Vgl. G. RAFFI, *Difendiamo un'etica laica*, in *Erasmus Notizie*, (GOI), Nr. 7–8, 15.–30. April 2005, 3–5.

⁵² Vgl. D. MINERVA, *Perché dico 4 volte sì* (*»L'Espresso«*, 20. April 2005), in *Rassegna Stampa di Erasmus Notizie*, (GOI), Nr. 7–8, 15.–30. April 2005, 35.

⁵³ Vgl. R. CASCIOLI, *L'Italia dei valori*, in *Il Timone*, mensile di informazione e formazione apologetica, Nr. 45, Juli-August 2005, Mailand, 8–9. Kürzlich hat sich Gianfranco Fini für die *Pacs* und für die »Rechte« der Homopaare ausgesprochen (vgl. *Corrispondenza Romana*, agenzia di informazione settimanale, Nr. 974, 6. Januar 2007, CR 974/01).

⁵⁴ Vgl. G. RAFFI, *Pedagogia delle Libertà – Editoriale*, in *Hiram*, Rivista del Grande Oriente d'Italia, Nr. 2/2007, 3–14. In dieser Ansprache hofft Raffi auf einen »neuen Humanismus für die Wiedergeburt der Werte«, eine »Zivilisation der Person, die auf den kulturellen Fundamenten der Freimaurerei« aufgebaut ist, eine »Neugeburt« der Zivilisation oder »eine Erneuerung«, d. h. die »Wiedergeburt des menschlichen Geistes«. Durch diese »großen Worte« will Raffi konkret sagen: *Tod* der Gesellschaft, die auf das katholische Dogma gegründet ist! Es ist offensichtlich: Die Freimaurer wollen eine neue Ethik konstruieren, eine Zivilisation und Gesellschaft auf den Ruinen der *vorangegangenen* Ordnung, welche die christliche ist.

die Niederlage des Referendums über die künstliche Befruchtung (Juni 2005) nicht glücklich.

Der freimaurerische Laizismus vertritt eine immanentistische und naturalistische *Weltanschauung des Lebens und der Welt*. Es ist offensichtlich, dass der laizistische Naturalismus leichthin nicht nur *das Suchen nach fleischlichen Gelüsten* entschuldigen kann, sondern sogar eine Art von »Kult« der Geschlechtlichkeit begünstigt (Sexualmagie, Vergöttlichung der Sexualität)⁵⁵. Zum Beispiel beinhalten in dem von namhaften freimaurerischen Exegeten erklärten Symbolismus die Namen der zwei Säulen des Einganges zum freimaurerischen Tempel (*Jakin* und *Boaz*) jeweils auch (oder vielleicht hauptsächlich) sexuelle Bedeutungen: das männliche und das weibliche Sexualorgan oder das männliche Sexualorgan und den Geschlechtsverkehr⁵⁶, und sogar die Anwesenheit der Gottheit (*Großarchitekt des Universums*) des »Ewigen Männlichen« und des »Ewigen Weiblichen«⁵⁷.

In der esoterischen Kultur (hebräische Kabbala, Alchemie, Hermetismus, hinduistische und gnostische Mythologie ...) und Freimaurerei ist der Mythos des *Androgynen* sehr wichtig (*der Bisexualismus*, das *Mann-Weibliche*). Dieser ist ein initiatisches Modell der »vollkommenen« *Einheit der Gegensätze*⁵⁸. Ganz gleich, wie sehr Freimaurer und Esoteriker versuchen mögen, die »Lehre« des Androgynen zu »spiritualisieren«: es bleibt jedenfalls das Faktum, dass *die initiatische Androgynie von sich aus eine sehr gute Rechtfertigung* für das bieten kann, was wir »Profane« (nicht Freimaurer) sexuelle Perversionen nennen: d. h. die Ausübung der Sodomie, der Homosexualität (Päderastie und Pädophilie eingeschlossen), der Bisexualität der Transvestiten, des Transsexualismus usw.⁵⁹

Die *initiatische Androgynie* zielt de facto auf die Auflösung und Verbindung der Widersprüche. In einem prometheisch-satanisch-nietzscheanischen Versuch will man *das Selbst* des Menschen in einem *All-Eins* verwirklichen, das jenseits von Gut und Böse liegt und vorgibt, alle Widersprüche und alle Gegensätze zu überwinden und zu vereinen.

⁵⁵ *Kuthuma di Erks*, Esoterisches Online-Magazin, geleitet vom Freimaurer Alfredo Di Prinzio, hat seine Leser dazu aufgefordert, sich am 22. Dezember 2006 zu einem »globalen Orgasmus« zu vereinen, um die Verbreitung des Friedens auf Erden mittels der »Kraft der magisch-erotischen Projektionen« zu verwirklichen. Die Redaktion, *Global Orgasm* (15/12/2006), in *Kuthuma Di Erks – Periodico online di Alchimia, Ermetismo, Tradizione Iniziatica Occidentale, Simbologia e operatività...*, www.kuthumadiers.com/stampa.asp?r=oper&id=124, website angesehen am 03. Januar 2006.

⁵⁶ Vgl. R. ASCARELLI, *Le Colonne*, in DERS., *Scritti e discorsi*, Gran Loggia di Rito Simbolico Italiano 1971, in www.ritosimbolico.net/archivio/archivio_16.html, website angesehen am 02. Januar 2006; J. BOUCHER, *La Simbologia Massonica*, Atanòr, Rom [1975¹] 1998, 140–144, 186, Anm. 16.

⁵⁷ Vgl. L. SESSA, *I simboli massonici. Storia ed evoluzione*, Bastogi Editrice Italiana, Foggia 2001, 204. Luigi Sessa ist Freimaurer des GOI und im 33. Grad des AASR.

⁵⁸ S. CALZOLARI, *Elémire Zolla, studioso della Tradizione. Ad memoriam*, in *Erasmus Notizie*, (GOI), Nr. 13–14, 15.–31. Juli 2002, 19. Silvio Calzolari lobt Zollas esoterischen Geist detailliert in seinem Buch *L'Androgino*.

⁵⁹ Don Ennio Innocenti schrieb: »Die Ambiguität des doppelten Androgynen ist seit jeher in Verbindung mit der Rechtfertigung der Bisexualität, der Päderastie, der Travestie, des Hermaphroditismus« (E. INNOCENTI, *La gnosi spuria. I. Dalle origini al Seicento*, Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, Rom 2003, 259). Don Innocenti betont: »Das ›gegen die Natur sein‹ ist gewissermaßen eine gnostische Devise« (DERS., *La gnosi spuria. II. Il Seicento (dall'Atlantico agli Urali)*, Sacra Fraternitas Aurigarum, Rom 2003, 124).

Der Freimaurer Giuseppe Schiavone (GOI und AASR) erklärt, dass der freimaurerische *flammende Stern* ☆ (welcher in der Loge beim 2. Grad leuchtet), das »Androgyne« (*Mann-Weibliche*) darstellt, das der Initiierte dank der Methode, welche die Freimaurerei bewahrt, in sich verwirklicht⁶⁰. Schließlich schreibt Schiavone enthusiastisch über die *östliche Sexualmagie* (»Tantrismus«) als *Mittel für die Realisierung des Androgynen* im initiierten Mann bzw. in der initiierten Frau⁶¹.

Von 1986 bis 1996 war Renzo Canova *Souveräner Großkommandeur und Großmeister der italienischen Großloge (Sovrano Gran Commendatore Gran Maestro della Gran Loggia d'Italia degli A.L.A.M. – Piazza del Gesù-Palazzo Vitelleschi [GLDI])*⁶². Renzo Canova, 33. Grad, behauptet die Gleichwertigkeit zwischen *dem initiatischen Moses, Hermes Trismegistos* und der *kabbalistischen Weisheit (Hokma)*: diese konstituieren »die ewige Auflösung jeglicher Spur des Dualismus, den unendlichen Punkt, in dem die extremen Antinomien zusammentreffen und sich vereinigen«⁶³. Diese Verschmelzung ist ein wichtiges Prinzip in der initiatischen Welt. Canova rühmt den »wahrhaftig initiierten Christus«, »Christus als Mann-Frau«, »der in jedem von uns ist«. Um »das wahre Absolute« zu fassen, ist es notwendig, »jenseits von Gut und Böse, d. h. jenseits des axiologischen Universums« zu gehen. Dies alles, so meint Canova, »führt uns letztendlich zu Christus zurück«⁶⁴.

Das Ziel des initiatischen (und freimaurerischen, AASR) Weges ist das Erreichen des eigenen persönlichen »Androgynen«, das dem hermetischen *Ouroboros*⁶⁵ entspricht (d. h. die Drachenschlange, die sich in den Schwanz beißt). Der Großmeister Canova erklärt, dass das »perfekte Androgyn« das Ziel darstellt, zu dem »wir Freimaurer im Gleichgewicht zwischen den entgegengesetzten Komponenten hinstreben sollten«⁶⁶.

Jean-Bernard Levy, 33. Grad, weist die Initiierten in *L'Incontro delle genti* auf die Figur des Gottes *Dionysos-Bacchus* als Führer auf dem Weg der *spirituellen Verwirklichung* hin (*L'Incontro delle genti* ist eine freimaurerische Zeitschrift des AASR, in Beziehung mit Elvio Sciubba, 33. Grad, und anderen Freimaurern des AASR des *Palazzo Giustiniani*, also des GOI). Levy erklärt offen, dass *Dionysos-Bacchus in die Hölle hinabsteigt, es liebt, sich als Frau zu verkleiden, androgyn ist, sowie einen doppelten und diabolischen Charakter hat ...*⁶⁷. Levy legt also initiati-

⁶⁰ Vgl. G. SCHIAVONE, *L'Androgino tra realtà e mito*, Bastogi Editrice Italiana, Foggia 1997, 52–53.

⁶¹ Vgl. *ebd.* 84–101.

⁶² Vgl. *Ai Lettori*, in *Officinae*, Trimestrale di Attualità, storia e cultura esoterica, Anno VIII, Nr. 1 – März 1996, EDIMAI – Edizioni Massoniche d'Italia, [Gran Loggia d'Italia – Piazza del Gesù – Palazzo Vitelleschi], Rom, 2. Der gegenwärtige SGK Großmeister der GLDI ist Luigi Danesin, 33. Grad (seit 2002).

⁶³ Vgl. R. CANOVA, *L'editoriale. Il nostro Maestro Mosè*, in *Officinae*, Nr. 3 – September 1990, 5. Canova schreibt, dass »Christus in die Wüste fliehen wird, nicht um die Dämonen anzugreifen, sondern ein zweideutiges und schlecht ausgerichtetes Selbst, aufgrund der Notwendigkeit einer absoluten Wahl« (*ebd.*).

⁶⁴ Vgl. R. CANOVA, *L'editoriale. Il nostro Maestro Cristo*, in *Officinae*, Nr. 4 – Dezember 1990, 5.

⁶⁵ Vgl. *Riflessioni sulla via iniziatica. Specificità iniziatica del Rito Scozzese Antico e Accettato*, in *Officinae*, Nr. 3 – September 1992, 9.

⁶⁶ Vgl. R. CANOVA, *L'editoriale. Il richiamo all'armonia interiore nel Massone*, in *Officinae*, Nr. 3 – September 1995, 5 (4–5).

⁶⁷ Vgl. J.-B. LEVY, *Dionysos*, in *L'Incontro delle genti*, rivista di scienze, lettere ed arte, anno XXXVII, Nr. 2, April-Juni 1997, ERA-INCONTRO, Rom, 18–20.

sche Themen dar, die den Freimauern lieb sind: *initiatischer Tod, Androgynie, Einheit der Gegensätze* ...

3. Die freimaurerische »Mystik« des Todes, des Blutes und des Teufels

Es ist nicht verwunderlich, dass es im freimaurerischen Milieu Personen gibt, die explizit die »Kultur des Todes« fördern. In der Tat möchte die *freimaurerische Initiation* (z. B. im GOI beim ersten und dritten Grad) den »initiatischen Tod« verleihen: der Mensch soll der Mentalität und Praxis des profanen Lebens sterben und *als Freimaurer wiedergeboren* werden. Also erzeugt und entwickelt der *initiatische Tod* (oder sogar »metaphysische Selbstmord«⁶⁸), der von und in der Freimaurerei praktiziert wird⁶⁹, im Freimaurer eine *neue Mentalität* und eine *neue Praxis*, die unter anderem folgende Wirkungen mit sich bringen: die Ablehnung (der Tod) der christlichen Dogmen; die Ablehnung (der Tod) der Wahrheit; die Ablehnung (der Tod) des menschlichen Lebens durch die Förderung einer Mentalität, die zu Verhütung (und Abtreibung) führt.

Der Freimaurermeister ist seit dem 1. Grad als Lehrling rituell und symbolisch *hinabgestiegen* – oder *hinuntergestürzt* – in die Unterwelt. Er hat den »symbolischen Tod« erfahren. Die Logenmeister lassen auf symbolische Art den neuen Freimaurerlehrling und dann den neuen Meister beim 3. Grade in das *Zentrum der Erde*, das Reich des Todes, hinuntersteigen. Nur in der *Unterwelt* (und in der *symbolischen Dunkelheit*) kann der Freimaurer das *initiatische Licht* entdecken. Es ereignen sich *Abstieg* und *Wiederaufstieg, Tod* und *initiatische Wiedergeburt*.

In einer früheren Studie, die in drei Teilen in der Zeitschrift *Immaculata Mediatrix* publiziert wurde, habe ich die Themen des *initiatischen Todes* und der *Metaphysik des menschlichen Opfers* behandelt, die im symbolischen Esoterismus der Rituale in der Freimaurerei Italiens, Englands, Frankreichs und Deutschlands mehrheitlich vorhanden sind⁷⁰. Ich beschränke mich nun auf die Freimaurerei des *Italienischen*

⁶⁸ MASSONERIA ITALIANA – GRANDE ORIENTE D'ITALIA – PALAZZO GIUSTINIANI (Hrsg.), *Quaderni di Simbologia Muratoria, Quartalszeitschrift Nr. 3 – Il Gabinetto di Riflessione*, [Rom 1977], 36 (40–42). Siehe auch I. MOSCA (Hrsg.), *Quaderni di Simbologia Muratoria*, Vorwort von Vittorio Vanni, Neuauflage, hrsg. von Ovidio La Pera, Firenze Libri, Florenz 2005, 63 (61–73). Auf Seite 2 dieser neuen Ausgabe von *Quaderni di Simbologia Muratoria*, erschienen im Verlagshaus *Firenze Libri*, lesen wir: »Druck und Verteilung gemäß Autorisierung durch den Ausschuss des italienischen Großorientes – Palazzo Giustiniani«. Vittorio Vanni und Ovidio La Pera sind Freimaurer der Loge *Stella del Mattino* (GOI) in Florenz.

⁶⁹ Über das Thema »initiatischer Tod« im Symbolismus, Ritualismus und Esoterismus des vom italienischen Großorient verwalteten 1. und 3. Grades vgl. E. BONVICINI (GOI und 33. Grad des AASR), *Massoneria moderna. Storia-ordinamenti-esoterismo-simbologia*, Bastogi Editrice Italiana, Foggia 1993, 247–254, 271–277; A. SEBASTIANI (GOI), *La Pietra Grezza. L'Esperienza iniziatica in Massoneria*, Hermes Edizioni, Rom 2000, 48–56; V. TARTAGLIA (GOI?), *Oltre il velo. Simboli, espressioni velate, arcani della Massoneria iniziatica*, Bastogi Editrice Italiana, Foggia 2005, 68 (66–72); M. GRAZIANI (GOI), *L'iniziazione massonica*, Bastogi Editrice Italiana, Foggia 2006, 19–35.

⁷⁰ Vgl. P. SIANO, *La Passione di Hiram Abif: Morte simbolica e Metafisica del Sacrificio Umano al Terzo Grado di Maestro Massone – I. Teil*, in *Immaculata Mediatrix*, Nr. 2/2004, 257–283; *II. Teil*, in *Immaculata Mediatrix*, Nr. 2/2005, 239–272; *III. Teil*, in *Immaculata Mediatrix*, Nr. 3/2005, 363–382. Meine Studie wurde in einem Stück in *Religioni e sette nel mondo* publiziert, einer Dreimonatsschrift für religiöse Kultur, herausgegeben von *Gruppo di Informazione Socio-Religiosa* (GRIS) in Bologna, Nr. 27, *Massoneria e Chiesa Cattolica*, Jahrgang 7, Nr. 3, 2003–2004, 227–319.

Großorientes-Palazzo Giustiniani (GOI) und möchte einige Fakten darstellen, die weiteres »Licht« auf das gnostisch-esoterische (und luziferische) Fundament der »Kultur des Todes« werfen, das von den Freimaurern vertreten wird.

Seit 1976 verwendet der *Grande Oriente d'Italia – Palazzo Giustiniani* auch das *Emulationsritual*, ein berühmtes Ritual der ersten drei Freimaurergrade, das in vielen englischen Logen im Gebrauch ist. Im Mai 2004 hat der GOI auch die zweite und neue Auflage des *Emulationsrituals* herausgegeben⁷¹. Trotz einiger Änderungen, die in der Vereinigten Großloge Englands (*United Grand Lodge of England* [UGLE]) angenommen wurden, hat das GOI das *Emulationsritual* in seiner ursprünglichen Reinheit wieder bestätigt und ausführlich die grausamen Strafen in den freimaurerischen Schwurformeln wiedergegeben. Für eidbrüchige Freimaurer ist die folgende Strafe vorgesehen:

- »meinen Hals quer durchgeschnitten zu bekommen, meine Zunge am Ansatz herausgerissen (...) oder der noch wirksameren Strafe unterworfen zu sein, als ein des Eidbruches schuldiger Mensch angeprangert zu werden« (1. Grad, der des freimaurerischen Lehrlings)⁷²;
- »dass ich den linken Teil meiner Brust aufgerissen bekomme und mir mein Herz herausgerissen werde« (2. Grad, der des freimaurerischen Gesellen)⁷³;
- »in zwei Hälften geteilt zu werden, mein Körper verbrannt und in Asche gelegt; diese Asche soll über das Angesicht der Erde in die vier Winde verstreut werden, auf dass keine Spur oder Erinnerung eines so niederträchtigen und schlechten Menschen zu finden sei« (3. Grad, der des freimaurerischen Meisters)⁷⁴.

In jedem der drei Grade gemäß dem *Emulationsritual* ruft der Freimaurer am Ende des Freimaurerschwures (einschließlich der Bezugnahme auf die oben genannten grausamen Strafen) die Hilfe Gottes an, um treu zu sein: »auf dass Gott mir helfe« (1.–2. Grad), oder: »auf dass der Allerhöchste mir helfe« (bis zum 3. Grad). Aber – so fragen wir uns – welcher Gott kann solche Schwüre gut heißen?

Der *Tod* ist in diesen Formeln gegenwärtig. Aber ist es nur ein »moralischer« Tod, der vom *Emulationsritual* den eventuellen Eidbrüchigen und Verrätern bereitet wird? Es ist interessant zu bemerken, dass man beim 2. und 3. Grad keinen Bezug mehr auf eine alternative *moralische Strafe* nimmt, wie diese im 1. Grad existiert.

Das *Emulationsritual* ruft den neuen Freimaurermeister dazu auf, »jenen leuchtenden Morgenstern« zu betrachten, »dessen Aufgehen Friede und Ruhe jedem treuen und folgsamen Mitglied der Menschheit bringt«⁷⁵. Der »Morgenstern« wird auch

⁷¹ Vittorio Vanni (GOI) definiert das *Emulationsritual* folgendermaßen: »Pfeiler der Regelmäßigkeit im Umfeld der universalen Freimaurerei« (V. VANNI, *L'iniziazione nel rituale Emulation*, in GRANDE ORIENTE D'ITALIA – PALAZZO GIUSTINIANI, *Sulla soglia del Sacro. Esoterismo ed Iniziazione nelle grandi religioni e nella tradizione massonica*, Florenz 1.–3. März 2002, Akte der Studentagung, hrsg. von Antonio Panaino, Associazione Culturale Mimesis – Società Erasmo s.r.l., Mailand – Rom 2002, 229).

⁷² GRANDE ORIENTE D'ITALIA – PALAZZO GIUSTINIANI, *Emulation Ritual come dimostrato dalla »Emulation Lodge of Improvement«*, Vorstellung und Übersetzung von Gualberto Ranieri, Edizioni Erasmo, Rom 2004² [1976¹], 36–37.

⁷³ GRANDE ORIENTE D'ITALIA – PALAZZO GIUSTINIANI, *Emulation Ritual*, 2004², 77.

⁷⁴ GRANDE ORIENTE D'ITALIA – PALAZZO GIUSTINIANI, *Emulation Ritual*, 2004², 115.

⁷⁵ GRANDE ORIENTE D'ITALIA – PALAZZO GIUSTINIANI, *Emulation Ritual*, 2004², 123.

»Luzifer« genannt⁷⁶. In der esoterischen Welt weiß man gut, dass »Luzifer« der »Engel ist, der das Wissen bringt und Widersacher des Schöpfers« ist. »Luzifer« wird »Sohn der Morgenröte« genannt und »Morgenstern«. Er entspricht dem »Planeten Venus, dem Morgenstern, der Widersacherin der Sonne«. »Luzifer«, der »Morgenstern«, ist das »gefallene Wesen«, das gemäß »der esoterischen Exegese« in die universelle Harmonie am Ende der Zeiten wieder eingegliedert werden wird⁷⁷.

Bedenkt man, dass die Themen des »initiatischen« oder »mystischen Todes« und des *blutigen menschlichen Opfers* mit dem initiatisch-esoterischen Inhalt der *Legende des Hiram Abif* (die beim 3. Freimaurergrad praktiziert wird)⁷⁸ innerlich verbunden sind, so ist es nicht verwunderlich, dass es unter den Freimaurern Leute gibt, die offen *rituelle Menschenopfer* als Mittel loben, um jenen mörderischen Instinkt, der im Menschen steckt, zu kanalisieren und weniger gefährlich zu machen. Mehr noch: das *rituelle Menschenopfer* würde es erlauben, die Gesellschaft vor noch größeren Gewalttaten zu schützen, und hätte sogar den Vorteil, dem menschlichen Opfer Zugang zur Ebene des Heiligen zu verschaffen. Die Opfernden (Mörder) dieses Ritus hätten die initiatische Funktion, das Heilige zu verwalten und die Heiligung des Geopferten vorzunehmen, der durch seinen eigenen Tod vergöttlicht würde⁷⁹.

Vom 1.–3. März 2002 fand in Florenz ein Treffen statt mit dem Titel *Auf der Schwelle zum Sakralen: Esoterik und Initiation in den großen Religionen und in der Freimaurertradition*. Organisiert wurde es vom *Grande Oriente d'Italia – Palazzo Giustiniani* (GOI). Der Freimaurer Claudio Bonvecchio erläutert, dass die Initiation »die Erfahrung des initiatischen Todes, des symbolischen Todes« ist⁸⁰. Der Initiierte (»in jeder initiatischen und esoterischen Dimension«) *soll in die Unterwelt hinabsteigen*, »in die Dunkelheit des Unbewussten«, um die »archetypischen Bilder der Mutter« zu entdecken, also »Impulskräfte oder instinktive Kräfte«, welche »das Leben spenden«, aber auch in der Lage sind, »den Tod«, »die Auflösung« oder »die ununterschiedene Einheit mit allem« zu verleihen. Bonvecchio erläutert, dass diese initiatischen Begriffe in dem berühmten Werk Goethes, »Faust«, von »Mephistopheles« erläutert werden, also vom *Teufel*⁸¹. Der Initiierte soll diese »Mütter« in seinem höheren Bewusstsein wieder eingliedern⁸².

⁷⁶ Vgl. L. TROISI, *Massoneria Universale – Dizionario*, Sugarco, Carnago (Varese) 1994, Artikel *Astrologia*, 41.

⁷⁷ Vgl. L. TROISI, *Massoneria Universale – Dizionario*, 1994, Artikel *Stella d'Oriente*, 208; vgl. L. TROISI (GOI), *Il Maestro Libero Muratore*, Bastogi Editrice Italiana, Foggia 2007, 95.

⁷⁸ Vgl. M. GRAZIANI (GOI), *Massoneria Emulation. La prima Massoneria speculativa di tradizione inglese*, Bastogi Editrice Italiana, Foggia 2003, 62–68, 73–77.

⁷⁹ Diese Thesen vertritt der Freimaurer Mariano Luigi Bianca: vgl. M. BIANCA, *Sacrificio umano e cannibalismo rituale. Riflessioni e motivazioni di una pratica sacra di omicidio intraspecifico*, in *Arkete. Esoterismo Sacralità Gnosi*, Jahrgang 3, Nr. 2, Juni 2003, Atanòr Editrice, Rom, 13–29. Mariano Bianca ist Freimaurer des GOI: vgl. *Erasmus Notizie*, (GOI), Nr. 13–14, 31. Juli 2001, 2, 4, 6.

⁸⁰ Vgl. C. BONVECCHIO, *Esoterismo ed iniziazione*, in *GRANDE ORIENTE D'ITALIA – PALAZZO GIUSTINIANI, Sulla soglia del Sacro: Esoterismo ed Iniziazione nelle grandi religioni e nella tradizione massonica*, Florenz 1.–3. März 2002, Akten der Studientagung, hrsg. von Antonio Panaino, Associazione Culturale Mimesis – Società Erasmo s.r.l., Mailand – Rom 2002, 174 (171–190).

⁸¹ Vgl. *ebd.*

⁸² Vgl. *ebd.*, 175.

Bereits im fernen Jahr 1950 hat der Freimaurer Michele Cianciulli in *L'Acacia Massonica* (einer Zeitschrift des GOI von 1947 bis 1952) die Esoterik der im *Goetheschen Faust* zitierten *Mütter* veranschaulicht⁸³. Cianciulli scheint Mephistopheles, »den Teufel«, zu verachten. Dennoch bietet der Freimaurer Cianciulli genügend Indizien, die auf seine objektive Sympathie für den Teufel weisen. In der Tat ist es *Mephistopheles*, der dem Faust »einen kleinen Schlüssel« gibt, »ein sicheres und untrügliches Mittel, um die Herrschaft der Mütter aufzubrechen«, ein Reich, das die »Hölle« ist. Nur auf diese Weise kann Faust sicher und unbeschadet »in den tiefsten der tiefsten Abgründe« im Angesicht der Mütter hinuntersteigen. Jener kleine Schlüssel – so erläutert Cianciulli – ist »das Symbol des Weisheit gewordenen Wissens und der Kraft gewordenen Weisheit, welche von einem stark und hell operierenden Willen bedient wird!«⁸⁴.

Wer sind nach Goethe die *Mütter*? Sie sind »das schöpferische Prinzip«, das als weiblich betrachtet wird und das *erschafft-zerstört-regeneriert* in einer »ewigen Metamorphose der Seienden«. Gemäß dem Freimaurer Cianciulli handelt es sich um Manifestationen des Absoluten⁸⁵. Nun verstehen wir aus dem Zusammenhang dieser esoterisch-freimaurerischen Interpretationen des Goetheschen Faust (*Mephistopheles* und *Mütter*), dass die Freimaurerei (so wie *Mephistopheles*) dem Freimaurer (*Faust*) den *Schlüssel* (*Gnosis* oder *Wissen*) gibt, um symbolisch *in die Unterwelt* (*das höllische Reich der Mütter*) hinabzusteigen und den *initiatischen Vorgang von Tod und Wiedergeburt* zu erfahren.

Der *freimaurerische Bestattungsritus* (und die darin enthaltene Esoterik) lehrt, dass *durch den Tod der Freimaurer wieder in das »Eine« eingebunden wird*, also in den Großen Architekten des Universums (ABaW), der Feuer und Logos ist. Der freimaurerische Bestattungsritus lehrt die andauernde *Entwicklung* und *Verwandlung*, den Kreislauf von *Leben* und *Tod*, der durch die Schlange, die sich in den Schwanz beißt (den *Ouroboros*)⁸⁶, dargestellt werden kann. Die Freimaureriten des »initiatischen Todes« (beim 1. und 3. Grad) und der freimaurerische Bestattungsritus verhüllen (aber nicht allzu sehr) eine Art *Hymne an den Tod, an die Unterwelt* und an *das verwandelnde Feuer*, in dem sich in einem bestimmten Sinne der ABaW zusammenfassend darzustellen scheint.

Wenn wir das freimaurerisch-esoterische Milieu erforschen, stellen wir auch fest, dass es Freimaurer gibt, die sich zwar als »Männer des Zweifels« bezeichnen (*zwei-*

⁸³ M. CIANCIULLI, *Le Madri del »Faust« di Goethe*, in *L'Acacia Massonica*, Anno IV, Nr. 1–2, Januar-Februar 1950, Rom, 11–18 [anastatischer Neudruck, Jahrgänge 1950–1952, Edizioni Bastogi, Foggia 1986, 11–18].

⁸⁴ *Ebd.*, 15.

⁸⁵ Vgl. *ebd.*, 16–17. Cianciulli erklärt, dass gemäß der hebräischen Kabbala drei Buchstaben des hebräischen Alphabets (*Alef, Mem, Shin*) »Mütter« genannt werden und den anderen vorangehen (vgl. *ebd.*, 18). Ich frage mich, ob es unter den *Freimaurerinnen* (vor allem unter jenen – seien es junge oder weniger junge –, die Expertinnen der *esoterischen Wissenschaften* sind) solche gibt, die dazu neigen, *initiatisch* und *mystisch* den *drei Müttern, die den Abgrund bewohnen*, gleichförmig zu werden.

⁸⁶ Vgl. G. SCHIAVONE, *Il Rito Funebre Massonico*, in http://www.montesion.it/_tavole/funebre.htm, *website* (der Loge Montesion Nr. 705 – Rom, in der Obödienz des GOI stehend) angesehen am 17. Oktober 2006.

felnd freilich nur gegenüber den katholischen Dogmen!), aber dennoch einen »sakralen« und irrationalen Enthusiasmus gegenüber dem griechischen Gott Dionysos an den Tag legen. Dionysos entspricht dem lateinischen *Bacchus* und meint den mythischen Gott der Mysterienkulte, die Gottheit des Rausches und der Ausschweifung. Dabei spricht man von »dionysischen«⁸⁷ oder »skandalösen«⁸⁸ Orgien. Dieser Gott wurde getötet, zerstückelt, um danach wieder aufzuerstehen. Ihm sollte der Initierte rituell gleich werden. *Dionysos* ist Symbol oder Bild des »Heiligen« (im esoterisch-initiativen Sinn), der in sich den Schrecken, den Tod und das *Bösbringende* (malefico) vereint; diese Wirklichkeiten sind »anzunehmen« und »zu übersteigen«⁸⁹. Es ist kein »Geheimnis«, dass es unter den Freimaurern Leute gibt, die den *Hiram* (das archetypische Vorbild jedes Freimaurermeisters) auch an den Gott Dionysos annähern, *der im Initiierten stirbt und wiederaufersteht*⁹⁰.

In einem Buch aus dem Jahre 1978 weist Eugenio Bonvicini (Meister des GOI und vielleicht damals schon 33. Grad des AASR) die Vorwürfe des »Luziferismus« bzw. »Satanismus« zurück, die den Freimaurern des 33. Grades der Freimaurerei gemacht worden sind. Dennoch scheint Bonvicini bezüglich des *Hymnus an Satan*, verfasst vom Dichter und Freimaurer Giosué Carducci, den *carduccianischen Satan* zu schätzen: tatsächlich gibt Bonvicini dem Leser zu verstehen, dass Satan für die Freimaurer nicht der *dunkle Dämon* ist, an den der *unwissende Pöbel* denkt (sprich: wir Katholiken), sondern »die freien Gedanken«, die »Vernunft« und die »Natur« darstellt, die *vom katholischen Glauben und der Römischen Kirche verteufelt werden*⁹¹.

⁸⁷ A. M. CORRADINI, *L'Orfismo*, in *Hiram*, Rivista del Grande Oriente d'Italia, Nr. 3/2005, 12 (9–16). Dr. Anna Maria Corradini erläutert, dass der »Dionysismus« »orgiastisch und gewalttätig« war (*ebd.* 13): Die Legende (die in den Initiationsriten wiederholt wird) sah die *Zerstückelung* des Gottes Dionysos und die Verspeisung seines Fleisches seitens der besessenen Anhängerinnen vor (vgl. *ebd.*). Die dionysischen Orgien stellten den ewigen (jahreszeitlichen) Kreislauf von Leben und Tod dar. Die Anhänger des Kultes hielten die Zeremonien für notwendig, um in das Göttliche einzutreten (vgl. *ebd.*, 12).

⁸⁸ Vgl. M. MANFREDI-GIGLIOTTI, *Sulla storia leggendaria di un nome: Agatirno-Agatirso*, in *Hiram*, Zeitschrift des italienischen Großorients, Nr. 3/2006, 20 (17–25). 2005 wurde in Torrenova (Messina) eine neue Loge des GOI gegründet: *die Loge Agatirso Nr. 1229*. *Agatirso* ist der Name des Stockes (oder Merkurstabes) des Bacchus-Dionysos (vgl. *ebd.* 20–21, 25).

⁸⁹ Bei einer vom GOI organisierten Tagung versucht Mario Vitali zu erklären, dass die dionysischen Orgien nichts Unmoralisches gehabt hätten, wie hingegen die gegenwärtige »profane« Moral behauptet. Jedenfalls bietet Vitali selbst genug Material, um seine *Unschuld vorgaukelnde* Verteidigung der dionysischen Orgien zu widerlegen. Die Ausschweifung begünstigt die Vereinigung und Identifikation (»Ekstase«) des Anhängers oder der Anhängerin mit dem Gott Dionysos-Zagraeus-Bacchus. Die Anhängerin (*Bacchantin*) tanzt besessen und ernährt sich vom Fleisch des Gottes Dionysos. Ursprünglich – so erläutert Vitali – sahen die dionysischen Orgien Menschenopfer vor. Die Orgie führt beim Anhänger zum »Wahnsinn«. Szenen dionysischer Orgien (»Dionysismus«) sind in der berühmten Villa dei Misteri in Pompeji zu sehen. Darunter sieht man unter anderem – so Vitali – einen »großen Phallus«, Szenen mystischer Initiation mit einer nackten Tänzerin bzw. Bacchantin, die in Raserei befindlich tanzt (vgl. M. VITALI, *La dimensione iniziatica nel Dionisismo*, in GRANDE ORIENTE D'ITALIA – PALAZZO GIUSTINIANI, *Sulla soglia del sacro*, 23–36).

⁹⁰ Vgl. B. PARODI, *Massoneria e mito*, in *Hiram*, Organ des italienischen Großorients – Palazzo Giustiniani, Nr. 3–4, März-April 1990, Soc. Erasmo, Rom, 77.

⁹¹ Vgl. E. BONVICINI, *L'esoterismo massonico*, in AA.VV., *La Libera Muratoria*, hrsg. von Claudio Castellacci, Vorwort von Giordano Gamberini, Sugarco Edizioni, Mailand 1978, 205–206 (203–243).

Auch Carducci war ein Freimaurer des GOI und hatte sogar den 33. Grad des AASR erreicht. Es ist gut zu wissen, dass seine *Hymne an Satan* noch immer ausdrückliche Zustimmung unter den Freimaurern des *Grande Oriente d'Italia – Palazzo Giustiniani* für sich verbucht⁹². Und dies wissen auch die schweizerischen Freimaurer sehr gut (zumindest jene der italienischen Sprache), die mit den italienischen Freimaurern des *Palazzo Giustiniani* freundschaftlich verbunden sind⁹³. In der Mai-Ausgabe 2007 der freimaurerischen Zeitschrift *Alpina (Gran Loggia Svizzera Alpina)* wurde ein Artikel des italienischen Freimaurers Aldo Chiarle veröffentlicht (Sozialist, Honorar-Großmeister des GOI, 33. Grad des AASR), der schon im Jahre 2005 durch das Informationsbulletin des GOI (*Erasmus notizie*) publiziert worden war.

Chiarle, 33. Grad, lobt Carduccis *Hymne an Satan* als »den Gesang, der am besten den freimaurerischen Geist widerspiegelt und zusammenfasst«, einen Gesang, der »ein großer und überaus edler Ruf prometheischer Befreiung« ist. Schließlich ist für die esoterischen Freimaurermeister (sowohl für die italienischen als auch für die übrigen) der *cartuccianische Satan* nicht so sehr der höllische Teufel, als vielmehr der *Träger des Lichtes (Luzifer)* und des Fortschrittes für die Menschheit.

Offensichtlich können die Katholiken in keiner Weise diese kulturelle und esoterische Sympathie der Freimaurer gegenüber Luzifer teilen.

⁹² Vgl. A. CHIARLE, *Il massone Carducci cantò il Risorgimento (Avanti!)*, 25. Juli 2005), in *Rassegna Stampa di Erasmo Notizie*, Nr. 14, 31. Juli 2005, 19. Der Sozialist und Radikale, Aldo Chiarle (Ehrengroßmeister des GOI und 33. Grad des AASR), bejubelt Carduccis *Hymne an Satan* als »das Lied, das den freimaurerischen Geist widerspiegelt und zusammenfasst« (*ebd.*).

⁹³ Vgl. A. CHIARLE, *Giosué Carducci*, in *Alpina, Revue maçonnique suisse – Schweizer Freimaurerische Rundschau*, Nr. 5, Mai 2007, *Schweizerische Großloge Alpina*, Lausanne, 148 (147–148). Es ist derselbe Artikel von Aldo Chiarle, der in der vorangegangenen Fußnote zitiert wurde.

Katholisch-theologische Fakultäten im nationalsozialistischen Staat

*Programm und erste Resultate eines umfangreichen
Forschungsprojekts¹*

von Thomas Marschler, Augsburg

Eine umfassende Erschließung der Stellung katholischer akademischer Theologie in der Zeit des Nationalsozialismus ist bis heute ein Desiderat. Diese Feststellung steht am Anfang eines umfangreichen Forschungsprojekts der Würzburger Kirchenhistoriker Dominik Burkard und Wolfgang Weiß, dessen erste Ergebnisse mit dem hier anzuzeigenden Sammelband dokumentiert werden, der auf Referate einer 2005 in Würzburg abgehaltenen Tagung zum Thema zurückgeht.

In der Einleitung der Herausgeber wird nach der Dokumentation des unvollständigen Forschungsstandes das beabsichtigte Projekt mit seinen »Leitfragen« vorgestellt (11–19): Es »sollen in den kommenden Jahren mehrere Symposien stattfinden, die der Entwicklung und Ausprägung der unterschiedlichen theologischen Disziplinen und ihren Fachvertretern [sc. in der Zeit des Nationalsozialismus, Th. M.] nachgehen werden. (...) Das Ziel ist, hierfür Kirchenhistoriker und theologische Fachvertreter zusammenzubringen, wobei die Kirchenhistoriker die biographisch-kontextuell-quellenbezogene Aufarbeitung leisten könnten, während die Fachvertreter das jeweilige wissenschaftliche bzw. publizistische Oeuvre der Theologen unter unserer Fragestellung zu untersuchen hätten« (16f.). Die erste Würzburger Tagung galt den »Institutionen« katholischer Theologie zwischen 1933 und 1945. Vor ihrer Analyse werden in vier übergreifenden Beiträgen rahmende »Strukturen« vorgestellt. Beleuchtet werden die staatskirchenrechtlichen Voraussetzungen der katholisch-theologischen Ausbildungsstätten im Dritten Reich (S. Haering: 19–38), die Rechtsordnungen nationalsozialistischer Hochschulverwaltung (J. Weitzel: 39–54), Tendenzen und Akteure der NS-Wissenschaftspolitik (D. Burkard: 55–104) sowie die römische Einschätzung des deutschen theologischen Fakultätenwesens (K. Unterburger: 105–132). Anschließend folgt in 19 Beiträgen der detaillierte Blick auf die theologische Ausbildung an staatlichen Universitäten, Philosophisch-Theologischen Hochschulen in Bayern, Universitäten in Österreich sowie kirchlichen Einrichtungen unterschiedlicher Trägerschaft. Die dabei noch nicht berücksichtigten Lehrorte, zu denen mit der Staatlichen Akademie Braunsberg und der Theologischen Fakultät Paderborn zwei besonders interessante Institutionen für die Jahre zwischen 1933 und 1945 zählen, sollen in einem zweiten Band behandelt werden, in dem auch die gemeinsamen Register zu finden sein werden.

¹ Besprechung zu: Dominik Burkard / Wolfgang Weiß (Hgg.), *Katholische Theologie im Nationalsozialismus*. Bd. 1/1: *Institutionen und Strukturen* (Würzburg: echter 2007). ISBN 978-3-429-02851-0. 694 S., Eur 39.

Im Rahmen dieses Beitrags kann unmöglich auf alle Einzelstudien des umfangreichen Bandes eingegangen werden. Ihre Autoren sind durchweg in der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung ausgewiesene Fachvertreter, ergänzt durch einige Nachwuchswissenschaftler. Man darf anerkennend festhalten, daß sie den aktuellen Forschungsstand zuverlässig wiedergeben und im Rückgriff auf eigene frühere Arbeiten oder durch explizit für das vorliegende Projekt unternommene Quellenstudien bislang unbekannte Aspekte zugänglich machen. Schon vorhandenes, aber in Spezialstudien verstreutes Wissen wird gebündelt und im Licht des besonderen Forschungsinteresses, welches das Würzburger Unternehmen verfolgt, neu gewichtet.

Ein wichtiges Zwischenergebnis des ersten Projektschnitts formuliert D. Burkard in seinem Artikel über den wissenschaftspolitischen Rahmen der NS-Theologiepolitik: »Die Akten lassen meines Erachtens deutlich zwei Ziele nationalsozialistischer Kirchenpolitik in der Wissenschaftspolitik zutage treten: Das erste bestand in der strukturellen Zurückdrängung der Theologie überhaupt, das zweite in ihrer inhaltlichen »Gleichschaltung« (68). Der vorliegende Band macht sichtbar, daß die erste Intention die österreichische Theologie aufgrund des Fehlens aller konkordatären Sicherungen ungeschützt zu treffen vermochte als die deutsche. Innerhalb Deutschlands waren es oft nicht vorhersehbare, eher zufällige Faktoren, die einer Fakultät (wie der Münchener) die Schließung, einer anderen (wie der Würzburger) den fast völlig unversehrten Erhalt bis Kriegsende einbrachten. Was den zweiten Faktor angeht, darf man Burkards korrekte Feststellung, wonach sich die Nationalsozialisten über die mangelnden Erfolgchancen einer politischen »Umerziehung« bei den in ihrer Kirche beheimateten Priestertheologen zumeist keinen Illusionen hingaben (87), durch den Hinweis ergänzen, daß radikale Parteiideologen – wie die Mitarbeiter von Himmlers SD – in »Brückenbau-Konzepten« sogar prinzipiell die falsche Strategie einer friedlichen Koexistenz und dauerhaften Vereinbarkeit von Christentum und Nationalsozialismus befördert sahen. Hier galt eher die Devise: »Ziel der Entwicklung im nationalsozialistischen Staat muß es sein, in konsequenter Durchführung der Trennung von Kirche und Staat die Ausbildung ihrer Geistlichen der Kirche selbst zu überlassen und den noch bestehenden Apparat von staatlichen philosophisch-theologischen Fakultäten planmäßig abzubauen« (so in einer ungezeichneten SD-Ausarbeitung »Das katholische Hochschulwesen zur Ausbildung des Priesternachwuchses«, BArch R 58-5039, Bl. 10–14, hier: Bl. 22 [o. J., ca. 1938]). Es zeichnet die tragische Blindheit der wenigen sich explizit für den NS-Staat engagierenden katholischen Theologen aus, daß sie nicht begreifen wollten, wie wenig ihnen das Regime Hitlers dauerhaft ihr Engagement zu lohnen bereit gewesen wäre.

Die NS-Wissenschaftspolitik, so betont Burkard zurecht, versuchte in ihren Gleichschaltungsversuchen besonders gern, sich die bei manchen katholischen Theologen schon länger schwelende Gegnerschaft zum politischen Katholizismus in der Tradition des Zentrums und seinen römisch-kurialen Unterstützern nutzbar zu machen. Hatten die Nationalsozialisten damit Erfolg bzw. fanden sie geeignete Anknüpfungspunkte? Die neuere Forschung hat das in der unmittelbaren Nachkriegszeit nicht interessellos gepflegte Bild der katholischen Fakultäten als weithin »erratischer Blöcke« des Widerstands gegen den NS erheblich differenziert. In der Präsen-

tation der einzelnen Einrichtungen, wie sie der vorliegende Band darbietet, wiederholt sich ein bestimmtes Bild: An fast jeder Fakultät fanden sich einige dezidierte Regimegegner, die durch ihre öffentlichen Äußerungen berufliche und persönliche Nachteile bis hin zu Zwangspensionierung oder gar Inhaftierung erleiden mußten (wie Engelbert Krebs in Freiburg, Georg Schreiber, Heinrich Weber oder Josef Schmidlin in Münster). Daneben stand eine breite Front der faktisch klar gegen den NS eingestellten, kirchlich fest sozialisierten Professoren, die sich aber mit politischen Stellungnahmen zurückhielten. Je geschlossener die antinazionalsozialistische Mehrheit einer Fakultät agierte, desto größer waren die Chancen, staatliche Beeinflussungsversuche zumindest in Berufungsfragen zurückzudrängen. Daß dies bis zum Ende des »Dritten Reiches« gelingen konnte, zeigt etwa die Ablehnung von K. A. Fink oder J. Lortz bei der Besetzung der Kirchengeschichte in Freiburg 1944. Allerdings gab es an fast jeder Fakultät auch eine Minderheit von Professoren, die mit dem neuen Staat mehr oder weniger stark sympathisierten (z. B. Schneider in Münster; Adam, Geiselman, Fink in Tübingen; Merkle und Stonner in Würzburg). Ihr Anteil nahm unter den jüngeren Theologen, gerade den Habilitanden und neuen Dozenten, spürbar zu. Sehr überschaubar blieb die Zahl der formellen NSDAP-Mitglieder, wie – um den Blick auf Priestertheologen zu beschränken – Ludwig Mohler, Ludwig Ruland (?), Joseph Lortz, Karl Eschweiler oder Hans Barion. Die umfassenden biographischen Verweise des Bandes bestätigen das geläufige Urteil, daß praktisch alle dem NS nahestehenden Theologieprofessoren nach dem Krieg trotz kritischer Anfragen von Kollegen oder Entnazifizierungsinstanzen in ihrem Amt verbleiben und bald auch wieder (teils höchste) Leitungsverantwortung an ihrer Fakultät übernehmen konnten. Der »Fall Barion« bildet hier eine echte Ausnahme, was, wie M. Weitlauff mit Recht hervorhebt (vgl. 175), für Barions besondere Verbitterung nach dem Krieg in Rechnung zu stellen ist. An Barions Schicksal ließe sich übrigens ebenso wie an dem von D. Burkard lebendig geschilderten Umgang der Tübinger Fakultät mit dem verhaßten langjährigen Dekan Geiselman (266–275) aufzeigen, wie sich in der Vergangenheitsbewältigung unter Theologen nach 1945 politische Probleme mit nicht an besondere gesellschaftliche Umstände gebundenen menschlichen Konflikten vermengen konnten.

Um die Motivation der »staatsnahen Theologen« für ihr Verhalten zwischen 1933 und 1945 auszumachen, werden, wie die Beiträge des Buches durchweg dokumentieren, kaum monokausale Erklärungsmuster weiterhelfen. »Kontinuitäten« innerhalb der deutschen akademischen Theologie vor und nach 1933 in der Betrachtung des Kirche-Staat-Verhältnisses müssen hier ebenso Berücksichtigung finden wie die unbewältigten Folgen des Modernismusstreits, antikuriales und antijesuitisches Erbgut, Einflüsse des Lebensalters bzw. der »Generation«, theologische Schulzuordnungen und ganz individuelle Prägungen der Akteure. An staatlichen Fakultäten häuften sich »Risikofaktoren« eher als an rein kirchlichen (vgl. Weiß, 326). In eine konsensfähige Richtung weisen die resümierenden Feststellungen Claus Arnolds in seinem Beitrag über die Freiburger Fakultät, wenn er theologische »Anschlußfähigkeit« an den NS mit Traditionen des Antiliberalismus, der Nationalisierung des deutschen Katholizismus sowie einem gewissen katholischen »Konsensantisemitismus« in

Verbindung stellt, während er als »resistenzfördernde« Momente das Bewußtsein universitärer Autonomie, gute Kollegialität oder die Nüchternheit historisch arbeitender Fachwissenschaftler in Betracht zieht. Als Faustregel darf gelten: »Entscheidend ist die Positionierung der jeweiligen Theologen nach 1918: Wer sich hier dem Vitalismus, Antiintellektualismus und Antiliberalismus verschrieb, war in der Tat »gefährdet«, während der »modernistische« Historismus genauso wie die »antimoderne« Neuscholastik immunisierend wirken konnten« (165).

Auch ein derart breit angelegter Band wie der vorliegende kann unmöglich alle Erwartungen erfüllen. Insgesamt sind die Beiträge ordentlich redigiert und gut lesbar. Bei der Fülle von Namen und Daten bleiben allerdings einzelne Irrtümer und Ungenauigkeiten nicht aus. Als Beispiel sei der Beitrag von Wolfgang Weiß über die Fakultät in Würzburg herausgegriffen (277–326): Der Kanonist *Hans* Barion heißt hier einmal »Josef« (298, Anm. 127), später »Franz« (306). Auch andere Personen werden in falscher Orthographie oder mit Verwechslung von Vornamen aufgeführt: Martin »Bohrmann« statt »Bormann« (289); »Engelhardt« statt »Englhardt« (293, erneut 294); »Joseph« statt »Ludwig« Mohler (296); »Arthur« statt »Artur« M. Landgraf (303) »Schabert« statt »Scharbert« (322, Anm. 266). S. 283 wird der Vorname des Dogmatikers Zahn auf derselben Seite einmal als »Joseph«, dann als »Josef« (FN 30) angegeben, Vergleichbares findet sich S. 297 hinsichtlich des Exegeten Lösch („Stefan« / »Stephan«). Auf derselben Seite wird im Haupttext der Historiker Eduard Winter als »ao. Prof. in Prag« bezeichnet, während ihn die zugehörige Fußnote als »o. Prof.« ausweist. S. 308 stimmen einige Daten im Lebenslauf von Johann Zellinger nicht mit den Angaben im zitierten BBKL-Artikel von K. Mühlek überein. Es gibt weitere Ungenauigkeiten in Sprache und Verweisen des Artikels, die hier nicht im einzelnen aufgelistet werden müssen. Zu überprüfen wäre, ob die REM-Akten, die häufiger mit Signaturen des »Zwischenarchivs Berlin-Hoppegarten« zitiert werden, nicht seit einigen Jahren in die Bestände des Bundesarchivs in Berlin-Lichtenfelde integriert und entsprechend umsigniert worden sind. Aus den weiteren Artikeln des Bandes sei nur noch auf eine einzige Ungenauigkeit hingewiesen, da sie der Autor dieses Beitrags in einer Fußnote seines Buches über Hans Barion zu verantworten hat, von wo sie in den Beitrag von M. Weitlauff (197) im vorliegenden Band gelangt ist: Die NRW-Kultusministerin Christine Teusch stand mit ihrem Kölner Namensvetter Generalvikar Joseph Teusch in keiner verwandtschaftlichen Beziehung (frdl. Mitteilung von Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Paul Mikat).

Wichtiger als solche kleinen Mängel bleibt die Tatsache, daß im Rahmen des Projekts wichtige Forschungsaufgaben für die Zukunft in den Blick gerückt werden. Erfreulich ehrlich und differenziert fallen im Band selbst die Problemanzeigen und Hinweise auf unbearbeitete Aspekte im weiten Themenfeld aus. So wird von D. Burkard weiterer Forschungsbedarf angemeldet bezüglich der Rolle der theologischen Dekane in der NS-Zeit (66ff.86), des wissenschaftspolitischen Kurses und des Mitarbeiterprofils im Reichserziehungsministerium bei der Bearbeitung theologischer Angelegenheiten (in Unterscheidung zu anderen Ministerial- und Parteieninstanzen!), des Einflusses der sog. »Dozentenlager« auf die Prägung des wissenschaftlichen Nachwuchses auch unter Theologen oder des Erfolgs der NS-Beru-

fungspolitik, nicht zuletzt im Blick auf philosophische Lehrstühle an theologischen Fakultäten (71).

Hauptdesiderat bleibt wie in jedem historischen Projekt die noch unvollkommene Ausschöpfung der vorhandenen Quellen, die selbstverständlich in monographischen Einzelstudien geleistet werden muß und nicht von knappen Resümeeartikeln wie im vorliegenden Überblicksband zu erwarten ist. Aus der staatlichen Aktenüberlieferung zum Thema »Theologie im NS-Staat« müßten wohl noch stärker die Bestände des Reichssicherheitshauptamtes (BArch R 58) Berücksichtigung finden. Zum Beleg dafür seien drei Beispiele genannt. Erstens: In BArch R 58-5220 finden sich nicht nur einige allgemein interessante Dokumente über die theologischen Fakultäten im Dritten Reich, sondern speziell ein sehr sprechender Beleg für die zwischen radikalen Nationalsozialisten des SD und des RKM schon früh getroffene Absprache bezüglich einer möglichen Schließung der Münchener Fakultät anlässlich des sich abzeichnenden »Falles Barion«. So heißt es (Bl. 58) in einer Aktennotiz über ein Gespräch zwischen Albert Hartl und Joseph Roth vom 5.10.38 (!): »Damit wäre wieder ein Anlaß gefunden, die Kirche einen weiteren Schritt aus dem Universitätsraum herauszudrängen. Ministerialrat Roth hofft, dies auf alle Fälle durchsetzen zu können, fürchtet aber den Widerstand des Regierungsrates Huber vom Reichserziehungsministerium, der bereits bei der Auflösung der theol. Fak. in Innsbruck größte Schwierigkeiten gemacht hat«. Damit drängt sich die Frage auf, ob Barion nicht doch mit seiner Annahme des Rufes nach München von Anfang an faktisch zum Unterstützer eines sehr genau überlegten Plans geworden ist. Zweites Beispiel: Der SD hat sich bemüht, die Theologiedozenten, auch an kirchlichen Anstalten, möglichst systematisch auszuspionieren, wenn auch nicht mit allzu großem Erfolg. Beachtung verdienen diese Dokumente allemal (vgl. etwa BArch, R 58-5272; 5299; 5305). Drittens: Auch das Verhalten von Theologen in Dozentenlagern wurde vom SD dokumentiert. Diesbezügliche Akten (vgl. BArch 58-5634, A. 2, Bl. 26-29) sind zur Beurteilung einzelner Personen (hier etwa: K. A. Fink, A. Antweiler, J. Wenner) unbedingt heranzuziehen.

Von kirchlicher Seite wird die schrittweise Öffnung der vatikanischen Archive viele Ergänzungen im Detail ermöglichen. In ihrem Wert für die Institutionengeschichte unterschätzt werden nicht selten Privat- (hier speziell: Professoren-) Nachlässe, die vor allem dann ergiebig sein können, wenn sie größere Korrespondenzbestände für die zu untersuchende Zeit enthalten. Gegenüber Freunden und Kollegen im privaten Rahmen gaben die akademischen Akteure ihre wirklichen (kirchen-)politischen Überzeugungen und Antriebe meist offener zu erkennen als in der offiziellen Ausübung ihrer universitären Ämter. Die in Hubert Wolfs großer Publikation zum »Rheinischen Reformkreis« (Paderborn 2001) enthaltenen Briefe und Stellungnahmen aus der Feder Karl Adams bieten dafür ein exzellentes Beispiel. Wichtige Dokumente dieser Art schlummern weiterhin in Universitätsarchiven oder – der Forschung entzogen – in Privatbesitz. Einfacher ist demgegenüber die Auswertung der offiziellen Fachpublikationen von Fakultätsmitgliedern und der von ihnen angeregten Schülerarbeiten. Daß sie im ersten Schritt des Würzburger Projekts noch nicht erfolgt ist,

entspricht dessen ausdrücklicher Konzeption (vgl. aber den Hinweis bei Flammer, 216).

Weiter zu thematisieren sein wird in den nachfolgenden Projektschritten die Frage, wie mit politischen Beurteilungen katholischer Theologen während der NS-Zeit durch Instanzen aus Staat und Partei umzugehen ist (vgl. bereits Burkard, 82ff.). Schon die Tatsache, daß sie nicht selten widersprüchlich ausfallen, mahnt zur Vorsicht. Wenn z. B. ein katholischer Theologe durch NS-Stellen politisch negativ beurteilt wurde, konnte ihm dies zwar nach dem Krieg sehr hilfreich sein, stellt aber keineswegs immer ein objektives Kriterium für die historische Beurteilung nationalistischer oder völkischer Elemente in seinem Denken dar. Das von Thomas Flammer in diesem Kontext angeführte Beispiel Josef Höfers (212–215) oder aber Dominik Burkards Ausführungen über den für seine NS-Nähe längst bekannten Karl Adam (243–247) sind dafür aufschlußreich, während die Problematik in der Charakterisierung des Dillinger Historikers Friedrich Zoepfl durch Thomas Groll (408f., gegen W. Imkamp) zu wenig beachtet wird. Umgekehrt sind einzelne »positive« Zeugnisse noch kein genügender Beweis für echte NS-Nähe, sondern konnten zuweilen auf sehr äußerlichen, oft auch ideologiegetriebenen Eindrücken gründen („unklerikales« Auftreten eines Theologen, »soldatischer«, »kameradschaftlicher« Charakter, »arischer« Phänotyp).

Insgesamt ist mit dem vorliegenden Band ein wichtiges Vorhaben zur rechten Zeit auf den Weg gebracht worden. Mit einer sinnvollen Konzeptionierung und gut reflektierter Methodik haben die Initiatoren die Bearbeitung eines umfangreichen und komplexen Problemfeldes in Angriff genommen. Erst zwei Generationen nach dem Ende der NS-Zeit ist auch in der katholischen Theologie jene Distanz zu den Handlungsträgern und Ereignissen von damals gegeben, die eine umfassende objektive Aufarbeitung möglich werden läßt. Wenn das Würzburger Projekt in der geplanten interdisziplinären Gestalt seine hoffentlich rasche Fortsetzung findet, wird es wichtige Lücken katholischer Zeitgeschichtsforschung schließen und seinerseits viele Anregungen zu Vertiefungs- und Anschlußstudien vermitteln können.

Buchbesprechungen

Dogmatik

Ruh, Ulrich (Hg.): Das Jesusbuch des Papstes – Die Debatte (Herder Spektrum, Bd. 5938), Freiburg: Verlag Herder 2008, 208 Seiten, brosch., ISBN 978-3-451-05938-4, Euro 9,95.

In diesem Band hat der Hg. 22 Stellungnahmen von Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens zum Jesusbuch des Papstes zusammengetragen. Dabei kommen Autorinnen und Autoren aus verschiedenen, kirchlichen wie nichtkirchlichen Berufsfeldern, aus dem Bereich der Universitätstheologie, der Politik und des Journalismus zu Wort.

In seiner Einleitung weist Ruh darauf hin, dass das Jesusbuch Benedikts XVI. »eine neue Variante päpstlicher Amtsführung markiert«. Die Konsequenz und Sicherheit, mit denen der Papst den Konstruktionspunkt seines Buches durchhält, machen das Jesusbuch zu einer Herausforderung. Die in diesem Band versammelten Beiträge werfen – so Ruh – auch ein Licht auf die religiös-kirchliche Gegenwartssituation.

Klaus Berger ist »dankbar für den großen Mut des Papstes«, direkt und klar von der Gottheit Jesu Christi zu sprechen. Damit wird Jesus auch für die Anbetung zurückgewonnen. Die Beziehung zwischen Gott und Jesus ist »das einzige wirklich neue christliche Thema«. Die christologischen Aussagen sind nach Ostern »explosionsartig« (M. Hengel) entstanden.

Magdalena Bogner macht darauf aufmerksam, dass in der Geschichte des Christentums Menschen einen hervorragenden Platz einnehmen, die die Fragen ihrer Zeit erkannten und aus einer tiefen Verbundenheit mit Jesus Antworten darauf lebten. Die Aussage des Papstes, dass trotz der großen Bilder von der mütterlichen Liebe Gottes »Mutter« kein Titel Gottes, keine Anrede für Gott sei (Jesusbuch, 174), nennt Bogner »hart«. Als Begründung für seine Feststellung nennt Benedikt XVI. die Tatsache, dass Mutter-Gottheiten »wohl unvermeidlich pantheistische Konzeptionen einschließen«. Das Pauschalurteil Bogners, das Jesusbuch des Papstes sei »von männlicher Denkweise geprägt«, erscheint mir maßlos übertrieben. Bogner behauptet, dass »unter Frauen eine hohe Zurückhaltung besteht, dieses Jesus-Buch zur Vertiefung der eigenen Spiritualität und Jesus-Beziehung zu nutzen«. Wer allein deshalb, weil »Mutter« nur ein Bild, aber keine Anrede für Gott ist, das Jesusbuch des Papstes verschmäht, beraubt sich m. E. selbst eines großen theologischen und spirituellen Gewinns.

Joachim Frank (Kölner Stadtanzeiger) findet das

Jesusbuch in seinen mystagogischen Passagen »besonders stark«. Unzutreffend ist m. E. das Urteil Franks, das Buch Benedikts XVI. durchziehe in der Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt, von Religiosität und Säkularität, von Glaube und Vernunft ein »abgrenzend-abwehrender Gestus«. Selbstwidersprüchlich wird die Argumentation Franks an der Stelle, an der er die kritische Bemerkung des Papstes gegen den »Heiligen Krieg« – zu Unrecht – als fehlenden Respekt gegenüber dem Islam interpretiert. Im nächsten Satz ist dann zu lesen: »Die Überlegung, ob und inwiefern die Religion in den Fähnissen der Gegenwart weniger Lösung als Teil des Problems ist, scheint dem Papst nicht einmal ansatzweise in den Sinn zu kommen« (46). Wo bleibt da die Logik, wenn Frank einerseits mangelnden Respekt gegenüber dem Islam konstatiert, andererseits aber die Religion als solche als »Teil des Problems« der Gegenwart apostrophiert?

Gotthard Fuchs hält das Jesusbuch besonders dort für »stark«, wo es das Geheimnis Jesu im wissenden Nichtwissen umkreist und fragend wie anbetend in den Mittelpunkt stellt. Zu den besonderen Vorzügen des Buches gehört – so Fuchs – die geistliche Entschiedenheit, inmitten des bloß Hypothetischen aller kritischen Bibellektüre den einmaligen Anspruch Gottes, den Jesus bringt, in den Mittelpunkt zu stellen. Im Dialog der Religionen und Kulturen müsse auf das einmalig und authentisch Christliche hingewiesen werden. Fuchs äußert die Erwartung, dass der angekündigte zweite Band des Jesusbuches den humanisierenden Mehrwert des Christlichen deutlich zur Geltung bringen werde.

Hans-Joachim Höhn vertritt die These, dass Ratzingers Auslegung der Evangelientexte über die Versuchung Jesu »die intensivsten Bezüge zur religiösen Signatur unserer Zeit« aufweist. Der Kern aller Versuchung besteht im Beiseiteschieben Gottes, der neben allem vordringlicher Erscheinenden unseres Lebens als zweitrangig, wenn nicht überflüssig und störend empfunden wird. Es gibt – so Höhn – vielfältige Einflüsterungen, die christliche Gottesrede opportunistisch unserer Zeit anzupassen. Und es gibt ebenso viele Versuchungen, feige vor den Herausforderungen der Gegenwart auszuweichen. »Es macht den großen intellektuellen und pastoralen Reiz der von Benedikt XVI. vorgelegten Auslegung von Jesu Versuchung aus, für beides zu sensibilisieren« (62). Die Versuchungsgeschichte sei von enormer sozialkritischer und kirchenkritischer Brisanz.

Der Rabbiner Walter Homolka verweist auf die Tatsache, dass sich seit Abraham Geiger (1810–1874) eine Reihe jüdischer Denker mit Jesus beschäftigt. In seinem ausführlichen Beitrag zeigt

Homolka, unter welchen Vorzeichen sich verschiedene jüdische Autoren mit Jesus auseinandersetzen.

Hermann Kues macht darauf aufmerksam, dass sich das Christliche im Jesusbuch »weit tiefsinniger und reichhaltiger« darstellt, als es im öffentlichen Leben diskutiert wird. – Manfred Lütz bedauert, dass eine in übertriebene Differenzierungen verstrickte Theologie die eigentliche Botschaft des Glaubens nicht mehr zum Leuchten bringen kann. Lütz erzählt auch die Begebenheit, dass Papst Johannes XXIII. während der Vorbereitungszeit des Zweiten Vatikanums Kardinal Frings zu sich bestellte und ihn wegen seines in Genua gehaltenen Vortrags lobte – den allerdings der junge Professor Ratzinger für ihn verfasst hatte. Benedikt XVI. will – so Lütz – die Schätze des Zweiten Vatikanums zum Leuchten bringen und »klar und unmissverständlich den festen Grund beschreiben, auf dem man weitergehen kann«.

Bezug nehmend auf die Passage, in der Benedikt XVI. sagt, Jesus habe »Gott gebracht«, betont Dagmar Mensink, dass diese Antwort »zu den ganz starken Stellen des Buches« gehört. Jesus hat Gott gebracht, aber nicht den Himmel auf Erden. Diese Spannung sei eine »offene Wunde«. Joseph Ratzinger gebe Rechenschaft über den Grund und die Vernünftigkeit des Glaubens. Das Jesusbuch »setzt Maßstäbe«. Der christliche Glaube ist Weltdeutung, ethischer Kompass und Hoffnung über den Tod hinaus. Damit ist die Latte für die christliche Katechese und den interreligiösen Dialog »hoch gehängt«.

Das Jesusbuch zeigt – so Peter Neher – »wie tief und existentiell« der Papst von Jesus berührt ist. Benedikt XVI. macht deutlich, dass der Kern der Evangelien in der Botschaft vom Sohn Gottes und vom anbrechenden Reich Gottes besteht. Allerdings hätte sich Neher gewünscht, dass der Papst »stärker« auf die positiven Entwicklungen der Exegese der letzten Jahre eingeht und der Heilungstätigkeit Jesu mehr Gewicht beimisst. – Rupert Neu-deck spricht in seinem Beitrag des Öfteren von »meinem« Papst und verweist auf die »stark berührende« Darstellung der Geschichte vom barmherzigen Samariter.

Der evangelische Theologe Georg Pfeleiderer erinnert an Parallelen zwischen dem Jesusbuch des Papstes und der berühmten Schrift »Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus« (1892) des evangelischen Theologen Martin Kähler. Auch Kähler habe mit seinem Buch eine heftige Debatte ausgelöst. Ratzingers Jesusbuch stehe in mehrfacher Hinsicht »in der Traditionslinie« Kählers. Beide bauen den biblischen

Texten gegenüber nicht auf eine Hermeneutik des Verdachts, sondern auf eine Hermeneutik des Vertrauens.

Christoph Quarch (Publik-Forum) zeigt sich überrascht von der »Herzenswärme«, die ihm aus den Worten des Papstes entgegenweht. Er hat jedoch Probleme mit der »Auffassung Gottes«, wie er sie bei Benedikt XVI. findet. Schon als Theologiestudent hat Quarch »nie verstanden«, was »wahrer Mensch und wahrer Gott« heißt. Ihm schwebt eine »mystische Interpretation des Wirkens und Wesens Jesu« vor, wobei vollkommen unklar bleibt, was er damit meint. Quarchs Sehnsucht nach einem »dritten Weltzeitalter, in dem der Heilige Geist an Jesu statt (sic!) die zentrale Rolle einnehmen wird« (153), berührt eigenartig und klingt sehr esoterisch.

Bernhard Vogel ist vom Jesusbuch des Papstes »fasziniert und betroffen«. Der Glaube Joseph Ratzingers »schlägt einen in seinen Bann«. Das Buch weckt die Sehnsucht, uns von Gott her zu verstehen. – Norbert Walter ist der Überzeugung, dass das Jesusbuch »auf berührende Weise die Essenz der Botschaft Christi vermittelt«.

Der evangelische Theologe Volker Weymann nennt das Jesusbuch »ein ökumenisches Ereignis«. Er pflichtet der These Benedikts XVI. bei, das entscheidende Kennzeichen der messianischen Wende bei Jesus bestehe in der Universalisierung des Gottesvolkes. Weymann gibt auch zu bedenken, dass neuzeitliches Denken in Anbetracht des fraglosen Menschseins Jesu »das Sein Gottes in ihm nur schwer aussagen« könne.

Erich Zenger ist beeindruckt vom »pointiert bibeltheologischen Buch« des Papstes. Es sei im Modus der geistlichen Bibellektüre und der homiletischen Schriftvermittlung geschrieben. Zenger ist fasziniert, dass in der Bibel und im Studium der Bibel das »Fundament« und die »Seele« der Theologie des Papstes zu sehen sind. Den oft gehörten Vorwurf, die moderne Bibelwissenschaft analysiere und interpretiere mit faszinierender Gelehrsamkeit die biblischen Texte als historische Dokumente, aber sie habe vergessen, dass die Bibel ein Buch des Glaubens und der Kirche ist, hält Zenger für »nicht ganz unberechtigt«. Joseph Ratzinger habe sein Jesusbuch aus theologischer Betroffenheit und mit kirchlicher Leidenschaft geschrieben. Er wolle den Nachweis führen, dass die Glaubenszeugnisse der Bibel glaubwürdig sind.

Im vorliegenden Band hat der Hg. eine breite Palette von Stellungnahmen zum Jesusbuch Joseph Ratzingers zusammengefügt. Die schon veröffentlichten und noch zu erwartenden Auseinandersetzungen mit diesem Werk des Papstes zeigen, wie

wichtig dieses Jesusbuch in der heutigen geistigen Landschaft ist. Es wird vermutlich noch lange Zeit vielen die Augen öffnen für Jesus Christus, aber auch Provokationen auslösen und Widerspruch hervorrufen. So trägt es zur notwendigen Unterscheidung der Geister bei. *Josef Kreiml, St. Pölten*

Manfred Hauke / Michael Sticklebroeck (Hg.), Donum Veritatis. Theologie im Dienst der Kirche (FS Anton Ziegenaus zum 70. Geburtstag), Regensburg 2006, 516 Seiten, ISBN 3-7917-1999-3, Euro 49,90

Über den Kreis der Leser des von ihm von Beginn an (1985) mit herausgegebenen »Forum Katholische Theologie« hinaus ist *Anton Ziegenaus* (Jg. 1936) seit langem bekannt als ein mit der Lehre der Kirche verbundener Dogmatiker von hohem Format. Seine umfassende philosophische Bildung (phil. Diss. München 1963) hat ihm die Grundlage zu souveränen Leistungen und Stellungnahmen in der dogmatischen Theologie gegeben, die dann für kirchlich mitdenkende Zeitgenossen ähnliche Orientierungshilfen boten wie das Werk seines theologischen Lehrers Kardinal Leo Scheffczyk († 2005), mit dem zusammen er die im deutschen Sprachraum maßgebliche achtbändige »Katholische Dogmatik« (Aachen 1996–2003) herausgab. Seine als Frucht langjähriger Lehrtätigkeit dort erfolgte Behandlung der Traktate der Eschatologie, der Mariologie, der Christologie und der Sakramentenlehre wird neben seinen oft sehr praxisbezogenen Stellungnahmen »Verantworteter Glaube« (Buttenwies 1999; 2001) für mehrere Generationen ein Bezugspunkt bleiben. Seit 1993 ist er Herausgeber der international angesehenen »Mariologischen Studien«. Zum 70. Geburtstag von Anton Ziegenaus erschien nun im Pustet Verlag Regensburg eine von Schülern und Kollegen liebevoll und leserfreundlich zusammengestellte Festschrift mit samt einer vollständigen Bibliographie des Jubilars.

Es ist dies keine Festschrift mit vielleicht ein oder zwei wichtigeren Aufsätzen, sondern eine in sieben Abschnitte aufgeteilte Zusammenstellung von höchst anregenden, den Thematiken und Forschungsschwerpunkten Ziegenaus' verbundenen Texten. Diese seien hier keinesfalls »rezensiert«, sondern einfach als Einladung zur Lektüre vorgestellt. Nach einer knappen Würdigung des Jubilars im »Vorwort« der Herausgeber eröffnet den ersten Teil »Zur Begegnung von Glaube und Vernunft in Jesus Christus« ein nachgelassener Aufsatz von Kardinal *Leo Scheffczyk* zur christozentrischen Anthropologie der Enzyklika »Fides et Ratio« (17–28). Der Präsident des Päpstlichen Komitees für

Geschichtswissenschaften, *Walter Brandmüller*, befasst sich mit der theologischen Disziplin der Kirchengeschichte in Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (29–39). Sehr aktuell greift Ziegenaus' Schülerin *Gerda Riedl* im Voraus die Thematik der Regensburger Vorlesung des Papstes auf mit einem Plädoyer für eine endgültige Verabschiedung der überholten Redeweise von der »Hellenisierung des Christentums« (41–57). *Axel Schmidt* wagt eine hochinteressante Darstellung von »Albert Einsteins Metaphysik der Natur« (59–78). *Michael Kreuzer* behandelt das Konzil von Nizäa und die Einzigartigkeit des Christentums.

Im zweiten Kapitel über »Christliches Leben als kirchliche Existenz« erklärt *Antonio Aranda* die theologische Dimension christlicher Berufung als Ruf zur Heiligkeit und Jüngerschaft (97–108). *Peter Christoph Düren* referiert über die »christliche Ritterschaft« als (oft marianisch geprägte) Tugendübung mit ihren historischen Symbolen (109–122), *José Ramon Villar* schließlich behandelt das »authentische Lehramt der Bischöfe« (123–131).

Der dritte Teil ist mit »Christliches Leben aus der Kraft der Sakramente«, einem weiteren Forschungsschwerpunkt des Jubilars, überschrieben. Der Spanier *Pedro Rodriguez* widmet sich dem »geistigen Kult« des Neuen Bundes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin (135–151), der Mitherausgeber der Festschrift *Michael Sticklebroeck* legt unter dem Titel »Abbild und Wandlung« Ansätze zu einer Theologie des Ritus vor (153–170), der Kirchenrechtler *Wilhelm Rees* schlägt fundierte Lösungen für neuere Fragestellungen um die Sakramente der Krankensalbung, Buße und Firmung vor (171–208), *Joachim Piegsa* (209–219) und *Silvia Cichon-Brandmeier* (221–237) behandeln die Sakramentalität der Ehe, und *Clemens Breuer* schließlich widmet sich ohne Verwässerungen der Lehre der katholischen Kirche zur Natürlichen Familienplanung (239–251).

Im vierten Teil (»Die Bedeutung der Gottesmutter«) stellt Mitherausgeber *Manfred Hauke* mit einer ausführlichen Bibliographie die Mariologie M. J. Scheebens als ein »zukunftsträchtiges Vermächtnis« dar (255–274). *Peter H. Görg* porträtiert Johann Heinrich Oswald (1817–1903), den ersten Verfasser einer deutschsprachigen (teilweise indizierten) Mariologie (275–290). *Joachim Schmiedl* befasst sich mit der Rezeption des Marienbildes des Zweiten Vatikanums durch den Schönstatt-Gründer Joseph Kentenich (291–298). *Markus Hofmann* liefert in einem biblisch und lehramtlich fundierten Aufsatz »Kriterien einer gesunden Marienverehrung« (299–328).

Das fünfte Kapitel über »Die Vermittlung des Glaubens vor dem Anspruch der Gegenwart« eröff-

net ein Aufsatz des Regensburger Bischofs und Dogmatiker-Kollegen *Gerhard Ludwig Müller* zum nachsynodalen Schreiben »Ecclesia in Europa« von Papst Johannes Paul II. aus dem Jahre 2003 (331–341). Der Sozialethiker *Anton Rauscher* erörtert unter der Überschrift »Auf den Menschen kommt es an« Aussagen der katholischen Soziallehre zum Wirtschaftsleben (343–350) und *Fritz Weidmann* befasst sich mit dem schulischen Religionsunterricht und seinem möglichen positiven Beitrag zur sogenannten (post)modernen Gesellschaft (351–371).

Das sechste Kapitel steht unter der an »Dominus Jesus« (2000) erinnernden Überschrift »Die Einzigartigkeit der Kirche in ihrer Beziehung zu anderen Gläubigen«. *Manfred Lochbrunner* beginnt mit einer Behandlung des »uralten Axioms« (O. Semmelroth) »extra ecclesiam nulla salus« und seinem »Paradox einer exklusiven Formulierung eines inklusiven Sinnes« (375–391). *Raimund Lülsdorf* behandelt dann unter vorwiegend praktischen Perspektiven das Thema »Katholische Kirche und Ökumene« (393–406) und *Klaus Guth* thematisiert das jüdische Erbe bei der 1998 heilig gesprochenen Karmelitin Edith Stein (1891–1942), der Anton Ziegenaus auch mehrere Studien gewidmet hat (407–421). Der Kirchengeschichtler *Petar Vrankic* widmet sich der Rezeption des Islam in der Ost- und Westkirche vom 7. bis zum 10. Jahrhundert (423–449). Der Alttestamentler *Franz Sedlmeier* beschließt im letzten Kapitel (»Hoffnung auf Vollendung«) mit einem Aufsatz zur Botschaft eschatologischer Hoffnung im Ezechielbuch den Reigen der Anton Ziegenaus gewidmeten Beiträge: »Wo Gott ins Leben einbricht ...« (453–468).

Wie das in der Bibliographie vorgestellte umfassende Werk des Jubilars selbst (469–511), ist auch die überaus lesenswerte Festschrift ein unübersehbares Zeichen, dass es authentische katholische »Theologie im Dienst der Kirche« als »Donum Veritatis« wirklich auch an deutschsprachigen Universitäten noch geben kann und sie kein Nischendasein zu führen braucht. *Stefan Hartmann, Oberhaid*

Kirchenrecht

Müller, Ludger / Hierold, Alfred E. / Demel, Sabine / Gerosa, Libero / Krämer, Peter (Hg.): »Straf-recht« in einer Kirche der Liebe – Notwendigkeit oder Widerspruch? (= Kirchenrechtliche Bibliothek, 9), Münster: Lit Verlag 2006, ISBN 3-8258-9272-7, 211 Seiten, Euro 24,90.

Im Herbst 2006 sorgte die Bildung einer aus dem »Netzwerk katholischer Priester« entstandenen

»Notwehrgemeinschaft« für Aufsehen, die sich unter anderem zum Ziel gesetzt hat, Priestern, die »Mobbing« oder »ungerechtfertigten Sanktionierungen durch Ordinarie oder einzelne Vorgesetzte« ausgesetzt sind, kirchenrechtliche Beratung und Hilfe zu vermitteln (Quelle: www.priesternetzwerk.net, Stand: 1. Januar 2007). Damit wurde einem offenbar bestehenden Desiderat Abhilfe zu schaffen versucht, das zuvor auch im Rahmen der kirchenrechtlichen Tagung zu Fragen des kirchlichen Strafrechts und Rechtsschutzes zur Sprache kam, die vom 7. bis 9. März 2004 in Bamberg stattfand. Bereits im Vorwort des nunmehr erschienenen Tagungsbandes fordern dessen Herausgeber, dass das kirchliche Strafrecht sowohl einer »originär theologischen Grundlegung« bedürfe als auch den »heutigen juristischen Standards« entsprechen müsse (8) – was bislang anscheinend beides nicht in ausreichendem Maß gegeben ist: »Die Glaubwürdigkeit der Kirche steht auf dem Spiel, wenn ihr Umgang mit »Abwechtlern« willkürlich erscheint« (ebd.).

Einen grundlegenden Einblick in die Problematik des kirchlichen Strafrechts im Allgemeinen und des kirchlichen Rechtsschutzes im Besonderen bietet Peter Krämer in seinem Beitrag über »Strafen in einer Kirche der Liebe« (9–22). Im Blick auf den großen Ermessensspielraum, den das geltende kirchliche Strafrecht dem zuständigen kirchlichen Richter bzw. Ordinarius einräumt, warnt er in diesem Zusammenhang ausdrücklich und mit gutem Grund vor der »Gefahr der Willkür« (21): »In einer »Kirche der Liebe« darf der Willkür in keiner Weise Vorschub geleistet werden, weil Liebe in der kirchlichen Gemeinschaft nur dann glaubwürdig bezeugt werden kann, wenn die Rechte, insbesondere die Verteidigungsrechte des Beschuldigten oder straffällig gewordenen Gläubigen geachtet werden« (ebd.).

In seinem Beitrag über »Schuld und Verantwortung in moraltheologischer Sicht« (61–76) verweist Konrad Hilpert auf die »segensreiche Unterscheidung von forum externum und forum internum« (75), welche die Möglichkeit bietet, das kirchliche Gemeinwohl zu schützen, ohne das Wohl des Einzelnen aus dem Blick zu verlieren. In diesem Zusammenhang beklagt er sich jedoch nicht ohne Grund, dass das Kirchenrecht »beide nicht immer strikt auseinander gehalten« habe und dies »wohl auch in seiner heutigen Praxis nicht immer zur Genüge« (ebd., tue).

Defizite im geltenden kirchlichen Strafrecht macht auch René Pahud de Mortanges aus. Im Zuge der nachkonziliaren Reform seien manch »alte Regelungen weggelassen« worden, ohne dass in ausreichendem Maß dafür gesorgt worden sei, »die

entstehenden Lücken zu füllen« (78). Wörtlich spricht er in diesem Zusammenhang von einem »regelrechten Normenkahlschlag« (ebd.), der die Rechtssicherheit in der Kirche nicht gerade gefördert habe. Unter dem Titel »Das Schuldprinzip im CIC« (77–86) fordert er die Weiterentwicklung und Verbesserung des geltenden Strafrechts »in die Richtung eines modernen Disziplinarrechtes« (86).

Klaus Lüdicke legt im Anschluss daran den Finger auf einen besonders wunden Punkt: Den »Rechtsschutz gegen kirchliche Sanktionen« (87–90). Er macht deutlich, dass diesbezügliche Probleme oft bereits eintreten, bevor das eigentliche Strafrecht überhaupt greifen kann: Wenn etwa ein Kleriker des sexuellen Missbrauchs auch nur verdächtigt wird, »ist seine Zukunft praktisch zerstört« (87). Die alte Erfahrung, dass »aliquid semper haeret«, zeigt in diesem Zusammenhang nicht selten fatale Wirkungen.

»Amtsenthebung – Strafe und/oder Disziplinarmaßnahme?« (91–96) fragt Reinhild Ahlers. Den Hintergrund ihrer Ausführungen bilden die beiden im geltenden Kirchenrecht vorgesehenen Verfahren der Amtsenthebung: Während die Privation (can. 196 CIC) den Charakter einer Strafe trägt, stellt sich die im Ergebnis identische Amotion (can. 192 CIC) als lediglich pastorale Maßnahme dar. Im zuletzt genannten Fall entbehrt der Betroffene jedoch jenes Rechtsschutzes, der ihm als Angeklagten in einem förmlichen Strafverfahren von Rechts wegen zukäme, wobei die Wahl des Verfahrensmodus ausschließlich dem zuständigen Ordinarius obliegt. Allein dieses Beispiel macht deutlich, dass das geltende Kirchenrecht zumindest für (untergeordnete) kirchliche Amtsträger mitunter tatsächlich keinen ausreichenden Schutz vor Willkür und Machtmissbrauch seitens der jeweiligen Vorgesetzten bietet.

Einem besonders heiklen Thema widmet sich in diesem Zusammenhang Alfred E. Hierold: dem sexuellen Missbrauch von Kindern und Jugendlichen durch Kleriker; »Pädophilie und Ephebophilie: Rechtsschutz für Opfer und Beschuldigte« (171–181), ist sein Beitrag überschrieben. Angesichts von Tatenlosigkeit auf der einen und Hysterie auf der anderen Seite fordert er, dass das kirchliche Vorgehen im Verdachtsfall einer sicheren Rechtsgrundlage und größtmöglicher Transparenz bedarf. Nachdem in der Vergangenheit der Rechtsschutz der Opfer vielfach zu kurz gekommen ist, sind es heute eher die Beschuldigten, deren Rechte auf der Strecke bleiben. Angesichts dessen postuliert der Verfasser zwei fundamentale Rechtsgrundsätze, die im geltenden CIC nur unzureichend Ausdruck gefunden haben: Die Unschuldsumutung bis zum Beweis des Gegenteils und die unbedingte Erfor-

dernis, »in dubio pro reo« zu urteilen.

Wenn Ludger Müller die Frage nach dem »Warum und wozu kirchliche[r] Sanktionen« (183–202) zu Recht unter Verweis auf die kirchliche *Communio* beantwortet, deren Grenzen aufgezeigt und geschützt werden müssen, darf eines nicht übersehen werden: Gerade das Verständnis der Kirche als *Communio* verlangt, dass nicht nur die Grenzen der *Communio* als solche geschützt werden, sondern ebenso auch die Rechte derjenigen, denen ein die Grenzen der *Communio* überschreitendes Verhalten zur Last gelegt wird. Beides kommt jedoch – zumindest nach den vom »Netzwerk katholischer Priester« gesammelten Erfahrungen – oftmals zu kurz: Während ein die Grenzen der *Communio* verletzendes Verhalten von Personen oder Gruppen, die auf dem kirchenpolitischen Mainstream schwimmen, in aller Regel straflos bleibt, kommt es umgekehrt nicht selten vor, dass das Strafrecht dort, wo es dem kirchenpolitischen Establishment nützlich erscheint, zur Eliminierung missliebiger Gruppen oder Personen missbraucht wird.

Demgegenüber gilt es – im Anschluss an die Bamberger Kanonistentagung – in Erinnerung zu rufen: Das Recht, auch und im Besonderen das Strafrecht, ist nicht ein Instrument der Macht oder des Establishments, sondern der Gerechtigkeit. Ob und inwieweit es einem Kanonisten ernst ist, für Recht und Gerechtigkeit in der Kirche einzutreten, wird er zukünftig nicht zuletzt dadurch unter Beweis stellen können, dass er die richtungsweisenden Bemühungen des »Netzwerks katholischer Priester« mit Rat und Tat unterstützt.

Wolfgang F. Rothe, St. Pölten

Christliche Literatur

Schurr-Lorusso, Anna-Maria: *Das Bild der Frau im dichterischen Werk von Dante, Neuried (ars una) 2007, ISBN 978-3-89391-621-4, Euro 29,80*

Die Verfasserin war langjährig als Dozentin der Indogermanistik an der Universität Perugia tätig und dozierte Altpersisch. Dazu wirkte die ausgewiesene Romanistin und Altgermanistin als Mitarbeiterin an der Schelling- und Fichteausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Mit Dante Alighieri beschäftigte sie sich seit ihrer Studien- und Assistentenzeit in Perugia. Sie verfaßte das vorliegende Werk, absichtlich nicht in ihrer und des Dichters Muttersprache, sondern auf deutsch, um Dantes Gedankenwelt dem deutschen Kulturraum wieder stärker ins Gedächtnis zu rufen. Denn es ist tatsächlich ein bemerkenswerter Umstand,

daß selbst deutschsprachige Romanisten seit Jahrzehnten einen Bogen um die *Divina Commedia* ziehen, als habe es im deutschen Kulturbereich jemals weder ein Barock noch eine katholische Romantik oder ein *Renouveau Catholique* gegeben. Immerhin gehörte die »Göttliche Komödie« einmal unbestritten zur Spitze der Weltliteratur. Walther Killy brachte noch die »*Vita Nuova. Das neue Leben*« in der Reihe *Exempla Classica* (Nr. 90), 1964 heraus. Kann sich ein Sprachraum wie der deutsche solch eine Abstinenz leisten, ohne irgendwo in die Provinzialität abzusinken? Bekanntlich konnte selbst der Weimarer Dichterstern in seinem »*Paradiso*« von Faust II/V das Weltphänomen Dante nicht völlig ignorieren.

Für das Buch wurde der schlichte Titel üblicher Werkanalysen gewählt; unter der Hand entwickelte sich aber die Textanalyse zu einer umfassenden christlichen Anthropologie des Eros, nebenbei aber auch zu einer literarischen Künstlerbiographie, die überzeugt, ja letztlich sogar fesselt. Wer übrigens zeigen kann, daß in einem Menschen der Eros in Fülle und lauterer Klarheit verwirklicht war, der hat das Tiefste ausgesagt, was man von fehlerhaften Menschen sagen kann. Bei dem unter Romantikern geschätzten Jugendwerk, der »*Vita nuova*« (um 1292), dürfte eine autobiographische Interpretation kaum die Gemüter entzweien. Für eine entsprechende Deutung der *Divina Commedia* (1313–1320) jedoch brauchte es gehörigen Mut, langjährige Vertrautheit mit den Texten und ein fachkundig gesichertes Urteil. So kann sich der Leser kaum eines permanenten Staunens erwehren, wie ein offensichtliches Kindheitsereignis des »Ewig Weiblichen« human-menschliche, spirituelle und gleichermaßen poetische Quellen öffnete, in denen sich der Eros und die glühende Gotteserfahrung mischten. Der Theologe mag sich sogar die Frage stellen, ob nicht der Begegnung mit Beatrice, der Florentiner Patriziertochter, das wirkliche Gnadenerlebnis eines Kindes von acht Jahren zugrunde lag – und zwar in einem streng theologischen Sinn. Auf alle Fälle hatte sich Dante nach seiner eigenen Aussage geschworen, der schon verstorbenen Beatrice († 1290) Verse zu widmen, wie sie noch nie zuvor an eine Frau gerichtet worden waren. Die Erweckung schöpferischer Kräfte durch den Einfluß religiöser Erfahrungen sind offenbar keine Seltenheit. So wissen wir etwa vom hl. Augustinus, daß er unter dem Eindruck seines umwerfenden Gnadenerlebnisses zum Schriftsteller von Rang wurde.

Die Verfasserin weiß, daß in den großen epischen Werken der Antike von der Odyssee bis zur Äneis die Ansicht der Dichter vom »Ewig Weiblichen« verschiedenen Charakteren in den Mund gelegt werden. Deshalb mußte sie Vergleichbares in Dan-

tes Dichtung erwarten. Deshalb studiert sie gründlich außer Beatrice alle weiblichen Figuren in den Schriften Dantes, um – in Gleichklang und Kontrast – ihre Beziehung zu Dante und der von ihm vertretenen Gedankenwelt herzustellen. Es sind das Maria als Mutter des Heils, die hl. Lucia als Patronin mystischer Erleuchtung, Mathilde (Matelda), die fröhlich Tröstende, da ist die Klarissin Piccarda, die Märtyrerin, Rahab aus Jericho, welche die Kundschafter Josuas versteckte, und andere mehr, allesamt teilweise Damen aus der Florentiner Gesellschaft, teils biblische Gestalten, teils Figuren der Hagiographie oder einfach auch fiktive Allegorien.

Ich greife hier aus der Fülle das klassische Liebespaar Francesca da Rimini und Paolo heraus, dessen Schicksal schon den Höllen-Pilger Dante zu Tränen rührte. Die Autorin verweist auf die kontroversen Deutungen der Interpreten. Ich hoffe sie richtig verstanden zu haben, wenn sie in den »verdammten« Liebenden zunächst einen lehrhaften Casus für deren frei angenommene und zu verantwortende Verwirrung der Gefühle (»Konstellation«) sieht. Der Dichter vertritt die »Lehre«, daß eine Leidenschaft ohne Vernunftgebrauch und vor allem ohne ein Minimum an Reue das freie Vernunftwesen in die Selbsterstörung führt, auch wenn die überwältigende Einmaligkeit der Gefühle Mitgefühl erwecken mag. Dante läßt durch die Schilderung seines Mitgefühls für die unglücklich Liebenden poetische Gerechtigkeit walten. Er läßt die Szene als Provokation stehen. Generell hieße das, daß auch im Urteil des Dichters die zahlreichen Verdammten seiner Hölle – Gott sei's gedankt – doch weithin auch dem Bereich lehrhafter Fiktion angehören.

Nach Auffassung der Autorin schafft Dante mit der Allegorie vom »Riesen und der Dirne« eine abstoßende Gegenwelt zu Beatrice und ihrem »Reich«. Daß das Papsttum von Avignon sich in die Arme Philipps des Schönen von Frankreich geworfen habe, betrachtet er als Prostitution, die Finanzgeschäfte der Kurie von Avignon als neue Form der »Simonie«. Das Grab des ersten Papstes mit dem »Vatikan« verkäme immer mehr. Üblicherweise erinnert man sich, daß Dante kein Freund Bonifaz' VIII. war, den er im *inferno* ansiedelt. Trotzdem zeigt die Autorin, daß die Verhältnisse komplizierter waren. Dante hatte bei dem Franziskaner Ubertino da Casale über Joachim von Fiore gelernt und stand im Unterschied zu Bonifaz VIII. der radikalen Armutbewegung nahe. Ähnlich wie Walther von der Vogelweide und anders als Marsilius von Padua vertritt er eine Verfallstheorie hinsichtlich der »Konstantinischen Wende« (188). Er verdankte seine profunde scholastische Bildung den Biblio-

theiken der Bettelorden. Aber trotzdem verurteilte er das Attentat von Anagni (1302), das Philipp der Schöne von Frankreich lanciert hatte.

Manchem Leser wird die Darstellung der Frauengestalten Dantes zur Ausleuchtung von Wissenschaft (329) und Politik (294) Neues bringen. Die Ansätze der beiden Kapitel verdient weitere Entfaltung. Was folgt für Forschung und Wissenschaft, wenn die weibliche »Sophia« letztes Ziel und Motiv alles Bestrebens wird? (329) Wäre das nicht die Kontrolle für Ständedünkel, Präpotenz, Wissensarroganz, Machtrausch der »Gebildeten« und törichtes Beckmessertum? Die »*Philosophia consolatrix*« könnte auch die politisch Gestaltenden mit weiser Milde erfüllen, sodaß sie wirklich der »*Iustitia*« zum Durchbruch verhelfen. Ohne dieses weibliche Prinzip würden ja die »Staaten« ihrerseits zu Räuberhöhlen. Dante mußte ja selbst am eigenen Leib das Fehlen dieses »weiblichen Prinzips« in grausamer Weise erleben (294). Denn bis zuletzt drohte ihm ja von seinem geliebten Florenz die Todesstrafe – in völlig unsinniger, zumindest heute schwer verständlicher Weise.

Wenn in der Enzyklika »*Deus Caritas Est*« (2007) nachdrücklich vom Eros in Gott gesprochen und die Läuterung alles irdischen Eros als notwendig gefordert wird, dann trifft das ziemlich genau Dantes Thema von den verschiedenen Frauenbildern, wie sie die Verfasserin aus seinen Werken erschließt. Bei Dante ist alles »Läuterung«, die einzigartige Chance gegenüber den Schrecken des *Inferno* und die Voraussetzung schlechthin für die Schau Gottes, die mystische wie die ewige. Daher sind die Frauen Maria, Lucia, Beatrice, Mathilde (*Matelda*) die wichtigsten »Trösterinnen« des Aufstiegs im *Purgatorio*. Immerhin fing Dante nach dem Tod seiner Beatrice an, Philosophie zu studieren, indem er die »*Consolatio philosophiae*« des Boethius mit Gewinn las.

Aus innersprachlicher Folgerichtigkeit könnte man die im Deutschen üblichen Schreibungen statt der italienischen Versionen überlegen: z. B. »Rahab« statt »Raab« (296), Fulco statt Fulget oder »Folquet« (291), »Limbus« statt »Limbo« (304), »Thomismus« statt »Tomismo« (108). Matilde von Toskana ist ohne weiteres im Zusammenhang (153) als die Parteigängerin Gregors VII. zu erkennen, aber im deutschen Schrifttum würde man eher »Mathilde von Tuszien« statt »Toscana« sagen. Aber es läßt sich darüber streiten, ob man nicht ein gewisses italienisches Flair belassen sollte. Ich würde (150) statt »Selbstbewußtsein« »Selbstreflexion« verwenden, um die Möglichkeit einer Doppeldeutigkeit des Begriffes (im Sinne etwa von *self-confidence*) zu vermeiden. Statt dem häufig verwandten »doktrinär« hätte ich lieber Wörter wie

»lehrhaft« vorgezogen, weil der Begriff im Deutschen auch den negativen Beigeschmack von »ideologisch« hat. Ich hätte (165) statt »katholische Wahrheit« die christologische Zwei-Naturen-Lehre als »konziliare Glaubensdefinition« bezeichnet, weil »*veritas catholica*« als Fachausdruck bekanntlich eine nicht stringente verbindliche Lehre bedeutet. Gerhard B. Winkler, Wilhering (Stift)

Christliche Soziallehre

Juan José Pérez-Soba / Juan de Dios Larrú / Jaime Ballesteros (Hrsg.): *Una ley de libertad para la vida del mundo (Actas del congreso internacional sobre la ley natural: Madrid, 22–24 de noviembre de 2006)* Madrid 2007, 587 Seiten, ISBN 978-84-96318-41-0.

Der von der neuen Fakultät San Damaso in Madrid herausgegebene Kongreßband enthält die einzelnen Beiträge des im November 2006 abgehaltenen Kongresses über die soziale Relevanz des christlichen Freiheits- und Wertverständnisses. Der Band gliedert sich nach einem Prolog (11–20) und einer Kongreßchronik (20–40) nach zwei vorangestellten Relationen von Rouco Varela und Gerhard Ludwig Müller (41–74) in sieben Kapitel: I. Die Wahrheit des Menschen. Fundament und Bestimmung mit den Beiträgen von J. Seifert »Das commune unter den Menschen: die Wahrnehmung der Ziele« (75–94), E. Ortiz Lueca, »Das Licht der Gabe, Führung für den Menschen« (95–110), M. C. Murphy, »Die Epistemologie der ersten Prinzipien des Naturgesetzes« (111–126); II. »Und Gott sah, daß alles gut war«: der universale Blickpunkt des Vaters mit den Beiträgen von Ph. Renczes »Jesus, der Gesalbte, Zentrum der Schöpfung?« (127–148), J. Prades López »Die Wahrheit des Menschen in der Erscheinung Christi« (149–184), A. Carrasco Rouco »Die Bedeutung des Lebens in der Kirche für die Frage nach dem »Naturgesetz«« (185–216); III. Die personale Begegnung mit der Wahrheit: ein Licht für den Menschen mit den Beiträgen von M. Schulz »Die universale Erlösung und die natürliche Vernunft bei Joseph Ratzinger und Benedikt XVI.« (217–238), P. Domínguez Prieto »Die Wahrheit, die uns frei macht« (239–260); IV. Wahrheit und Freiheit: der Wert der Person mit den Beiträgen von L. Rodríguez-Dupla »Eine universale Ethik?« (261–272), A. M. González »Naturgesetz, Schlüssel des menschlichen Gutes« (273–288), D. Del Pozo Abejón »Religiöse Freiheit und christliche Freiheit« (289–318); V. Erfahrung, Gesetz und Liebe: das Universale und das Konkrete mit den Beiträgen von L. Melina »Erfahrung, Liebe und Gesetz«

(319–338), J. J. Pérez-Soba Diez del Corral »Moralische und religiöse Erfahrung« (339–368); VI. Die neuen Areopage und die neuen Stimmen mit den Beiträgen von J. Wolénsky »Moralgesetz und Zivilgesetz« (369–384), E. Schockenhoff »Die Universalität des Gutes und die Kommunikation unter den Menschen« (385–404) und VII. Das erstrebte Ziel: ein ethisches Gemeinwesen mit den Beiträgen von A. Ollero »Neue Wege zur Erneuerung der Rechtsphilosophie« (405–428), D. Schindler »Der Plurikulturalismus innerhalb des liberalen Staates: Wahrheit, Naturgesetz und das Drama der religiösen Freiheit« (429–444), R. Rovira »Verdunkelung der Ethik, Verfinsternung Gottes« (445–456). Daran schließen sich noch folgende Kommunikationen an:

J. M. Antón »Die fundamentalen Güter für die Person. Der Beitrag von Germain Grisez« (457–478), J. Ballesteros »Die Wiederkehr des Naturgesetzes und die Menschenrechte« (479–492), S. García Acuña »Die Moral: Wie soll man leben? Rationalität und Irrationalität in der Weise, das Leben zu leben« (493–512), J. M. Granados Temes »Das Gesetz der Treue und der ehelichen Liebe als originäre moralische Erfahrung« (513–532), J. Larrú Ramos »Die theologische Bedeutung des Naturgesetzes im Licht der Enzyklika Veritatis Splendor« (533–550), E. Palomar Maldonado »Ohne Natur keine Erlösung« (551–560), L. Sánchez Navarro »Wieviel mehr ist ein Mensch wert« (Mt 12, 12). »Die Würde des Menschen bei Matthäus« (561–572). Der Band schließt mit einem ausführlichen Inhaltsverzeichnis.

Aus der Fülle der beigetragenen Einzelstudien seien nur exemplarisch einige Ausführungen erwähnt: E. Ortiz Lueca untersucht, was wir meinen, wenn wir von »Geschenk« oder »Gabe« sprechen. Er läßt bei der Begriffsbestimmung verschiedene zeitgenössische Autoren zu Wort kommen, bezieht sich aber auch auf Augustinus und Thomas von Aquin. Dabei arbeitet er als formale konstitutive Momente der »Gabe« ihre Unentgeltlichkeit und die Freiheit von Eigeninteresse auf Seiten des Gebers heraus (99–101).

Es gibt gewisse minimale Schwellen der Moralität, die Güter für die menschliche Person darstellen – universale Normen der Gerechtigkeit: die Neigung zum Erhalt des Lebens, jene zur sexuellen Vereinigung, die Orientierung auf das soziale Leben, die Neigung zur Erkenntnis der Wahrheit. Sie müssen in den Dienst des Gutes der Person gestellt werden, durch die sie selbst vollendet wird (104; vgl. Veritatis Splendor, 79). Zu einem funktionierenden sozialen Leben gehören die Tugenden des Gebens (Fleiß, Sparsamkeit, Unterscheidungsvermögen) sowie jene des Empfangens (Dankbarkeit,

Höflichkeit, Geduld). Es sind Tugenden, die eine Anerkennung der gegenseitigen Abhängigkeit einschließen. Ohne sie würden unsere affektiven Beziehungen Gefahr laufen, sich in bloße Romantik zu verlieren, während unsere merkantilen Beziehungen zum Modell schlechthin würden, nach dem sich die Gestaltung der anderen Gebiete unseres praktischen Handelns richtete (106).

E. Schockenhoff untersucht in seinem Beitrag die Universalität des Guten im Hinblick auf die mitmenschliche Kommunikation. Dabei hebt er vor allem ab auf die Gerechtigkeit, die das soziale Leben ordnet. Sie macht es für uns möglich, die Perspektiven des anderen in unseren Entscheidungen zu berücksichtigen und auch abzuschätzen, welche Wirkung unser Verhalten auf ihn ausübt (387). Als Grundproblem der ganzen Ethik formuliert Vf.: »Wie können die Menschen dazu gebracht werden, das gemeinsame Gut für alle (bonum commune), das der Vernunft eigen ist, als ein Gut für sie selbst anzustreben?« (388). Vf. diskutiert die Lösung dieses Problems, ausgehend von den Antworten, die bereits Aristoteles und Thomas darauf gegeben haben.

Nachdem er die christlichen Wurzeln der modernen Demokratie belichtet hat (391), stellt er heraus, dass der Rechtsstaat die Freiheit des einzelnen zu garantieren habe (393–394). Als zweite Säule, die das ethische Fundament des demokratischen Staates trägt, gibt Schockenhoff das moderne »Ethos der Menschenrechte« (394) an, für das nach seiner Auffassung durchaus Brücken zum Naturrecht geschlagen werden können. Will der Staat seiner Aufgabe gerecht werden, den inneren Frieden zu erhalten – wozu er durch sein Machtmonopol gehalten ist –, wird er in umfassender Weise die fundamentalen Rechte seiner Bürger garantieren müssen: das Recht auf Leben und auf physische Integrität sowie auf die freie Entfaltung der Persönlichkeit, auf den Erwerb und Besitz von Eigentum, auf den ungehinderten Zugang zu den Kulturgütern sowie auf die freie Wahl des Lebensstandes (Ehe und Familie).

Der demokratische Rechtsstaat kann bei aller weltanschaulichen Neutralität keine Äquidistanz zu allen moralischen Überzeugungen, die in der Gesellschaft lebendig sind, üben oder darauf verzichten, einen festen Bezugsrahmen zu etablieren, innerhalb dessen sich das kulturelle und wirtschaftliche Handeln seiner Bürger frei vollzieht.

Eine juristische demokratische Freiheitsordnung kann sodann nicht ohne Werte auskommen. Es gilt für den Staat, eine »Sphäre des Rechts« aufrechtzuerhalten, die den wechselfälligen Leitungsgewalten und den Interessen von Individuen und Gruppen entzogen sind. Ohne diese verbindliche Rechtsordnung würde er die Grundlagen seiner eigenen Exi-

stanz kompromittieren. Daraus erwächst auch die Überzeugung, daß ethische Konflikte, so sie strikte Fragen der Gerechtigkeit berühren, sich nicht nach dem Leitprinzip der geläufigen liberalen Strategie zur Konfliktvermeidung vermeiden lassen: ein jeder folge seinen eigenen Überzeugungen, lege sie aber nicht anderen auf. Die Forderung der Gerechtigkeit gegenüber einem Dritten wird oft mehr verlangen (398).

Am Einsatz für das *bonum commune*, das die Rücksichtnahme auf das Wohlergehen einer jeden Person einschließt, hängt die Glaubwürdigkeit der Demokratie. Der innerstaatliche Pluralismus ist darum nicht gehalten, einen ethischen Relativismus zu favorisieren (399–401).

Wegen der sich ankündigenden Diktatur des Relativismus ist es notwendig, sich vielen der Probleme zu stellen, die in dem Band aufgeworfen werden und nach Wegen suchen, auf denen christliches Ethos sich im demokratischen Staat bewähren kann.

Michael Stichelbroeck, St. Pölten

Ethik

Gleixner, Hans: »Wenn Gott nicht existiert ...«. Zur Beziehung zwischen Religion und Ethik (Paderborner Theologische Studien, Bd. 46), Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 2005, 254 S., kt., ISBN 3-506-72931-4, Euro 29,90.

In dieser Publikation stellt der Vf., der vor kurzem als Professor für Moralthologie und Ethik an der Theologischen Fakultät Paderborn emeritiert worden ist, die wichtige Frage nach den ethisch relevanten Bezügen zwischen der Vernunft und dem Gottesglauben. Bei seinem Versuch, den christlichen Glauben als Quelle und Horizont sittlicher Erkenntnis und Lebenspraxis zu erschließen, entlarvt Gleixner falsche Gottesbilder, z. B. das Zerrbild eines Willkürgottes. Er versteht die Themenbereiche Menschenwürde, Gewissen und Freiheit als »Reflex des biblischen Gottesbildes im Menschenbild«.

Im ersten Teil der Studie (15–72) geht es um »grundsätzliche Überlegungen«: In seiner Auseinandersetzung mit religionslosen Ethiken vertritt der Vf. die These, dass das Gute »gestiftet« ist, d. h. aus einer den Menschen übersteigenden Quelle kommt. Als ersten Problemkreis verhandelt Gleixner die Frage nach der Letztbegründung der Ethik. Dabei stützt er sich auf die Debatte zwischen dem Agnostiker Umberto Eco und Kardinal Carlo Maria Martini (vgl. Martini / Eco, *Woran glaubt, wer nicht glaubt?* Wien 1998). Martini fragt seinen Gesprächspartner Eco, wie er Moralität begründet,

wenn er sich für die Grundlegung der Absolutheit einer Ethik weder auf transzendente Werte noch auf einen universalen kategorischen Imperativ beruft. Es gibt, so Martini, viele Menschen, die ethisch korrekt – und manchmal sogar hochherzig altruistisch – handeln, ohne sich eines transzendenten Grundes bewusst zu sein. Der Kardinal kann kaum nachvollziehen, wie ein Leben, das sich an den genannten Werthaltungen (Altruismus, Redlichkeit, Gerechtigkeit, Solidarität, Vergebung) orientiert, unter allen Umständen durchzuhalten ist, wenn die moralischen Normen nicht in metaphysischen Prinzipien oder in einem personalen Gott begründbar sind. Martini zweifelt an der Krisenfestigkeit einer Ethik ohne Gott. Wo findet der Atheist die Kraft zum Tun des Guten im Angesicht des Todes?

Nach Eco beginnt die Ethik, »wenn der andere ins Spiel kommt«. Diese Argumentation erinnert an Lévinas' Philosophie des »Anderen«. Mit dieser Verankerung der Ethik in der Anerkennung des anderen Menschen ist eine Art Gegenseitigkeitsregel etabliert. In diesem Konzept einer »natürlichen Ethik« tritt der andere Mensch an die Stelle der Religion. Im zur Reife gekommenen »natürlichen Instinkt« sieht Eco das Fundament, das »genügend Garantien« geben kann.

In seiner Auseinandersetzung mit atheistischen Projekten einer religionslosen Ethik verweist Gleixner auf das Faktum, dass es nicht nur Pathologien in den Religionen, sondern auch Pathologien der Vernunft gibt. Die Vernunft, die Atheisten und Agnostiker als einzige Basis einer menschenwürdigen Ethik anerkennen, ist korrumpierbar. Der Vf. warnt vor einer unkritischen Vernunftgläubigkeit und unterstreicht die erbündliche »Angeschlagenheit« der menschlichen Vernunft.

Bischof Kamphaus hat – so Gleixner – mit Recht gefragt, ob an der Unantastbarkeit der Würde des Menschen festgehalten werden kann, wenn die Gottebenbildlichkeit des Menschen aufgegeben wird. Der Verlust der religiösen Transzendenz führt dazu, dass sich der Mensch zur alleinigen und letztgültigen Beurteilungsinstanz seiner Lebenspraxis und seines Denkens, zum Maß aller Dinge, erhebt. Der Verfasser erwähnt in diesem Zusammenhang den Größenwahn der Anthropologie Feuerbachs, in der der Mensch zum Gott erhoben wird.

In seiner kritischen Auseinandersetzung mit religionslosen Ethiken verweist Gleixner auf die bedenkenwerte Analyse des Atheisten Peter Singer, der festgestellt hat: »Wenn wir den Glauben an Gott ablehnen, müssen wir die Vorstellung aufgeben, das Leben auf diesem Planeten habe irgend einen vorherbestimmten Sinn. Das Leben *als Ganzes* hat keinen Sinn.« Von einer solchen Grundposition her ist moralisches Handeln nur noch schwer begründbar.

Die Frage nach einer Letztbegründung der Ethik thematisiert auch der Grazer Philosoph Peter Strasser – in seinem Buch »Gut in allen möglichen Welten« (2004). Kann der Mensch – so Strasser – »sein eigener höchster Gesetzgeber« sein? Kann er moralische Werte »erzeugen«? Strasser verneint diese Frage und widerlegt vier gängige Antwortversuche, nämlich das soziologische Erklärungsmodell (genetische Festlegung der Moral), die Biocomputer-Lösung (Errechnung des moralisch Richtigen durch das Gehirn), den Dezisionismus (das Gute aus bloßer Willensentscheidung) und die Theorie des Kontraktualismus (Moral als Ergebnis von Übereinkunft und Vertrag). Strassers Antwort auf die Frage, woher die Werte kommen, lautet: »Nichts könnte in der Welt einen Wert haben, hätten wir nicht teil an einer Quelle, die *nicht* in der Welt entspringt.«

Werte sind nach Strassers Überzeugung »gestiftet«. Diese Erkenntnis interpretiert der Grazer Philosoph nicht als Gottesbeweis, sondern als »Metapher« dafür, »dass wir nicht bloß von dieser Welt sind«. Der Mensch ist nicht die Primär- und Höchstinstanz der Moral. Wir können – so Strasser – »über den Ursprung des Guten nicht reden und wir können nicht einmal im Ansatz verstehen, was das Gute ist, sofern wir uns weigern, das Gebiet der Metaphysik zu betreten«. Die Frage nach dem Stifter des Guten bleibt bei Strasser offen – auch für eine theologische Antwort.

Neben seiner Auseinandersetzung mit atheistischen Denkern, die ein radikales Nein zu einer welttranszendenten Begründung von Ethik vertreten, unterzieht der Vf. auch die Funktionalisierungsthese, die voraussetzt, dass Religion für die ethische Praxis förderlich sei, der Kritik. Die Funktionalisierung der Religion zum Mittel der »Kontingenzbewältigung« entlarvt Gleixner als Ideologie. Denn es geht in dieser Interpretation der Religion nicht mehr um den Ernst des Glaubens und die Hingabe an Gott um Gottes willen. Die Tendenz, Religion als bloßes Vehikel für die Ethik und als Moralverstärker einzusetzen, entsteht im Sog der instrumentellen Vernunft (vgl. Max Horkheimers und Charles Taylors Kritik der instrumentellen Vernunft).

Der eigentliche Grund, der gegen eine derartige Instrumentalisierung der Religion spricht, ist theologischer Art: Gott darf nicht als Handlanger für – durchaus gut gemeinte – Zwecke des Menschen missbraucht werden. Robert Spaemann hat das theologische Argument gegen ein funktionales Verständnis der Religion scharfsinnig formuliert: Der Gottesglaube kann seine Rolle nur erfüllen, wenn die Menschen absichtslos an Gott als die *transzendente Wirklichkeit* glauben, wenn sie Gott im ur-

sprünglichen Sinn des Wortes *wahrnehmen*. Ein Aussparen der Frage nach dem Wahrheitsgehalt der Religion hat für die Suche des Menschen nach dem *wahren Guten* fatale Folgen.

Der christliche Glaube sieht in Gottes Wahrheit und Güte den realen Quellgrund für wahre Sittlichkeit. Die primäre Aufgabe der Religion besteht darin, den Menschen mit Gott zu verbinden. Aus dieser Verbindung wächst die Fähigkeit des Menschen zu einer humanen Kultur. Eine verbindliche Ethik ist die Frucht einer authentischen Religion. Gott ist das Prinzip des Guten, nicht Medium und Hilfsmittel der sittlichen Erkenntnisfähigkeit und Lebenspraxis des Menschen.

Freilich kann eine religiöse Letztbegründung der Ethik keine moralischen Patentrezepte liefern. Eine derartige Erwartung wäre kurzschlüssig. Für konkrete Lösungen ethischer Fragen sind Sachverstand, Vernunftargumentation, Erfahrung, humanwissenschaftliche Einsichten und der Austausch mit anderen Menschen unverzichtbar. Die *Nächstbegründung* der Ethik erfordert ein reichhaltiges Spektrum von Erkenntnis- und Argumentationsweisen, die menschliche Vernunft und Empirie anzubieten haben.

Gleixner kommt in seinen ethischen Reflexionen zu dem Ergebnis, dass die Welt und der Mensch der schöpferischen Vernunft Gottes entspringen, die ihr Maß in die Existenz des Menschen einträgt. Eine echte Letztbegründung der Ethik bedarf – so die These des Vf. – der authentischen Bindung (religio) an einen welttranszendenten Gott.

Im zweiten Teil des Buches (73–206) nimmt Gleixner »Konkretisierungen« vor und beleuchtet verschiedene »Anwendungsfelder«: Dabei geht es um eine schöpfungstheologisch begründete Umweltliebe, um den Schutz des Menschenlebens von seinem Anfang bis zu seinem Ende. Der Verfasser behandelt auch Themen wie genetische Diagnostik, Embryonen- und Stammzellforschung, reproduktives und therapeutisches Klonen und die so genannte Sterbehilfe. Auch die ethische Problematik von Organtransplantationen (Organentnahme von Toten, Hirntodthese) wird verhandelt. Weitere Themen sind die persönliche Verantwortung für die Gesundheit, eine so genannte Ganzheitsmedizin und der Dienst an kranken und behinderten Menschen. In einem Exkurs greift Gleixner die Theodizeefrage auf und das Thema Leidverständnis und Leidbewältigung in christlicher Perspektive. In weiteren Kapiteln untersucht er die ethische Problematik der Todesstrafe und das Thema der Feindesliebe.

Mit dieser fundierten Studie legt der Vf. gleichsam eine kleine Summe seiner moralphilosophischen und moraltheologischen Forschungen vor. Seine Auseinandersetzung mit wichtigen Positio-

nen heutiger ethischer Debatten vermittelt einen grundlegenden Einblick in die Problemlage seines Faches. Gleixner versteht es, Stärken und Schwächen der verhandelten Argumentationsgänge präzise zu benennen. Dabei gibt er den Leserinnen und Lesern entscheidende Maßstäbe und Kriterien zur selbständigen und kritischen Beurteilung ethischer Ansätze in die Hand. Insofern ist die Beschäftigung mit der vorliegenden Publikation sehr lohnend.

Josef Kreiml, St. Pölten

Philosophie

Staune, Jean: *Notre existence a-t-elle un sens? Une enquête scientifique et philosophique*, Paris: Presse de la Renaissance 2007, 532 Seiten, ISBN-10: 2856169694, ISBN-13: 978-2856169698, Euro 24,00.

Jean Staune ist Wissenschaftsphilosoph und Gründer der Interdisziplinären Universität von Paris. Sein hier zu besprechendes Werk stellt sich die Frage: »Hat unsere Existenz einen Sinn? Eine (natur-)wissenschaftliche und philosophische Untersuchung«. Der Verfasser führt die Leser auf eine Reise durch die Mikrophysik (das unendlich Kleine), die Astrophysik (das unendlich Große), die Wissenschaften vom Leben (das unendlich Komplexe) und die vom Bewusstsein (Neurowissenschaften). Über zwanzig Jahre hinweg hat Jean Staune die Beiträge zahlreicher Persönlichkeiten studiert, die für alle großen Bereiche der gegenwärtigen Wissenschaften repräsentativ sind. Dabei ist er auch vielen von ihnen persönlich begegnet. Vor allem die neuesten und bedeutsamsten Fortschritte werden in dem Buch hervorgehoben.

Das Vorwort wurde Trinh Xuan Thuan anvertraut, einem berühmten amerikanischen Astrophysiker, während das Nachwort von Dominique Laplane unterzeichnet ist, einem emeritierten Professor für Neurologie (Universität Paris VI).

Was die Mikrophysik betrifft (welche die Struktur der Materie untersucht), befasst sich Staune vor allem mit der Existenz einer nicht örtlichen Dimension, die im Wesentlichen von der Quantenmechanik bewiesen wurde. Gleichfalls geht es um die holistische Dimension des Weltalls (in einigen Situationen müssen zwei Elementarteilchen als ein einziger Gegenstand betrachtet werden, unabhängig von ihrer Distanz voneinander). Unsere traditionellen Vorstellungen von der Zeit, vom Raum, von der Kausalität usw. sind darum nicht mehr auf den mikrophysischen Bereich anwendbar. Auf diese Weise gelangt man dazu, die Hypothese eines grundlegenden Daseins aufzustellen, das sich nicht

mehr in den Koordinaten von Zeit und Raum einfügt, das in gewisser Weise nicht mehr zur Physik gehört und größtenteils verhüllt bleibt.

Was die Astrophysik betrifft, so unterstreicht der Verfasser vor allem die Folgen aus dem so genannten anthropischen Prinzip, wonach die grundlegenden kosmologischen und physikalischen Konstanten und die anfänglichen Bedingungen des Weltalls so genau und so passend geregelt erscheinen, dass auch die aller kleinste Veränderung ausgereicht hätte, die Bildung unseres Planeten zu verhindern und jegliche Form des Lebens auf der Erde. Es gibt also eine große Zahl von »zusammentreffenden« Faktoren, die sehr gut aufeinander abgestimmt sind, so dass man behaupten kann: alles scheint sich so zu ereignen, »als ob« das Weltall abgestimmt sei auf das Erscheinen eines Wesens, das in der Lage ist, diese Ganzheit zu denken.

In den Kapiteln über die Wissenschaften vom Leben und insbesondere über den Evolutionismus grenzt sich der Verfasser von den naivsten kreationistischen Erklärungen ab und widmet sich dann dem Kern der Frage: »Kann der Neodarwinismus eine gültige, wahrscheinliche Erklärung der biologischen Entwicklung geben?« Die Antwort ist zweifach. Auf der einen Seite ist sie positiv für den Bereich, den man gemeinhin »Mikroevolution« nennt (also die Variationen innerhalb der Populationen, die unmittelbar beobachtet werden können). Sie ist aber negativ bezüglich der Makroevolution, die neben der Genese der Organe (mit höchst komplexen Strukturen und vielfachen Verbindungen untereinander) auch die Typogenese umfasst, also die Ausbildung neuer Ebenen der Organisation, die von einer nicht auf anderes zurückführbaren Komplexität sind und die unterschiedliche Strategien des Verhaltens aufweisen (beispielsweise der Übergang von den Reptilien zu den Vögeln). Für diese Ereignisse, die sich in lange zurückliegenden Zeiten abgespielt haben, für die es keine Zeugen gibt und die nicht wiederholt werden können, bedeutet die Erklärung durch den Zufall und die natürliche Selektion (die neodarwinistischen Mechanismen) eine unbeweisbare Extrapolation. Sie steht auch den neuen experimentellen Daten entgegen, die der Verfasser zusammenfasst und die für das Verständnis der Makroevolution ein neues Paradigma erfordern (Kuhn). Dazu würde auch der Darwinismus gehören (als Erklärung der Mikroevolution), ähnlich wie das Paradigma Newtons im neuen Paradigma Einsteins eingeschlossen ist.

Im folgenden Teil des Buches geht es um das Problem der Neurowissenschaften. Es werden Erfahrungen an lebenden Wesen hervorgehoben (Benjamin Libet), die auf Seiten des Menschen auf den Besitz eines freien Willens hinzuweisen schei-

nen. Außerdem wird bewiesen, dass die Zeit des Bewusstseins nicht mit der Zeit der Neuronen gleichzusetzen ist (es geht um die Fähigkeit des Bewusstseins, eine bestimmte Empfindung vorauszu-datieren durch das Zurückschreiten in der Zeit). Diese Daten weisen auf die Dualität von Geist und Materie und widersprechen einer materialistischen Erklärung.

Das Buch gelangt auf diese Weise zu einer unerwarteten Folgerung: die klassische Überzeugung, die heute bezüglich des Menschen und des Weltalls vertreten wird, bedarf einer ernsthaften Neudeutung und ist ebenso ungenau wie die unserer Vorfahren. Die im Buch beschriebene Welt ist in der Tat offen für andere Ebenen der Wirklichkeit, die sie begründen, eine nicht physikalische Wirklichkeit, wie Bernard d'Espagnat sie nennt. Auf die durch die Wissenschaft von gestern vorgenommene Entzauberung der Welt folgt also ein neues Bewusstsein für das Geheimnis der Wirklichkeit. Nach Jahrhunderten der Trennung scheint sich hier eine erneute Annäherung unserer rationalen Erkenntnis an die Intuitionen der großen religiösen Überlieferungen anzubahnen mit dem Ergebnis, den Menschen des 21. Jahrhunderts eine ganzheitliche und zusammenhängende Sicht der Welt zu bieten. Auf diese Weise würde der Graben zwischen Naturwissenschaften und Religion (im weiten Sinne) wesentlich schmaler werden. Die naturwissenschaftlichen Entdeckungen könnten einerseits die Welt der Werte beeinflussen, die der Religion zu eigen sind, und andererseits den Anspruch auf Wahrheit bestätigen, den die Religion (genauer: das Christentum) bezüglich der Lehre vom Ursprung und vom Aufbau der Welt erhebt.

Piorgio Piffaretti (Dr. med.), Lugano

Patrologie

Eduardo Torano López: *La teología de la gracia en Ambrosio de Milan (Studia theologica Matritensa, 10), (Publicaciones de la facultad de Teología »San Damaso«, Jerte, 10), Madrid 2006, 539 Seiten, ISBN 84-96318-21-4, Euro 35,00.*

Die vorliegende Dissertation untersucht die ganze Spannweite der Gnadenterminologie des hl. Ambrosius von Mailand. An Hand des Vokabulars – Ambrosius verwendet das Wort *gratia* gern und in allen seinen Werken – versucht sie dann eine zusammenfassende systematische Darstellung. Der entsprechende, noch recht unbestimmte Begriff des klassischen Latein wird bei Ambrosius durch den biblischen und frühchristlichen Gebrauch näher be-

stimmt und bereichert. Alles, was der Mensch ist, hat er von Gott empfangen. Allerdings kam es – zumal vor der Kontroverse mit den Pelagianern – verständlicherweise noch zu keiner systematischen Gnadenlehre.

Die Bibliographie der Studien über Ambrosius zeigt, dass man zwar seine Ekklesiologie, Mariologie und Sakramentenlehre untersucht hat, ferner auch Einzelaspekte der Trinitätslehre, Christologie und Anthropologie, und dass man auch manches zur Moral, Geschichte, Politik, Liturgie, Pastoral und Spiritualität dieses Kirchenvaters geschrieben hat, jedoch bei der Themenwahl den unmittelbaren Bezügen zum praktischen Christenleben den Vorzug gab. Seine Gnadenlehre hat bisher noch relativ wenig Interesse und keine umfassende systematische Darstellung gefunden.

Die dogmatischen Handbücher bringen zwar teilweise häufigere Verweise auf seine Gnadenlehre (J. Brinktrine, *Pohle-Gierens-Gummersbach*), oftmals aber auch gar keine (J. A. Sayes). Die wohl neueste Gesamtstudie stammt von E. Dassmann (Ambrosius von Mailand. Leben und Werk, Stuttgart 2004); neben vielen biographischen Hinweisen bringt sie auf S. 222–223 nur einen kurzen Abschnitt über die Lehre »Gesetz und Gnade«. Luther meinte irrtümlicherweise, sich auf Ambrosius berufen zu können für seine These von der Rechtfertigung allein aus Glauben. Ambrosius schließt sich eng an Paulus an, weiß aber klar um die Bedeutung der guten Werke (López, S. 330–337).

Dem Autor geht es nicht um textkritische oder literarhistorische Untersuchungen, sondern speziell um die dogmatische Gnadenlehre des großen Heiligen, der zu Unrecht von einigen als wenig origineller Denker und bloßer Mann der Praxis abgestempelt worden ist. Die Analyse geht unmittelbar von allen wichtigen Texten aus, insbesondere den Bibelerklärungen, und ergründet das gesamte semantische Umfeld des Gnadenbegriffes. So können Simplifikationen vermieden und die heilsgeschichtlich orientierte Gesamtdarstellung Grundgelegt werden. So behandelt er in den Hauptabschnitten die 1. Gnade als Kraft und Gabe der Liebe Gottes, 2. die Gnade Adams, des ersten Menschen und die Paradiesesgaben, die durch die Sünde verloren gingen, 3. die Gnade im Alten Testament und schließlich 4. die Gnade Christi, die der Kirche und den Aposteln weitergegeben worden ist.

Von ihrem Ursprung her ist die Gnade Gott selbst, der sich schenkt, von ihrer Wirkung her eine Gabe im Menschen, der »capax rationis et gratiae« dem Bild Gottes gleichgestaltet und erlöst wird. Allerdings wird übernatürliches und natürliches Leben begrifflich noch kaum genauer unterschied-

den. In der gegenwärtigen Erlösungsordnung war der Mensch schon von Anfang an innerlich von der Gnade bestimmt; es gab nie einen Menschen im *status naturae purae*. Die Sünde bedeutet Verlust der Gnade und eine Art Vergiftung der Natur, ohne dass diese alle ihre Möglichkeiten verliert. Verschiedentlich bringt Ambrosius die Dreiteilung: Leib, Seele, Geist (*corpus, mens, spiritus*). »Gnade« bezieht sich bei ihm immer auf das, was wir heute übernatürlich nennen, gelegentlich aber auch auf die natürliche Ordnung; er erklärt noch nicht den Unterschied beider Ordnungen. *Gratia spiritualis* bezieht sich auf den Hl. Geist, die Gnade Christi oder auf die geschaffene Gnadengabe, je nach dem Kontext. Die ganze Heilsgeschichte ist von der Gnade geprägt, aber in einem dreifachen Fortschreiten: Ursprungsgnade, vorgebildete Gnade im Alten Testament und vollendete Gnade im Neuen Bund (*umbra-imagoveritas*). Im Miteinan-

der von Gnade und Freiheit sieht Ambrosius noch kein besonderes Problem.

Die vielen übersichtlich angeordneten Quellenzitate und Belege erweisen die Darlegungen von E. Toraño López, einem Priester der Diözese Madrid und Schüler von P. L. f. Ladaría SJ, als kompetent und überzeugend. Der Autor scheint die einschlägige Literatur so gut wie lückenlos verarbeitet zu haben. Das ist recht bemerkenswert, da manche deutsche Theologen leider neben Selbstziten fast nur Autoren ihrer eigenen Sprache und Ideologie anführen.

Sehr nützlich sind die umfangreichen Indices; S. 469–488 enthält die gut gegliederte Bibliographie, anschließend einen Bibel- und einen Autorenindex und schließlich ein Verzeichnis der zitierten Ambrosiustexte. Das rundum hervorragende Werk bedeutet für die patristische Gnadengabe einen neuen Markstein.

Johannes Stöhr, Köln

Anschriften der Herausgeber:

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano

Diözesanbischof em. Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten

Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald

Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, D-86399 Bobingen

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Thomas Marschler, Lehrstuhl für Dogmatik, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität, Universitätsstraße 10, 86135 Augsburg

P. Prof. Dr. Paolo Maria Siano FFI (Fratres Francescani dell'Immacolata), fficassino@libero.it

Wolfgang Hariolf Spindler OP, Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg (Bonn), Salvatorplatz 2a, 80333 München

B 51765

24. Jahrgang Heft 3/2008

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von
Manfred Hauke
Kurt Krenn
Michael Sticklebroeck
Anton Ziegenaus

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Zvezdan Strika: <i>Der päpstliche Primat und die Pentarchie</i>	161
---	-----

BEITRÄGE UND BERICHTE

Anton Ziegenaus: <i>Bethlehem oder Nazareth? Zur Frage nach dem Geburtsort Jesu</i>	205
Emil Valasek: <i>In memoriam Josef Tiso (1887–1947)</i>	215
Wendelin Eugen Seitz: <i>Ut queant laxis</i>	225

BUCHBESPRECHUNGEN

232

Philosophie – Dogmatik – Hagiographie – Fundamentaltheologie

*Bei Rezensionen wird ersucht,
oben immer den Erscheinungsort, das Erscheinungsdatum,
die Seitenzahl, die ISBN-Nummer und den Ladenpreis des Buches anzugeben.*

Forum Katholische Theologie
erscheint vierteljährlich im Verlag Schneider Druck GmbH, Rotabene Medienhaus,
Erlbacher Straße 102, 91541 Rothenburg/Tbr., Postfach 1324, 91535 Rothenburg/Tbr., E-Mail: e.uxa@rotabene.de

Beiträge und Korrespondenz an M. Hauke, M. Stickelbroeck oder A. Ziegenaus,
Besprechungsexemplare und Rezensionen an A. Ziegenaus.

Die Anschriften der Herausgeber und Autoren sind auf der letzten Seite angegeben.

Die Zeitschrift kann bei Schneider Druck GmbH und bei allen Buchhandlungen bestellt werden.
Jahresabonnement € 25,-, Preis des Einzelheftes € 6,25. Porto Inland z. Zt. € 2,-, Ausland € 7,14.
Abbestellungen zum Jahresende, müssen bis spätestens 30. September beim Verlag eingehen.

Die Herausgeber sind verantwortlich für die nichtgezeichneten Beiträge. Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit.

Rücksendung nur, wenn Rückporto beigefügt wird.

Gesamtherstellung: Schneider Druck GmbH, Erlbacher Straße 102, 91541 Rothenburg o. d. T.
ISSN 0178-1626

Der päpstliche Primat und die Pentarchie

Die west-östliche Debatte im Vorfeld und auf dem Zweiten Konzil von Lyon¹

Von Zvezdan Strika, Gablingen

Prof. Dr. Petar Vrankić
zum 60. Geburtstag gewidmet

Die Annäherungsversuche der West- an die Ostkirchen und die verschiedenen christlichen Gemeinschaften wurden vom II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) entschieden geprägt, dessen auf der 5. Sitzung vom 21. November 1964 verabschiedetes Dekret *Unitatis redintegratio* einen wesentlichen Fortschritt bei den Bemühungen um einen ernsthaften und gegenseitig respektvollen Dialog der christlichen Konfessionen darstellt². Freilich hat das Dekret nicht nur die Beziehung zwischen Rom und Konstantinopel vor Augen, wenn die Positionen der Westkirche gegenüber dem Osten veranschaulicht werden³, sondern auch die »altorientalischen Kirchen« und die westlichen christlichen Gemeinschaften, die nach den großen Spaltungen in der ersten Hälfte des 16. Jhs. entstanden sind. Das Dekret zeigt demnach eine bewegende Geschichte; sein Inhalt fasst eine beinahe tausendjährige lebhaft diskutierte Diskussion über das Wesen der kirchlichen Einheit zusammen. Diese endet zunächst mit der am 7. Dezember 1965 verabschiedeten gemeinsamen Erklärung von Papst Paul VI. (1963–1978) und Patriarch Athenagoras I. von Konstantinopel (1948–1972), die in der letz-

¹ Abkürzungen richten sich nach S. M. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 2., überarb. u. erw. Aufl., Berlin 1992.

² Der Text gedruckt in: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, lat.-dt. Ausgabe: Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 3: Konzilien der Neuzeit. Konzil von Trient (1545–1563), Erstes Vatikanisches Konzil (1869/70), Zweites Vatikanisches Konzil (1962–1965), hg. v. J. WOHLMUTH, Paderborn 2002, 908–920; »Unitas redintegratio«: 40 Jahre Ökumenismusdekret: Erbe und Auftrag, hg. v. W. THÖNISSEN, Paderborn 2005; P. NEUNER, Das Dekret über die Ökumene *Unitas redintegratio*, in: Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, hg. v. F. X. BISCHOF – S. LEIMGRUBER, Würzburg 2004, 117–140; B. J. HILBERATH, Theologischer Kommentar zum Dekret über Ökumenismus *Unitas redintegratio*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, vol. 3, hg. v. P. HÜNERMANN – B. J. HILBERATH, Freiburg 2005, 69–223.

³ Vgl. dazu Orthodoxie und Zweites Vatikanum. Dokumente und Stimmen aus der Ökumene, hg. v. F. HUMMER, Freiburg 1966. Seit 1980 existiert zwischen der Orthodoxie und der Katholischen Kirche ein offizieller Dialog. Es wurde eine internationale Kommission eingesetzt, deren Aufgabe darin besteht, den jeweiligen Partner über die eigene Ekklesiologie und Sakramentenlehre zu informieren. Die deutsche Übersetzung der Texte dieser Kommission wurde in der Zeitschrift »Una sancta« 37 (1982) 334–340; 42 (1987) 262–270; 43 (1988) 343–352; 45 (1990) 327–329; 48 (1993) 256–264 publiziert. F. R. GAHBAUER, Der orthodox-katholische Dialog. Spannende Bewegung der Ökumene und ökumenische Spannungen zwischen den Schwesterkirchen von den Anfängen bis heute, Paderborn 1997, 146–185.

ten öffentlichen Sitzung des II. Vatikanums von Erzbischof Willebrands und zur selben Zeit in der St.-Georgs-Kirche in Istanbul verlesen wurde⁴. Die Begegnung Papst Benedikts XVI. mit Patriarch Bartholomäus II. von Konstantinopel eröffnet einen neuen Weg in der Beziehung der beiden christlichen Zentren. Ihre Diskussion beginnt bei der einfachen, aber doch bedeutendsten Frage: Was ist die Einheit der Kirche? Wie stellen sich die Orthodoxen die erneuerte Einheit und die Eintracht mit Rom vor? Damit werden auch Probleme angesprochen, die in allen großen christlichen Konfessionen mit subjektiv geprägten Lösungsvorstellungen angegangen werden. Dass diese stark voneinander abweichen, ist eine Folge der historischen Entwicklung und der jeweiligen ekklesiologischen Auffassung. Das Thema der kirchlichen Einheit war und ist heute noch mit kulturellem, soziologischem, politischem und vor allem ekklesiologisch-juristischem Zündstoff geladen, sodass die gegenseitige Entfremdung und das Auseinanderleben der christlichen Kirchen nicht über Nacht überbrückt und gelöst werden kann. Im Bereich der katholischen Theologie spricht man heute von einer tieferen Wandlung im Unionsverständnis, das sich stufenweise im historischen Kontext entwickelt hat⁵. Die Vorstellungen von der kirchlichen Einheit, die die orthodoxe Theologie entwickelt hat, sind jedoch weniger in der westlichen Theologiegeschichte rezipiert worden, da sie sich in vielen Punkten voneinander unterscheiden und sich kaum eine einheitliche Lehre und Bräuche im Sinne eines gemeinsamen Systems gebildet haben⁶.

Die tiefgreifenden Gegensätze zwischen dem alten und dem neuen Rom begannen nicht erst mit dem Patriarchen Photios (858–867, 877–886), sondern schon frü-

⁴Eine orthodoxe Delegation war in Rom bei der Verlesung des Textes anwesend und Papst Paul VI. besiegelte diesen rechtlichen Akt, indem er den Führer der orthodoxen Delegation umarmte. In der St.-Georgs-Kirche in Konstantinopel nahm Kardinal Shehan von Baltimore als Vertreter des Papstes an dieser Feier teil. P. NEUNER, Das Schisma von 1054 und seine Aufhebung 1965. Impulse im »Dialog der Liebe«, in: StZ 7 (2004) 435–447.

⁵E. CHR. SUTTNER, Wandlungen im Unionsverständnis vom 2. Konzil von Lyon bis zur Gegenwart, in: OS 34 (1985) 128–150; DERS., Unionen mit Ostkirchen als ökumenisches Problem, in: ThPQ 132 (1984) 195–201; DERS., Wege und Abwege wechselseitigen Gebens und Nehmens zwischen Kirchen des Ostens und Westens nach dem Abbruch der *Communio*, in: OS 36 (1987) 121–153; K. WALSH, Zwischen Mission und Dialog. Zu den Bemühungen um Aussöhnung mit den Ostkirchen im Vorfeld des Konzils von Ferrara – Florenz, in: Toleranz im Mittelalter (= VKAMAG 45), Sigmaringen 1998, 297–333; ferner auch E. CHR. SUTTNER, Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit, in: OCP 65 (1999) 449–465; DERS., Kircheneinheit im 11.–13. Jahrhundert durch einen gemeinsamen Patriarchen und gemeinsame Bischöfe für Griechen und Lateiner, in: OS 49 (2000) 314–324; DERS., Unwissenheit über die anderen als Hauptursache für das Fortbestehen der Schismen zwischen Ost und West, in: OS 51 (2002) 209–224.

⁶Der heutige Sammelbegriff »Orthodoxie« bzw. »Orthodoxe Kirchen« für die Christen des Ostens umfasst viele verschiedene christliche Kirchen, die sich entweder zu verschiedenen Zeiten von der Reichskirche getrennt haben oder durch ihre Missionierung entstanden sind. Im Gegensatz zu der Römischen Kirche, die ihr sichtbares Oberhaupt im Bischof von Rom hat, bildet die Orthodoxe Kirche keine organisatorische Einheit. Sie ist vielmehr eine Vereinigung selbstständiger Kirchen, die ihre Einheit im gemeinsamen Glauben und in der Liebe zueinander sehen. G. GALITIS, Orthodoxie – Was ist das?, Mainz 1979; D. STANILOAE, Orthodoxe Dogmatik (= Ökumenische Theologie 21), Einsiedeln – Köln 1981; A. BASDEKIS, Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nicht-orthodoxe und orthodoxe Christen und Kirchen, Frankfurt/M. 2001; T. NIKOLAOU, Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion (= Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 8), St. Ottilien 2005; den Forschungsstand zusammenfassend bei R. FEITER, Art.: Orthodoxie, in: LThK 7 (1998; ND 2006) 1156–1158.

her, wengleich die von ihm entfachte Kontroverse über den Symbolzusatz des höchst umstrittenen *Filioque* ihn zum Schiloboth der Trennung zwischen den beiden Patriarchaten macht⁷. Die Unterbrechungen der *communio* zwischen Rom und Konstantinopel, die kulturell, politisch und vor allem ekklesiologisch-juristisch bedingt sind, fanden mehrmals statt, waren jedoch von unterschiedlicher Dauer⁸. Die Ereignisse des Jahres 1054 sind in Wirklichkeit nur ein Fall von vielen, in dem paradoxerweise der bereits verstorbene Papst Leos IX. (1049–1054) durch seinen Legaten Humbert von Silva Candida den Patriarchen Michael I. Kerullarios (1043–1058) exkommunizierte. Der Patriarch fühlte sich in seiner Ehre verletzt und antwortete mit denselben Maßnahmen⁹. Der definitive Riss aber wurde erst mit der Eroberung Konstantinopels am 13. April 1204 vollzogen, als der rechtmäßig gewählte Patriarch von Konstantinopel Johannes X. Kamateros (1198–1206) in einer dramatischen Flucht, lediglich mit einer Tunika bekleidet, nach Didymoteichon in Thrakien fliehen musste¹⁰ und an seiner Stelle der venezianische Patrizier Thomas Morosoni (1204–1211) von den lateinischen Besatzern in das Amt eingesetzt wurde¹¹.

Alle bisherigen Versuche, die gebrochene Kircheneinheit wieder herzustellen brachten keinen nennenswerten Erfolg und die *Professio fidei Michaelis Palaeologi*,

⁷ M. BORGOLTE, Papst Leo III., Karl der Große und der Filioque-Streit von Jerusalem, in: *Byzantina* 10 (1980) 402–427; P. GEMEINHARDT, Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter (= AKG 82), Berlin 2002. Zum Anlass der Kontroverse bei H.-G. BECK, Die byzantinische Kirche im Zeitalter des photianischen Schismas, in: HKG (J) III/1, hg. v. H. JEDIN, Freiburg 1973 (ND 1985), 197–218, hier: 203f. Zur Person und Wirkung des umstrittenen Patriarchen Photios bei F. DVORNIK, *Photian and Byzantine ecclesiastical Studies*, London 1974; P. GEMEINHARDT, Der Filioque-Streit zwischen Ost und West, in: *Vom Schisma zu den Kreuzzügen 1054–1204*, hg. v. P. BRUNS – G. GRESSER, Paderborn 2005, 105–132.

⁸ Der französische Kirchenhistoriker Louis Duchesne zählte zwischen den Jahren 325 und 787 fünf große Unterbrechungen der *communio* zwischen Rom und Konstantinopel, die insgesamt 203 Jahre gedauert haben. Martin Jugie konnte für die Zeit zwischen 337 und 843 feststellen, dass der Bruch sogar 217 Jahre lang war und sich auf sieben Schismen verteilt hat. L. DUCHESNE, *Églises séparées*, Paris 1896, 164–165; M. JUGIE, *Le schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*, Paris 1941, 9; Y. CONGAR, *Zerrissene Christenheit. Wo trennten sich Ost und West?*, Wien 1959, 111, Anm. 3. Allgemein dazu bei A. PICHLER, *Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und dem Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart*, Bd. I: *Byzantinische Kirche*, München 1864; W. NORDEN, *Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergang des byzantinischen Reiches*, Berlin 1903 (ND 1958).

⁹ A. MICHEL, *Humbert und Kerullarios. Studien zum Schisma des 11. Jahrhunderts*, 2 Bde, Paderborn 1924/30. Von der großen Auswahl an Literatur werden nur die einschlägigen Handbücher angeführt: H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (= Byzantinisches Handbuch im Rahmen der HAW 2, Teil 1), München 1959; DERS., *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich* (= KIG 1, D 1), hg. v. B. MOELLER, Göttingen 1980, 142–147; F. TINNEFELD, *Michael I. Kerullarios, Patriarch von Konstantinopel (1043–1058). Kritische Überlegungen zu einer Biographie*, in: JÖB 39 (1989) 95–127; E. PATLAGEAN, *Die östliche Christenheit in der Mitte des 11. Jahrhunderts*, in: *Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur*, Bd. V: *Machtfülle des Papsttums (1054–1274)*, hg. v. A. VAUCHEZ, deutsche Ausgabe bearbeitet v. O. ENGELS, Freiburg 1994 (ND 2007), XXXII–XL; A. BAYER, *Das so genannte Schisma von 1054*, in: *Vom Schisma zu den Kreuzzügen* 27–39.

¹⁰ P. WIRTH, *Zur Frage eines politischen Engagements Patriarch Johannes X. Kamateros nach dem Vierten Kreuzzug*, in: *ByF* 4 (1972) 239–252.

¹¹ K. SCHATZ, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990, 142; CONGAR, *Zerrissene Christenheit* 7; A. BAYER, *Spaltung der Christenheit. Das so genannte Morgenländische Schisma von 1054* (= Beiheft zum Archiv für Kulturgeschichte 53), Köln 2002, 63–116.

die ein sehr politisch motivierter Unionsversuch war, sah ihre primäre Aufgabe darin, mit der angebotenen Einheit der Kirche die Reste des Byzantinischen Reiches auf dem europäischen Kontinent vor den Übergriffen der abendländischen Kreuzfahrer zu schützen. Der auf dem Basler Konzil begonnene Annäherungsversuch und die auf dem Konzil von Ferrara – Florenz – Rom (1438–39/45) feierlich unterzeichnete Vereinbarung gingen in die gleiche Richtung. Die übrig gebliebenen Reste des Byzantinischen Reiches sollten mit abendländischer Hilfe von den osmanischen Belagern befreit und gefestigt werden¹². In diesem Kontext war die Kirchenunion eine *conditio sine qua non*, da jegliche militärische Unterstützung aus dem Westen nur auf diesem Konsens beruhte. Die katastrophale Niederlage bei Varna (10. November 1444) zerstörte die östlichen wie auch die westlichen Illusionen von einer erfolgreichen Befreiung des Byzantinischen Reiches und der anderen christlichen Völker in Südosteuropa von der osmanisch-muslimischen Bedrohung¹³. Die Eroberung Konstantinopels am 29. Mai 1453 markierte den vorläufigen Höhepunkt der osmanischen Übermacht und eröffnete eine neue Epoche der Verhältnisse in der europäischen Geschichte¹⁴.

Der päpstliche Primat, die Pentarchie bzw. die Pentarchiefrage, die west-östliche Debatte im Vorfeld des II. Konzils von Lyon und in den Verhandlungen zwischen

¹² Die Translation des Konzils aus Basel nach Ferrara wurde mit der Bulle *Doctoris gentium* vom 18. September 1437 vollzogen (Concilium Florentinum. Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes I/1, hg. v. G. HOFMANN, Roma 1940, 91–99). Das Konzil wurde am 8. Januar 1438 in Ferrara durch den päpstlichen Legaten Kardinal Nikolaus Albergati eröffnet und Eugen IV. traf am 24. Januar 1438 persönlich in der Stadt ein. Die Delegation der Ostkirchen, unter der Führung Kaiser Johannes' VIII., des Patriarchen Joseph II. von Konstantinopel, der Prokuratoren der Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem in Begleitung von 19 Bischöfen und ca. 700 weiteren Personen, erreichte am 8. Februar 1438 den Konzilsort. Am 9. März wurde das vereinigte Konzil feierlich als eröffnet erklärt und am 10. Januar 1439 nach Ferrara verlegt. In dieser Stadt starb der Patriarch Joseph II. am 10. Juni 1439 und am 5. Juli wurde *das Florentinische Glaubensbekenntnis* unterzeichnet. Die Delegation der Ostkirche verließ den Konzilsort und begann am 19. Oktober 1439 von Venedig aus die Heimreise. Sie erreichten am 1. Februar 1440 Konstantinopel. Dieser Unionsschritt bewirkte eine freundliche Haltung bei den übrigen von Rom getrennten Kirchen der römisch-katholischen Kirche gegenüber und es kam zu folgenden Einigungen: am 24. Februar 1442 die Union mit den Armeniern; am 30. September 1444 die Union mit den ägyptischen Kopten; am 7. August 1445 die Union mit den Syrern. J. GILL, *The Concil of Florence*, Cambridge 1959; A. LEIDL, *Die Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien* (= KKTS 17), Paderborn 1966, 91–216; *Firenze e il concilio del 1439. Convegno di Studi Firenze, 29 novembre – 2. dicembre 1989* (= Biblioteca storica Toscana 29/2) a cura di P. VITI, Bd. I–II, Firenze 1994; J. HELMRATH, *Florenz und sein Konzil. Forschungen zum Jubiläum des Konzils von Ferrara – Florenz*, in: AHC 29 (1997) 202–216. Aus orthodoxer Sicht jetzt zugängliche Studien von G. LARANTZAKIS, *Ferrara – Florenz im Urteil der heutigen Orthodoxie*, in: AHC 22 (1990) 199–218; D. PAPANDREOU, *Die Konzilien von Basel und Ferrara – Florenz: Orthodoxe Kirche, Unionsbestrebungen* (= Vorträge der Aeneas-Silvius Stiftung 27), Basel 1995.

¹³ Den Forschungsstand zusammenfassend bei G. PRINZING, Art.: *Varna, Schlacht*, in: LMA 8 (1997) 1413–1414.

¹⁴ Zum Fall Konstantinopels bei S. RUNCIMAN, *Eroberung von Konstantinopel*, München³1977; D. M. NICOL, *The Immortal Emperor. The Life and Legend of Constantine Palaiologos, Last Emperor of the Romans*, Cambridge 1992; vgl. auch die Aufsätze in dem den Ereignissen von 1453 gewidmeten Band 14 (1953) von *Byzantinoslavica*. Zur Reaktion des Westens bei E. MEUTHEN, *Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen*, in: MFCG 16 (1984) 35–60; W. BRANDMÜLLER, *Die Reaktion Nikolaus V. auf den Fall von Konstantinopel*, in: RQ 90 (1995) 1–22.

Rom und Konstantinopel soll Thema dieser in vier Abschnitte gegliederten Ausführung sein: I. Vorgeschichte – Das Vorfeld des Konzils; II. Die Pentarchielehre und die *plenitudo potestatis* des Papstes im Westen; III. Die Pentarchiefrage und die Unionsvorstellung in der byzantinischen Theologie; IV. Die Union: Pentarchie oder Päpstlicher Primat?

I. Vorgeschichte – Das Vorfeld des Konzils

Das II. Konzil von Lyon, das 1274 von Papst Gregor X. (1271–1276) einberufen worden ist¹⁵, und auch von den Gesandten des byzantinischen Kaisers besucht wurde, gehört zu den wichtigen Ereignissen der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts¹⁶. Sein ökumenischer Charakter ist jedoch in der historischen Forschung umstritten und es wird vielmehr als eine Versammlung zur Vorbereitung eines Kreuzzuges an-

¹⁵ Maßgebliche Quellen bei MANSI 24, 35–134; Acta Urbani IV., Clementis IV., Gregorii X. (1261–1276) e registris vaticanis aliisque fontibus collegit Aloysius L. TAUTU (= Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis. Fontes, series III, vol. 5, tom. 1), Città del Vaticano 1953; Il Concilio II di Lione (1274) secondo la Ordinatio Concilii Generalis Lugdunensis. Edizione del testo e note, ed. A. FRANCHI (= STF 33), Roma 1965; Conciliorum Oecumenicorum Decreta, 303–331.

¹⁶ Grundlegende Studien von C. J. v. HEFELE, Conciliengeschichte, nach den Quellen bearbeitet, vol. 6, zweite, vermehrte und verbesserte Ausgabe besorgt von A. KNÖPFLER, Freiburg i.Br. 1890, 119–163; DERS. – H. LECLERCQ, Histoire des conciles d'après les documents originaux, vol. 6/1, Paris 1915, 153–218; A. FLICHE – C. THOUZELLIER – Y. AZAIS, La Chrétienté romaine, in: Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, vol. X, hg. v. A. FLICHE – V. MARTIN, Paris 1950, 487–503; B. ROBERG, Die Union zwischen der griechischen und lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274) (= BHF 24), Bonn 1964; DERS., Das Zweite Konzil von Lyon [1274] (= KonGe.D), Paderborn 1990; DERS., Das »Orientalische Problem« auf dem Lugudunense II, in: AHC 9 (1977) 43–66; DERS., Einige Quellentstücke zur Geschichte des II. Konzils von Lyon, in: AHC 21 (1989) 103–146; H. HOLSTEIN, Lyon II (= GÖK 7), Mainz 1972, 141–226; M. LEHMANN, Das II. Konzil von Lyon und die Ostkirche, in: OS 12 (1963) 132–156; D. J. GEANAKOPOLOS, Emperor Michael Palaeologus and the West 1258 to 1282. A Study in Byzantine-latin Relations, Cambridge 1959, 258–276; V. PUTANEC, Starofrancuska satira o Lyonskom koncilu 1274, prema zagrebačkom kodeksu MR 92 (tekst i komentar) [*Un sirventes en ancien francais sur le concile de Lyon de 1274 (d'après le code zagrébois Mr 92, texte et commentaire)*], in: Rad jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti 324, Zagreb 1962, 275–378; J. GILL, The Church Union of the Council of Lyons (1274). Portrayed in Greek Documents, in: OChrP 40 (1974) 5–45; W. BRANDMÜLLER, Das 2. Konzil von Lyon des Jahres 1274. Voraussetzungen und Folgen, in: Aktualität der Scholastik, hg. v. J. RATZINGER, Regensburg 1975, 93–105; D. M. NICOL, The Byzantine Reaction to the second Council of Lyons, 1274, in: Byzantium its ecclesiastical History and relations within the Western world, London, Variorum Reprints, London 1978, n. 6, 113–146; P. JOHANEK, Studien zur Überlieferung der Konstitutionen des II. Konzils von Lyon, in: ZSRG.K 65 (1979) 149–216; A. PAYER, Das II. Konzil von Lyon 1274 – ein diktierter Friedensschluss zwischen Rom und Konstantinopel, in: COSt 46 (1991) 208–214; U. PROCH, Die Unionskonzilien von Lyon und Florenz, in: Geschichte der Konzilien: Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II, hg. v. G. ALBERIGO, Düsseldorf 1993 (ND Wiesbaden 1998), 292–329; G. KAPRIEV, De »errores graecorum« und die ΕΚΦΑΝΣΙΣΑΙΛΙΟΣ. Das Zweite Konzil von Lyon – Anstoß zu einer neuen theologischen und philosophischen Entwicklung in Byzanz, in: Geistesleben im 13. Jahrhundert (= MM 27), Berlin 2000, 574–603; G. AVVAKUMOV, Die Entstehung des Unionsgedankens. Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirchen (= VGI 47), Berlin 2002, 287–300; den Forschungsstand zusammenfassend B. ROBERG, Art.: Lyon, II. Konzil von 1274, in: TRE 21 (1991) 637–642 und DERS., Art.: Lyon, Konzilien, in: LMA 6 (1993) 46–48; M. ALBERT, Art.: Lyon, 4. Konzil, in: LThK 6 (1997, ND 2006) 1157.

gesehen¹⁷. Mit seinem Versuch, die Trennung der *communio* zwischen den zwei einflussreichsten Patriarchaten, Rom und Konstantinopel, zu überwinden, gehört es zu den Ereignissen, die *in der Geschichte beider Kirchen als Misserfolg gelten*¹⁸. In der traditionellen katholischen Historiographie seit Robert Bellarmin wird diese Versammlung trotzdem als 14. Konzil in der Reihe der ökumenischen Konzilien gezählt¹⁹. Die Orthodoxie betrachtet Lugudunense II. nicht nur skeptisch, sondern sie lehnt es völlig ab, da diese Versammlung ihrer Meinung nach nicht den Charakter eines ökumenischen Konzils besaß²⁰. Der berühmte griechische Humanist aus dem süditalienischen Kalabrien, Barlaam (1298–1348), beschreibt die griechische Haltung dem Konzil gegenüber treffend, wenn er mit klaren und eindeutigen Worten erklärt: *Das byzantinische Volk werde Lyon nie als ein ökumenisches Konzil anerkennen, da nicht alle fünf Patriarchen anwesend gewesen seien und keine öffentlichen Diskussionen stattgefunden haben*²¹. In der Tat sind dies auch die heutigen Vorwürfe der Orthodoxie, die gegen den Anspruch des Konzils auf Ökumenizität erhoben werden: mangelnde Freiheit und die Abwesenheit der Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem.

Es lässt sich nun fragen, worin eigentlich die Ursachen des Misserfolges des Zweiten Konzils von Lyon lagen? Eine simple und befriedigende Antwort zu finden, die sowohl die östliche als auch die westliche Geschichtsschreibung zufriedenstellen würde, ist kaum möglich, denn erst durch die Berücksichtigung der theologischen

¹⁷ Dazu grundlegend mit zahlreichen Belegen in *Ordinatio Concilii*, ed. FRANCHI 124–131, 141–143; ROBERG, *Das Zweite Konzil* 59–87. Die lateinischen Zeitgenossen sahen die primäre Aufgabe dieses Konzils darin, die Befreiung des Hl. Landes von den muslimischen Eroberern vorzubereiten. Diese Ansicht teilen zwei unabhängig voneinander veröffentlichte Quellen, nämlich Martin von Troppau und Andrea Dandolo. MARTIN DE TROPPOU, *Chronicon pontificum et imperatorum*, in: MGH SS 22, ed. L. WEILAND, Hannoverae 1872, 442; ANDREA DANDOLO, *Chronicon venetum*, a cura di E. Patorello (= RIS 12/1), Bologna ²1942, 320.

¹⁸ K. BIHLMAYER – H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte II: Das Mittelalter* ¹⁸1968, 274; 288; ROBERG, *Die Union* 13; H. WOLTER, *Der Kampf um die Führung im Abendland (1216–1274)*, in: HKG (J) III/2 (1968) 260; R. BÄUMER, Art.: *Lyon, Konzilien* in: LThK 6 (1965) 1251–1252.

¹⁹ Vgl. etwa V. PERI, *Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna*, in: *Aevium* 37 (1963) 430–501; DERS., *I concili e le chiese. Ricerca storica sulla tradizione d' universalità dei synodi ecumenici* (= *Cultura* 29), Roma 1965; J. G. GAZTAMBIDE, *El número de los concilios ecuménicos*, in: *Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte*. R. Bäumer zum 70. Geburtstag, hg. v. W. BRANDMÜLLER – H. IMMENKÖTTER, Paderborn 1988, 1–21; H. J. SIEBEN, *Robert Bellarmin und die Zahl der ökumenischen Konzilien*, in: *ThPh* 61 (1986) 24–59; DERS., Art.: *Konzil, 3. Ökumenizität und Rezeption*, in: LThK 6 (1997; ND 2006) 346–347.

²⁰ Vgl. etwa die knapp zusammengefasste Darstellung von A. KALLIS, in: *Ökumenische Kirchengeschichte I: Alte Kirche und Ostkirche*, hg. v. R. KOTTJE – B. MOELLER, Mainz 1971, 249f; H.-G. BECK, *Byzanz und der Westen im Zeitalter des Konziliarismus*, in: *Die Welt zur Zeit des Konstanzer Konzils. Reichenauer-Vorträge im Herbst 1964* (= *VKAMAG* 9), hg. v. TH. MAYER, Stuttgart 1965, 135–148, bes. 135–137; A. FRANCHI, *Il problema orientale al concilio di Lione II (1274) e le interferenze del regno di Sicilia*, in: *Ho Theologos. Cultura cristiana di Sicilia* 2, Palermo 1975, 15–110.

²¹ PG 101, 1132; M. VILLER, *La question de l' Union des Églises entre les Grecs et les Latins depuis le concile de Lyon jusqu' à celui de Florence (1274–1438)*, in: *RHE* 17 (1921) 206–305, 515–532; 18 (1922) 20–60, hier 22–23; D. GEANAKOPOLOS, *Byzantium and the Crusades (1261–1453)*, in: *The Crusades III*, hg. v. K. M. SETTON, Madison 1974, 27–68, hier: 55–56. Den Forschungsstand zusammenfassend bei S. IMPELLIZZERI, *Barlaam Calabro*, in: *DBI* 6 (1964) 392–397; D. STEIN, Art.: *Barlaam aus Kalabrien*, in: *LMA* 1 (1980) 1469–1470.

Differenzen und der politischen Situation in Byzanz lässt sich der Ablauf der byzantinisch-abendländischen Kontroverse verständlich zusammenfassen. Einerseits konnte die gegenseitige Entfernung und Entfremdung zwischen dem synodal-episkopalen Osten und dem primatial orientierten Abendland weder verborgen noch überbrückt werden, weil die Gegensätze in Denkweise, Lebensstil, Liturgie und vor allem in der Ekklesiologie zu groß gewesen sind. Andererseits waren die religiösen Gedanken mit den politisch-wirtschaftlichen Interessen eng verbunden, was sich am Ende eher als Nachteil für die Reunion erwiesen hat. Diesem Einigungsversuch ging keine greifbare Annäherung der Gedanken zweier geistiger Welten voraus, bei dem auf der einen Seite die byzantinisch-kulturelle Eigenart und auf der anderen Seite der westlich geprägte päpstliche Primat stand. Die enge Verbundenheit basierte auf politisch-militärischen und weniger religiös-geistigen Fragen. Dass dabei der ökumenische Charakter der Lyoner Versammlung in Frage gestellt wird, versteht sich von selbst, und sicherlich wäre es sinnvoller, von einer »Rückführung der Griechen zum Gehorsam unter den Apostolischen Stuhl« als von ernsthaften Unionsverhandlungen in der Stadt an der Rhône zu sprechen.

Die Vorbereitungen für ein Unionskonzil lassen sich bis Anfang des 13. Jahrhunderts zurückverfolgen. Erschwert wurden diese Bemühungen durch die Gründung des lateinischen Kaisertums und des lateinischen Patriarchats von Konstantinopel. Erst Johannes III. Dukas Vatatzes (1221–1254)²² und Papst Gregor IX. (1227–1241) setzten konstruktive Bemühungen in dieser Sache fort²³. Der ernsthafte und theologisch fundierte Versuch, der in Nizäa vom 5. bis 27. Januar und in Nymphaion vom 12. April bis 6. Mai 1234 gemacht wurde, scheiterte, jedoch ohne größere Risse in ihrer Beziehung hinterlassen zu haben²⁴. Rom und Konstantinopel gingen getrennte Wege, und obwohl die beiden Seiten zwar, sowohl den Wunsch als auch den Willen zur Union äußerten, wagte keiner aus kirchenpolitischen und dogmatisch-juristischen Fragen den ersten Schritt. Innozenz IV. (1243–1254) widmete sich dieser Gelegenheit weniger motiviert als sein Vorgänger Gregor IX.²⁵. Sein Pontifikat wur-

²² Zur Person des Kaisers bei P. SCHREINER, Art.: Johannes III. Dukas Vatatzes, in: LMA 5 (1991) 533–534.

²³ C. J. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, V/2, Paris 1912, 1467–1611; E. BREM, *Papst Gregor IX. bis zum Beginn seines Pontifikats* (= HAMNG 32), Heidelberg 1911; den Forschungsstand zusammenfassend bei TH. KÖLZER, Art.: Gregor IX., Papst, in: LThK 4 (1995, ND 2006) 1019.

²⁴ H. GOLUBOVICH, *Disputatio Latinorum et Graecorum seu relatio apocrisiarorum Gregorii IX de gestis Nicaeae in Bithynia et Nymphaeae in Lydia 1234*, in: AFP 12 (1919) 418–470; HEFELE-LECLERCQ V/2, 1565–1572; P. PALAZZINI, *Dizionario dei concili*, vol. III, Roma 1965, 202–206; M. RONCAGLIA, *Les frères mineurs et l'Église grecque orthodoxe au XIII^e siècle (1231–1274)* (= Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa IV/4), Kairo 1954, 69–85; H. J. SIEBEN, *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee* (= KonGe.U), Paderborn 1996, 262–268.

²⁵ W. DE VRIES, *Innocenz IV. (1243–1254) und der christliche Osten*, in: OS 12 (1963) 113–131. Zu seiner Wahl und seinem Pontifikat bei O. JOELSON, *Die Papstwahlen des 13. Jahrhunderts bis zur Einführung der Conclaveordnung Gregors X.* (= HS 178), Berlin 1928 (ND Vaduz 1965), 19–42; F. X. SEPPELT, *Geschichte der Päpste III*, 453–487; HAUKE IV 842–886; B. ROBERG, Art.: Innozenz IV., in: LMA 5 (1991) 473–474. Einen klaren Überblick über die Legationen und Verhandlungstätigkeiten des Papstes bietet J. GILL, *Byzantium and the Papacy 1198–1400*, New Brunswick N. J. 1979, 78ff.

de vor allem durch seine Auseinandersetzung mit Friedrich II. (1210–1250) und die Missionstätigkeit, die er im Osten vorantrieb, geprägt²⁶.

Auf dem ersten Konzil in Lyon, das vom 28. Juni bis 17. Juli 1245 tagte, wurde Kaiser Balduin II. von Konstantinopel ein Ehrenplatz eingeräumt. Innozenz IV. beklagte das griechische Schisma als einen seiner fünf großen Schmerzen, thematisierte jedoch die Unionsfrage selbst kaum. Er bemühte sich, die lateinischen Stützpunkte auf byzantinischem Boden zu sichern, die er schon von den Rückeroberungsabsichten Kaiser Johannes' III. bedroht sah²⁷. Das versammelte Konzil kritisierte Friedrich II., der durch die Heirat seiner Tochter Anne-Konstanze mit dem byzantinischen Kaiser Johannes III. 1244 engen Kontakt zu den Griechen, die man als Häretiker betrachtete, pflegte²⁸.

Generell stand das von den Kreuzzugsfahrern eroberte Konstantinopel, das nun unter lateinischer Führung stand, mit einem lateinischen Kaiser und einem lateinischen Patriarchen, den Annäherungsversuchen zwischen Ost und West im Wege. Der in Nizäa residierende Kaiser Johannes III. war bemüht, auf friedlichem Weg wieder in den Besitz der Hauptstadt am Bosphorus zu gelangen. Er konnte auch den Patriarchen Manuel II. (1244–1255) für seinen Plan gewinnen. Dieser wandte sich mit einem umfangreichen Schreiben an Innozenz IV.²⁹ Der Tod des Papstes sowie des Kaisers verhinderte, dass die begonnene Annäherung fortgeführt wurde. Der neue Kaiser Theodosios II. Laskaris (1254–1258) verhielt sich in Nizäa sehr zurückhaltend den vorbereiteten Unionsplänen gegenüber. Er sah in den Vorschlägen nur Nachteile für die Griechen und schickte die päpstlichen Legaten nach Rom zurück. Dies war weniger ein politisch-taktisches Spiel, sondern der theologisch hochgebildete Kaiser hatte, im Gegensatz zu seinem Vorgänger, klare Vorstellungen von einer Union zwischen der Papstkirche und »der orthodoxen Welt«. Für ihn konnte nur eine Übereinkunft stattfinden, die eine Gleichberechtigung der beiden Parteien garantierte und die auf einem ökumenischen Konzil gefunden werde³⁰. Gerade eine solche orthodoxe Forderung war aus Sicht der Lateiner unannehmbar und, wie sich zeigen wird, eine entscheidende Barriere, die sowohl Rom als auch Konstantinopel nachhaltig beeinflusst hat.

Die zufällige und kaum vorhersehbare Befreiung der byzantinischen Hauptstadt am Bosphorus durch die kaiserlichen Truppen, die am 25. Juli 1261 stattgefunden hat,³¹ bewirkte eine politisch-kirchliche Wende der Ost-West-Beziehungen. Am 15.

²⁶ B. ALTANER, Die Dominikanermission des 13. Jahrhunderts. Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner- und Heidenmission des Mittelalters (= BSHT 31), Habelschwerdt 1924, 120.

²⁷ Vgl. dazu die Konzilskonstitution *De subsidio imperii Constantinopolitani*. COD 295–296.

²⁸ B. ROBERG, Zur Überlieferung und Interpretation der Hauptquelle des Lugudunense I von 1245, in: AHC 22 (1990) 31–67, hier: 55–58.

²⁹ Vgl. dazu NORDEN 359f; LAURENT, Notes 162ff; G. OSTROGORSKY, Geschichte des byzantinischen Staates (= Byzantinisches Handbuch I/2), München ³1963, 365f.

³⁰ PICHLER I 337; NORDEN 378; OSTROGORSKY 365. Zur Person und Wirken des Kaisers bei A. HEISENBERG, Kaiser Johannes Vatatzes der Barmherzige. Eine mittelgriechische Legende, in: Byz 14 (1905) 160–233; I. B. PAPADOPOULOS, Theodore II Lascaris, empereur de Nicée, Paris 1908.

³¹ MAYER, Geschichte der Kreuzzüge 183f; LANGE, Imperium 345.

August 1261 veranstaltete Kaiser Michael seinen feierlichen Einzug in die alte Reichshauptstadt³². Konstantinopel war nun wieder neben dem staatlichen auch das kirchliche Zentrum der byzantinischen Welt³³. Diese Rückführung des Patriarchats aus dem nizänischen Exil stärkte das Bewusstsein des Patriarchen³⁴. Ein lateinischer Patriarch von Konstantinopel existierte weiter, hatte aber praktisch keine Obödienz und verfügte nur über den leeren Titel, den die Päpste in den folgenden Jahrhunderten beliebig an verdiente Personen ihrer Wahl verteilt haben³⁵. Der neu gewählte Papst Urban IV. (1261–1264)³⁶, der Partei für den entthronten lateinischen Kaiser Balduin II. von Courtenay (1228–1261)³⁷ und den lateinischen Patriarchen Pantaleon Justinian von Konstantinopel ergriff, rief den Westen im Mai 1262 auf, die lateinischen Fürstentümer auf dem Balkan zu unterstützen und so eine Wiedergewinnung von Konstantinopel voranzutreiben³⁸. In Frankreich, Aragon und Polen ließ Urban den Kreuzzug gegen den »schismatischen Kaiser« in Konstantinopel predigen und forderte vor allem Ludwig IX. von Frankreich auf, den Lateinern Romaniens Hilfe zu leisten und zu verhindern, dass durch das weitere Vordringen Michaels VIII. der Weg ins Heilige Land versperrt werde³⁹. Um sein primäres Ziel, die Befreiung des Hl. Landes, zu erreichen, schien es ihm vorteilhaft, nach der Eroberung Konstantinopels, diese Stadt als Knotenpunkt für weitere Aktionen zur Rückeroberung Palästinas zu nutzen. Aus lateinischer Sicht war dieses Vorgehen dadurch legitimiert, dass man gleichzeitig die Einheit der Kirche und die Befreiung des Hl. Landes anstrebte.

Aus heutiger historischer Sicht stellt sich nun die Frage, ob Konstantinopel wirklich als eine wichtige Stütze für die erfolgreiche Befreiung Palästinas dienen konnte. Kaum! In dem 57-jährigen Bestehen des lateinischen Kaiserreiches am Bosphorus war von diesem »wichtigen und bedeutenden Ort für die Befreiung Palästinas« we-

³² PICHLER I 337–338; NORDEN 399–408; GEANAKOPLIS 122–137; G. CARO, Genua und die Mächte am Mittelmeer 1257–1311, Bd. I, Halle 1895, 123–141.

³³ OSTROGORSKY 371; ROBERG, Die Union 17–18; GEANAKOPLIS 110–122.

³⁴ Zur Rückführung bei R. POTZ, Patriarch und Synode in Konstantinopel. Das Verfassungsrecht des ökumenischen Patriarchen (= KuR 10), Wien 1971, 47–57.

³⁵ Das lateinische Patriarchat existierte erst seit der Eroberung Konstantinopels und der Gründung des lateinischen Kaiserreiches von Konstantinopel (1204). Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaiserreiches und der Kirchenunion, 3 Bde., hg. v. A. HEISENBERG, München 1922 (ND, unter dem Titel: Quellen und Studien zur spätbyzantinischen Geschichte, London 1973); E. BRANDFORD, Government in Exile. Government and Society under the Laskarides of Nicaea 1204–1261, London 1975.

³⁶ W. SIEVERT, Das Vorleben des Papstes Urban IV., in: RQ 10 (1896) 451–505; 12 (1898) 127–161; K. HAMPE, Urban IV. und Manfred 1261–1264, Heidelberg 1905; JOELSON 55–66.

³⁷ Den Forschungsstand zusammenfassend bei A. CARLIE, Art.: Balduin II., Ks. V. Konstantinopel, in: LMA I (1980) 1369–1370; F. TINNEFELD, Art.: Balduin II, in: LThK I (1993, ND 2006) 1368.

³⁸ NORDEN 393–395, 399–433; OSTROGORSKY 356–361; LEHMANN 135; HOLSTEIN 152. Die Bemühungen von Kaiser Balduin II., eine westliche Koalition zur erneuten Eroberung Konstantinopels zu bilden, brachten keinen nennenswerten Erfolg. Der gestürzte Kaiser konnte sowohl in Venedig als auch in Paris keine bindende Zusage erreichen. R. STERNFELD, Ludwigs des Heiligen Kreuzzug nach Tunis 1270 und die Politik Karl I. von Sizilien (= HS 4), Berlin 1896 (ND Vaduz 1965), 308.

³⁹ RAYNALDUS ad annum 1262, 39–43; E. DADE, Versuche zur Wiederherrichtung der lateinischen Herrschaft in Konstantinopel im Rahmen der abendländischen Politik 1261 bis etwa 1310 (Phil. Diss.), Jena 1937, 10.

nig zu spüren und die Organisation eines erfolgreichen Kreuzzuges gegen den muslimischen Herrscher im Hl. Land fiel völlig aus⁴⁰. Der zweite Punkt war natürlich die Einheit des Glaubens, der im Vordergrund der päpstlichen Pläne stand. Es kristallisierte sich immer mehr heraus, dass die Existenz des lateinischen Reiches geradezu ein Hindernis darstellte. Die politische Blindheit und unrealistische Haltung des Westens brachte keine nennenswerten Früchte, sondern das weitere Bestehen des Reiches erwies sich immer mehr als Nachteil: Je länger das lateinische Kaiserreich bestand, desto mehr entfernte sich der Osten vom Westen. Der Prozess der Annäherung der griechischen Bevölkerung und des einflussreichen Mönchtums zur Westkirche fand nicht statt, sondern gerade das Gegenteil trat ein. Es entstand eine Geishaltung, die am Vorabend der Eroberung Konstantinopels durch die osmanischen Truppen mit folgendem Sprichwort zusammengefasst wurde: *Lieber Turban als päpstliche Mitra*⁴¹.

Der byzantinische Kaiser Michael VIII. (1258–1282)⁴², der die Macht des minderjährigen, aber rechtmäßigen Kaisers aus dem Hause Laskaris, Johannes IV., usurpierte und deshalb auf heftige Opposition im eigenen Lager stieß⁴³, suchte, um seine Macht festigen zu können, Verbündete im Osten und im Westen. Zunächst rechnete er mit Gegnern in den eigenen Reihen, vor allem dem Herrscher von Epiros, den er in der Schlacht bei Pelagonia besiegt hat. Viele Provinzen und Inseln, die einst der kaiserlichen Regierung in Konstantinopel in Loyalität verbunden waren, befanden sich in den Händen französischer oder italienischer Herren. Die Herrscher von Trapezunt, die aus eigener Machtvollkommenheit am Schwarzen Meer regiert haben, dachten nicht daran, den Palaiologen als ihr Oberhaupt anzuerkennen. Und schließlich die griechische Bevölkerung von Kleinasien selbst, der es unter den Kaisern von Nizäa relativ gut ging, erkannte bald, dass sich die Verlegung der Hauptstadt an den Bosphorus für sie nachteilig auswirkte. Kaiser Johannes III. Vatatzes betrieb in seiner

⁴⁰ J. L. VAN DIETEN, Das lateinische Kaiserreich von Konstantinopel und die Verhandlungen über kirchliche Wiedervereinigung, in: *The Latin Empire. Some contributions*, hg. V. V. D. VAN AALST – K. N. CIGGAAR, Hernen 1990, 93–125.

⁴¹ E. BRYNER, Die orthodoxen Kirchen von 1274 bis 1700, Leipzig 2004, 24.

⁴² Grundlegend: *Imperatoris Michaelis Palaeologi de vita sua opusculum necnon regulae quam ipse monasterio S. Demetrii praescripsit fragmentum*, ed. H. GRÉGOIRE, in: *Byzanzion* 29–30 (1959–60) 447–476; C. CHAPMAN, *Michael Paléologue, restaurateur de l'empire byzantin (1261–1281)*, Paris 1926; D. J. GEANAKOPOLOS, *Emperor Michael Palaeologus and the West 1258 to 1282. A Study in Byzantine-latin Relations*, Cambridge 1959; P. WIRTH, Die Begründung der Kaisermacht Michaels VIII. Palaiologos, in: *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft* 10 (1961) 85–91; den modernen Forschungsstand zusammenfassend bei J. L. VAN DIETEN, Art.: Michael VIII. Palaiologos, byz. Kaiser, in: *LMA* 6 (1993) 599–600; W. BLUM, Art.: Michael VIII. Palaiologos, Kaiser von Byzanz 1259/61–1282, in: *BBKL* 5 (1993) 1457–1459.

⁴³ J. GILL, Von Lyon nach Florenz, in: *Handbuch der Ostkirchenkunde*, hg. v. E. v. IVÁNKA – J. TYCIAK – P. WIERTZ, Düsseldorf 1971, 50–78, hier 50; HEUSEN 449. Der Wortführer der Opposition in Byzanz war der Patriarch Arsenios (1254–1260, 1261–1266). Der unnachgiebige Patriarch sprach wegen der Blendung des jungen Kaisers Johannes Laskaris die Exkommunikation Michaels aus, dieser aber ließ sich nicht von seinen Zielen ablenken, sondern setzte den unbeugsamen Patriarchen im Jahre 1266 ab. PG 140, 947–958. M. ANGOLD, *A Byzantine Government in Exile: Government and Society under the Laskarids of Nicaea (1204–61)*, Oxford 1957, 82–93; L. BRÉHIER, Art.: Arsène, patriarche de Constantinople, in: *DHGE* 4 (1930) 750–751; J. MEYENDORF, Art.: Arsenios Autoreianos, in: *LTHK* 1 (1993, ND 2006) 1039–149.

langen Regierungszeit eine kluge Wirtschaftspolitik. Intensive Landwirtschaft, Weinbau und Viehzucht waren ein Garant für die innere Stabilität und den Wohlstand seines Reiches. So konnte das Reich von seinen eigenen Ressourcen leben. Die Agrarüberschüsse wurden teuer in das Sultanat von Ikonien exportiert. Mit der Verlagerung der kaiserlichen Residenz aus Nizäa an den Bosphorus 1261 änderte sich die Situation schlagartig. Die eingenommenen Steuern wurden größtenteils nicht für die Festigung der Grenze, die Verteidigung gegen die Osmanen oder sonstige Angelegenheiten ausgegeben, sondern wurden für den Ausbau der europäischen Teile des Reiches, vor allem in Konstantinopel, verwendet⁴⁴.

In dieser Situation war es nicht nur ratsam, sondern durchaus auch politisch klug, mit dem Papst in Verbindung zu treten. Das Papsttum erwies sich als der beste Garant für die Vernichtung der abendländischen Kreuzzugs- und Eroberungspläne, die von den Königen in Frankreich und Sizilien geschmiedet wurden. Der realpolitisch orientierte Kaiser sandte weniger als zwei Jahre nach der Rückeroberung Konstantinopels (1263) eine Gesandtschaft nach Rom, die von Urban IV. sehr freundlich empfangen wurde⁴⁵. Mit diesem Schritt konnte der Palaiologe Zeit gewinnen, um sich für einen längeren Krieg vorbereiten zu können. Darüber hinaus war die Gefahr, die ihm von den abendländischen Kreuzzugsfahrern drohte, eingedämmt. Er hatte eine sichere Westgrenze und konnte sich ruhig den inneren Angelegenheiten seines Reiches widmen.

Einen weiteren Annäherungsversuch wagte der Palaiologe mit dem bereits am 5. Februar 1265 gewählten Papst Klemens IV. (1265–1268)⁴⁶, indem er wahrscheinlich im Frühjahr 1266 eine Delegation nach Rom sandte⁴⁷. Anlass dazu waren einerseits die Eroberungspläne des am 4. November 1265 vom Papst mit Sizilien belehnten Königs Karl von Anjou und andererseits die Niederlage des kaiserlichen Militärs in Messenien⁴⁸. Klemens IV. hatte bewusst die aggressive Stellung des Anjou als Pressure auf die Griechen ausgenutzt, um bei diesen die Re-Union, d. h. die Unterwerfung unter den päpstlichen Primat, zu beschleunigen. Michael VIII., der sogar konkrete Schritte plante, riet dem Papst davon ab, den Krieg zwischen den Lateinern und den Griechen zu unterstützen, da beide Völker christlich seien und der Zwist nur den Ungläubigen (Muslimen) zugute kommen würde⁴⁹. Aus diesem Grund schlug Michael VIII. vor, über die Union auf einem Universalkonzil zu verhandeln. Als Versammlungsort wurde die byzantinische Hauptstadt Konstantinopel vorgeschlagen. Hier sollten alle ungeklärten Fragen verhandelt werden. Man wollte die politischen Streitfragen und Besitzansprüche klären und danach eine differenzierte Diskussion über kontroverse Glaubensfragen führen⁵⁰. Mit dem Schreiben vom 4. März 1267,

⁴⁴ R. BROWNING, *The byzantine Empire*, Washington 1992, 221ff.

⁴⁵ NORDEN 416–417, 420.

⁴⁶ Zur Person des Papstes bei E. JORDAN, *Les Registers de Clement IV*, Paris 1904; J. HEIDEMANN, *Papst Clemens IV. Das Vorleben des Papstes und sein Legationsregister*, Münster 1903; SEPPELT III 449–451.

⁴⁷ NORDEN 443.

⁴⁸ NORDEN 428.

⁴⁹ PACHYMERES, *De Michaelae V. c. 8*, PG 143, 811; HOLSTEIN 155.

⁵⁰ NORDEN 449.

das dem Text Leos IX. sehr ähnelte, lehnte Klemens IV. den durchaus lobenswerten kaiserlichen Vorschlag mit der Begründung ab, dass es sich um schon definierte Glaubenssätze handle und dass es unmöglich sei, noch einmal darüber zu diskutieren⁵¹. Der Papst sei aber bereit, wenn irgendwelche Unklarheiten vorhanden seien, gemäß 1 Petr 3, 15 eine notwendige Erklärung darüber zu geben. Eine neue Diskussion über die schon entschiedenen Fragen könne es aber nicht geben⁵². Bezüglich des Konzils teilte der Papst dem Kaiser mit, dass eine Teilnahme an einem Ökumenischen Konzil erst dann sinnvoll sei, wenn der Kaiser, der Klerus und das Volk von Byzanz den katholischen Glauben annehmen und zum Gehorsam gegenüber der Römischen Kirche zurückgefunden haben würden. Die Einheit des Glaubens ist die Voraussetzung für die Teilnahme der Byzantiner auf einem Konzil. Die religiöse Verbindung würde auch politische Auswirkungen auf die Ost-West-Beziehung haben und die Angriffe der abendländischen Kreuzfahrer auf das byzantinische Territorium würden aufhören, wenn die Griechen ihr Schisma ablegten. Diese Botschaft wurde dem Kaiser unmissverständlich nach Konstantinopel übermittelt: *Solltest du etwa fürchten, die Lateiner möchten inzwischen dein von Truppen entblößtes Reich überfallen, so ist das einfachste Mittel, diese Besorgnis abzulegen, wenn du mit der Römischen Kirche dich vereinigst*⁵³. Diese weniger theologische, eher politische Entscheidung begleitete auch die politischen Schritte des Papstes, der nicht zögerte, den vertriebenen Kaiser Balduin II. von Konstantinopel seine Unterstützung zuzusichern. Ein Unionskonzil jedoch lehnte er ab. Er war der Meinung, dass ein Konzil erst einberufen werden könnte, wenn die Griechen Jurisdiktion des Papstes anerkennen. Es handelte sich also nicht um eine theologische Diskussion und Auseinandersetzung, sondern um ein Diktat des Bischofs von Rom, dem sich der byzantinische Kaiser anschließen sollte.

Der Vertrag von Viterbo, der am 27. Mai 1267 zwischen König Karl von Anjou, dem Papst und dem gestürzten Kaiser von Konstantinopel Balduin II. ausgehandelt wurde, festigte die entworfene Ostpolitik des sizilianischen Herrschers Karl von Anjou und seine Eroberungspläne⁵⁴. In diese Verhandlungen wurde auch König Ludwig IX., dessen Delegation am 25. März in Viterbo eingetroffen war, einbezogen⁵⁵. Ludwig IX. zögerte mit seiner Unterstützung, da ihm allmählich klar wurde, dass das Lateinische Kaiserreich für die Befreiung des hl. Landes keinen Vorteil bringt. Das Reich in Konstantinopel hatte schon zu oft die Kräfte verbraucht, die zur erfolgreichen Wiedereroberung Jerusalems bestimmt waren⁵⁶.

⁵¹ Acta Clementis IV., ed. TÄUTU, 67, n. 23.

⁵² Acta Clementis IV., ed. TÄUTU, 68, n. 23.

⁵³ RAYNALDUS ad annum 1267, 67; PICHLER I 341; NORDEN 451

⁵⁴ Der Text des Vertrags gedruckt bei CH. DE FRESNE, Histoire l'empire de Constantinople sous les empereurs francais I, Paris 1826, 455–463

⁵⁵ STERNFELD 45, 49ff; CARO I 198f; DADE 32ff.

⁵⁶ Die Politik Ludwigs IX. von Frankreich gegenüber dem entthronten Kaiser Balduin von Konstantinopel ist sehr schwer zu durchschauen. Seine Ablehnung eines direkten Kreuzzuges gegen die Griechen ist nur damit zu erklären, dass er schon einen Kreuzzug nach Tunis geplant hat; von dort über Ägypten sah er eine Möglichkeit, Palästina befreien zu können.

Mit der Unterzeichnung des Vertrags von Viterbo erteilte Klemens IV. seine Zustimmung zu den Angriffen auf das Territorium des oströmischen Reiches. Die Beziehungen zwischen Rom und der orthodoxen Welt wurden praktisch lahm gelegt und es war kaum zu erwarten, dass eine theologische Annäherung in dieser verfeindeten Situation möglich sei, wenn nicht der Papst den eingeschlagenen politischen Kurs ändert⁵⁷. Der byzantinische Kaiser wurde durch diesen Schritt des Papstes jedoch nicht entmutigt und suchte nach neuen Wegen, den Unionsgedanken und die damit verbundenen politischen Vorteile wieder aufzunehmen. Gegenüber der Opposition im eigenen Lager, die vom einflussreichen Mönchtum geführt wurde, äußerte sich der bedrängte Kaiser klar und unmissverständlich, dass die Union zwischen Rom und Konstantinopel der einzige »Köder« sei, an welchen der Papst »anbeißen« werde⁵⁸. Einzig der Doge von Venedig verbündete sich mit Michael VIII. und setzte mit ihm Friedensverhandlungen fort⁵⁹.

Nach dem Tod Klemens IV. am 28. November 1268 gab es für den Kaiser am Bosphorus Grund zur Hoffnung. Alles hing davon ab, wer zum neuen Papst gewählt werde. Da durch die Uneinigkeit der Kardinäle die Sedisvakanz erst 1271 beendet wurde, versuchte der Palaiologe Kontakte mit dem Westen aufzunehmen, und sah im zerstrittenen Kardinalskollegium einen günstigen Partner, an den er sich mit einem Brief wandte. Anlass dazu war nicht in erster Linie die kirchliche Einheit, sondern vielmehr die Rüstung Ludwigs IX. von Frankreich und dessen Bruders Karl von Anjou im lateinischen Griechenland für den Kreuzzug nach Tunis⁶⁰. Michael VIII. befürchtete, dass dieser Kreuzzug gegen Konstantinopel gerichtet werde.

Die Antwort des sich uneinen Kardinalskollegiums vom 15. Mai 1270 half dem Kaiser nicht weiter. Die Kardinäle sprachen sich erwartungsgemäß für die Einheit der Kirche aus, wiederholten aber die schon von Klemens IV. und Urban IV. verlangten Bedingungen für eine mögliche Reunion. Darüber hinaus fügten sie hinzu, dass der Kaiser, der Patriarch, die kirchliche Hierarchie und das Volk durch die Bekräftigung einer beiliegenden Eidesformel angenommen werden sollte. Gleichzeitig beauftragten sie ihren Legaten, Verhandlungen mit dem Kaiser und dem Patriarchen aufzunehmen⁶¹.

Die Jahre 1270 und 1271 veränderten die politisch-kirchliche Situation in Westeuropa schlagartig: Ludwig IX. von Frankreich starb am 25. August 1270 in Karthago⁶² und am 1. September 1271 wurde der in Piacenza geborene Tedaldo Visconti, der

⁵⁷ Und wenn Klemens IV. den Krieg gegen den Kaiser mit dem Vertrag von Viterbo gestattet hat, leitete er doch nicht einen allgemeinen Kreuzzug gegen Michael VIII. ein. Dieser Umstand stellte für Konstantinopel eine enorme Erleichterung dar. Der Papst unterstützte zwar die Politik von König Karl von Anjou und die des entthronten Kaisers Balduin II., brach aber die Beziehungen mit Michael VIII. nicht ab, sondern setzte sich dafür ein, dass eine griechische Delegation sicher durch das Gebiet des Königreichs Sizilien geleitet wird. DADE 32.

⁵⁸ PICHLER I 343.

⁵⁹ DADE 34f.

⁶⁰ Grundlegend die Studie von R. STERNFELD (wie Anm. 38); DADE 37f.; NORDEN 467–469.

⁶¹ PICHLER I 341; NORDEN 466–467.

⁶² U. VONES – LIEBENSTEIN, Art.: Ludwig IX. (1226–70) d. Heilige, in: LThK 6 (1997; ND 2006) 1098–1099.

sich Gregor X. (1271–1276) nannte, in einer Kompromisswahl zum Papst gewählt⁶³. Der an der Kurie weniger bekannte Visconti erfuhr von seiner Wahl in Syrien zu Akkon, wo er sich als einfacher Pilger aufgehalten hatte⁶⁴. Seine Abschiedspredigt begann er mit dem Text des Psalms 137, 5–6: *Wenn ich dich je vergesse, Jerusalem, dann soll mir die rechte Hand verdorren. Die Zunge soll mir am Gaumen kleben, wo ich an dich nicht mehr denke, wenn ich Jerusalem nicht zu meiner höchsten Freude erhebe*⁶⁵. Er sah aus unmittelbarer Nähe den langsamen Niedergang der christlichen Präsenz in Syrien und in Palästina, der sowohl durch die muslimische militärische Stärke als auch durch die Zwietracht in den eigenen Reihen gekennzeichnet war⁶⁶. Um dies verhindern zu können, war die Übereinkunft mit dem byzantinischen Kaiser notwendig, denn nur durch die Koordinierung der Aktionen und das gemeinsame Auftreten wäre es möglich, die muslimischen Angreifer zu besiegen und das Hl. Land zu befreien. Diese Tatsache war Gregor X. bewusst und daher war das Gebot der Stunde eine neue päpstliche Politik gegenüber dem christlichen Osten durchzusetzen. Der Visconti-Papst, der sich am 10. Februar 1272 in Viterbo zum ersten Mal mit seinen Wählern traf und am 27. März desselben Jahres gekrönt wurde, zeigte bereits vier Tage nach seiner Inthronisierung mit der Enzyklika *Salvator noster* (31. März 1272), durch welche er unerwartet die Einberufung eines Generalkonzils zum 1. Mai 1274 ankündigte, welchen Weg er gehen wollte⁶⁷. Die Ortswahl wurde erst am 13. April 1273 bekannt gegeben. Keiner, am Wenigsten das zerstrittene Kardinalskollegium, hat erwartet, dass mit einer derart starken Persönlichkeit auf dem Stuhl Petri gerechnet werden musste.

Der neue Bischof von Rom erwies sich als sehr diplomatischer Papst, der anfangs zweigleisig fuhr. Unmittelbar nachdem ihm seine Wahl bekannt geworden war, unternahm er erste Schritte in Richtung einer sicheren Verteidigung des Hl. Landes, da er dieses Anliegen als primäre Aufgabe seines Pontifikats ansah. Dafür musste er mit

⁶³ Zu seiner Person und seinem Pontifikat in: Vita [...] Gregorii papae X. ab antiquissimo anonymo auctore scripte, in: *Rerum Italicarum Scriptores ab anno aerae christianae 500 ad 1500*, vol. 3/1, ed. L. A. MURATORI, Mediolani 1723, 599–605; F. WALTER, *Die Politik der Kurie unter Gregor X.* (Berliner Phil. Diss.), Berlin 1894, 23f; R. STERNFELD, *Der Kardinal Johann Gaëtan Orsini (Papst Nikolaus III.) 1244–1277. Ein Beitrag zur Geschichte der Römischen Kurie im 13. Jahrhundert* (= HS 52), Berlin 1905 (ND Vaduz 1965) 184–237; JOELSON 80–101; V. LAURENT, *Grégoire X et le projet d'une ligue antiturque*, in: *EOr* 37(1938) 257–273; DERS., *La croisade et la question d'Orient sous le pontificat de Grégoire X*, in: *Revue Historique Sud-Est Européen* 22 (1945) 105–137; L. GATTO, *Il pontificato di Gregorio X. (1271–1276)* (= *Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Studi storici*, Fasc. 28–30), Roma 1959; F. X. SEPPELT, *Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts*, München³ 1965, 519–535; WOLTER 257–263; H. SCHMIDINGER, *Zur Vita Gregorii X.*, in: *Patriarch im Abendland. Beiträge zur Geschichte des Papsttums, Roms und Aquileias im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze von Heinrich Schmidinger. Festgabe zu seinem 70. Geburtstag*, hg. v. H. DOPSCH – H. KOLLER – P. F. KRAMML, Salzburg 1986, 189–195; L. VONES, Art.: *Gregor X.*, sel., *Papst*, in: *LThK* 4 (1995; ND 2006) 1019–1020.

⁶⁴ B. ROBERG, *Die Tartaren auf dem 2. Konzil von Lyon 1274*, in: *AHC* 5 (1973) 241–302, hier: 285.

⁶⁵ A. WAAS, *Geschichte der Kreuzzüge I*, Freiburg 1956, 319.

⁶⁶ S. RUNCIMAN, *A History of the Crusades III: The Kingdom of Acre and the Later Crusades 1189–1311*, Philadelphia 1962; H. E. MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart 1965; J. PRAWER, *Histoire du royaume latin de Jérusalem II*, Paris 1970.

⁶⁷ *Les registres de Grégoire X. (1272–1276). Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des Archives du Vatican* per J. GUIRAUD (= BEFAR.R 12) Paris 1960, n. 160.

dem byzantinischen Kaiser in Verbindung treten, dem er in einem Schreiben nach Konstantinopel seine tiefe Sehnsucht nach der Wiedervereinigung der Kirchen bekundete⁶⁸. Als Nächstes nahm Gregor mit den in Persien und Mesopotamien herrschenden Mongolen Verbindung auf und zeigte dadurch, dass er einer der wenigen mittelalterlichen Päpste war, der die Kompliziertheit der byzantinischen Verhältnisse durchschaute und erkannte, dass das Hl. Land nur auf diese Weise befreit werden könnte. So erreichte der Papst, dass aus dem Gegner ein Verbündeter wurde. Ein gemeinsames Vorgehen gegen die muslimischen Eroberer im Hl. Land war das Ziel und die Einheit des Glaubens war in dieser Konstellation die innere Schnur, die zwischen Rom und Konstantinopel eine Verbindung halten sollte. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern und auch zur Politik von König Karl von Anjou hielt der neue Papst nichts von einer kriegerischen Lösung der Angelegenheit, sondern suchte das offizielle Konstantinopel mittels zielstrebigere Diplomatie für seine Unionspläne zu gewinnen. Die päpstlichen Pläne hatten durchaus eine politische Note, wenngleich sie religiös motiviert waren, nämlich die erfolgreiche Befreiung des Hl. Landes aus islamischen Händen. Ein derartiger Erfolg würde auch Byzanz zugute kommen und das Byzantinische Reich in seinem Kampf gegen die Osmanen bestärken⁶⁹. Unmittelbar nach seiner Inthronisation beauftragte er eine Delegation von vier Minoriten mit der Reise nach Konstantinopel; einer von diesen Delegierten war Bonagratia de S. Johanne in Perseceto⁷⁰ und Hieronymus, der spätere Papst Nikolaus IV. (1288–1292)⁷¹. Ihre Aufgabe bestand darin, dem Kaiser und den Patriarchen für die päpstlichen Unionspläne zu gewinnen⁷².

Gegner der päpstlichen Pläne war nicht nur der Palaiologe⁷³, sondern auch der König von Sizilien, Karl von Anjou, der aus eigenen politischen Interessen nichts von den päpstlichen Unionsvorstellungen hielt. Karl von Anjous Ziele waren, militä-

⁶⁸ NORDEN 491; F. DÖLGER – P. WIRTH, Regesten der Kaiserkunden des oströmischen Reiches von 565–1453, 3. Teil: Regesten von 1204–1282 (= CGU hg. v. d. Akademien in München und Wien, Reihe A: Regesten, Abteilung 1), München 1977, 58–59, n. 1986; DADE 43.

⁶⁹ Eine detaillierte Darstellung der Orientpolitik Gregors X. unter Hervorhebung seiner Kreuzzugspläne bietet NORDEN 491–504; LAURENT, *La croisade 105ff.*; DERS., *Grégoire X et le projet d'un ligue antiturque 257ff.*; ferner auch DERS., *Le rapport de Georges le Métochite apocrisiaire de Michel VIII Paléologue auprès du pape Grégoire X (1275/76)*, in: *Revue Historique du Sud-Est Européen* 23 (1946) 233–247, bes. 233f.; A. FLICHE, *Le problème oriental au second concile oecuménique de Lyon (1274)*, in: *OCF* 13 (1947) 475–485, hier: 475ff.

⁷⁰ Zur Person bei ROBERG, *Das Zweite Konzil 220*, Anm. 7; C. CAPIZZI, *Fra Bonagrazia di S. Giovanni in Persoceto e il concilio unionistico di Lione (1274)*, *Appunti biobibliografici*, in: *AHP* 13 (1975) 141–206.

⁷¹ NORDEN 491; STERNFELD 192. Über Hieronymus bei ROBERG, *Union 102*, Anm. 2.

⁷² *Vier Umstände und Gegebenheiten sind es wohl, die in erster Linie genannt werden müssen, wenn unter diesem Pontifikat wirklich eine Union zustande kam, auch wenn sie von nicht allzu langer Dauer war. Zum Ersten war Gregor Italiener und nicht Franzose, d. h. es gab keine landsmännischen Sympathien für die Anjous wie bei den zwei vorausgegangenen Päpsten. Darüber hinaus erkannte Gregor bald, dass die Machtpolitik des Anjou das stärkste Hindernis für einen Kreuzzug ins Heilige Land bildete, der dem Papst besonders am Herzen lag. Ferner war Gregor religiös genug eingestellt, um in der Verquickung von Union und politischen Zugeständnissen nicht das Heil zu sehen; und nicht zuletzt hatte der Papst Verständnis für die inneren Schwierigkeiten im byzantinischen Reich und vermutete nicht schon bei jeder Verzögerung bösen Willen auf Seiten des Kaisers.* BECK, *Geschichte der orthodoxen Kirche* 196.

⁷³ Zu seiner Unionspolitik bei J. DRÄSEKE, *Der Kircheneinigungsversuch des Kaisers Michael VIII. Paläologen*, in: *ZWTh* 34 (1891; ND 1985) 325–355. Der Kaiser ging auf die päpstlichen Wünsche ein, da er darin den sichersten Weg sah, seine Herrschaft und das byzantinische Reich vor lateinischer Begehrlichkeit zu schützen. PICHLER I 343; OSTROGORSKY 372–384; ROBERG, *Das Zweite Konzil* 68, 277.

risch-politische Vorteile für sich zu gewinnen, und Gregor X. stand ihm mit seiner Vision der geeinten Christenheit im Weg⁷⁴. Der fähige Palaiologe, der wohl ein glänzender Feldherr und Diplomat war, darüber sind sich die lateinischen wie auch die griechischen Chronisten einig, und dessen politisches Ziel vor allem die Wiederherstellung der byzantinischen Großmacht auf dem europäischen Kontinent war, was er durch die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit zu erreichen gedachte, stand ebenfalls nicht auf Seiten des Papstes. Nur die Bedrohung durch die Lateiner, vor allem durch den mit Sizilien belohnten König Karl von Anjou habe Michael VIII. dazu bewogen, auf das Papsttum zuzugehen und schließlich die Akten des Konzils von Lyon zu akzeptieren. Dem Bericht des griechischen Chronisten Pachymeres nach verfolgte der Kaiser nur politische Ziele, wobei die Union als Bollwerk gegen die Eroberungspläne von Karl von Anjou und Ludwig IX. dienen sollte. Der Kaiser erinnerte seine Landsleute daran, dass man ja schon öfter bei minder großer Gefahr zu diesem Mittel gegriffen habe: *Es ist klar, dass der Kaiser aus Furcht vor Karl (von Anjou) den Frieden erstrebte und dieser ihm niemals in den Sinn gekommen wäre, wenn jener Grund gefehlt hätte. Gregor dagegen machte ihn, da ihm am Gut des Friedens lag und an der Einigung der Kirchen*⁷⁵.

II. Die Pentarchielehre und die *plenitudo potestatis* des Papstes im Westen

Die politisch-sozialen und gesellschaftlich-kulturellen Gegensätze zwischen dem Westen und dem Osten sind auch im theologischen Bereich zu finden. Sie kommen heute noch in den ekklesiologischen Erörterungen greifbar zum Ausdruck. Der grundsätzliche Unterschied liegt in der Vorstellung der Kirchenleitung. In der westlichen Theologie entwickelte sich die Vormachtstellung des Papstes, die man als die *plenitudo potestatis* des Papstes bezeichnet⁷⁶. Die Stellung des Bischofs von Rom in

⁷⁴ Vgl. das kaiserliche Schreiben vom 15. August 1261 an den Papst Alexander IV. Les Registres d'Urban IV. Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des Archives du Vatican per J. GUIRAUD, Paris 1899–1929, 295. Weitere Hinweise bei ROBERG, Die Union 24–28.

⁷⁵ PACHYMERES, De Michaelē V c. 2, PG 143, 822; HOLLSTEIN 161; ROBERG, Das Zweite Konzil 68, Anm. 32. Dieser in sich sachlichen Beurteilung der kaiserlichen Unionspolitik unter Michael VIII. folgt auch die heutige historische Forschung sowohl auf orthodoxer als auch auf katholischer Seite. Der Kaiser am Bosphorus war zur Suche nach Freunden genötigt, meint Hans Georg Beck, weil *der Friede mit Rom im Mittelpunkt seiner politischen Interessen stand. Dass es zunächst um Politik und nichts anderes ging, lässt sich keinesfalls leugnen, auch wenn es historische Frivolität wäre, ihm jede innere Anteilnahme, ja am Ende auch die religiöse Überzeugung abzusprechen, wie es immer wieder geschieht* (BECK, Geschichte der orthodoxen Kirche 194–195; SUTTNER, Wandlungen 129–130). Dieser Ansicht schließt sich auch P. Wirth an, der die Meinung vertritt, *Michael VIII. griff [...] zu einem klugen diplomatischen Trick in Gestalt des Angebotes von Unionsverhandlungen an die Kurie*. P. WIRTH, Grundzüge der byzantinischen Geschichte (= Grundzüge 29), Darmstadt 2¹⁹⁸⁹, 139.

⁷⁶ Der Begriff *plenitudo potestatis* selbst hat eine lange Geschichte und geht wohl auf Leo I. zurück. Dieser entlehnte den Begriff dem römischen Kaiserrecht und wollte damit wahrscheinlich die Unteilbarkeit seiner Gewalt ausdrücken. Ep. 14, PL 54, 671; E. CASPAR, Geschichte des Papsttums, Bd. I: Von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft, Tübingen 1930, 435; W. MARSCHALL, Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl in Rom (= PuP 1), Stuttgart 1971; M. WOJROWYTSCH, Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile (= PuP 17), Stuttgart 1981.

der Kirche wird in den nachfolgenden Jahrhunderten die ost-westliche Kontroverse bestimmen⁷⁷.

In der abendländischen Theologie setzte sich die Bedeutung der päpstlichen Jurisdiktion zunehmend durch⁷⁸, wobei diese mit traditionellen biblischen Stellen – Mt 28, 20 und 16, 16f, Lk 22, 32 sowie Joh 21, 15f – belegt wurde. Diese Ansicht war Bestandteil eines Jahrhunderte alten ekklesiologischen Denkens, das den Bischof von Rom an die Spitze der kirchlichen und gesellschaftlichen Hierarchie stellte⁷⁹. Seinen Höhepunkt erreichte es mit den Päpsten Innozenz III. (1198–1216)⁸⁰ und Innozenz IV. (1243–1254)⁸¹.

Für eine derartige Interpretation des päpstlichen Primats glaubte Innozenz III. zahlreiche Belege in der Kirchengeschichte zu finden, da der Gedanke, dass sich die päpstliche Machtfülle (*plenitudo potestatis*) von Christus her ableite, sich in der westlichen Kirchenlehre schon seit längerer Zeit entfaltet hatte⁸². Als Stellvertreter Christi (*vicarius Christi*)⁸³ sei der Papst *caput ecclesiae* und dies bedeutet, dass die Kirche als ein *corpus* verstanden wurde, der mit der paulinischen Leib-Metapher verdeutlicht wird: So wie Christus das Haupt des Leibes der Kirche ist, so dass alle Glieder durch ihn leben und von ihm her ihre Funktion empfangen, so ströme alle Gewalt und alle Vollmacht in der Kirche vom Papst aus⁸⁴. Der Papst verwirkliche das Ideal eines Hauptes nicht nur in der Kirche, sondern auch des *populus christianus*, wobei er dem Kaiser in einer Position der Stärke gegenüberstehe. Zwei Häupter am

⁷⁷ Y. CONGAR, Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart (= HDG III/3c–d), Freiburg 1971, 139–174. Die ekklesiologische Kontroverse auf den mittelalterlichen Konzilien bei G. FRANSEN, Die Ekklesiologie der Konzile des Mittelalters, in: Das Konzil und die Konzile. Zur Geschichte des Konzilslebens der Kirche, hg. v. B. BOTTE – u. a., Stuttgart 1962, 145–164; F. MERZBACHER, Wandlungen des Kirchenbegriffs im Spätmittelalter des ausgehenden 13., des 14., und 15. Jahrhunderts, in: ZSRG.K 39 (1953) 274–361.

⁷⁸ Zahlreiche Belege bei CONGAR, Die Lehre 159–161.

⁷⁹ Weitere Hinweise bei A. LANDGRAF, Dogmengeschichte der Frühscholastik I/1, Regensburg 1952, 36; B. TIERNEY, Conciliar Theory 45. Zur Auslegung der berühmten Stelle von Mt 16, 18 im Kontext der mittelalterlichen Kanonistik bei F. GILLMANN, Zur scholastischen Auslegung von Mt 16, 18, in: AKathKR 104 (1924) 41–53. Eine hilfreiche Übersicht bietet K. FRÖHLICH, Formen der Auslegung von Matthäus 16, 13–18 im lateinischen Mittelalter (Teildruck), Tübingen 1963; W. ULLMANN, Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter, Graz 1960.

⁸⁰ F. KEMPF, Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. (= MHP 19), Romae 1954; W. IMKAMP, Das Kirchenbild Innocenz' III. (1198–1216) (= PuP 22), Stuttgart 1983. Zu Innozenz' Haltung und Politik gegenüber der Ostkirche bei W. DE VRIES, Innocenz III. und der christliche Osten, in: AHP 3 (1965) 87–126.

⁸¹ Biographische Angaben zur Person des Papstes bei SEPPELT III 452–487; E. WESTENHOLZ, Kardinal Rainier von Viterbo (= HAMNG 34), Heidelberg 1912; G. v. PUTTKAMER, Papst Innocenz IV., Münster i. W. 1930; BOCK, Studien zu den Registern 11–48.

⁸² Weitere Hinweise bei J. LECLERCQ, L' idée de la royauté du Christ au Moyen Age, Paris 1959, 48

⁸³ Zum Begriff *vicarius Christi* bei M. MACCARONE, Vicarius Christi. Storia del titolo papale, Roma 1952, 111; K. A. FRECH, Reform an Haupt und Gliedern. Untersuchungen zur Entwicklung und Verwendung der Formulierung im Hoch- und Spätmittelalter (= EHS.G 510), Frankfurt/M 1992, 28ff.

⁸⁴ Vgl. etwa für den Papst Innozenz III., Reg I 320; O. HAGENEDER – A. HAIDACHER, Die Register Innozenz III., Graz – Köln 1964, 465; oder Reg VI 188, PL 215, 205 und vor allem Innozenz IV. BUISSON 82–86. Zur Zwei-Schwerter-Lehre Innozenz' III. bei A. PARAVICINI BAGLIANI, Die päpstliche Vormachtstellung (1198–1274), in: Geschichte des Christentums V, 615–654, bes. 636, 639. Hintergrund solcher Gedanken war die berühmte gelasianische Lehre – benannt nach Papst Gelasius I. (492–496) D 96 c. 10; F. KEMPF, Papsttum und Kaisertum; H. TILLMANN, Papst Innocenz III. (= BHF 3), Bonn 1954.

Leib Christi zuzulassen, wäre unmöglich⁸⁵. Dementsprechend wurde auch die Autorität der Patriarchen auf die *plenitudo potestatis* des Papstes zurückgeführt, die in der dem Petrus verheißenen Binde- und Lösegewalt ihren Grund hat. In diese Richtung gingen auch die Überlegungen Bonaventuras, der unter Bezugnahme auf Mt 16, 18 und Joh 21, 16f den Papst als den obersten Hirten der ganzen Herde bezeichnet hat. Seinen Vorrang vor allen anderen in der Kirche begründete er in seiner *vicarius Christi*, durch welche der Papst an die Stelle Christi tritt und damit an der Tätigkeit Christi, des Hauptes, an allen Gnaden Anteil erhält. Die Kirche stelle in Petrus (also im Papst) ein einziges sichtbares Oberhaupt, das auf Erden die Stelle des mystischen Hauptes innehat. Setzt man diesen Gedankengang konsequent fort, so kommt man wie schon Bonaventura, zu folgendem Befund, dass im Papst die Fülle der Gewalt ruht und alle anderen nur den ihnen verliehenen Teil der kirchlichen Gewalt innehaben.

Um 1280 formulierte der Franziskanertheologe Petrus Johannes Olivi die persönliche Unfehlbarkeitslehre des Papstes: *Es kann nicht sein, dass Gott die Vollmacht, alle Zweifelsfragen zu entscheiden, die den Glauben und das göttliche Gesetz betreffen, jemandem gegeben hat, der irren kann. Das Wort desjenigen aber, der nicht irren kann, muss wie eine unfehlbare Regel befolgt werden. Und diese Macht hat Gott dem römischen Bischof verliehen*⁸⁶. Die Dekretisten beharrten auf dem göttlichen Ursprung der päpstlichen Autorität, da im Papst sich die gesamte Autorität der Kirche verkörpere. Sein Recht hat ihm Christus selbst verliehen⁸⁷. Ihren Höhepunkt fanden diese Ansichten bei Aegidius Romanus († 1316) und Augustinus von Ancona, genannt Triumphus (1270–1328) Anfang des 14. Jhs., die übertrieben behauptet haben, dass der Papst die Kirche sei⁸⁸. Die Beziehung von Papst und Kirche sah Augustinus Triumphus in seiner *Summa de potestate ecclesiastica* nur als einseitige Beziehung, indem das Haupt nichts von den Gliedern empfangt, sondern diese nur von ihm: *Der Papst ist so das Haupt im ganzen mystischen Leib der Kirche, dass der nichts an Kraft und Autorität von den Gliedern empfängt, sondern diese immer nur beeinflusst, denn er ist schlechthin Haupt*⁸⁹.

⁸⁵ Vgl. etwa die Formulierung des Bernhard von Parma: *imperator habet gladium a papa: est enim unum corpus ecclesiae, ergo unum solum caput habere debet*. J. A. WATT, *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century*, London 1965, 47. Ähnliche Ansichten teilte auch Hostensius, der die Formulierung brachte, dass ein Körper nur ein Haupt haben kann: *cum unum corpus simus in Christo, pro monstro esset quod duo capita habemus*. HOSTIENSIS, *Summa IV* 17, 13, Köln 1612, 1231.

⁸⁶ Zitiert nach PARAVICINI BAGLIANI 626, Anm. 81.

⁸⁷ *Hoc enim privilegium Christus Petro in persona ecclesiae concesserit*. Sinibaldus Fieschi, *Commentaria ad V. XXXIX*. 49, B. TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (= *Studien in the History of Christen Thought* 81), Leiden – New York – Köln 1998, 92; PARAVICINI BAGLIANI 631, Anm. 107.

⁸⁸ [...] *papa, qui potest dici ecclesia*. AEGIDIUS ROMANUS, *Summa de ecclesiastica potestate*, Roma 1584, 61D; R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters* (= *KRA* 6/8), Stuttgart 1903, 60; A. DEMPFF, *Sacrum imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, München 1929, 455.

⁸⁹ AUGUSTINUS TRIUMPHUS 61D; SCHATZ 120.

Das Patriarchat als eine alte kirchliche Institution, die sich vorwiegend im Osten durchsetzen konnte, war zwar in der abendländischen Theologie durchaus präsent⁹⁰, hatte aber keine prägende Entwicklung. Es konnte keine nennenswerte Konkurrenz zum System der Papstmonarchie werden. Schon früh wurde die besondere Rolle und die Stellung des Bischofs von Rom außerhalb des Kreises der Patriarchen herausgehoben⁹¹. Neben Rom existierte im Westen auch das Patriarchat von Grado, dessen Sitz nach Venedig verlegt worden war und im politischen Machtbereich und Einfluss der Republik des hl. Markus stand⁹².

Die Kanonistik und vor allem die einflussreiche *Concordantia discordantium canonum* des Magisters Gratian⁹³, die bald allgemein als *Decretum Gratiani* bekannt wurde, kannte die altkirchliche Pentarchielehre. Freilich war in dieser Sammlung die abendländische Tradition überliefert und die besonders hohe Stellung des Bischofs von Rom innerhalb der kirchlichen Hierarchie hervorgehoben. Grundsätzlich sei der römische Bischof auch Patriarch, aber seine Stellung in der Kirche sei nicht mit den anderen vier Patriarchen zu vergleichen, da er Nachfolger Petri sei und als solcher Bischof von Rom. Der Papst als *vicarius Christi* ist der oberste und letztlich auch einzige Gesetzgeber⁹⁴. Mit anderen Worten hieß es seit dem 12. Jh. im Anschluss an das *Decretum Gratiani*, man müsse sich in allen Glaubensfragen an Rom wenden: Dem Papst komme es zu, Glaubensfragen zu entscheiden⁹⁵. Diese Tradition fand in den großen Kompendienwerken des Petrus Lombardus, den Sentenzen, ihren Niederschlag⁹⁶. Die monarchische Kirchenstruktur mit dem Papst an der Spitze ist ein wesentlicher Gegenstand der scholastischen Ekklesiologie, deren Krone das von

⁹⁰ Über die Patriarchate im Abendland fehlt noch eine detaillierte Studie, die die verschiedenen Aspekte dieser Entwicklung berücksichtigt. Eine allgemeine Entwicklungsabhandlung bietet H. FUHRMANN, Studien zur Geschichte der mittelalterlichen Patriarchate, in: ZSRG.K 39 (1953) 112–176; 40 (1954) 1–84; 41 (1955) 95–183; H. SCHMIDINGER, Patriarch im Abendland. Beiträge zur Geschichte des Papsttums, Roms und Aquileias im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze von Heinrich Schmidinger. Festgabe zu seinem 70. Geburtstag, hg. v. H. DOPSCH – H. KOLLER – P. F. KRAMML, Salzburg 1986, 277–350.

⁹¹ Einzelheiten bei R. SCHIEFFER, Der Papst als Patriarch von Rom, in: Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche et testimoniazze (= Comitato di Scienze storiche. Atti e documenti 4), hg. v. M. MACCARONE, Città del Vaticano 1991, 433–451; E. MORINI, Roma e la pentarchia dei patriarchi nella percezione dell' oriente greco tardo-antico e medioevale, in: Forme storiche di governo nella Chiesa universale. Giornata di studio in occasione dell' ultima lezione del prof. Giuseppe Alberigo, a cura di P. PRODI, Bologna 2003, 27–41.

⁹² Über die Patriarchate von Aquileia und Grado bei H. SCHMIDINGER, Patriarch und Landesherr, Graz 1954; E. GERHARD, Das Patriarchat Aquileia, Schnittpunkte der Kulturen, Regensburg 1983. Verschiedene Artikel in: Storia ex arte del patriarcato di Aquileia. Atti della 22 settimana di studi Aquileiesi 27 aprile – 2 maggio 1991 (= Antichità Altoadriatiche 38), Udine 1992. Den Forschungsstand zusammenfassend bei H. SCHMIDINGER, Art.: Grado, in: LMA 4 (1989) 1632–1633; DERS., Art.: Aquileia, in: LThK 1 (1993, ND 2006) 898–900.

⁹³ Entstanden um 1142. Weitere Hinweise bei J. F. VON SCHULTE, Die Glosse zum Dekret Gratians von ihren Anfängen bis zu den jüngsten Ausgaben (= DAWW.PH 21), Wien 1872. Den modernen Forschungsstand zusammenfassend bei P. LANDAU, Art.: Gratian (von Bologna), in: TRE 14 (1985) 124–130; R. WEIGAND, Art.: Gratian, in: LThK 4 (1995; ND 2006) 988.

⁹⁴ Vgl. D 15 cc. 1–6, FRIEDBERG I 72–76.

⁹⁵ Brief 116: SC 111, 70; SCHATZ 148.

⁹⁶ Entstanden um 1150. S. F. BROWN, Art.: Petrus Lombardus, in: LThK 8 (1999; ND 2006) 128–129.

Innozenz III. 1215 einberufene Laterankonzil darstellt⁹⁷. Mit dem Kanon 5 legt das Konzil diese abendländische Tradition fest: *Indem wir die Privilegien der Patriarchsitze erneuern und diese durch das ökumenische Konzil billigen, bestimmen wir, dass nach der römischen Kirche, welche Kraft der Verfügung des Herrn über alle anderen den Prinzipat ordentlicher Gewalt innehat als Mutter und Lehrerin aller Christusgläubigen, die Kirche von Konstantinopel den ersten, die von Alexandrien den zweiten, die von Antiochien den dritten und die von Jerusalem den vierten Rang einnimmt, wobei die Würde jeder einzelnen gewahrt wird. Nachdem ihre Bischöfe vom römischen Papst das Pallium erhalten haben als Zeichen der Fülle bischöflicher Vollmacht nach erfolgtem Treueid und Gehorsamsgelöbnis, mögen sie selbst auch ihren Suffraganen das Pallium übergeben nach Erhalt ihres kanonischen Versprechens und des Gehorsamsgelöbnisses gegen die römische Kirche*⁹⁸.

Diese Sätze sind eine klare Absage an das Pentarchiemodell, da der Papst damit über den Kreis der gleichrangigen Patriarchen hinausgehoben wurde und sie nur eine Tetrarchie des Ostens bildeten. Demnach gebe es nur noch vier Patriarchate, die dem Papst unterstehen. Mit dem Kanon 9 (*De diversis ritibus in eadem fide*) setzte das Konzil die Unterordnung der griechischen Kirche unter die lateinische Kirche fest; dieser Kanon bezog sich zumindest auf die byzantinischen Gebiete, in denen die Machtverhältnisse dies durchzusetzen erlaubten⁹⁹, d. h. die Gebiete, die von den Lateinern verwaltet wurden. Das System der Papstmonarchie mit der praktisch unbegrenzten »plenitudo potestatis« war in seiner Entwicklung noch nicht am Ende. Eignigkeit bestand darin, dass das Konzil in Glaubensfragen über dem Papst steht. Die »Häresieklausel« sprach gegen die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes. Im Falle einer Häresie könne der Papst von der Kirche gerichtet werden. So wurde es in die Kirchenrechtssammlung des *Decretum Gratiani* aufgenommen. Das allgemeine Prinzip *prima sedes a nemine iudicatur* ließ hier die Ausnahme außer, wenn er der Abweichung vom Glauben überführt wird (*nisi devius a fide deprehendatur*), zu¹⁰⁰.

Das bunte Spektrum der theologischen Strömungen in der Westkirche ging unaufhaltsam fort: Bonaventura und die Franziskaner-Schule neigten dazu, den altkirchlichen Begriff *ecclesia Romana* mit dem Begriff *curia Romana* gleichzusetzen¹⁰¹. Die *potestas* der Kirche sei nur beim Papst, der sich der *pars sollicitudinis* gegen-

⁹⁷ Allgemeine Darstellung bei A. HAUCK, Die Rezeption und Umbildung der allgemeinen Synode im Mittelalter, in: HV 10 (1907) 465–482; H. KRABO, Die deutschen Bischöfe auf dem vierten Laterankonzil, in: QFIAB 19 (1907) 275–300; R. FOREVILLE, Lateran I–IV (= GÖK 6), Mainz 1970; A. MELLONI, Die sieben Papstkonzilien des Mittelalters, in: Geschichte der Konzilien 198–231; W. MALECZEK, Art.: Laterankonzil IV, in: LMA 5 (1991) 1742–1744; G. GRESSER, Art.: Lateranense I–III und GARCÍA Y GARCÍA, Art.: Lateranense IV, in: LThk 6 (1997, ND 2006) 666–668, bzw. 668–670.

⁹⁸ COD 236; Concilium IV Lateranense, const. 5, ed. ANTONIUS GARCÍA Y GARCÍA (Monumenta Iuris Canonici A 2, 1981), 52

⁹⁹ COD 239; J. GILL, Ost und West von 1054–1453, in: Rom und die Patriarchate des Ostens, hg. v. W. DE VRIES, Freiburg 1963, 37–49, hier: 37.

¹⁰⁰ D 40 c. 6, FRIEDBERG I 146.

¹⁰¹ TIERNEY, Conciliar Theory 92; CONGAR, Die Lehre 160. Zur Teilnahme Bonaventuras auf dem Lugundense II bei D. J. GEANAKOPOLOS, Constantinople and West; essays on the Late Byzantine and Italian Renaissance and the Byzantine and Roman Churches, Madison/Wisc. 1989, 195–223.

überstellt. Diese Ansicht wurde dadurch erklärt, dass sich die päpstliche Vollgewalt auf die ganze Kirche erstreckt. Für Innozenz III. ist die *plenitudo potestatis* des Papstes eine Universalgewalt, die dieser von Christus erhalten hat¹⁰².

Diesen bis dahin theoretischen Gedanken über die Machtfülle des Bischofs von Rom folgten das aktive Eingreifen des Papstes in das tägliche Geschehen der einzelnen National- und Ortskirchen. Innozenz IV. verfügte immer mehr über die Benefizien der einzelnen Klöster und Bistümer. Papst Klemens IV. (1265–1268) sah dies als päpstliches Recht an und zwar im Namen der Binde- und Lösegewalt, deren Fülle er in Händen habe. Gegenüber dem christlichen Osten behauptete er ausdrücklich, dass es dem Bischof von Rom zustehe, kraft der in seinem göttlichen Primat liegenden Gewaltfülle, vor den Übrigen die Glaubenswahrheiten zu verteidigen und auftrtende Streitigkeiten durch seine Entscheidung beizulegen¹⁰³. Sein Glaubensbekenntnis, das dieser 1267 dem Patriarchen nach Konstantinopel zugesandt hat, erhält somit die westliche Ekklesiologie in der Filioquefrage, die Azyrna, das Purgatorium und den Primat¹⁰⁴.

Diese Entwicklung im Westen beherrschte auch die theologische Bühne im 13. Jahrhundert. Man kann deutlich sehen, dass sich die Position dem Osten gegenüber kaum veränderte. Immer wieder wurde den Griechen zur Kenntnis gegeben, dass die päpstliche Machtfülle über die vier Patriarchen des Ostens hinausgeht. Der um 1252 verfasste *Tractatus contra Graecos* fasst die abendländische Ekklesiologie zusammen und beeinflusste die westliche Theologie nachhaltig. Gerade in dieser polemischen Schrift drückt der unbekannt Verfasser deutlich und unmissverständlich aus, dass eine Einigung zwischen Rom und Konstantinopel nur eine Unterwerfung unter den Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom bedeuten würde¹⁰⁵. Diese Forderungen widersprachen den ostkirchlichen Autonomiegedanken der einzelnen Patriarchate und ihrer Kollegialität, die vor allem auf den sieben allgemeinen Konzilien zum Ausdruck gekommen waren.

Die so formulierte Position der westlichen Theologie blieb für lange Zeit der Standpunkt der römischen Kurie. Eine andere Auffassung konnte sich in der abendländischen Theologie noch nicht durchsetzen. Der fünfte *magister generalis* der Dominikaner, Humbert von Romans (†1277), verfasste im Jahre 1272/73 ein Gutachten, das unter dem Namen *Opus tripartitum* bekannt wurde¹⁰⁶. Im zweiten Teil dieser Schrift behandelt er die Frage des *schisma Graecorum* und die Möglichkeit einer neuen Union. Der Verfasser stellt die Entwicklung des Verhältnisses von griechischer und lateinischer Kirche bis hin zum Schisma eingehend und mit deutlicher

¹⁰² Vgl. etwa J. MULDOON, *Extra ecclesiam non est imperium. The Canonists and the Legitimacy of Secular Power*, in: *Studia Gratiana* 9 (1966) 551–580.

¹⁰³ RAYNALDUS ad annum 1267, 78; PICHLER I 340.

¹⁰⁴ *Acta Clementis IV.*, ed. TÄUTU, 61–69, n. 23.

¹⁰⁵ R. LOENERTZ, *Autour du Traité de Fr. Barthélemy de Constantinople Contra les Grecs*, in: *AFP* 6 (1936) 361–371; A. DONDAINE, *Contra Graecos. Premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient*, in: *AFP* 21 (1951) 320–446, bes. 320–341.

¹⁰⁶ FR. HEINTKE, *Humbert von Romans, der fünfte Ordensmeister der Dominikaner (= HS 222)*, Berlin 1933; E. T. BRETT, *Humbert of Romans. His Life and Views of Thirteenth-Century Society (= STPIMS 67)*, Toronto 1984; ROBERG, *Das Zweite Konzil* 106–126.

Selbstkritik an der lateinischen Kirche dar. Den Primat des römischen Bischofs, im Unterschied zum Patriarchen von Konstantinopel begründet er biblisch-theologisch. Der gelehrte Dominikaner erweist sich trotz Selbstkritik als treuer Anhänger der päpstlichen Suprematie, wenngleich er versuchte, neue Wege einzuschlagen. Humbert de Romanis hoffte darauf, eine Union zu erlangen durch die innerliche Gewinnung der Griechen mittels Frömmigkeit¹⁰⁷.

Sein Ordensbruder, Thomas von Aquin (†1274), der im päpstlichen Auftrag das *Opusculum contra errores Graecorum* verfasst hat¹⁰⁸, hielt zwei Fragen in der Ost- und Westkontroverse für sehr schwierig, das *Filioque* und den päpstlichen Primat, wobei er die Anerkennung des Primats des Bischofs von Rom als Haupthindernis zwischen den Griechen und der Westkirche betrachtete. Gleichzeitig betonte er, dass die ersten Ökumenischen Konzilien, welche bei den Griechen hohes Ansehen haben, ihre Autorität nur von der päpstlichen Bestätigung her erhalten hätten¹⁰⁹. Thomas folgte mit diesen Ansichten der westlichen Theologie und begründete in seiner *Summa contra gentes* die innere Notwendigkeit des päpstlichen Jurisdiktionsprimats: *Im ganzen christlichen Volk muss einer sein, welcher Haupt der ganzen Kirche ist. Zur Erhaltung der Einheit der Kirche ist es erforderlich, dass einer der ganzen Kirche vorsteht*¹¹⁰. Der Papst sei *vicarius Christi* wie einst Petrus, weil er an Christi Stelle das Haupt in der ganzen Kirche vollständig vertritt und er die Fülle der hohepriester-

¹⁰⁷ Deutlich betonte er, dass *diese Sorge um die Wiederaussöhnung vor allem beim Papst liegt, erstens deshalb, weil er der Stellvertreter Jesu Christi ist, der deshalb vom Himmel herabgestiegen ist, um »beides zu einen«* (Eph 2, 14). *So müsste auch der Papst nach Griechenland hinabsteigen, wenn berechnete Hoffnung bestehen sollte, dass dadurch die Wiedervereinigung der Herde erreicht würde. Zweitens weil er der Vater aller ist; deshalb müsste er dem widerspenstigen verlorenen Sohn entgegenzueilen, um ihn in das Haus einzuführen und ihm das beste Gewand zu geben, d. h. ihn zu Würdenstellen anzunehmen* (Lk 15, 22). *Drittens weil er der Hirt inmitten der zerstreuten Schafe ist; daher muss er die anderen zurücklassen und jenem Schaf nachgehen, das verloren ging* (Lk 15, 4–6). *Viertens weil es (in der Schrift) heißt, dass der Bräutigam der Rebecca darüber traurig war, dass in ihrem Schoss zwei Söhne im Streit lagen* (Gen 25, 23). *Fünftens weil der Richter nach nichts anderem trachten darf, als dass die Untergebenen vom Hader lassen, indem er mit Moses spricht: Ihr seid doch Brüder und wollt doch einander töten?* (vgl. Ex 2, 13). *Sechstens weil der Steuermann das Schiff so lenken muss, dass die Ruderer es einträchtig in den rettenden Hafen führen.* Deutsche Übersetzung bei HOLSTEIN 292.

¹⁰⁸ Der Chronist Tolomeo de Lucca OP berichtet, dass Thomas von Aquin auf seinem Weg nach Lyon das *Opusculum contra errores Graecorum* mitgetragen habe. HEFELE VI 132; BRANDMÜLLER 100. In seiner Argumentation berief sich Thomas von Aquin vor allem in der Kapitelfolge *De primatu Romani pontificis* auf die Sätze der dem Cyrill von Alexandrien zugeschriebenen Schrift *Liber Thesaurarum* und auf die Fälschungen Pseudo-Isidors. F. REUSCH, Die Fälschungen im Tractat des Thomas von Aquin gegen die Griechen (= ABAW hist. Kl. 18/3), München 1889; F. X. LEITNER, Thomas von Aquino über das unfehlbare Lehramt des Papsttums, Diss. Freiburg 1872.

¹⁰⁹ Natürlich wissen wir heute, dass diese Ansicht den historischen Tatsachen nicht entspricht. Das Recht, allgemeine Konzilien einzuberufen, übten die Päpste erst nach der Kirchentrennung, bzw. mit der Einberufung der päpstlichen Generalkonzilien, aus. Die ersten acht ökumenischen Konzilien sind von den römisch-byzantinischen Kaisern und nicht von den Päpsten einberufen worden. Diese Ansicht hatte eine bewegende Geschichte innerhalb der katholischen Theologie und wurde erst im 19. Jahrhundert übernommen, wenngleich schon die einzelnen Theologen des Basler Konzils (1431–1449) – unter ihnen Johannes von Ragusa († 1443) und Nikolaus von Kues († 1464) – zu dieser Erkenntnis gelangt waren. SIEBEN, Vom Apostelkonzil 111–117; DERS., Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert (= KonGe.U), Paderborn 1993, 186–214.

¹¹⁰ THOMAS DE AQUINO, *Summa contra gentes* IV c. 76.

lichen Gewalt habe¹¹¹; ihm gegenüber stehen die Bischöfe, die nur für einen Teil des Ganzen Sorge tragen¹¹². Daraus folgert der gelehrte Dominikaner, dass der Papst die unmittelbare Jurisdiktion über alle Christen habe¹¹³. Eine Legitimation dafür war die im Westen entwickelte Vorstellung, der Papst könne jederzeit in die normale kirchliche Rechtsordnung eingreifen¹¹⁴. So gesehen ging alle Vollmacht in der Kirche vom Papst aus, wie es bereits Augustinus Triumphus Anfang des 14. Jhs. formuliert hat: die bischöfliche Weihegewalt kommt in der Bischofsweihe unmittelbar von Christus her, die bischöfliche Jurisdiktionsgewalt werde aber durch den Papst verliehen¹¹⁵.

Fasst man die westliche theologische Position gegenüber den griechischen Forderungen zusammen, bedeutete eine Wiedervereinigung der Kirchen unmissverständlich die Rückkehr der Griechen zum Gehorsam gegenüber dem Apostolischen Stuhl: *Reductio Graecorum*, die Rückkehr in den Schoß der römischen Kirche wäre die einzige Möglichkeit, durch welche die zerrissene Christenheit erneut vereinigt werden könne. Hier steht ein völlig anderes Kirchenbild der östlichen Pentarchielehre gegenüber, nämlich einer Kirche, die ihre Mitte in Rom hat. Die einzelnen Päpste neigten dazu, alles, was sie der Ostkirche an Autonomie und Eigenständigkeit zuzuerkennen bereit wären (z. B. die Rechte der Patriarchen), lediglich als päpstliche Konzessionen und Privilegien zu verstehen und nicht als Anerkennung eines eigenständigen Rechtes. Die Pentarchie als eine altkirchliche Wirklichkeit und ein vorläufiges Modell für die Einheit der Kirche hat die westliche Theologie verworfen und die Stellung des Bischofs von Rom über den Kreis der Patriarchen herausgehoben, so dass das Papsttum als eine eigene Institution gegenüber den vier östlichen Patriarchen steht.

III. Die Pentarchiefrage und die Unionsvorstellung in der byzantinischen Theologie

Im Gegensatz zum christlichen Westen, der neue primatiale ekklesiologisch-scholastische Impulse entwickelt hat, blieb der christliche Osten, vor allem die byzantini-

¹¹¹ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* II, 2 q. 39 a. 1; q. 88 a. 12 ad 3.

¹¹² THOMAS DE AQUINO, *Sent.* IV di. 20 q. 1 a. 4 ad 3.

¹¹³ THOMAS DE AQUINO, *Sent.* IV di. 17 q. 3 a. 3.

¹¹⁴ Das Dekretalenrecht hatte die päpstlichen Eingriffe bei den Bischofswahlen selbst entwickelt, denn die Entscheidung bei strittigen oder nicht kanonischen Wahlen, oder bei der Verwerfung eines nicht qualifizierten Kandidaten usw. wurde seit den Päpsten, Martin IV. (1281–1285) und Bonifatius VIII. (1294–1303), dem Papst vorbehalten. K. GANZER, *Papsttum und Bistumsbesetzungen in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Reservationen (= FKRG 9)*, Köln – Graz 1968; DERS., *Zur Beschränkung der Bischofswahl auf das Domkapitel in Theorie und Praxis des 12. und 13. Jahrhunderts*, in: *ZSRG.K* 57 (1971) 22–82; J. GAUDEMET, *Von der Bischofswahl zur Bischofsernennung*, in: *Concilium* 16 (1980) 468–472; DERS., *Die Bischofswahl. Eine schwierige und wechselvolle Geschichte*, in: *Concilium* 32 (1996) 422–427; A. LANDERSDORFER, *Die Bestellung der Bischöfe in der Geschichte der katholischen Kirche*, in: *MThZ* 41 (1990) 271–290; DERS., *Zwischen Wahl und Ernennung – Die mittelalterlichen Bischofsbestellungen in der römisch-katholischen Kirche*, in: *Demokratie und Kirche. Erfahrungen aus der Geschichte*, hg. v. M. LIEBMANN, Graz 1997, 29–46.

¹¹⁵ Dies war bis zum 2. Vaticanum die gängige römische Position. Vgl. verschiedene Artikel in: *Zur Frage der Bischofsernennungen in der römisch-katholischen Kirche*, hg. v. G. GRESHAKE, München 1991; G. HARTMANN, *Der Bischof. Seine Wahl und Ernennung. Geschichte und Aktualität (= GBTG 5)*, Graz 1990.

sche Reichskirche, die ihre kirchliche Autonomie durch die Patriarchate hatte, in ihrer synodal-episkopalen Tradition, die weit von den westlichen Forderungen entfernt war¹¹⁶. Ihre Pentarchielehre war das Ergebnis einer Kirchenstruktur, die sich unter den speziellen Umständen des Byzantinischen Reiches entwickeln konnte. Der vertriebene Patriarch Johannes X. Kamateros von Konstantinopel teilte im Frühjahr 1200 Papst Innozenz III. mit, dass dessen ekklesiologische Position der altkirchlichen Tradition der Patriarchate widerspricht: *So ergibt sich, dass Rom deswegen nicht die Mutter der übrigen Kirchen ist, sondern da es fünf große Kirchen gibt, welche die patriarchale Würde innehaben, ist sie die erste unter Schwestern, welche die gleiche Ehrenstellung besitzen [...] Dass die römische Kirche die Mutter der anderen Kirchen sei, haben wir niemals und auch jetzt nicht als Lehre angenommen. Und wie im Zusammenklang der Musik die Saiten einzeln gezupft werden und miteinander einen harmonischen Klang ergeben und eine von ihnen hoch, die andere weniger hoch klingt, die dritte einen Mittelton hervorgibt und jede eine andere Tonbezeichnung trägt und keine unter ihnen sich der anderen als überlegen erachten wird, sondern jede erklingt mit der anderen und ergibt eine Harmonie. Auf diese Weise bildet sich aus all diesen Tönen ein Musikstück, das sich wohlkomponiert dem Gehör anbietet. Ebenso bieten auch wir, die Vorsitzenden der großen Patriarchalsitze, von dem Schlaginstrument, dem allheiligen Geist in Schwingung versetzt, dass der Heilsbotschaft enthaltende Lied den Ohren all derer dar, die uns unterstehen¹¹⁷. Die orthodoxe Welt schlug immer wieder vor, dass die altkirchlichen Communio-Strukturen wiederhergestellt werden sollten. Die *via concilii* sei der einzige Weg für die Wiederherstellung der vollen Kircheneinheit: nur auf einem allgemeinen Konzil – so stellt es sich vor allem die byzantinische Kirche vor – sollte über die strittigen Fragen verhandelt und entschieden werden.*

Entsprechend der altkirchlichen Tradition stand es ausschließlich dem Kaiser am Bosphorus zu, ein solches Konzil einzuberufen, da die ersten sieben allgemeinen Konzilien der ungeteilten Christenheit durch die Kaiser einberufen worden sind¹¹⁸. Diese deutliche und unmissverständliche Botschaft aus Konstantinopel, die auch in späteren Unionsverhandlungen zum Vorschein kommen wird, überbrachte im Jahre 1206/07 ein byzantinischer Kleriker Papst Innozenz III. nach Rom: *Niemand von uns wird sich durch Gewalt gewinnen lassen [...] Da es nur eine kleine Differenz gibt, die der Einheit zwischen Lateinern und Griechen im Wege steht, so sei es dein Wille, ein ökumenisches Konzil zu versammeln; schicke Stellvertreter deiner Majestät dorthin. Wir wollen miteinander reden und für alle noch strittigen Fragen eine Lösung finden¹¹⁹.*

¹¹⁶ Zur Entwicklung der Patriarchate/Pentarchielehre im Osten bei W. DE VRIES, Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt, in: Scholastik 37 (1962) 341–366; DERS., Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg 1963; F. R. GAHBAUER, Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart (= FTS 42), Frankfurt/M 1993.

¹¹⁷ SPITERIS 325, deutsche Übersetzung nach GAHBAUER, Die Pentarchietheorie 202–203.

¹¹⁸ Vgl. dazu SIEBEN, Vom Apostelkonzil 304–337. Im Bezug auf die strittigen Fragen vor allem Filioque bei H. J. SIEBEN, Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (= KonGe.U), Paderborn 1984, 277–314;

¹¹⁹ Graecorum ad Innocentium pontificem Romanum epistula, PG 140, 295.

Der Palaiologe war schon im Jahre 1264 bereit, ein Ökumenisches Konzil in seinem Reich – als Konzilsort schlug er natürlich Konstantinopel vor – abzuhalten, an dem auch die päpstlichen Legaten teilnehmen sollten, um die dogmatischen Divergenzen zwischen beiden Kirchen zu beheben¹²⁰. Im Westen traf ein solcher griechischer Ruf zur Wiederherstellung der vollen Einheit die ganze Zeit über weitgehend auf taube Ohren. Die schroffe und hartnäckige Haltung wurde theologisch damit begründet, dass Rom seine Stellung in der Kirche nicht durch Konzilsbeschlüsse, sondern durch die Einsetzung des Herrn erhalten habe. Dieser Ansicht folgend könne dann auch auf einem Konzil nicht über den Primat des Bischofs von Rom diskutiert werden. Aber auch äußere Umstände, wie die Unsicherheit der politischen Lage in Byzanz sowie die Entfernung von Rom bis Konstantinopel, waren Gründe für die ablehnende Haltung. Die kaiserlichen Vorschläge waren so von Anfang an zum Scheitern verurteilt.

Eine Ausnahme unter den hochmittelalterlichen Päpsten war gewiss Alexander IV. (1254–1261)¹²¹, der 1256 seinen Kaiser Theodoros II. Laskaris (1254–1258) abgesandten Legaten mit der Vollmacht ausstattete, ein ökumenisches Konzil einzuberufen und auf ihm alle zur Versöhnung mit der Ostkirche dienenden Maßnahmen ergreifen zu dürfen¹²². Nur der Tod des Papstes verhinderte, dass diese positive Geste des Papstes wie auch des Kaisers Früchte auf beiden Seiten tragen könnte. Sein Nachfolger verhielt sich ganz anders und unterstützte den geflüchteten Kaiser Balduin II. von Konstantinopel (1237–1261), was natürlich die Beziehungen zur byzantinischen Kirche auf Eis legte. Klemens IV. war der Meinung, dass ein Ökumenisches Konzil nicht nötig sei; es sei sogar unzulässig, weil es den Anschein hätte, als wäre die römische Kirche nicht allein in der Lage, die Glaubenswahrheit zu erkennen¹²³.

Der christliche Osten behielt seinen episkopal-synodalen Kirchenbegriff, wobei die Vorrangstellung Roms nur in der Ehrenfolge der fünf Patriarchate bestehen sollte. Die Kanones der allgemeinen Konzilien in Nizäa (c. 6), I. Konstantinopel (c. 3) und vor allem in Chalcedon (c. 28) sind klare Zeugnisse dafür¹²⁴. Noch viel stärker wurde die Pentarchie auf dem 7. Ökumenischen Konzil in Nizäa instrumentali-

¹²⁰ NORDEN 432; ROBERG, Die Union 57.

¹²¹ Les Registers d'Alexandre IV, 3 Bde., hg. v. C. BOUREL DE LA RONCIÈRE u. a., Paris 1902–50; F. TENCKHOFF, Papst Alexander IV., Paderborn 1907; F. SCHILLMANN, Zur byzantinischen Politik Alexanders IV., in: RQ 22 (1908) 108–131; V. LAURENT, Le Pape Alexandre IV (1254–1261) et l'empire de Nicée, in: EOR 34 (1935) 26–55; JOELSON 43–54; S. SIBILA, Alessandro IV, Anagni 1961; G. F. NÜSKE, Untersuchungen über das Personal der päpstlichen Kanzlei 1254–1304. 1. Teil, in: ADipl 20 (1974) 39–240; G. SCHWAIGER, Art.: Alexander IV., in: LMA 1 (1980) 373; L. VONES, Art.: Alexander IV., in: LThK 1 (1993, ND 2006) 368–370.

¹²² (*Episcopo Urbevetano apostolicae sedis legato. In executione officii legationis [...] expressioribus auctoritatis tuae patrociniis fulcioris congregandi in illis partibus concilium et ad illud tam Graecos quam Latinos praelatos et alios convocandi et in eo praesidendi vice nostrae et quae reconciliationi ecclesiae orientalis necnon et religioni, fidei, saluti animarum et disciplinae morum congruant, statuendi [plenam tibi auctoritate praesentium concedimus facultatem]*). Dazu ausführlich SCHILLMANN 129–130.

¹²³ PICHLER I 341.

¹²⁴ COD 8–9, 32, 99–100; P. A. YANNOPOULOS, Vom zweiten Konzil von Konstantinopel (553) zum zweiten Konzil von Nicaea (786–787), in: Geschichte der Konzilien 135–168, bes. 161f.

siert¹²⁵. Auf dem 8. Ökumenischen Konzil setzte sich die Pentarchielehre durch¹²⁶. Die Konzilsentscheidungen der ersten sieben allgemeinen Konzilien bieten ein klares Bild der Pentarchie, das in die begonnenen Verhandlungen aufgenommen werden sollte. Durch die Auslegung des Kanons 28 von Chalkedon und die Gedanken an die *Translatio imperii* wurde die Vorrangstellung des Bischofs von Rom abgelehnt und gleichzeitig gefordert, dass Konstantinopel, als der neuen Kaiserstadt, auch das Primat gebühre. Dass diese Entscheidungen im Osten breite Resonanz gefunden haben und auch für die spätere Entwicklung maßgebend waren, ist selbstverständlich, vor allem wenn man liest, was der in Nizäa residierende Patriarch Germanos II. (1222–1240)¹²⁷ 1234 an den lateinischen Patriarchen Nicolas de Castro von Konstantinopel schrieb: *Jeder, der die heiligen Schriften kennt, weiß, dass dieselben sieben heiligen und ökumenischen Konzilien die Zustimmung und Mithilfe der damaligen heiligsten Bischöfe von Rom bzw. ihrer Legaten hatten, welche auch an der Abfassung der Kanones beteiligt waren. Die von diesen erlassenen Kanones haben die gesamte christliche Gemeinschaft in fünf Patriarchate als Häupter eingeteilt und jedem Patriarchat verschiedene Eparchien zugeteilt*¹²⁸.

Der Patriarch Germanos II., der einer der entschiedensten Gegner der kaiserlichen Unionsbemühungen im Byzantinischen Reich war, schrieb auf Drängen des Kaisers einen versöhnlichen Brief an Gregor IX., in dem er den östlichen Standpunkt über die Einheit der getrennten Kirchen und den päpstlichen Primat deutlich hervorhob¹²⁹. In einem weiteren Brief, den er an das Kardinalskollegium adressiert hat, sah der Patriarch die Ursache für die Spaltung der Kirche in der tyrannischen Unterdrückung durch die Römische Kirche, die sich von einer leiblichen Mutter in eine hässliche Stiefmutter gewandelt habe¹³⁰. Die allgemein verbreitete negative Meinung über die Lateiner bei den orthodoxen Griechen kann man aus einer veröffentlichten Antwort Johannes Bekkos entnehmen, als ihn Kaiser Michael VIII. aufforderte, seine Meinung über die mögliche Union mit Rom kundzutun. Dieser sollte dem Bericht Pachymeres nach Folgendes geäußert haben: *Es gibt manche, welche Häretiker sind und heißen, andere, die es weder sind noch so genannt sind, dann solche, die den Namen haben, es aber nicht sind, endlich einige, die es sind, obwohl sie nicht so heißen. In diese letzte Kategorie gehören die Lateiner*¹³¹.

Die byzantinische Delegation, die im Auftrag von Kaiser Johannes III. und Patriarch Manuel II. (1244–1255)¹³² nach Rom gereist war, vertrat das östliche Verständ-

¹²⁵ Vgl. etwa die Stellung Niketas in den *Dialogi* Anselms von Hawelberg, der die östliche Ansicht überliefert. *Dialogi* III c. 8, PL 188, 1219; SCHATZ 143–144.

¹²⁶ Vgl. etwa in diesem Sinne *Actio 10* des 8. allgemeinen Konzils in Konstantinopel. MANSI 16, 183.

¹²⁷ Weitere Hinweise bei BECK, *Kirche und Literatur* 667–668; Sp. LAGOPATIS, Georg, Patriarch von Konstantinopel – Nikaia 1913; E. KONSTANTINOU, Art.: Germanos II., in: LMA 2 (1989) 1345.

¹²⁸ D. K. DEMETRAKOPULOS, *Ορθόδοξος Ἑλλάς*, Leipzig 1872, 42; deutsche Übersetzung nach GAHBAUER, *Die Pentarchie* 208.

¹²⁹ 24, 47; PICHLER I 324–327.

¹³⁰ MANSI 24, 48; PICHLER I 327f. Weitere Hinweise bei BECK, *Kirche und theologische Literatur* 667f.

¹³¹ PACHYMERES, *De Michaelē* V, c. 11, PG 143, 829; PICHLER I 344; L. MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen I* (= QFGG 20), Paderborn 1923, 33; HOLSTEIN 162.

¹³² Weitere Hinweise bei G. FEDALTO, *Hierarchia ecclesiastica orientalis. Series episcoporum ecclesiarum orientalium I*, Padova 1988, 8.

nis des Petrusamtes in der Kirche (Ehrenprimat). Sie seien bereit für die »Anerkennung« des päpstlichen Primats durch die Aufnahme des Papstes in den Diptychon der griechischen Kirche. Diese Zugeständnisse waren rationell berechnet, denn wann werde sich schon ein Papst entschließen, nach Konstantinopel zu reisen, um hier seinen Primat geltend zu machen. Ebenso wenig werde es griechischen Klerikern einfallen, um an den Papst zu appellieren, die schwierige Reise übers Meer nach Rom anzutreten¹³³. Für den Patriarchen Nikephoros II. (1260–1261) war die letzte Instanz in Glaubens- und Lehrfragen nicht die Übereinstimmung der fünf Patriarchate, sondern ein Ökumenisches Konzil. Das Konzil als solches sei die letzte Instanz¹³⁴. An einer anderen Stelle behauptet Nikephoros II.: *Denn so bestimmt das kirchliche Gesetz von alters her, dass das, was in der Kirche Gottes zweifelhaft und ambivalent ist, in den ökumenischen Synoden im Einvernehmen und durch das Urteil der in apostolischen Thronen herausragenden Bischöfe gelöst und festgelegt wird*¹³⁵.

In diesem heterogenen Komplex der Ost-West-Beziehungen ist der Patriarch Joseph I. Galesiota von Konstantinopel (1266–1275, 1282–1283), der vom Beichtvater des Kaisers zur höchsten Würde aufgestiegen war, als ein Verfechter der Pentarchielehre zu erwähnen¹³⁶. Dieser, wie auch seine Vorgänger, schrieb Anfang 1267 auf Drängen des Kaisers hin an Papst Klemens IV.¹³⁷ Im Kontext seines patriarchalen Kirchenbegriffs sah er den römischen Bischof als Ersten unter Gleichen und wiederholte, dass die Kirchenleitung in fünf selbstständige Patriarchate eingeteilt ist. Seine Zustimmung zu einer möglichen Union mit Rom machte er von der Zustimmung der anderen drei Patriarchen abhängig: *Wie könnte ich dies tun ohne Zustimmung der heiligsten Kirchen, die über die verschiedensten Völker hin mit uns vereint sind, und ohne das Einverständnis auch der übrigen heiligsten Patriarchen, der heiligsten Patriarchen von Alexandrien, von Antiochien und von Jerusalem, und diesem dadurch einen Anlass zum Ärger und zum Schisma zu geben*¹³⁸. Hintergrund dieser Aussage ist ohne Zweifel die altkirchliche Tradition, die ihre Stütze im Kanon 6 des ersten Nicaenums, im Kanon 3 des ersten Constantinopolitanums und vor allem im Kanon 28 des Konzils von Chalcedon findet. Der Patriarch benützte in diesem Kontext den wichtigen Begriff *oikonomia*. Zu einem Ausgleich könnte es, wenn überhaupt, nur auf einem Ökumenischen Konzil kommen, an dem alle fünf Patriarchen teilnehmen müssten¹³⁹. Demnach ist ein Ökumenisches Konzil nur in Übereinstimmung der

¹³³ BECK Geschichte der orthodoxen Kirche 198; PICHLER I 345; RAYNALDUS ad annum 1256, 48–51; NORDEN 368; DRÄSEKE 336; LEHMANN 134–135.

¹³⁴ Dazu NIKOLAOU 76.

¹³⁵ Deutsche Übersetzung nach NIKOLAOU 77.

¹³⁶ Über seine Person L. PETTIT, Art.: Joseph le Galésiotte, in: DThC VIII/2 (1925) 1541–1542; F. DÖLGER, Art.: Joseph I., in: LThK 5 (1960) 1127–1128; FEDALTO I 8; G. PODSKALSKY, Art.: Joseph I. (Galesiotes), in: BBKL 3 (1993) 688–690; DERS., Art.: Joseph I. Patriarch, in: LThK 5 (1996, ND 2006) 1010–1011.

¹³⁷ Der Brief selbst ist nicht erhalten. Im päpstlichen Antwortschreiben vom 4. März 1264 kann man etwas über seinen Inhalt erfahren. Acta Clementis IV. ed. TAUTU, 70, n. 24; ROBERG, Das Zweite Konzil 73.

¹³⁸ V. LAURENT, Le serment antilatin du patriarche Joseph I^{er} (juin 1273), in: EO 26 (1927) 396–407, hier: 405; GAHBAUER, Die Pentarchielehre 381.

¹³⁹ LAURENT, Le serment antilatin 407.

fünf Patriarchen einzuberufen und seine Rechtmäßigkeit hängt von der Übereinstimmung des Kaisers und der fünf Patriarchen ab¹⁴⁰. Das Einberufungsrecht stehe dem Kaiser zu, der die Patriarchen und die anderen Bischöfe zur Teilnahme einlädt¹⁴¹.

Seine zunächst ausgleichende Haltung dem alten Rom gegenüber gab Joseph I. allmählich auf. Unter dem Einfluss der Mönchspartei, deren führende Person Job Jasites war¹⁴², änderte sich jedoch seine Einstellung grundsätzlich und er wurde ein Gegner der kaiserlichen Unionspläne. Dem Bericht des byzantinischen Historikers Pachymeres nach hat der Patriarch sogar einen Eid geschworen, niemals einer Union mit dem römischen Bischof zuzustimmen¹⁴³.

In seinem Schreiben vom Juli des Jahres 1273¹⁴⁴ hat sich Joseph I. detailliert über die Frage der Pentarchie und der primatialen Ansprüche Roms geäußert, indem er die Rangleichheit der alten fünf Patriarchensitze gegenüber den päpstlichen Ansprüchen entschieden einforderte¹⁴⁵. Dabei unterstrich er, dass jeder Patriarch in der ihm unterstellten Diözese das Appellationsrecht nach den Synodalkanones ausüben sollte und nicht der römische Bischof¹⁴⁶. Für seine These berief er sich ausdrücklich auf den Kanon 28 des Konzils von Chalcedon¹⁴⁷. Sogar die Kanones 9 und 17 desselben Konzils, fügte er hinzu, hätten dem Patriarchen von Konstantinopel die Appellationsgerichtsbarkeit über alle Kirchen zugeteilt. Der Patriarch werde so zur obersten Entscheidungsinstanz in Streitfällen, in die ein Metropolit mit einem Bischof oder einem Kleriker verwickelt sei¹⁴⁸. Diese Entscheidung hätte auch die Synode von

¹⁴⁰ Das 8. Ökumenische Konzil (869/870) hat gerade dies bestätigt. MANSI 16, 179. Bei den orthodoxen Kirchen gilt es nicht als ein allgemeines Konzil, sondern sie halten das im Jahre 879 versammelte Konzil in Konstantinopel für das 8. Ökumenische Konzil.

¹⁴¹ Vgl. dazu ausführlich SIEBEN, *Katholische Konzilsidee* 186–214.

¹⁴² J. SKRUTEN, *Apologia des Mönchspriesters Job gegen die Argumente zugunsten der Lateiner*, in: *Bulletin de l'Institut Archéologique bulgare* 9 (1935) 326–330; L. PETIT, *Art.: Job Jasites*, in: *DThC VIII/2* (1925) 1487–1489; V. LAURENT, *Art.: Job Jasites*, in: *LThK* 5(1960) 979; K. SAVVIDIS, *Art.: Job Jasites*, in: *BBKL* 3 (1992) 123–124.

¹⁴³ PACHYMERES, *De Michaele V c. 11*, PG 143, 835–838. Mit dieser Haltung stand er dem Kaiser im Weg und dieser ließ ihn nach der Vereinbarung der Union am 11. Januar 1275 unter Wahrung seiner Privilegien absetzen. NORDEN 522. DÖLGER, *Regesten* 62, n. 2004. An seine Stelle trat der unionsfreundliche Chartophylax Johannes Bekkos. Dieser früher zur Gruppe der Unionsgegner gehörende wurde damals vom Kaiser verhaftet und mit theologischer Literatur versorgt. Nach ausführlichen Studien der Literatur verfasste er die Schrift *»Über die friedliche Vereinigung der Kirchen des alten und des neuen Roms«*. H. LÄMMER, *Scriptorium Graeciae orthodoxae bibliotheca selecta I*, Freiburg 1866, 396–406; J. GILL, *John Beccus, Patriarch of Constantinople*, in: *Byzantina* 7, Thessaloniki 1975, 253–266, jetzt Nachdruck in: *DERS.*, *Church Union* 253–266; J. DRÄSEKE, *Johannes Bekkos und seine theologischen Zeitgenossen*, in: *NKZ* 18 (1907) 877–894; G. HOFMANN, *Patriarch Johann Bekkos und die lateinische Kultur*, in: *OCF* 11 (1945) 141–164; A. RIEBE, *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel. Patriarch Johannes IX. Bekkos als Verteidiger der Kirchenunion von Konstantinopel (1274)*, Wiesbaden 2005.

¹⁴⁴ Zur Datierung bei V. LAURENT – J. DARROUZÈS, *Dossier Grec de l'Union de Lyon (1273–1274)* (= *Archives de l'Orient Chrétien* 16), Paris 1976, 9–15; V. LAURENT, *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople*, Fasc. I/4: *Les registres de 1208 à 1309*, Paris 1971, 194–197, n. 1400 und 1401.

¹⁴⁵ LAURENT – DARROUZÈS 223.

¹⁴⁶ GAHBAUER, *Die Pentarchietheorie* 381–382.

¹⁴⁷ MANSI 4, 429.

¹⁴⁸ MANSI 7, 361, 365. COD 91, 95; LAURENT – DARROUZÈS 227; GAHBAUER, *Die Pentarchietheorie* 382, Anm. 1360. S. O. HORN, *Die Stellung des Bischofs von Rom auf dem Konzil von Chalcedon*, in: *MACCARONE* 261–274.

Konstantinopel (879/880) bestätigt, als sie vorschrieb, dass weder ein vom Papst Gebannter im Patriarchat Konstantinopel noch ein vom Patriarchen von Konstantinopel Exkommunizierter von der römischen Kirche die Lossprechung empfangen dürfe¹⁴⁹. Außerdem, erklärte der Patriarch, sei jede endgültige Entscheidung von der Zustimmung der drei anderen östlichen Patriarchate abhängig: Wenn die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem oder ihre bevollmächtigten Vertreter auf kaiserliche Initiative hin um des Friedens willen ein gemeinsames Vorgehen vereinbaren, werde er dem aus ganzem Herzen zustimmen¹⁵⁰.

Einer der einflussreichsten Gegner der Verhandlungen mit dem lateinischen Westen war auch Georgios Moschambar, der als Professor für Exegese an der Patriarchenhochschule in Konstantinopel tätig war und dort ein breites Publikum erreichen konnte. Zunächst verhielt er sich sehr bedeckt und äußerte sich in anonymen Schriften gegen die vereinbarte Union von Lyon¹⁵¹. Nach dem Tod Michaels VIII. legte er die Anonymität ab und nahm aktiv Anteil an der Restauration der Orthodoxie.

Zu den Gegnern der abgesprochenen Union gehörten auch Meletios Homologetes¹⁵², Meletios Galesiotes (der Bekenner) (1209–1286)¹⁵³, Gregorios Kyprios (der spätere Patriarch Gregorios II. [1283–1289])¹⁵⁴ sowie Maximos Planudes (1260–1310)¹⁵⁵. Kyprios studierte mit Georgios Pachymeres bei dem Großlogotheten Georgios Akropolites und war deshalb sehr genau über die Unionspläne informiert, die dieser bei Vorlesungen vorgetragen hatte. Galesiotes kam um 1275 nach Byzanz und verteidigte die Orthodoxie gegen die ausgehandelten Vereinbarungen von Lyon. Der Kaiser handelte sehr entschlossen und verbannte ihn auf die Insel Skyros. Bei einer Reise nach Rom wurde er von Papst Nikolaus III. begnadigt, aber wegen seiner unachgiebigen Haltung wiederum vom Kaiser eingekerkert. Er ließ ihm seine Zunge abschneiden. Georgios Kyprios, der zunächst zur unionsfreundlichen Partei gehörte, löste sich von dieser und bekämpfte die vereinbarte Union. Dieser Schritt brachte ihm Vorteile bei Kaiser Andronikos II.,¹⁵⁶ der ihn 1283 auf den Patriarchenstuhl setzte¹⁵⁷. Ähnlich verhielt es sich bei Maximos Planudes, der nach der Verwerfung der

¹⁴⁹ MANSI 17, 497.

¹⁵⁰ ROBERG, Die Union 113.

¹⁵¹ BECK, Kirche und theologische Literatur 677; V. LAURENT, Un polémiste grec de la fin du XIII^e siècle. La via et les oeuvres de Georges Moschambar, in: EOR 28 (1929) 129–158; DERS., Art.: Georgios Moschambar, in: LThK 4(1960) 704–705; A. FEILLER, Art.: Georgios Moschambar, in: LThK 4 (1995; ND 2006) 483.

¹⁵² BECK, Kirche und theologische Literatur 678.

¹⁵³ L. PETIT, Art.: Meletios Galesiotes, in: DThC X/1 (1928) 536–538; B. KOTTER, Art.: Meletios der Bekenner (Gelesiotes), in: LThK 7 (1962) 257; A. FEILLER, Art.: Meletios d. Bekenner, in: LThK 7 (1998, ND 2006) 83–84.

¹⁵⁴ H. HUNGER, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner Bd. I: Philosophie – Rhetorik – Epistographie – Geschichtsschreibung – Geographie (= Byzantinisches Handbuch 5/1), München 1978, 447.

¹⁵⁵ R. JANIN, Art.: Maximos Planudes, in: LThK 7 (1962) 211–212; G. RIGOTTI, Art.: Maximos Planudes, in: LThK 7 (1998, ND 2006) 12.

¹⁵⁶ F. TINNEFELD, Art.: Andronikos II. Palaiologos, bys. K., in: LThK 1 (1993, ND 2006) 637.

¹⁵⁷ Dieser war zwischen 1283 und 1289 Patriarch von Konstantinopel. W. LAMEERE, La tradition manuscrite de la correspondance de Grégoire de Chypre, Btuxelles-Rome 1937; K. BAUS, Art.: Gregorios II., in: LThK 4 (1960) 1207–1208; E. TRAPP, Art.: Gregorios II. Kyprios, in: LMA 4 (1989) 1690.

Union Johannes Bekkos und die noch vorhandene Unionspartei mit scharfer Feder bekämpfte. Manuel Holobolos (1240–1296), der zunächst wegen seiner Parteinahme für den entthronten Kaiser Johannes IV. im Jahre 1261 von Michael VIII. verbannt wurde, zog sich aus politischen und kirchlichen Angelegenheiten zurück und ging in das Petra-Kloster zu Konstantinopel. 1267 wurde er zum Rektor der neu eröffneten Hochschule in Konstantinopel ernannt, musste aber seine Lehrtätigkeit 1273 wegen seiner unnachgiebigen Haltung gegenüber der kaiserlichen Unionspolitik aufgeben¹⁵⁸. In seinem Testament, das im Jahre 1273 verfasst wurde, belegte der abgesetzte Patriarch Arsenios Michael VIII. nochmals mit dem Bann¹⁵⁹. Den politischen Kurs des Kaisers beschrieb er mit folgenden Worten: *Michael wolle die Kirche in eine Räuberhöhle und in ein Hurenhaus verwandeln, sie zur Gottlosigkeit und zum gänzlichen Unglauben der Lateiner verführen. Dazu habe er auf den Patriarchenstuhl einen Exkommunizierten gesetzt*¹⁶⁰.

In der unionsfeindlichen Partei, die die vereinbarte Union als Verrat an der Orthodoxie betrachtete, verlief aber auch nicht alles reibungslos. Auch hier kam es zu sachlichen, aber auch zu persönlichen Auseinandersetzungen. Die Ablehnung der kaiserlichen Unionspläne war weniger ein Diskussionspunkt, es wurde vielmehr nach erfolgreichen Wegen gesucht, die unionsfreundliche Partei zu besiegen. Georgios Moschambar, der zunächst die Unionspartei in anonymen Schriften bekämpfte, trat nach dem Tod Kaiser Michaels in die Öffentlichkeit und publizierte eine stark polemische Schrift gegen die Unionsbefürworter. Dabei geriet er als Großchartophylax an der Hagia Sophia in Konflikt mit dem Patriarchen Gregorios II. Kyprios (1283–1289), der diesen als Abtrünnigen der lateinischen Kirche bezeichnete¹⁶¹. Zu den Gegnern der vereinbarten Union mit Rom ist auch Georgios Pachymeres (1242–1310) zu zählen. Dieser hatte mit seiner *Συγγραφή ιστορία*, die zwischen 1260 und 1280 in 13 Büchern verfasst wurde, einen enormen Einfluss ausgeübt¹⁶².

Die neu entstandene Situation der Annäherungsversuche von Kaiser Michael VIII. fand auch befürwortende Stimmen für eine schnelle Verwirklichung der Union mit den Lateinern. Diese unionsfreundliche Gruppe hatte ihren Bestand bis zur Er-

¹⁵⁸ M. TREU, Manuel Holobolos, in: ByZ 5 (1896) 538–559; Tusculum-Lexikon 346–347; A. HEISENBERG, Aus der Geschichte und Literatur der Palaiologenzeit (= SBAW.PH 1920/10), München 1920, 112ff; W. HÖRANDER, Art.: Holobolos Manuel, in: LMA 5 (1991) 100.

¹⁵⁹ Mit diesem Schritt verlor Michael die Anhängerschaft vieler Bischöfe und Mönche, denn sie hielten den abgesetzten Patriarchen für einen Märtyrer. Diese Angelegenheit spaltete die byzantinische Gesellschaft; es entstand »das Schisma der Arseniten«. Ihre kirchlichen Ziele wurden oft mit denen der Laskaris-Anhängerschaft verglichen. V. LAURENT, Les grandes crises religieuses à Byzance: La fin du schisme arsénite: Académie Roumaine Bull. de la section historique 26 (1945) 225–313; J. MEYENDORF, Art.: Arsenitenstreit, in: LThK 1 (1993, ND 2006) 1040–1041; V. LAURENT, L'excommunication du patriarche Joseph I^{er} par son prédécesseur Arsène, in: ByZ 30 (1929/30) 489–496.

¹⁶⁰ PICHLER I 343.

¹⁶¹ V. LAURENT, Un polémiste grec de latin du XIIIe siècle, in: EOR 28 (1929) 129–158; DERS., À propos de Georges Moschambar, in: EOR 35 (1936) 336–347; Th. BOLIDES, Die Schriften des Gregorios Moschambar, in: Izvestija na Bülgarskija Archeologičeski Institut 9 (1935) 259–268.

¹⁶² K. KRUMBACHER, Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis Ende des oströmischen Reiches (527–1453). 2. Aufl. bearb. unter Mitwirkung von A. ERCHARD und H. GELZER, München 1897 (ND New York 1958), 289; HUNGER 447f.

oberung Konstantinopels durch die Osmanen am 7. Mai 1453. Die Kommunikation der beiden Kirchen wurde durch dieses Ereignis wiederum erschwert¹⁶³. Einer der gebildetsten Theologen des Ostens im 13. Jahrhundert war Nikephoros Blemmydes (1187–1272)¹⁶⁴. Blemmydes, dessen prominenter Schüler Kaiser Theodoros II. Dukas Laskaris (1254–1258) war¹⁶⁵, schwankte zwischen der östlichen und westlichen Position und versuchte einen vermittelnden Standpunkt zu vertreten¹⁶⁶. Durch sein Bemühen wurde er zu einem geistigen Wegbereiter für die Union von Lyon¹⁶⁷. Zu diesem Kreis der unionsfreundlichen Byzantiner gehörte auch der Großlogothet Georgios Akropolites (1217–1282). Sein Verdienst lag vor allem in seinem diplomatischen Handeln im Dienst des Kaisers. Als kaiserlicher Gesandter reiste er nach Lyon und unterzeichnete dort die Unionsakten. Nach dem Scheitern der vereinbarten Union wurde er von Kaiser Andronikos II., wie viele seine Mitstreiter, verbannt¹⁶⁸. Sein Sohn Konstantinos Akropolites, der, wie einst sein Vater, das Amt des Großlogotheten an der Hagia Sophia ausübte, war ein aktiver Gegner der vereinbarten Union¹⁶⁹.

Zur Gruppe der unionsfreundlich gesinnten Griechen ist auch der Archidiakon Konstantinos Meliteniotes († 1307), der ein Freund und enger Mitarbeiter des abgesetzten Patriarchen Johannes Bekkos war, zu zählen. Dieser war ein treuer Anhänger der Unionspolitik Kaiser Michaels VIII., wurde aber von Andronikos II. in Bithynien eingekerkert, da er dem kaiserlichen Hof zu mächtig und einflussreich erschien. Bis zu seinem Tod 1307 wurde er in strenger Haft gehalten¹⁷⁰.

Auch der Archidiakon der Hagia Sofia, Georgios Metochites (1250–1328), gehörte zu den unionsgeneigten Griechen in Konstantinopel¹⁷¹. Unter Kaiser Michael arbeitete er zusammen mit dem Patriarchen Johannes Bekkos für die beschlossene Union von Lyon und leitete mehrere griechische Missionen zu den Päpsten Gregor X., Innozenz V. und Johannes XXI. Da er unnachgiebig gegen die Politik von Kaiser Andronikos war, der die Restaurierung der Orthodoxie 1283 begann, wurde er für den Rest seines Lebens eingekerkert. Er befasste sich mit der Filioque-Frage und in

¹⁶³ Vgl. hier Anm. 14.

¹⁶⁴ Nicephori Blemmydae autobiographia sive curriculum vitae, ed. J. A. MUNITZ, Turnhout-Leuven 1984 (= CChr SG 13); D. STEIN, Art.: Blemmydes Nikephoros, in: LMA 2 (1983) 275.

¹⁶⁵ BECK, Kirche und theologische Literatur 673f.

¹⁶⁶ BECK, Kirche und theologische Literatur 671; V. GRUMEL, Nicéphore Blemmyde et la procession di Saint Esprit, in: RSPHTh 18 (1929) 636–656.

¹⁶⁷ BECK, Kirche und theologische Literatur 671; SIEBEN, Konzilsidee des lat. Mittelalters 301; Tusculum-Lexikon 126–127; HUNGER 442–447.

¹⁶⁸ H.-G. BECK, Art.: Akropolites, Georgios, in: LThK 1 (1957) 246; DERS., Kirche und theologische Literatur 674f; Tusculum-Lexikon 25–26; A. FOURLAS, Art.: Akropolites Georgios, in: LMA 1 (1980) 254–255; W. LECHNER, Art.: Akropolites, Georgios, in: LThK 1 (1993, Nd 2006) 295.

¹⁶⁹ H.-G. BECK, Art.: Akropolites, Konstantinos, in: LThK 1 (1957) 246–247; W. LECHNER, Art.: Akropolites Konstantinos, in: LThK 1 (1993, ND 2006) 295; HUNGER 442–443.

¹⁷⁰ V. LAURENT, La date de la mort de Jean Bekkos, in: EOr 25 (1926) 316–319; SIEBEN, Konzilsidee des lat. Mittelalters 303–304; biographische Angaben bei V. LAURENT, Art.: Konstantinos Meliteniotes, in: LThK 6 (1961) 497; A. FAILLER, Art.: Konstantinos Meliteniotes, in: LThK 6 (1997, ND 2006) 301.

¹⁷¹ V. LAURENT, Art.: Georgios Metochites, in: LThK 4 (1960) 703–704; F. TINNEFELD, Art.: Metochites I. M., Georgios, in: LMA 6 (1993) 581.

einem Traktat darüber verteidigte er seine romfreundliche Glaubensüberzeugung. In der *Historia dogmatica*, die als sein Hauptwerk gilt, erörtert er die historisch-dogmatische Auseinandersetzung nach dem Konzil von Lyon. Sein Sohn, der ein scharfsinniger Gegner der unionsfreundlichen Politik Michaels VIII. war, wurde 1316 Minister unter dem Palaiologen, erwirkte aber nicht die Freilassung seines Vaters. Georgios Enkel hingegen setzte dessen Werk fort und arbeitete eifrig für die Union mit Rom.

Inwieweit die kaiserlichen Unionspläne unter den griechischen Bischöfen Anhänger und Resonanz gefunden haben, lässt sich heute nicht genau feststellen, da die meisten von ihnen der national-kirchlich gesinnten Gruppe angehörten und an der Autokephalie der einzelnen Kirchen festhielten. Die schriftliche Erklärung des Episkopates und Klerus vom Februar 1274¹⁷², die unter massivem Druck Michaels VIII. zustande gekommen ist, nahm die kaiserlichen Pläne hinsichtlich einer möglichen Union an. Sie kann aber nicht als maßgebliche Stellung des byzantinischen Episkopats angesehen werden. Im ersten Teil beklagen die byzantinischen Bischöfe zunächst die Entstehung des Schismas und sprechen dann dem römischen Bischof nicht nur einen Ehrenvorrang zu, sondern auch das Amt und die Würde des ersten und höchsten Pontifex aller Kirchen. Hier nun erkennen die versammelten Bischöfe dem Apostolischen Stuhl von Alt-Rom alle Vorrechte zu, die er von alters her hatte. Es besteht kein Zweifel, dass dieses Schriftstück gezwungenermaßen verfasst wurde¹⁷³. Die Lateiner verstanden diese Erklärung als eine Annahme des hierarchischen Vorrangs des Bischofs von Rom und interpretierten sie im Sinne der westlichen Primatsauffassung.

Was aber haben die östlichen Theologen unter dem »Vorrang des Bischofs von Rom« verstanden? Im primatialen und westlichen Sinn, d. h. im Sinne einer *plenitudo potestatis* des Papstes sicher nicht! Die plurale Form des Wortes »Primat«, die sogar zweimal gebraucht wurde, und die ebenfalls zweimal hingesezte Vokabel *honorarückten den Begriff in die Nähe eines Ehrenvorrangs und fassten ihn jedenfalls außerordentlich unscharf und ohne Beziehung auf eine kirchenrechtliche Verbindlichkeit, wie sie der lateinische Westen damit verband*. Die Griechen banden die Ausübung der päpstlichen Vollgewalt an die vorhandene Tradition, *an die alte Jurisdiktion, die schon unsere Väter stets bis zum Beginn des Schismas anerkannt haben*¹⁷⁴. Dieses Synodalschreiben drückt damit deutlich die byzantinische Zurückhaltung, ja Missachtung der lateinischen Ansprüche und ihrer Forderungen aus¹⁷⁵ und legte ihre Auffassung von der Pentarchie dar, wobei dort der römische Bischof an erster Stelle steht. Dem päpstlichen Anspruch auf den Universalprimat in der Kirche stellen die byzantinischen Theologen die Gleichrangigkeit der Patriarchate entgegen. Alle fünf

¹⁷² Acta Gregorii X ed. TÄUTU 124–127, n. 42; ROBERG, Die Union (Anhang n. I, 5); DERS., Das Zweite Konzil 244–245.

¹⁷³ Acta Gregorii X ed. TÄUTU 124, n. 42; ROBERG, Das Zweite Konzil 246.

¹⁷⁴ ROBERG, Das Zweite Konzil 247.

¹⁷⁵ ROBERG, Das Zweite Konzil 249. Diese Erklärung trug die Unterschrift der 44 Metropolitane mit ihren Suffraganen, unter denen Namen wie Ephesus, Nizäa, Nikomedien, Chalcedon und Thessaloniki waren. Weitere Hinweise bei GILL, Byzantium and the Papacy 284, Anm. 56; ROBERG, Die Union 123–125.

Patriarchate seien Schwesterkirchen unter dem einen göttlichen Haupt. Der Papst in Rom sei der Erste unter Gleichen.

Der größte Befürworter einer Ost-West-Annäherung war aber in Konstantinopel der Kaiser selbst, dessen Unionspläne ständig zwischen Zugeständnissen und Weigerungen schwankten. Der Kaiser sprach sein Bedauern darüber aus, dass der neu gewählte Papst auf seiner Rückreise von Akkon in Palästina nach Rom nicht konstantinopolitanischen Boden betreten hat. Weiter versicherte er dem Papst seine Bereitschaft zur Union und zum Kampf gegen die Ungläubigen, die das Heilige Land in ihren Händen halten¹⁷⁶. Dies waren die beiden Hauptanliegen, die auch Gregor X. während seines ganzen Pontifikats primär beschäftigt haben. In den Hauptpunkten ihrer politischen und kirchlichen Angelegenheiten waren Michael VIII. und Gregor X. einig, nur der Weg dahin blieb noch umstritten.

IV. Die Union: Pentarchie oder Päpstlicher Primat?

Im Jahre 1272 reiste eine päpstliche Delegation, in der vier Franziskaner, Hieronymus Massi von Ascoli in Piceno, Raymund Berenger, Bonogratia Tielci von S. Giovanni in Persiceto und Bonaventura Mugello, führend waren, nach Konstantinopel¹⁷⁷. Sie erreichte die byzantinische Hauptstadt im Januar 1273 und überbrachte das päpstliche Einladungsschreiben – vom 24. Oktober 1272 –, mit welchem Gregor X. den Kaiser und den Patriarchen offiziell zur Teilnahme am bevorstehenden Konzil in Lyon eingeladen hat¹⁷⁸. In einem begleitenden Schreiben forderte Gregor X. den griechischen Kaiser auf, entweder persönlich teilzunehmen oder sich durch Gesandte auf dem Konzil vertreten zu lassen¹⁷⁹. Am 27. April 1273 lud Gregor auch den mit Rom vereinten armenischen König Leo III. (1269–1289) und seinen Katholikos Jakob I. Kidnagan (1267–1286) ein¹⁸⁰.

Die Wahl der Stadt an der Nord-Süd-Achse des Fluss-Systems Rhône-Saône weist auf politische Hintergründe hin. Dieser Ort war ein Knotenpunkt nördlich der

¹⁷⁶ Vgl. dazu HEFELE VI 126; WALTER 39–40; NORDEN 492.

¹⁷⁷ O. VAN DER VAT, Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im Nahen Orient in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts, Werl i. Westf. 1934, 173–174.

¹⁷⁸ Acta Gregorii X, ed. TÄUTU 91–100, n. 32; NORDEN 494; J. MÜLLER, Die Legation unter Papst Gregor X. (1271–1276), in: RQ 37 (1929) 76–82; GATTO, Il Pontificato 107–162; LEHMANN 139; HOLSTEIN 158; ROBERG, Die Union 102–103; E. PATLAGEAN, Die griechische Christenheit: Zerfall des Kaiserreichs und Herrschaft der Lateiner (1204–1274), in: Geschichte des Christentums V 716–753, hier: 752.

¹⁷⁹ Dieses Schreiben wurde in einem freundlichen Ton verfasst und im Fall einer Übereinkunft sollte sich dies auf die politische Angelegenheit auswirken. Der Papst gab dem Kaiser zur Kenntnis, dass, wenn Michael die kirchliche Union annehme, er sich für seine Interessen einsetzen werde, um die lateinischen Ansprüche auf griechischen Boden einzudämmen. Der Papst zeigte sich weniger als Friedensvermittler, der um jeden Preis einen Kampf vermeiden wollte, sondern er nutzte die Gunst der Stunde, um die Reunion voranzutreiben.

¹⁸⁰ MANSI 24, 59–60; Acta Gregorii X, ed. TÄUTU 105, Anm. 3, n. 35; LEHMANN 140; ROBERG, Das Zweite Konzil 141. Bei dieser Gelegenheit verlangte Gregor X. von den Armeniern die Akten des ersten Konzils von Nicäa, die Gerüchten nach in armenischer Sprache vorhanden sein sollten. C. ANDRESEN, Geschichte der abendländischen Konzile des Mittelalters, in: Die ökumenischen Konzilien der Christenheit, hg. v. J. MARGULL, Stuttgart 1961, 75–200, hier: 134.

Alpen und lag als Schnittpunkt zwischen dem Imperium und dem französischen Königreich. Sie bot eine zentrale Verkehrslage für die Konzilsteilnehmer aus allen europäischen Ländern¹⁸¹. Darüber hinaus war sie ein traditioneller Sammelpunkt der abendländischen Kreuzfahrer¹⁸².

Am 7. Mai 1274 wurde die Synode ohne Nachrichten über die Ankunft einer byzantinischen Delegation eröffnet. Gregor X. benannte auf der konstituierenden Sitzung als zweite Konzilsaufgabe die *Materie super unione Graecorum*¹⁸³. Die Eröffnungsansprache trug der Franziskaner-Kardinal Bonaventura¹⁸⁴ vor: *Erhebe dich, Jerusalem, stehe auf und wende deinen Blick nach Osten und sieh deine Kinder versammelt vom Untergang der Sonne bis zum Ausgang ...* (Bar 5, 5), so lauteten seine ersten Worte¹⁸⁵. Die Teilnehmerzahl wird auf ca. 500 Personen geschätzt, wovon nur etwa die Hälfte davon die Bischöfliche Weihen hatten¹⁸⁶.

1. Rahmenbedingungen

Die Reise der östlichen Delegation, die von einem massiven Protest des Klerus und des Volkes von Konstantinopel begleitet war, begann am 11. März 1274 mit zwei Schiffen. Die Schiffe gerieten beim Kap Malea in der Ägäis in ein Unwetter und eines der Schiffe mit zwei Delegierten, Berrhoiotes und Nikolaus Panaretos, sowie noch 214 begleitenden Personen erlitt schweren Schiffbruch¹⁸⁷. Das zweite Schiff mit drei Delegierten konnte sich aus dem Sturm retten und den Weg nach Lyon fort-

¹⁸¹ Mit dem Rundschreiben *In litteras quas* vom 13. Mai 1273 gab der Papst auch den Ort des Konzils bekannt. Les Registres de Grégoire X. ed. GUIRAUD n. 307.

¹⁸² Über die Wahl des Konzilsortes bei B. ROBERG, Auf der Suche nach einem Konzilsort. Gregor X. und die Vorbereitungen der Generalsynode von 1274, in: *Ecclesia militans* 97–110; DERS., Das Zweite Konzil 142–154; ferner auch HOLSTEIN 163–166; FÉDOU 66–71; LE BOFF, Perception 12f.

¹⁸³ *Ordinatio Concilii*, ed. FRANCHI 72. In seinem Schreiben an den Patriarchen von Jerusalem hat Gregor X. die Gründe für die Einberufung eines Generalkonzils angeführt. MANSI 24, 39–42.

¹⁸⁴ Er wurde im Konsistorium vom 29. Mai 1273 in Orivieto zum Kardinalbischof von Albano kreiert. A. CALLEBAUT, Le datte de cardinalat de S. Bonaventure (28 mai 1273), in: *AFH* 14 (1921) 401–402; V. LAURENT, Le Bienheureux Innocent V (Pierre de Tarentaise) et son temps (= StT 129), Città del Vaticano 1947, 137–141.

¹⁸⁵ Diese Stelle wurde für diesen Anlass zugeschnitten. *Ordinatio Concilii* ed. FRANCHI 76ff. Über seine Teilnahme auf dem Konzil von Lyon bei D. J. GEANAKOPOLOS, Bonaventura, the two mendicant orders, and the Greeks at the Council of Lyons (1274), in: DERS., *Constantinople and West; essays on the Late Byzantine and Italian Renaissance and the Byzantine and Roman Churches*, Madison/Wisc. 1989, 195–223. Bonaventura starb während des Konzils am 15. Juni 1274 in Lyon. HEFELE VI 143.

¹⁸⁶ Die nationale Zusammensetzung der Teilnehmer war folgende: ca. 90 aus Italien, 35 aus Frankreich, 28 aus Deutschland, 26 aus Burgund und der Provence, 26 von den britischen Inseln, 28 von der Pyrenäenhalbinsel, 8 aus Nord- und Osteuropa, 7 aus dem Orient. Dazu sind noch die nichtbischöflichen Teilnehmer zu zählen: Äbte, Prokuratoren der abwesenden Bischöfe, Vertreter der Ritter- und Bettelorden, Archidiacone, Vertreter der Domkapitel und schließlich Vertreter der Fürsten. G. TANGL, Die Teilnehmer an den allgemeinen Konzilien des Mittelalters, Weimar 1932 (ND Darmstadt 1969), 219–232; P. FROWEIN, Der Episkopat auf dem 2. Konzil von Lyon (1274), in: *AHC* 6 (1974) 307–331; ROBERG, Das »Orientalische Problem« 51–52, Anm. 31.

¹⁸⁷ HOLSTEIN 198; ROBERG, Die Union 228; DERS., Das Zweite Konzil 222. Zur Identifizierung der beiden Delegierten bei DÖLGER, Regesten 64, n. 2006 sowie ROBERG, Die Union 127, Anm. 71.

setzen¹⁸⁸. Der erste Gesandte war der ehemalige Patriarch Germanos III. Markoutzas¹⁸⁹, der gleichzeitig zum Delegationsleiter ernannt worden war und der kaiserliche Groß-Logothet Georgios Akropolites¹⁹⁰. Zu dieser Delegation gehörten auch der Metropolit Theophanes von Nizäa¹⁹¹, der offizielle Dolmetscher Georgios Tsimiskes Berrhoiotes¹⁹² und eine päpstliche Delegation, die der Abt von Monte Cassino leitete¹⁹³. Die ersten zwei bereits erwähnten Delegierten waren Verwandte des Kaisers¹⁹⁴ und dies zeigt deutlich, dass sie im kaiserlichen Auftrag nach Westen unterwegs waren und nicht als offizielle Repräsentanten der orthodoxen Kirche fungierten. Die kaiserliche Gesandtschaft war mit entsprechenden Vollmachten ausgestattet und bevollmächtigt, um die Beschwörung des Glaubensbekenntnisses vornehmen zu können¹⁹⁵. Auf ihrer Reise wurden sie von einer päpstlichen Delegation begleitet, die aus Konstantinopel zurückreiste. König Karl von Anjou sagte ihnen auf Bitten Gregors hin freies Geleit durch sein Reich zu¹⁹⁶. Im Februar richtete Michael VIII. die kaiserliche Bulle *Quoniam missi sunt* an Gregor X., in der die Bedingungen für eine Union aufgeführt waren. Der Kaiser verlangte, dass die griechische Kirche das Symbolum wie vor der Trennung beten könne; ferner möge er der griechischen Kirche alle in der Praxis beim Gottesdienst und die vom römischen Brauch abweichenden Riten gestatten¹⁹⁷.

Gregor X. ließ das Konzil am 7. Mai 1274 feierlich, ohne die griechische Delegation abzuwarten, eröffnen. Bereits in seiner Eröffnungsrede thematisierte der Papst die Unionsfrage¹⁹⁸. Man begann bereits an der Ankunft einer Delegation aus Konstantinopel zu zweifeln, als Boten nach Lyon ihr baldiges Erscheinen meldeten. Diese traf im Juni in der Nähe von Lyon ein¹⁹⁹. Am 24. Juni 1274 wurden die kaiserlichen Delegierten in die Stadt geleitet, und in der Residenz des Papstes tauschte man feierlich den Friedenskuss²⁰⁰. Die griechische Delegation überreichte ihr Beglaubig-

¹⁸⁸ Über Einzelheiten berichtet PACHYMERES, *De Michaelē V c.* 21, PG 143, 850–852.

¹⁸⁹ Acta Gregorii X ed. TAÜTU 132–133, n. 46; DÖLGER, *Regesten* 64, n. 2009; ROBERG, *Die Union* 233–234 (Anhang n. 4); ROBERG, *Das Zweite Konzil* 223, Anm. 20. Germanos III. Markoutas übte vom 28. Mai 1265 bis 14. September 1266 das Amt des Patriarchen in Konstantinopel aus. FEDALTO I 8.

¹⁹⁰ ROBERG, *Das Zweite Konzil* 223, Anm. 21. Über seine Person vgl. Einleitung seiner Opera, ed. P. WIRTH, Stuttgart 1978, Bd. II, S. III–XXVI; den Forschungsstand zusammenfassend; GEORGIOS AKROPOLITES, *Die Chronik*, übersetzt von W. BLUM, Stuttgart 1989, 11; W. LECKNER, Art.: Akropolites Georgios, in: *LThK* 1 (1993, ND 2006) 295.

¹⁹¹ ROBERG, *Die Union* 228 (Anhang n. 1); DERS., *Das Zweite Konzil* 223, Anm. 23.

¹⁹² ROBERG, *Die Union* 127.

¹⁹³ ROBERG, *Das Zweite Konzil* 223, Anm. 24.

¹⁹⁴ ROBERG, *Die Union* 228 (Anhang Nr. 1).

¹⁹⁵ Weitere Hinweise bei DÖLGER, *Regesten* 61, n. 2008.

¹⁹⁶ *Les Registres de Grégoire X* ed. GUIRAUD n. 317; NORDEN 513ff; ROBERG, *Die Union* 119; DERS., *Das Zweite Konzil* 223.

¹⁹⁷ MANSI 24, 72; Acta Gregorii ed. TAÜTU, 122, n. 41; HEFELE VI 141; NORDEN 526; ROBERG, *Das Zweite Konzil* 250.

¹⁹⁸ *Ordinatio Concilii* ed. FRANCHI 72. Alle anderen Quellen berichten von der *reductio* bzw. *reversio Graecorum*. ROBERG, Art.: Lyon 638.

¹⁹⁹ *Ordinatio Concilii* ed. FRANCHI 109.

²⁰⁰ HOLSTEIN 199; ROBERG, *Die Union* 137; DERS., *Das Zweite Konzil* 224–225; L. SPÄTLING, *Der Anteil der Franziskaner an den Generalkonzilien des Spätmittelalters*, in: *Antonianum* 36 (1961) 300–340, bes. 318.

gungsschreiben und den Brief des Kaisers mit dem vorgelegten Glaubensbekenntnis *Credimus Sanctam Trinitatem*²⁰¹ sowie das Schreiben des Thronfolgers und Mitkaisers Andronikos²⁰². Sie überbrachten Gregor X. auch das Schreiben des griechischen Episkopates²⁰³. Bei dieser Gelegenheit gaben sie eine erste Erklärung zum Thema Kircheneinigung, Glaubensbekenntnis und päpstlicher Primat ab²⁰⁴. Das Schreiben des Patriarchen Joseph I. wurde dem Papst vermutlich durch die beiden Minoritengesandte übergeben. Über den Verbleib und den Inhalt dieses wichtigen Dokumentes ist nichts Näheres bekannt. Es ist nur zu vermuten, dass der Patriarch die Gelegenheit genutzt und Gründe für seine ablehnende Haltung der möglichen Union gegenüber zum Ausdruck gebracht habe²⁰⁵.

Nachrichten über weitere Unterredungen oder mögliche Diskussionen zwischen der angereichten griechischen Delegation und den Konzilsteilnehmern bzw. dem Papst sind nicht erhalten. Die Konzilsprotokolle sind ebenfalls nicht mehr vorhanden. Die *Ordinatio Concilii Generalis Lugudunensis* berichtet über keine weiteren Vorgänge zwischen den Vertretern des Konzils und den Griechen. Von griechischer Seite wurde wiederholt versichert, dass sie nach Lyon gekommen sind, um in Gegenwart des Papstes der römischen Kirche völlige Obödienz zu leisten und den Glauben, der die Kirche festhält, und ihren Primat anzuerkennen. Von offizieller Seite sind keine weiterführenden Informationen erhalten und es ist mit Deno Geanakoplos anzunehmen, dass nur einige private Unterredungen zwischen Bonaventura und Akropolitites stattgefunden haben²⁰⁶.

2. Der Unionsakt

Bereits fünf Tage nach der Ankunft der byzantinischen Delegation am Konzilsort wurde die Union vereinbart und feierlich verkündet. Der Höhepunkt dieser Einigung fand bei der vierten feierlichen Konzilssitzung am 6. Juli 1274 in der St.-Johannes-Kathedrale von Lyon statt. Der Grieche Georgios Akropolites als Delegationsleiter beschwor im Namen des Kaisers die Union²⁰⁷. Bei dieser Gelegenheit saßen die grie-

²⁰¹ Das griechische Original mit der lateinischen Übersetzung (vom Februar 1274) ist in Acta Gregorii X ed. TÄUTU, 117–123, n. 41 gedruckt. DÖLGER, Regesten 63–64, n. 2006; ROBERG, Das Zweite Konzil 225, 228, 244, Anm. 118.

²⁰² *Quoniam cum placuit*. Acta Gregorii X ed. TÄUTU 130–131, n. 44; L. DELISLE, Recuiles épistolaires de Bérard de Naples, in: Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale, XXVII, 2, Paris 1878, 158–159, n. 3. Mit dem Schreiben versicherte der Thronfolger Andronikos, dass alles, was zwischen seinem Vater und dem Papst vereinbart wird, auch von ihm gehalten wird. ROBERG, Die Union 140.

²⁰³ *Non solum nunc*. Acta Gregorii X ed. TÄUTU, 124–127, n. 42; ROBERG, Die Union 137, 235–239 (Anhang Nr. I, 5); DERS., Das Zweite Konzil 226, 244.

²⁰⁴ *Ordinatio Concilii* ed. FRANCHI 80–81.

²⁰⁵ Vgl. dazu *Ordinatio Concilii* ed. FRANCHI 81, Anm. 25; ROBERG, Die Union 227.

²⁰⁶ GEANAKOPLIS, Bonaventura 202, 206, 206–208, 211.

²⁰⁷ Vgl. die Vollmachtsurkunde zur Beschwörung des Glaubensbekenntnisses. DÖLGER, Regesten 64, n. 2008. B. ROBERG, »Omne schisma abiuro ...«, Zur Eidesleistung der byzantinischen Delegation auf dem Lugudunense II von 1274, in: Aus Archiven und Bibliotheken. FS für R. Kottje zum 65. Geburtstag (= Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte. Studien und Texte 3), hg. v. H. MORDEK, Frankfurt/M. 1992, 372–390.

chischen Delegierten unter den Konzilsvätern. Sie hatten ihre Plätze hinter den Kardinälen rechts vom Thron des Papstes. Der Kardinal Hubert de Cocconato²⁰⁸ sang das Evangelium, und die Predigt über das Psalmwort *Strahlend von Licht, o Gewaltiger, kamst du herab von den ewigen Bergen* (Ps 75, 5) hielt der Kardinalbischof von Ostia, Petrus von Tarentaise²⁰⁹. Gregor X. begann seine feierliche Rede mit dem Wort aus dem Lukasevangelium 22, 15: *Ich habe mich sehr danach gesehnt, vor meinem Leiden dieses Paschamahl mit euch zu essen*. Der Papst wiederholte nach der Predigt die Hauptaufgaben des versammelten Konzils und hob seine Freude über die »freiwillige Rückkehr« der Griechen zum Gehorsam gegenüber der römischen Kirche und der Anerkennung des päpstlichen Primats ausdrücklich hervor²¹⁰.

Dieser päpstlichen Geste folgte ein sehr gut vorbereiteter juristischer Akt, in dem die lateinische Übersetzung des Glaubensbekenntnisses Michaels VIII., das Schreiben des Thronfolgers und das Schreiben der griechischen Bischöfe vorgelesen wurden²¹¹. Der kaiserliche Gesandte, Georgios Akropolites, erklärte bei dieser Gelegenheit, dass er vom Kaiser die mündliche Vollmacht erhalten habe, das im Brief dargelegte Glaubensbekenntnis und den römischen Primat öffentlich zu beschwören²¹².

Aus Freude stimmte der Papst das *Te Deum laudamus* an. Die byzantinischen Gesandten verließen den Chor der Kirche und nahmen im Kirchenschiff zwischen den anderen Konzilsmitgliedern ihren Platz ein. Diese Geste sollte zeigen, dass von nun

²⁰⁸ Zur Person bei A. A. SETIA, Art.: Cocconato, Uberto, in: DBI 26 (1982) 538–541.

²⁰⁹ Der spätere Papst Innozenz V. (1276). Dieser Papst starb sechs Monate nach seiner Wahl und ist in die Kirchengeschichte als erster Papst aus dem Dominikanerorden eingegangen. L. VONES, Art.: Innozenz V, in: LThK 5 (1996; ND 2006) 519.

²¹⁰ *Ordinatio Concilii* ed. FRANCHI 86; ROBERG, Die Union 147; DERS., Das Zweite Konzil 258–259.

²¹¹ ROBERG, Die Union 147.

²¹² Er legte den Eid auf die Bibel mit folgender Erklärung ab: *Ich, Georgios Akropolites, Groß-Logothet und Gesandter unseres Herrn, des Kaisers der Griechen Michael Dukas Angelos Komnenos Palaiologos, habe von diesem die nötige und hinreichende Vollmacht, das Folgende zu unterzeichnen und zu verkünden. Ich schwöre allem Schisma vollkommen ab und anerkenne im Namen meines oben genannten Herrschers, dass die unterschriebene Glaubenswahrheit, so wie sie vollständig verlesen und treulich dargelegt worden ist, der wahre, heilige, katholische und rechtgläubige Glaube ist. Diesen Glauben nehme ich im Herzen an, diesen Glauben bekenne ich mit dem Mund, diesen Glauben – das verspreche ich – werde ich ganz so, wie ihn die Heilige Römische Kirche in der Gesinnung der Wahrheit festhält und in Treue lehrt und verkündet, unverletzt bewahren, von diesem Glauben werde ich mich niemals je abwenden oder auf irgendeine Weise abgehen, mit ihm werde ich niemals in Widerspruch geraten. Den Primat der Heiligen Römischen Kirche, wie er im vorausgehenden Text enthalten ist, bekenne ich im eigenen sowie in des Kaisers Namen – in seinem und in meinem Namen komme ich freien Willens zu dem Gehorsam gegenüber dieser Kirche –, diesen Primat anerkenne ich, ich nehme ihn an und unterwerfe mich ihm freiwillig. Ich bekenne und bestätige, dass ich alle vorher angeführten Artikel über die Einheit des Glaubens und den Primat der Römischen Kirche bewahren sowie deren Anerkennung, Annahme, Übernahme, den Gehorsam und das Beharren in ihnen beibehalten werde. Dies alles bekenne und bekräftige ich durch einen leiblichen Eid auf meine eigene und des Kaisers Seele, so wahr mir und ihm Gott helfe, und dieses Heilige Evangelium*. Der Originaltext in Acta Gregorii X, ed. TAUTU 134, n. 48; MANSI 24, 73–74; die deutsche Übersetzung nach Wilhelm Blum, der den Text in der Einleitung zur Übersetzung der Chronik des Gregorios Akropolites auf Seite 12 veröffentlicht hat (hier Anm. 194). Vgl. dazu noch D. LOHRMANN, Bernhard von Neapel, ein päpstlicher Notar und Vertrauter Karls von Anjou, in: Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag, dargebracht von Freunden und Schülern, hg. v. J. FLECKENSTEIN – K. SCHMID, Freiburg/Br. 1968, 477–498; G. FR. NÜSKE, Untersuchungen über das Personal der päpstlichen Kanzlei 1254 bis 1304, I. Teil, in: ADipl 20 (1974) 39–240, hier: 98–100.

an die byzantinischen Delegierten als ordentliche Konzilsmitglieder gelten und dass sie Katholiken des griechischen Ritus sind²¹³.

So weit zu Handlungsabläufen. Wenden wir uns jetzt dem Inhalt der Vereinbarung zu. Der Text der Unionsakten ist in zwei Teile gegliedert: Der erste Teil über die drei göttlichen Personen enthält das von Papst Leo IX. an Petros III. von Antiochien gesendete Glaubensbekenntnis aus den *Statuta ecclesiae antiqua* des 6. Jahrhunderts, ausgenommen den Satz über den Ausgang des Hl. Geistes²¹⁴. Der zweite Teil des Unionsdekrets entspricht wörtlich dem Entwurf, den Papst Klemens IV. am 4. März 1267 Kaiser Michael VIII. nach Konstantinopel senden ließ²¹⁵.

Der Schlussteil des Symbols betrifft die Frage des päpstlichen Primats in der Gesamtkirche, wie dieser in der westlichen Theologie des 13. Jhs. entwickelt wurde. Freilich bezieht sich dies auch auf die Beziehung des römischen Bischofs zum Patriarchen von Konstantinopel. Von einer Pentarchie ist im Zusammenhang mit der Anerkennung des päpstlichen Primats gegenüber den vier östlichen Patriarchen nicht die Rede, es wird nur vom Bischof von Rom gesprochen. Die entscheidende Stelle lautet wörtlich: *Auch besitzt die heilige römische Kirche den höchsten und vollen Vorrang und die Herrschaft über die gesamte katholische Kirche. Sie ist sich in Wahrheit und Demut bewusst, dass sie diesen Vorrang vom Herrn selbst im heiligen Petrus, dem Fürsten und Haupt der Apostel, dessen Nachfolger der römische Bischof ist, mit der Fülle der Gewalt empfangen hat. Wie sie vor allen anderen zur Verteidigung der Glaubenswahrheit verpflichtet ist, so müssen auch alle auftauchenden Fragen über den Glauben durch ihr Urteil entschieden werden. Jeder Angeklagte hat das Recht, in Fragen, die der kirchlichen Gerichtsbarkeit unterstehen, an sie Berufung einzulegen, und in allen Angelegenheiten, die zum kirchlichen Bereich gehören, kann man sich an ihr Urteil wenden. Ihr sind alle Kirchen unterstellt, und ihr erweisen deren Vorsteher Gehorsam und Ehrfurcht. Diese Machtfülle aber besitzt sie in der Weise, dass sie auch die anderen Kirchen an ihren Sorgen teilhaben lässt. Viele von ihnen, besonders die Patriarchatskirchen, hat dieselbe römische Kirche mit besonderen Vorrechten ausgestattet, doch bleibt ihr eigener Vorzug auf Allgemeinen Kirchenversammlungen wie auch in anderen Dingen stets gewahrt*²¹⁶.

In diesen Passagen steht nicht die altkirchliche Kirchenstruktur und die Autonomie der Patriarchate im Blickpunkt, sondern das westliche ekklesiologische Verständnis des päpstlichen Primats und der Pentarchie, wie es schon auf dem IV. Laterankonzil 1215 definiert worden ist. Die abendländische Tradition fand hier ihren Niederschlag, wonach die Vollmacht der Patriarchen auf päpstlicher Einsetzung beruhe, d. h. dass die Patriarchate des Ostens der römischen Kirche ihre Privilegien verdanken²¹⁷. Der Papst als Nachfolger des Apostels Petrus hat den obersten und vol-

²¹³ *Ordinatio Concilii* ed. FRANCHI 136–137; ROBERG, Das Zweite Konzil 263.

²¹⁴ *Ench.Symb* 343, n. 150; MANSI 19, 662; PL 143, 771.

²¹⁵ *Acta Gregorii X* ed. TAUTU 61–69, n. 23; NORDEN 450f; BECK, Orthodoxe Kirche 197f; ROBERG, Die Union 138f, 261f.

²¹⁶ J. NEUBER – H. ROOS, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, hg. v. K. RAHNER und K.-H. WEGER, Regensburg ¹²1971, 554–555; DE VRIES, Patriarchate 249; HOLSTEIN 301; LEIDL 205–206.

²¹⁷ MANSI 24, 72.

len Primat sowie die Gewalt über die Kirche. Ihm fällt die Aufgabe zu, den Glauben zu wahren und zu bestimmen: *Der Römischen Kirche komme der höchste und volle Primat und Prinzipat über die gesamte katholische Kirche zu, den der Papst als Nachfolger Petri mit der Fülle der Gewalt empfangen habe, so dass er über alle Glaubensfragen zu entscheiden habe und in kirchlichen Streitfragen an ihn appelliert werden könne; dass der Römischen Kirche alle anderen Kirchen unterworfen seien und deren Obere daher zum Gehorsam gegen sie verpflichtet seien. Die übrigen Kirchen, besonders die Patriarchate, hätten von ihr gewisse Privilegien erhalten, sie selbst behalte sich jedoch einige Prärogativen vor*²¹⁸.

Diese Konzeption päpstlicher *plenitudo potestatis* stand im denkbar schärfsten Gegensatz zur griechischen Auffassung vom Verhältnis der Patriarchate zueinander und des Bischofs von Rom als Erstem unter Gleichen. Hier wird jede Kollegialität des Patriarchen des Westens innerhalb der Pentarchie vermisst²¹⁹, im Gegenteil es wurde das paulinische Bild vom Haupt und den Gliedern angewendet, in dem der Papst das Haupt ist und alle andere Kirchen nur Glieder eines einzigen Leibes sind. Das Haupt dieses mystischen Leibes ist der Papst. Dem Verhältnis Haupt – Glieder entspricht die *plenitudo potestatis* im Papst und andererseits der *pars sollicitudinis* bei allen übrigen kirchlichen Ämtern. Den anderen Kirchen kommt die Teilhabe an der Verantwortung zu. So wie im Haupt nach damaliger Vorstellung das Leben (die Fülle der Sinne, *plenitudo sensuum*) konzentriert ist und dieses Leben in die Glieder hinabströmt, so ist die kirchliche Gewalt als *plenitudo potestatis* ursprunghaft im Papst gegeben. Sie geht von ihm aus und strömt auf die unteren Instanzen, die Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe über²²⁰.

In der öffentlichen Konzilssitzung vom 29. Juni erklärt der Papst, *wie die Griechen gegen die Voraussetzungen fast aller freiwillig zur Obödienz gegenüber der römischen Kirche kamen, indem sie den Glauben bekannten und ihren Primat anerkannten, ohne weltliche Vorteile zu erbitten*²²¹. Der Papst setzte den Kaiser von der glücklich abgeschlossenen Union in Kenntnis: *O dass du doch, mein Sohn, hättest Zeuge sein können von dem Jubel der Versammlung. Hättest du doch die Dankeslieder, Lobgebote und Freudentränen der Prälaten gesehen! Freue dich daher mit uns, dass Gott deinen Geist erleuchtet hat, das Licht der Wahrheit zu schauen*²²². Gleichzeitig schrieb der Papst auch an den Mitkaiser Andronikos und forderte ihn auf, die vereinbarte Eintracht zwischen den Lateinern und den Griechen zu festigen²²³.

Am 17. Juli 1274 gaben die versammelten Konzilsväter auf der letzten offiziellen Konzilssitzung der vorbereiteten Konstitution *Cum sacrosancta* ihr Placet und Gre-

²¹⁸ ROBERG, Die Union 140.

²¹⁹ Ausführlich bei CONGAR, Enjeux 441; DERS., Structures 373.

²²⁰ Hintergrund dieser Ansicht ist Joh 1, 42, in dem Petrus *Kefa* genannt wurde. Dies heißt zwar hebräisch *Fels*, griechisch jedoch *Kephale* – Haupt. PL 11, 947.

²²¹ Nach ROBERG, Das Zweite Konzil 258–259, Anm. 175.

²²² MANSI 24, 78.

²²³ MANSI 24, 79.

gor X. konnte das Konzil als beschlossen erklären²²⁴. Die Synode hatte somit ihre wichtigste Aufgabe – die Union mit dem Kaiser von Konstantinopel – erfüllt, oder doch nicht?

V. Bilanz

Blicken wir auf die Geschichte der Union zurück, so kann man aus heutiger historischer Perspektive feststellen, dass das Konzil keine Aussage über den päpstlichen Primat und die Pentarchie im Sinne eines Kanons oder einer Konstitution machte, aus welcher die Beziehung des päpstlichen Primats zur Pentarchie erklärt worden wäre. Die Pentarchie als Modell für die Leitung der Kirche, an welcher sich die byzantinisch-orthodoxe Welt gebunden fühlte, wurde von der kaiserlichen Delegation völlig aufgegeben. Eine detaillierte Auseinandersetzung über die höchste Gewalt in der Kirche gab es in der Konzilsaula von Lyon nicht, sie wurde nicht diskutiert. Der feierliche Akt der Einigung und der Versöhnung zwischen Alt- und Neu-Rom hob den Kirchenbann von 1054 auf, der über 200 Jahre Bestand hatte. Dies war ein Erfolg der päpstlichen Diplomatie, vor allem Gregors X., die ein breites Echo und die Zustimmung für sein Vorgehen im Westen erfuhr²²⁵. Sein Ziel war es, durch die Koalition mit dem byzantinischen Kaiser die Rückeroberung des Hl. Landes zu sichern. Die kirchliche Union mit Michael VIII. war der Ansicht des Papstes nach ein Garant für den gegenseitigen Respekt und den vertrauensvollen Umgang. Das gesamte Unternehmen in Lyon aber als eine reine Kreuzzugsversammlung zu deklarieren, wie es in der neueren Forschung dargestellt wird, entspricht nicht der historischen Situation und reduziert die Bemühungen Gregors X. nur auf einen Punkt: den Kreuzzug. Gregor X. dachte vielseitig und arbeitete zielorientiert an der Kircheneinigung. Seine Ekklesiologie und sein Denken waren von der Vorstellung seiner Zeit geprägt, nämlich die *reductio Graecorum* in den Schoß der Kirche. Er war gegenüber dem Kaiser unnachgiebig und vertrat entschieden die westliche Vorstellung vom päpstlichen Primat. Durch die Einberufung eines *concilium generale* wollte er seinen Bestrebungen ein breites und vielen zugängliches Parkett bieten.

Die kaiserlichen Untertanen in Byzanz, die orthodoxen Bischöfe, Mönche und der Klerus betrachteten diesen Unionsversuch als einen kaiserlichen Akt, der ohne Beteiligung der byzantinischen Kirche vollzogen wurde²²⁶. Die Opposition war der Meinung, dass der Kaiser dem militärisch-politischen Druck des Westens nachgegeben hat, um sich erfolgreich vor den Angriffen der gierigen Kreuzfahrer schützen zu können. Die blutige Wiederholung der Ereignisse des Jahres 1204, die zur Eroberung

²²⁴ ROBERG, Die Union 149.

²²⁵ Weitere Hinweise bei J.-B. MARTIN, *Conciles et bullaire du diocèse de Lyon des origines à la réunion du Lyonnais à la France en 1312*, Lyon 1905, n. 1808; ROBERG, Die Union 150; GILL, *Byzantium* 161–181.

²²⁶ BECK, *Byzanz und der Westen* 137; D. M. NICOL, *The Byzantine Reaction to the Second Council of Lyon 1274*, in: SCH(L) 7 (1971) 113–146, jetzt in: DERS., *Byzantium. Its Ecclesiastical History and Relations with the Western World*, London 1972.

rung Konstantinopels geführt haben, sollten unter allen Umständen vermieden werden.

Die unterschiedlichen ekklesiologischen Positionen zwischen den beiden Kirchen, das politische Spiel des Westens und die Widersetzung des Ostens haben die begonnene Annäherung verhindert. Die treibende Kraft der Union, Gregor X., starb bereits 1276, seine Nachfolger aber hatten kein Gespür für seine Unionspläne und ihre Durchführung; sie wechselten den politischen Kurs: Johannes XXI. (1276–1277), Nikolaus III. (1277–1280) und auch Martin IV. (1281–1285) unterstützten die gegen den byzantinischen Kaiser gerichtete Ostpolitik der Westeuropäer und behinderten damit gleichzeitig die begonnene Annäherung. In Rom glaubte man nicht mehr an eine friedliche Vereinigung mit den östlichen Kirchen. Papst Nikolaus III. soll sogar einmal gesagt haben: *Der Friede, den man sich rühmte unerschütterlich begründet zu haben, ist im Grunde nichts anderes als eine Komödie*²²⁷.

In Byzanz trat Kaiser Michael VIII. für die vereinbarte Union ein. Für ihn war sie nicht nur ein kirchenpolitischer Akt, sondern er versuchte auch theologische Inhalte durchzusetzen. Viele Bischöfe, Mönche und das einfache Volk standen ihm und seiner Unionspolitik abneigend gegenüber. Demgegenüber erkannte man in Rom nicht die Ernsthaftigkeit der Lage. Die Päpste zogen voreilige Beschlüsse, die mit der Realität nichts zu tun hatten. Der proangevinisch orientierte Papst Martin IV. (1281–1285) belegte am 18. November 1281 Kaiser Michael mit dem Bann. Dieser Schritt wurde damit begründet, dass Michael nicht gegen die Unionsgegner vorgegangen sei und das alte Schisma unterstützt habe²²⁸. Der Tod des Kaisers war zugleich das Ende seiner Unionspolitik. Auf seiner Seite stand seit 1275 der Patriarch Johannes Bekkos, der durch Wort und Schrift für die Union eingetreten war. Grundlegend für deren Rechtfertigung und Begründung ist seine unmittelbar nach seiner Erhebung zum Patriarchen verfasste große Friedensschrift *Über die friedliche Vereinigung der Kirchen des alten und neuen Roms*²²⁹.

Mit dem Tod Michaels VIII. änderte sich in Byzanz die Situation schlagartig und der neue Kaiser Andronikos (1282–1328) begann nach seiner Thronbesteigung die Restaurierung der Orthodoxie durchzuführen. Politisch konnte er sich eine Ablehnung der in Lyon vereinbarten Einheit leisten, da kurz vorher die Sizilianische Vesper der Bedrohung durch die Angionensen ein Ende gemacht hatte²³⁰. Die Blachernensynode von Konstantinopel lehnte am 9. April 1283 die Union ab und alle Bischöfe, die sich freiwillig oder unter kaiserlichem Druck der Union angeschlossen hatten, verloren ihre Ämter²³¹. Im Januar 1285 tagte eine neue Synode in Konstantinopel und das Ergebnis dieser Tagung war der »Thomos« von 1285, mit dem der

²²⁷ Deutsche Fassung nach BRANDMÜLLER 102.

²²⁸ Acta romanorum pontificum ab Innocentio V ad Benedictum XI (1276–1304) e registris vaticanis aliisque fontibus collegerunt Ferdinandus M. DELORME et Aloysius L. TÄUTU (= Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis. Fontes, series III, vol. 5, tom. 2), Città del Vaticano 1954, 101–102, n. 53.

²²⁹ Ed. H. LÄMMER, *Scriptores Graeciae orthodoxae bibliotheca selecta I*, Freiburg 1866, 197–652.

²³⁰ Vgl. dazu S. RUNCIMAN, »Die Sizilianische Vesper«. Der Volksaufstand von 1282 und die europäische Geschichte im 13. Jahrhundert, München 1976.

²³¹ Vgl. V. LAURENT, *Les registres I/4*, 252–254, n. 1463; LEHMANN 152.

neue kaiserliche Kurs bestätigt wurde²³². Der unionsfreundliche Patriarch Johannes Bekkos wurde erwartungsgemäß als abgesetzt erklärt und die beschlossene Union von Lyon annulliert²³³. Die Griechen blieben ihrer ekklesiologischen Vorstellung von einer Kollegialität der einzelnen Kirchen treu. Die Autorität darüber wird ihrer Meinung nach auf der Ebene der Gesamtkirche von den fünf Patriarchen ausgeübt. Letztlich ist die Primatsfrage der entscheidende Grund des »Nicht-Mehr-Gelingens« einer Einigung. Der Westen versuchte wiederholt, dem Osten eine monarchische Ekklesiologie aufzuoktroieren, die den Papst als einziges sichtbares Haupt der Kirche vorsieht. Die logische Konsequenz daraus ist aus westlicher Sicht, dass die Wiedervereinigung nur eine Rückkehr zum Gehorsam gegenüber dem Apostolischen Stuhl – *reductio Graecorum* ist. Kaiser Michael, der ein Unionsbefürworter war, ging auf die päpstlichen Wünsche ein, weil er darin den sichersten Weg sah, seine Herrschaft und sein Reich vor lateinischer Begehrlichkeit zu schützen. Daher sieht die moderne Historiographie in dem Glaubensbekenntnis vom 6. Juli 1274 nichts anderes als einen Akt der *Unterwerfung nicht der byzantinischen Kirche, sondern des Basileus [...] gegenüber der plenitudo potestatis des Bischofs von Rom*²³⁴. In der Tat lässt sich die Lyoner Vereinbarung nicht als Akt eines Ökumenischen Konzils bezeichnen, wie ihn die Ostkirche seit langem zur Überwindung der kirchlichen Spaltung gefordert hatte, sondern als römisches Diktat²³⁵, als *eindrucksvolle Kapitulation* der Griechen²³⁶; *Es handelte sich nicht um eine Praktizierung der via concilii, sondern um die auf einem Konzil proklamierte Unterwerfung der einen Seite unter die andere*²³⁷.

Der einflussreiche Dominikaner Albert der Große (†1280), der in diesem Kontext als unparteiischer Beobachter gesehen werden könnte, stellte in seiner *Summa theologiae* fest, dass die Griechen in Lyon gezwungen worden sind, gewisse lateinische Lehren zu akzeptieren²³⁸. Diese Tatsache blieb natürlich den östlichen Historikern nicht verborgen. Sie beanstanden auch, dass das Nichtgelingen der Union von Lyon dem Fehlen der Pentarchie zuzuschreiben sei. Der byzantinische Historiker Barlaam²³⁹ hat 1339 auf die Frage, warum das II. Konzil von Lyon keinen nennenswer-

²³² LAURENT, Les registes I/4, 275–276, n. 1485; Tusculum–Lexikon 639; KAPRIEV 575–576; A. PAPADAKIS, Art.: Constantinople, Councils of – Local Council of 1285, in: The Oxford Dictionary of Byzantium 1 (1991) 515.

²³³ LAURENT, Les registes I/4, 279–285, n. 1490. Über das Schicksal der Union nach 1274 ausführlich bei M. VILLER, La question de l'Union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence (1274–1448), in: RHE 17 (1921) 206–305, 515–532; 18 (1922) 20–60.

²³⁴ CONGAR, Enjeux 444; ROBERG, Das Zweite Konzil 272.

²³⁵ ANDRESEN 138.

²³⁶ J. M. HUSSEY, The Orthodox Church in the Byzantine Empire, Oxford 1986, 231.

²³⁷ SIEBEN, Vom Apostelkonzil 336.

²³⁸ ALBERTUS MAGNUS, Summa Theologiae II q. 122, art. 2, in: Opera omnia, tom. 33, Parisii 1895, 396: *Et propter hoc Graeci, qui dicebant quod fornicatio non esset mortale peccatum, in concilio Lugudunensi coacti sunt hoc revocare*. Vgl. die kritische Edition der Summa Theologiae sive de mirabili scientia Dei, ed. D. SIEDLER (Opera omnia, tom. 34, pars 1), Monasterii 1978, IX, XVII, Anm. 13.

²³⁹ BECK, Kirche und theologische Literatur 717–719; M. JUGIE, Baarlam de Seminara, in: DHGE 6 (1931) 817–834; G. PODSKALSKY, Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung, München 1977, 126–157; GAHBAUER, Die Pentarchietheorie 258–267; den Forschungsstand zusammenfassend bei F. TINNEFELD, Art.: Barlaam, in: TRE 5 (1980) 213–215.

ten Erfolg haben konnte, klar und deutlich die byzantinische Ansicht herausgehoben: *Da jene Griechen, die an diesem Konzil teilgenommen haben, weder von den vier Patriarchen, welche die orientalische Kirche regieren, noch vom Volk gesandt wurden, sondern einzig vom Kaiser, der versucht hatte, mit euch gezwungenermaßen und nicht in Freiheit eine Union abzuschließen*²⁴⁰. Die Lyoner Versammlung entsprach nicht der orthodoxen Vorstellung von einem Ökumenischen Konzil. Diese Versammlung hatte nicht die Legitimation der byzantinischen Kirche, denn ein solches Konzil ist der Repräsentant der Kirche und nicht der einzelnen Patriarchate. In Lyon waren nicht alle fünf Patriarchen anwesend. Dieses größtenteils negative Urteil wurde auch von Burkhard Roberg in einem größeren Zusammenhang deutlich erkannt, wenn er schreibt: *Die Kirchenunion, dieses große Thema für einen anspruchsvollen Dialog unter den besten Köpfen der auf dem Konzil versammelten geistig-geistlichen Führungselite des Westens, wurde nicht erörtert, wie man hätte erwarten dürfen, die Einheit der Kirchen war für niemandem jene Herausforderung, der zu stellen als die große Möglichkeit gegolten hätte, sondern wurde, auf die ›reductio Graecorum‹ reduziert, lediglich Instrument und Funktion, Mittel und Voraussetzung für Politik und Kirchenpolitik*²⁴¹.

Andererseits lässt sich auch die Tatsache nicht leugnen, dass die byzantinische Kirche mit dem Kaiser und dem Patriarchen von Konstantinopel nicht mehr als die Repräsentanten der orthodoxen Welt galten. Sie vertraten die »politische Orthodoxie«, die in Wirklichkeit nur die enge byzantinische Tradition verkörperte und weit entfernt von der *Communio*-Struktur der spätantiken Kirche mit den fünf Patriarchaten war. In der Tat existierte nur noch ein Patriarchat als Ganzes und zwar das römische Patriarchat. Die drei östlichen Patriarchate, Jerusalem, Antochien und Alexandrien, waren aus historischer Sicht nur wichtige Stützpunkte der Christenheit, in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts aber kaum nennenswert. Ihre Obödienz war sehr gering und weit entfernt von ihrer früheren Bedeutung. Freilich lässt sich nicht leugnen, dass der Rückgang des Einflusses des Patriarchen von Konstantinopel schon mit dem politischen Niedergang des Byzantinischen Reiches begonnen hatte. Geographisch betrachtet hat sich im Norden die russische Kirche formiert und im Westen, auf der Balkanhalbinsel, sind einzelne orthodoxe Nationalkirchen entstanden. Aus dem Osten und dem Süden drangen die muslimischen Angreifer vor, die der christlichen Bevölkerung eine neue Religion aufzwingen wollten und eine Zwangs-Islamisierung betrieben.

Abschließend lässt sich feststellen, dass die altkirchliche Praxis der Patriarchate auf dem II. Konzil von Lyon nicht wiederherzustellen war, was auch derzeit kaum vorstellbar ist. Die orthodoxen Kirchen sind in ihrer historischen Entwicklung autokephale und nationale Kirchen geworden. Sie sind weit von der damals geltenden Bedeutung eines überregionalen und übernationalen Patriarchats entfernt. Aus diesem Grund kann man die Zahl der fünf Patriarchate nicht als fixe Nummer betrachten, die nicht geändert werden könnte, sondern sie symbolisiert die politischen Ver-

²⁴⁰ PG 151, 1333–1334; GAHBAUER, Die Pentarchietheorie 262.

²⁴¹ ROBERG, Das Zweite Konzil 384.

hältnisse der spätrömischen Zeit und die Situation der damaligen Christenheit. So wie sich einmal die kirchliche Situation den politischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten angepasst hat, so könnte sie sich auch heute in die globale Welt auf allen Kontinenten einfügen. Die vier altkirchlichen Patriarchate, Konstantinopel, Alexandria, Antiochien und Jerusalem haben unbestritten ihre historische Bedeutung, jedoch verlangt die weltweite Ausbreitung des Christentums eine Antwort auf die aktuellen Fragen der Menschen. Demzufolge bedarf es auch kirchlicher Strukturen, die diesen Herausforderungen gewachsen sind.

Bethlehem oder Nazareth? Zur Frage nach dem Geburtsort Jesu

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Die Frage nach dem Geburtsort Jesu ist alt. Sie wurde im Grunde schon von den Christen des ersten Jahrhunderts gestellt, denn ihnen musste erklärt werden, warum Jesus der »Nazoräer« (vgl. Mt 2, 23; 26, 71; Joh 18, 5.7; 19, 19; Apg 2, 22; 3, 6 u.a.) bzw. der »Nazarener« (Mk 1, 24; 10, 47; 14, 57; 16, 6) – Lukas schwankt zwischen beiden Benennungen (vgl. 4, 34; 24, 19; 18, 37) –, der Mann »von Nazareth« (Mk 1, 9; Mt 21, 11; Joh 1, 46) nicht auch in Nazareth geboren sein sollte, obwohl doch Nazareth als seine »Heimatstadt« (Mk 6, 1; Lk 4, 24; Mt 13, 34) angegeben wird. Beide Evangelisten, die eine Kindheitsgeschichte Jesu bieten, erklären deshalb, warum er in Bethlehem geboren wurde bzw. in Nazareth aufwuchs. Lukas begründet die Geburt in Bethlehem mit dem Eintrag, den jeder in seiner Stadt vornehmen lassen musste. Deshalb zog »Josef von Galiläa aus der Stadt Nazareth hinauf nach Judäa in die Stadt Davids, die Bethlehem heißt, weil er aus dem Haus und dem Geschlechte Davids war, [...] mit Maria, seiner Frau, die schwanger war« (Lk 2, 4f). Mt müsste jedoch bei einem Leser, der das Lk-Ev nicht kennen würde, die Meinung erwecken, Josef hätte in Bethlehem immer gewohnt, weshalb er nach dem Tod des Herodes auch dorthin zurückkehren wollte, aber auf göttliche Weisung hin aus Furcht vor dem Nachfolger des Herodes nach Galiläa in die Stadt Nazareth zog (vgl. Mt 2, 22f). Der Unterschied zwischen dem Heimatort und dem Geburtsort wurde also jeweils begründet.

Die klare Angabe beider Evangelisten hinsichtlich Bethlehems als Geburtsort Jesu wird jedoch neuerdings von manchen entschieden angezweifelt. Im Folgenden seien ihre Argumente vorgestellt und dann kritisch beleuchtet.

I. Die klare Verneinung Bethlehems als Geburtsort

Am 17. Dez. 2006 erschien im »Katholischen Sonntagsblatt, Kirchenzeitung für die Diözese Rottenburg-Stuttgart (Nr. 51), S. 32–33 ein Beitrag von Wolfgang Baur. Er ist stellvertretender Direktor des Katholischen Bibelwerks. Der Beitrag ist betitelt: »Zu Bethlehem geboren?«. Diese Überschrift erinnert an das bekannte Weihnachtslied (vgl. Gotteslob, Nr. 140). Das Fragezeichen besagt keineswegs eine Unsicherheit bezüglich des Geburtsortes Jesu, denn der Autor schreibt wörtlich: »Lukas wusste, dass Jesus aus Nazareth stammte (Lk 4, 16) – und sicher auch dort geboren wurde.«

Es geht hier nicht nur um die verheerende Wirkung solcher Behauptungen, die beliebte Kirchenlieder und Pilgerziele als »historisch« unhaltbar hinstellen, sondern um die Sicherheit, mit der man fragwürdige Hypothesen als neuesten Erkenntnis-

stand ausgibt. Nichttheologen fühlen sich durch die Summe der angeführten Einzeldaten¹ und Grafiken geradezu erschlagen, aber nicht aufgeklärt, und Seelsorger im Verbreitungsgebiet dieser Kirchenzeitung sahen sich vermutlich (um nicht theologisch rückständig oder uninformiert zu erscheinen) sogar gezwungen, in ihren Weihnachtspredigten diese Auffassung unters Volk zu bringen.

Nebenbei sei vermerkt, dass Mt 17, 24–27 von der Tempelsteuer (Kultabgabe) handelt und nicht von einer staatlichen Steuer, wie es Baur anzunehmen scheint: Falsch ist die Behauptung von Baur: »Von einer Regelung, dass Personen nicht an ihren Wohnorten, sondern an ihren Geburtsorten zur Steuer veranlagt wurden, so wie es die Weihnachtsgeschichte bei Lukas andeutet, ist aus der römischen Geschichte nichts bekannt.« Auf den historischen Sachverhalt und mögliche Irrtümer gehen ausführlich ein: J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburg 1960), S. 60ff; ferner H. Schürmann, *Das Lukasevangelium, Erster Teil* (Freiburg²1982), S. 103; ferner K. Rosen, *Zur Diskussion um Jesu Geburtsdatum*, in: W. Brandmüller, *Qumran und die Evangelien. Geschichte oder Geschichten* (Aachen 1994), S. 41–58. Rosen behandelt die Steuererklärung der Jüdin Babatha.

Zustimmen kann man dem Autor, dass Ostern in der Frühzeit mehr im Mittelpunkt gestanden ist als Weihnachten, so auch darin, dass im Altertum nur bei Herrschern bzw. bei Hochgestellten der Geburtstag interessierte. Die Griechen hoben nicht den Geburtstag hervor, sondern das Jahr der »Blüte« und meinten damit das 35. Lebensjahr. Aber Baur scheint damit die Fragestellung seines Themas aus den Augen verloren zu haben, das nicht dem Geburtstag, sondern dem Geburtsort gilt. Dieser wurde aber auch im Altertum zur Identifizierung einer Persönlichkeit für wichtig gehalten.

In Nr. 32/53 des Katholischen Sonntagsblattes will derselbe Autor zeigen, dass »die Symbole und Bilder, die wir noch bis heute mit Weihnachten verbinden, nicht aus der Zeit nach Jesu Geburt, sondern aus der Zeit lange davor, aus dem Alten Testament« stammen. Die Wurzeln der Aussagen von Mt 1 und 2 sind im Alten Testament zu suchen. Das Micha-Zitat wolle zeigen, dass aus etwas ganz Kleinem etwas Großes wird. Jesus ist der erwartete Davidsnachkomme. Beim Stern handle es sich nicht um »eine reale Sternenkonstellation«, sondern um den »aufgehenden Stern« (Num 24, 17) aus den Bileamssprüchen. Die Erzählung von Kindermord und der Errettung Jesu sei eine Nachbildung von Ex 1, wobei dem wunderbar erretteten Mose, dem Hoffnungsträger für Israel, der von Gott gesandte König Jesus gegenübergestellt wird. Mose musste vor dem Pharao fliehen wie Jesus vor Herodes.

¹ Z. B. wird als Grund für die Unruhen bei der Steuerverfassung die Darstellung des »göttlichen Kaisers Augustus« auf den für die Begleichung der Steuerschuld gebrauchten Münzen genannt: In der Verknüpfung der Geburt Jesu mit der römischen Steuerschätzung lag also »symbolischer Zündstoff«, nämlich »Gott gegen Gott, Jesus gegen Augustus«. Diese Behauptung steht numismatisch auf schwachen Beinen, denn die Apotheose beginnt in der Anfangszeit der Kaiser erst nach ihrem Tod. So steht auf Münzen des Augustus: Augustus Divi F(ilius) = Augustus des göttlichen C. J. Caesar Sohn. Entsprechend tragen erst unter Tiberius nach dem Tod des Aug. im Jahr 14 Münzen die Aufschrift: Divus Augustus Pater = der göttliche Vater Augustus. Im Übrigen gibt es eine Entwicklung in der Kaiserverehrung und von »divus«, die sich über die Zwischenstufen der Verehrung seines Genius und seiner Fortuna bis zur Betonung der Göttlichkeit des Kaisers weiterbildete (vgl. »Apotheosis«, in: Der kleine Pauly, *Lexikon der Antike in fünf Bänden*). So plausibel W. Baur's Argumentation auch klingt, sie stützt sich für diese Zeit nicht auf Tatsachen: »divus« heißt nicht immer »göttlich« im Wesenssinn.

Von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft wurde im Jahr 2007 ein Buch von M. Koschorke herausgebracht mit dem Titel: *Jesus war nie in Bethlehem*. Der Theologe, Soziologe und Paarberater am Evangelischen Zentralinstitut für Familienplanung schreibt in einem flüssigen Stil, gut leserlich und engagiert und erweckt zunächst den Eindruck eines selbstsicheren Theologen.

Freilich kommen dem Leser bei der Lektüre der 140 Seiten des Buches immer mehr Zweifel an der tatsächlichen Stoffbeherrschung. So überrascht jeden Kenner des Neuen Testaments der Satz: »Geboren von einer Frau, hieß es im Philipperbrief« (S. 41). Obwohl S. 39 das Zitat richtig belegt ist, fiel offensichtlich bei der Korrektur dieser Irrtum nicht auf. Dann unterliegt der Autor dem Irrtum theologischer Anfänger, wenn er die Unbefleckte Empfängnis, die sich auf Mariens Erbsündenfreiheit bei ihrer Empfängnis bezieht, mit der Jungfrauengeburt verwechselt, die die vaterlose Empfängnis Jesu besagt².

In seinen Ausführungen zum Geburtsort Jesu kommt Koschorke in einer Art Generalabrechnung auf die verschiedensten aktuellen Themen zu sprechen, wie die Pille³, die Fehlbarkeit der Apostel und kirchlicher Autoritätspersonen (vgl. S. 31f), den gerechten Krieg, den es nicht gibt (S. 131ff). Die Entwicklung in der Kirche hat die traditionskritische Haltung in ihr Gegenteil gewandelt: »Aus einer Zukunfts- ist eine Traditionsreligion geworden, aus einem Glauben, der Menschen in Bewegung und in Freiheit versetzt und zur Verantwortung befreit, wurde eine Religion des Gehorsams, der Unterwerfung und der Angst.« (S. 93).

Zugegeben: Über alle diese Thesen kann man verschiedener Meinung sein und diskutieren, aber die Kürze, in der hier gleichsam im Vorbeigehen die Fragen abgefertigt werden, überrascht. Gibt es nicht auch einen gerechten Krieg, etwa in der Verteidigung vor einem Überall? Sieht der Autor nicht auch die Probleme der Einnahme von Antikonzeptiva, die doch, wie seriöse Ärzte sagen, nidationshemmend und damit frühabortiv wirken und eine gefährliche Freiheit ermöglichen können? Empfinden Christen ihren Glauben immer nur als Unterwerfung und angstmachend oder erleben sie ihn nicht auch als Freude und Erfüllung? Der Autor lässt Problembewusstsein nur in einer Richtung erkennen.

Vor allem ist der Christologie des Autors zu widersprechen: Jesus wird Gottes Sohn (im jüdischen Sinn) durch Einsetzung, durch Gottes Handeln. Beim Übertritt dieser jüdischen Vorstellung in die griechische Denkwelt, die mit den Befreiungserfahrungen der Juden wenig anfangen konnte, wurde Gottes Sohn als »Gott-gleich«,

² S. 73f: »Die Jungfrauengeburt – ein ausgestreckter Zeigefinger. Er soll darauf hinweisen: Jesus ist wirklich und leibhaftig Gottes Sohn. Kein anderer Hoheitstitel schien ihn und seine Bedeutung angemessener zu beschreiben. Die Verkündigungsszene sollte diese Aussage unterstreichen. Dem diente ursprünglich auch die Vorstellung von der ›unbefleckten‹ Empfängnis Marias und von der jungfräulichen Geburt.«

³ S. 85f: »Die Ehe ist das höchste christliche Gut. Besonders heiß und heftig wurde es in der Regel beim Stichwort Pille. Da regnet es Verlautbarungen und Enzykliken. Da wird [...] eine bestimmte Methode der Empfängnisverhütung als die allein seligmachende vorgeschrieben. Auf Jesus können sich die Kirchenoberen kaum berufen. Er war kein großer Fan von Familie [...] Es gibt Wichtigeres ... Provozierend definiert Jesus Familie um: Familie, Bruder, Schwester, Mutter, Vater, das sind die, die Gottes Willen tun (Mk 3, 35; Lk 14, 26). An die Stelle der traditionellen tritt die endzeitliche Familie, die Gemeinschaft derjenigen, die Jesu Ruf folgen.«

als »von göttlicher Natur« verstanden. Koschorke vertritt im Grunde die alte, heute als überholt geltende These A. Harnacks von der Hellenisierung des Christentums. Man kann dagegen zeigen, dass das Konzil von Nizäa mit seiner Lehre den hellenisierenden Arius enthellenisiert hat (S. 66–69).

Zwar stimmt es (um nur sehr kurz auf die Frage der singulären Gottessohnschaft Jesu einzugehen), dass sich Jesus nicht als Gottessohn bezeichnet hat; er hat aber gehandelt wie einer, der Gott ist, indem er Sünden vergibt, was nur Gott zusteht (vgl. Mk 2, 5ff; Lk 5, 20f; 7, 48f), und eine unbedingte Nachfolge (wichtiger als Besitz, Verwandtschaft, eigenes Leben) fordert, was eigentlich nur Gott verlangen kann.

Ferner fehlt bei Koschorke die Unterscheidung zwischen »Sohn« (im absoluten Sinn umfasst diese Bezeichnung alle drei Existenzphasen: Präexistenz, irdisches Leben und Erhöhungszustand: vgl. Gal 4, 4; Röm 8, 3) und »Sohn Gottes«, womit meistens die nachösterliche Seinsweise bezeichnet wird. So heißt es im Römerbriefpräskript: Evangelium »von seinem Sohn, hervorgegangen aus Davids Geschlecht dem Fleische nach (= irdisches Leben!), eingesetzt zum Sohne Gottes in Macht der Heiligkeit noch, zufolge der Auferstehung von den Toten (Erhöhungschristologie!). Wie Gal 4, 4 und Röm 8, 3 belegen, schließt die absolute Bezeichnung immer auch die Präexistenz ein. Koschorke interpretiert Röm 1, 3f abschließlich im Sinn der Erhöhung/Adoption. Diese Unterscheidung findet sich auch im Hebräerbrief (vgl. 1, 2.8: absolut: 3, 14; 5, 8; 7, 3), wenn auch nicht immer in derselben Klarheit.

Die Sicht, dass Jesus nicht ewiger Sohn ist, führt zu enormen Konsequenzen hinsichtlich der Mariengestalt: Maria ist nicht jungfräuliche Mutter, d. h. Josef wird als Jesu Vater betrachtet. Wenn nach Athanasius die Jungfrauschafft der Mutter der Beweis für die Gottheit des Sohnes⁴ ist, verliert mit ihrer Leugnung auch die Jungfräulichkeit ihren Sinn. Jungfrau wurde Maria »beim Übergang des frühchristlichen Glaubens in die hellenistische Lebenswelt« (S. 70).

Vertreter dieser Meinung stehen vor der Schwierigkeit, die total andere Atmosphäre (schlüpfri!) der mythologischen Erzählungen über Verbindungen von Göttern mit menschlichen Frauen im Vergleich zu den biblischen Schilderungen (dezent!) nicht erklären zu können⁵, ebenso gibt es keinen einzigen Anhaltspunkt im Neuen Testament für diese Herleitung. In Jesu Mund war »der Vater« immer Gott!⁶ Im Übrigen bleibt zu bedenken, dass die unübliche mätromyme (vgl. Mk 6,3) Benennung durchaus im Sinn der Jungfrauengeburt ausgelegt werden kann⁷.

Mit der ewigen Gottessohnschaft muss logischerweise auch die Gottesmutterchaft wegfallen, die schon Gal 4, 4 der Sache nach belegt ist (vgl. Lk 1, 43). Allerdings scheint der Autor die Idiomenkommunikation nicht zu kennen, weshalb er die Thematik des Konzils von Ephesus auf die Frage nach der substantia, der Wesenheit

⁴ De incarnatione 18.

⁵ Zum Ganzen vgl.: A. Ziegenaus, Maria in der Heilsgeschichte, Aachen 1998, 233–265.

⁶ Es ist ein bedenkenswerter Unterschied zwischen Mk 3, 35 (»Wer den Willen meines Vaters tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter«) und der ungenauen Wiedergabe dieser Stelle bei Koschorke (vgl. Anm. 3; mit »Vater«!).

⁷ Vgl. A. Ziegenaus, Maria, 85ff; zu der anderen Auslegung des vierten Evangeliums vgl. ebd. 119ff.

reduziert: »Wenn Maria Jesus, der von göttlicher substantia/Wesenheit ist, geboren hat, muss sie dann nicht selber von göttlicher substantia sein? Und wenn das so ist, ist sie dann als Gebäerin des Sohnes diesem nicht überzuordnen. Wird sie damit aber nicht zur Göttin – neben Gott?« (S. 77).

Bei diesen Karikierungen⁸ von Aussagen der Bibel und Kirchengeschichte wurde scheinbar das Thema Bethlehem aus den Augen verloren. So kommt der Autor nach diesen »Ausflügen« im zweiten Teil auf die Eingangsfragen zurück. »Vom Kind in der Krippe, und was es uns sagen will«: So ist das zweite Kapitel überschrieben.

Der Verfasser spricht vom Wunder der neuen Geburt, vom Gegensatz zwischen der Geburt des Herrn des Universums unter ärmlichsten Umständen und dem Luxus der Welt. Das Kind bringe eine neue Rangordnung, jedem Anfang wohne, so H. Hesse, ein Zauber inne. Das Kind werde dem Erwachsenen zum Vorbild, ihm gehört das Reich Gottes. »Wenige Berichte in der Bibel erzählen so eindrucksvoll davon, wie Gott unsere Welt auf den Kopf stellt, wie die Legende von der Geburt im Stall von Bethlehem. Mit diesem Kind kommt Gottes Liebe in die Welt« (S. 104).

Weitere Themen sind die Gegenüberstellung von Kaiser und Baby, vom Stall und der Kirche (Prächtige Peterskirche!), die (Miss-)Achtung der Frau, die Leute am Rande der Gesellschaft (= die Hirten von Bethlehem), die Ausländer und ihr Stern, der Staatschef und sein Krieg gegen die Kinder.

In diesem zweiten Teil werden alle die Ereignisse, die im ersten Teil als unhistorisch und als Legenden hingestellt werden (Bethlehem, Kindermord, Stall, Hirten von Bethlehem, Geburt des Herrn des Universums) als historisch betrachtet. In existenziellem Sinn ist also wahr – z. B. die Geburt des Herrn des Universums –, was »quer zur Realität« liegt. Es handelt sich um Bilder, um Visionen⁹ – worin unterscheiden sie sich von Träumen? Zugegeben, auch Utopien faszinieren, können bewegen, aber irgendwann stoßen sie sich an der Realität und müssen als nicht tragfähig erkannt werden.

Letztlich kann man von Utopien nicht leben, höchstens vor ihnen flüchten. Paulus (und Johannes XXIII., Franz, Mutter Theresa) hatten eine andere Sicht: In 1 Kor 15 betont er zuerst die geschichtliche Tatsache der Auferstehung Christi (V 3f) und nennt dann die – noch lebenden – Zeugen. »Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist nichtig euer Glaube [...] dann sind die in Christus Entschlafenen verloren [...] Wenn Tote nicht auferweckt werden, so lasst uns essen und trinken, denn morgen werden wir sterben« (V 17f, 32). Genauso gilt: Wenn Jesus Christus, nicht »in der Gestalt Gottes war«, wie es im bejahenden Sinn im Philipperhymnus heißt

⁸ Marienverehrung führt dem Autor zufolge zur Frauenfeindlichkeit: »Es ist gewiss kein Zufall, dass sich Selbstbewusstsein und Emanzipation der Frau in jenen Konfessionen der christlichen Kirche und in jenen Ländern etwas eher entwickelt haben, die der Jungfräulichkeit Marias, ihrem Bild als willige oder schmerzreiche Mutter, weniger Raum geben« (S. 81; auch S. 76). Wiederum eine Behauptung wider die geschichtliche Wahrheit, denn die Marienverehrung förderte die Achtung vor der Frau, während Luther und die Protestanten diesbezüglich größere Schwierigkeiten hatten (vgl. A. Ziegenaus, Maria, S. 349–368).

⁹ »Persönlichkeiten wie Paulus, Franz von Assisi, Papst Johannes XXIII., oder auch Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Nelson Mandela und Mutter Theresa [...] lebten mit Bildern von Wirklichkeit, die quer lagen zur Realität, die sie vorfanden. Ihre Sicht half ihnen, die anderer in Bewegung zu setzen.« (S. 99).

(der älter ist als der Philipperbrief, also vorpaulinisch), dann ist auch die Entäußerung und die Annahme der Knechtsgestalt letztlich seiner Aussagekraft beraubt.

II. Zu Bethlehem geboren

Wo wurde Jesus geboren? Baur und Koschorke verneinen mit Sicherheit Bethlehem. Wie kam es aber zu diesem Geburtsort, wenn Nazareth der wirkliche ist? Die Argumentation lautet so: Weil Jesus für den Messias gehalten wurde, musste er von David abstammen (vgl. 2 Sam 7, 12ff; Ps 89, 4f; Jes 9, 5f; 11, 1; 1 Chr 17, 11ff). Die Davidsabkunft verlange jedoch auch die Geburt in Bethlehem. Deshalb hätten die Schriftgelehrten auf die Frage des Herodes nach dem Geburtsort des Messias auf Mi 5, 1 verwiesen: »Du Bethlehem, im Gebiet von Juda, bist keineswegs die unbedeutendste unter den führenden Städten von Juda; denn aus dir wird ein Fürst hervorgehen, der Hirt meines Volkes Israel« (vgl. Mt 2, 4ff).

Auch der Stammbaum Jesu (Mt 1, 1–17) soll bezeugen, dass Jesus der Nachkomme Davids ist. Koschorke führt dazu aus: »War er das (= Nachkomme Davids) nun oder war er es nicht? Wir wissen es immer noch nicht. Historisch möglich ist es durchaus. Sicher ist indessen: Nicht weil Jesus von David abstammt, ist er der Messias. Sondern weil er der Messias ist, stammt er von David ab. Und weil ihn die Abstammung von David als Messias ausweist, muss er auch in Bethlehem geboren sein, der Stadt Davids. Darum reisen christliche Pilger nach Bethlehem« (S. 47). Bethlehem ist also aus Mi 5, 1 erschlossen; die Angaben von Mt und Lk sind nicht als historische Auskunft zu verstehen.

Es sei zugegeben, dass eine klare, sozusagen hundertprozentige Widerlegung der These schwierig ist, Bethlehem (als Geburtsort Jesu) leite sich von der Auffassung her, dass der Messias ein Davidsnachkomme und nach Mi 5, 1 dort geboren sei. Jedoch so »sicher«, wie Baur und Koschorke ihre Meinungen ausgeben, sind sie auch nicht. Vielmehr lassen sich gewichtige Einwände dagegen anführen.

Das erste Argument sei einem Vergleich der Kindheitsevangelien des Matthäus und des Lukas entnommen: Die Exegese geht von einer Abfassung der beiden Evangelien ungefähr um das Jahr 80 aus. Sie nimmt ferner schon für die Texte, die vom öffentlichen Wirken Jesu handeln, mehr oder weniger starke Überarbeitungen und Einwirkungen seitens der frühen Kirche an, sogenannte »Gemeindebildungen«. Nicht alle Texte und berichteten Ereignisse können deshalb als ureigene Worte und Taten Jesu angesehen werden. Wenn nun diese Schwierigkeiten um den »historischen Jesus«, d. h. sein öffentliches Wirken bestehen, sind sie verständlicherweise noch größer bei den sogenannten Kindheitsevangelien, die sich auf ca. 30 Jahre frühere Ereignisse beziehen. So wird ihnen nicht selten jeder historische Wert abgesprochen.

Diese Auffassung wird noch durch einen Vergleich der beiden Kindheitsevangelien und der beiden Stammbäume verstärkt: Die Unterschiede sind beträchtlich¹⁰. Sie

¹⁰ Lit.: H. Schürmann, Das Lukasevangelium, 140–145; J. Schmid, Das Evangelium nach Lukas, 84–91; E. Nellessen, Gottes und Mariä Sohn. Wesen und Herkunft, Geburt und Kindheitsschicksale Jesu nach Mt 1–2, Praedica Verbum 86 (1981) 1–15; A. Ziegenaus, Maria, 136–142.

betreffen den Umfang, den Inhalt, die Grundstimmung (düster bei Matthäus aufgrund der Verfolgung durch Herodes trotz der Magierperikope) und die Perspektive (Mt: aus der Sicht Josefs; Lk: aus der Sicht Mariens). Hier stellt sich nun die Frage, ob das lukanische und matthäische Kindheitsevangelium zu harmonisieren sind, d. h. ob jedes nur von Ereignissen berichtet, die das andere bewusst auslöst: M. a. W.: Darf man ein vorkanonisches Kindheitsevangelium annehmen, das jeder der beiden Evangelisten gekannt hat und aus dem jeder der beiden Evangelisten den seiner theologischen Konzeption gemäßen Teil übernommen hat? Diese Vermutung geht in die Irre: Keiner der beiden hat das Evangelium des andern gekannt; sie schöpften nicht aus einer gemeinsamen Quelle, sondern jeder hat auf je eigene Quellen zurückgegriffen. »Ein genauer Vergleich der beiden Kindheitsgeschichten zeigt [...] mit aller Klarheit, dass sie einander fremd gegenüberstehen«¹¹. Für diese Fremdheit spricht nicht nur die gegensätzliche Grundstimmung, sondern auch die Auslassung der seiner Konzeption so gelegenen Magiererzählung bei Lukas und vor allem die Gegenüberstellung der Ereignisse nach der Geburt Jesu: Nach Lk 2, 39 sind die Eltern nach der Darstellung Jesu im Tempel nach Nazareth zurückgekehrt, nach Mt 2, 13–23 jedoch aus dem Herrschaftsbereich des Herodes nach Ägypten geflohen, erst nach dem Tod des Königs zurückgekehrt und dann aus Furcht vor seinem Sohn und auf Anweisung des Engels hin nach Nazareth gezogen¹².

Da die beiden KE nicht von einer gemeinsamen Vorlage abhängen, müssen ihre Gemeinsamkeiten auf getrennte und deshalb sehr alte Überlieferungen zurückgehen. Gemeinsam sind beiden Überlieferungssträngen: Die Geburt Jesu zur Zeit des Herodes (vgl. Mt 2, 1; Lk 1, 5); der Name der Mutter Maria (vgl. Mk 2, 11; Lk 1, 27 u. a.); ihre Verlobung mit Josef; der aus dem Geschlecht Davids stammte (vgl. Mt 1, 18ff; Lk 1, 27); die Empfängnis des Kindes durch das Wirken des Heiligen Geistes – Josef ist nicht der leibliche Vater (vgl. Mt 1, 18; Lk 1, 34f); die Empfängnis vor der Heimführung Mariens, die Geburt nach der Heimführung (vgl. Mt 1, 24; Lk 2, 5); der Name wurde vom Engel bestimmt (vgl. Mt 1, 21; Lk 1, 31); das Kind galt dem Haus Davids zugehörig (vgl. Mt 1, 6.17.20; Lk 1, 32; 3, 31); der Geburtsort war Bethlehem (vgl. Mt 2, 1; Lk 2, 4–7. 11.15); die Wohnung der Heiligen Familie in Nazareth (vgl. Mt 2, 23; Lk 2, 39). Nach der Aufzählung dieser Gemeinsamkeiten fährt der Exeget E. Nellessen fort¹³: »Das sind nicht sehr zahlreiche, aber bedeutsame Aussagen, die von Lukas und Matthäus bzw. den hinter ihnen stehenden Überlieferungssträngen gemeinsam bezeugt werden. Die Annahme, dass wir es hier mit alten Traditionen zu tun haben, ist unabweisbar. Wenn auch die Kindheit Jesu nicht zum Interessenhorizont der urapostolischen Überlieferung gehörte, so kann man doch Mt 1–2 und Lk 1–2 nicht undifferenziert der jüngsten Schicht der ntl. Jesusüberlieferung zurechnen.«

Dieser Vergleich, wonach die nicht voneinander und nicht von einer gemeinsamen Quelle abhängigen beiden KE alte Überlieferungsstränge erkennen lässt, wird weder von Baur noch von Koschorke durchgeführt. Wir besitzen also eine frühe, nicht erst

¹¹ J. Schmid, 89.

¹² Ob man zwischen dem »Haus« (Mt 2, 11) und dem – so nicht genannten – »Stall« mit der Krippe (Lk 2, 7) einen nicht harmonisierbaren Unterschied annehmen muss, sei dahingestellt.

¹³ S. 4.

vom Evangelisten bei der Abfassung ihrer Evangelien geschaffene Bezeugung sowohl der Jungfrauengeburt als auch des Geburtsortes Bethlehem¹⁴.

Von diesem Befund her wird folgende Behauptung Koschorkes fraglich: »Die Zeitgenossen Jesu und die allerersten Christen wussten jedenfalls noch nichts von einer jungfräulichen Geburt Jesu. Das haben wir schon gesehen: Die ältesten Berichte von Jesu Wirken und Leben reden ganz selbstverständlich von Jesus als dem aus Nazareth stammenden erstgeborenen Sohn Josefs und Marias« (S. 70). Dagegen ist einmal festzuhalten, dass keine der ältesten Schriften – wie immer man sie datieren mag (nicht die Briefe, nicht Apg, nicht Offb. d. J., nicht Mk) – den Namen Josef nennt. Ferner wird die von Koschorke S. 22 vorgeschlagene Lesart von Mk 6, 3 von keinem der Mk-Exegeten übernommen¹⁵. Auch die Davidsabkunft Jesu verlangt nicht die leibliche Vaterschaft des Josef, sondern nur die gesetzliche, wie Mt und Lk bezeugen¹⁶. Schließlich ist nur, wie gezeigt, die Quelle für das gemeinsame Zeugnis (Josef nicht Vater!) der unterschiedlichen Überlieferungsstränge alt. Deshalb liegt die Vermutung nahe, dass Markus auch schon von der Jungfrauengeburt gewusst hat, aber diese Frage seinem Gesamtkonzept zufolge (kein Kindheitsevangelium!) nicht anschnitten wollte. Deshalb, so kann man vermuten, spricht er nie von Josef oder einem menschlichen Vater Jesu, sondern nur von der Mutter Maria. Lukas und Matthäus spürten diese Informationslücke bezüglich der Herkunft Jesu und füllten sie durch ihre Kindheitsevangelien aus, wobei gerade Matthäus auch den Hoheitstitel »Davidssohn« im Vergleich zu Markus erklären konnte¹⁷. Die mätroonym¹⁸ Identifizierung Jesu (»Sohn Marias«) bereitet der Exegese Schwierigkeiten und wird auch als Hinweis auf die nichtthematisierte Jungfrauengeburt gedeutet¹⁹.

¹⁴ H. Schürmann, S. 103: »Wir können die schriftgelehrte Auslegung von Mich 5, 1, der Messias müsste in Bethlehem geboren werden (vgl. Mt 2, 5) aufgrund der erhaltenen späteren Zeugnisse nicht als damals verbreitetes jüdisches Theologumenon sichern.« Damit ist Nazareth als Geburtsort (gegen Bethlehem) eine unbeweisbare Behauptung. Schürmann fährt fort: »Schon darum sollte die Geburt Jesu in Bethlehem nicht allzu opodiktisch als Produkt des Schriftbeweises ausgegeben werden, zumal die gewiss alte Erzählung 2, 22–38 doch wohl eine Geburt Jesu in nicht allzu weiter Entfernung von Jerusalem voraussetzt.«

¹⁵ Vgl. J. Schmid, Das Evangelium nach Markus, Regensburg 1958, S. 115; R. Pesch (Das Markusevangelium I, Freiburg ⁵1989, S. 315) hält die Lesart »Sohn der Maria« für die bestbezeugte; J. Gnilka, Das Evangelium nach Markus, Bd. I, Zürich–Einsiedeln, S. 231f.

¹⁶ Vgl. A. Ziegenaus, Maria, S. 81f.

¹⁷ Vgl. A. Ziegenaus, Davidsohn – Die Funktion Josefs in der Heilsgeschichte: Die Bedeutung des hl. Josef in der Heilsgeschichte. Akten des IX. Internationalen Symposions über den heiligen Josef, I, Kisslegg 2006, 305–311, hier: 307.

¹⁸ Vgl. A. Ziegenaus, Maria, 84ff.

¹⁹ J. Gnilka (Das Ev. nach Markus I, 231f) führt zu Mk 6, 3 aus: »Josef wird bei Markus überhaupt nicht erwähnt: Es ist aber zu beachten, dass ›der Sohn Marias‹ ein Name für Jesus bleibt. Der Name wird entweder polemisch und als Schimpfwort oder als Hinweis auf die Jungfrauengeburt verwendet. Das erste ist in jüdisch beeinflusster Literatur der Fall, wo auf diese Weise eine uneheliche Geburt insinuiert wird. Für das zweite kann der Koran als Zeuge herangezogen werden, der die Jungfrauengeburt voraussetzt. Darum kann vermutet werden, dass im Bericht vordergründig die Landsleute Jesus beschimpfen, untergründig aber eine Glaubensaussage angedeutet ist, die auf die Jungfrauengeburt Bezug nimmt. Für diese Deutung sprechen die grundsätzliche Frage nach dem Anfang und vielleicht die Tatsache, dass es Markus vermeidet, den Vater zu erwähnen. Was Markus noch nicht kennt, ist eine Lk 1, 26ff vergleichbare Perikope.« H. Schürmann (Das Lukasevangelium, I, 236) bemerkt zu Lk 4, 22: »Den ›Sohn Josefs‹ las Lk in Mk nicht [...] Die ganz ungewöhnliche Bestimmung Jesu nach der Mutter Mk 6, 3 kann auf einen Gemeindeglauben an die Jungfrauengeburt Rücksicht nehmen; jedenfalls kann sie nicht als ursprünglicher angesehen werden als die Formulierung Lk 4, 22, die vielleicht auch durch Joh 6, 42 als alte Tradition bezeugt wird.«

Wenn jedoch Koschorke sagt: »Die Zeitgenossen Jesu und die allerersten Christen wissen jedenfalls noch nichts von einer jungfräulichen Geburt Jesu«, und S. 22 auf die Rede der Leute (»Ist das nicht der Sohn Josefs?«: Joh 6, 42; Lk 4, 22; Mt 13, 55) verweist und diese Rede als Beleg gegen die Jungfrauengeburt anführt, muss man doch fragen, ob man von den Leuten, die das Geheimnis Jesu nicht kannten (= prä-existente Sohnschaft) die Kenntnis der Jungfrauengeburt erwarten kann. Davon kann vernünftigerweise nur ein kleiner Kreis wissen, letztlich nur Maria als Urzeuge – weshalb auch Lk 2, 19.51 das »Bewahren« und »Behalten« Marias hervorhebt – und ein weiterer Kreis in der Urkirche erst nach Beendigung des Erdendaseins der Gottesmutter.

Wer das Bekenntnis »geboren von der Jungfrau Maria« annimmt, kann sich dafür einerseits auf eine verhältnismäßig frühe Tradition berufen (sie ist nicht erst zur Zeit der Entstehung des Lk und Mt entstanden), muss aber andererseits diese Kenntnis auf einen kleineren Kreis beschränken (auch das Mariengeheimnis verdient Ehrfurcht und darf nicht »auf dem Markt« behandelt werden); deshalb müsste es nicht überraschen, wenn z. B. Paulus bei seiner Bekehrung nichts davon erfahren hätte. Die Zweifler an der Jungfrauengeburt gehen nicht selten von unrealistischen Vorstellungen und Erwartungen aus²⁰.

Der Geburtsort Jesu – Bethlehem oder Nazareth – gehört sicher nicht zu den dogmatisch relevanten Fragen. Insofern hätte die Thematik auch kürzer abgehandelt werden können. Jedoch hängen die Einzelheiten immer miteinander zusammen. So wird von Koschorke auch die ewige Gottessohnschaft, damit auch die Menschwerdung und auch die Jungfrauengeburt in Abrede gestellt. Im Grunde geht er von der Voraussetzung aus, dass die KE historisch unzuverlässlich sind.

Dann bleibt nur eine moralisierende, auf existentielle Anstöße ausgerichtete Interpretation übrig, die – wie es schon R. Bultmann vorgemacht hat – auf geschichtliche Heilstatsachen und auf Aussagen über den irdischen Jesus als irrelevant für die Heilsverkündigung verzichtet. Aber gerade hier bleibt zu bedenken, dass schon Paulus die geschichtliche Tatsächlichkeit bestimmter Heilsereignisse betont und die Evangelisten auch die Notwendigkeit der Verkündigung über den irdischen Jesus erkannt haben und Matthäus und Lukas hier auch die Kenntnisse über die Kindheit über Markus hinaus erweitern wollten. Gerade die Zeit nach Paulus spürte das Bedürfnis, mehr über den irdischen Jesus zu erfahren. Dem kamen zuerst Markus nach,

²⁰ In derselben Rubrik »Zeitschnitte«, in der der oben genannte Artikel Baur erschien, kam im Katholischen Sonntagsblatt (Nr. 1, 8. Januar 2007) ein Beitrag von Anneliese Hecht, Referentin beim Katholischen Bibelwerk unter dem Titel: »Wer sind meine Brüder?« heraus: Hecht zitiert Gal 4, 4 und schließt daraus, dass Paulus »keine Besonderheiten der Heiligen Familie, keine Namen, keine Privilegien, nichts Wunderbares« kennt. »Ihm ist nur wichtig, dass Jesus wahrer Mensch ist. Irgendetwas im Blick auf dessen Familie zu glauben, gehört für ihn nicht zum Christsein.« Ob Paulus zur Abfassungszeit des Galaterbriefes (ca. 55) »keine Privilegien, nichts Wunderbares« kennt, ist jedoch fraglich, wie es überhaupt gewagt ist, den Umfang des Wissens des Apostels über den irdischen Jesus feststellen zu wollen. Ist dem Apostel »nur wichtig«, dass Jesus wahrer Mensch ist? Ob diese Stelle hier nicht untergewichtet wird? Denn »die Fülle der Zeit«, von der Paulus hier spricht, besteht nicht im wahren Menschsein Jesu, sondern in der Präexistenz dessen, der Mensch geworden ist; damit ist der Sache nach die Gottesmutterchaft ausgesagt, auch wenn dieser Begriff fehlt.

später auch Matthäus und Lukas, die auch den Wunsch belegen, über Markus hinaus etwas über die Kindheit Jesu zu erfahren. Es bestand durchaus ein Interesse an der Geschichte.

Der häufigen Skepsis gegenüber der historischen Zuverlässigkeit der KE wurde hier mit dem Ansatz begegnet, den Gemeinsamkeiten der voneinander unabhängigen Berichte ein höheres Alter und damit auch größere historische Akzeptanz zuzuerkennen²¹. Was die separaten, also vom anderen KE her nicht gestützten Berichte betrifft, sei hier gesagt, dass bei klaren Widersprüchen, soweit sie feststehen, nicht beide wahr sein können (z. B. die Flucht nach Ägypten und die Heimkehr nach Nazareth nach der Darstellung im Tempel), es aber übereilt wäre, alle separaten Angaben als Theologumena einzustufen. Es gibt noch die Möglichkeit, das Alter einer Perikope nach dem Sprachkolorit (viele Hebraismen?) zu bestimmen, ebenso eine historische Verifizierung durch Rückgriff auf außerbiblische Informationen; man denke hier nur an die Diskussion um die Steuerschätzung oder die Ausführungen von Astronomen bezüglich des Sternes²². Es überrascht, dass Forschungen über den Stern von der Exegese ignoriert werden. Wirkt hier noch Bultmanns Ablehnung objektivierender Vorstellungen nach? Die objektiven Aussagen werden auf subjektbezogene Bedeutungen reduziert.

Die Sicherheit überrascht, mit der die beiden besprochenen Autoren Bethlehem als Geburtsort Jesu in Frage stellen, ohne dabei die Gegenargumente zu nennen. Ebenso überrascht auch, dass sich das Katholische Sonntagsblatt einer Diözese solche Hypothesen zu eigen macht, ebenso, dass sich die Wissenschaftliche Buchgesellschaft nicht zu schade ist, eine solche Aufklärsschrift herauszugeben. Es geht hier nicht – um den wahrscheinlichen Vorwurf mancher Kreise gleich aufzugreifen – um ein unbewegliches, nostalgisches Festhalten an vertrauten Vorstellungen, sondern um die mangelnde Umsicht, mit der hier z. T. sehr gravierende Behauptungen als gesicherte exegetische Ergebnisse vorgetragen werden.

²¹ Man muss jedoch sehen, dass das Misstrauen an den KE stark vom jeweiligen Vorverständnis in der Wunderfrage (Jungfrauengeburt!) abhängt.

²² Ferrari d'Occhieppo, Professor und Leiter des Instituts für Theoretische Astronomie in Wien hält z. B. den Magierbericht über den Stern nicht nur für vertrauenswürdig, sondern für berechenbar. Vgl. A. Ziegenaus, *Maria in der Heilsgeschichte*, 141f.

In memoriam Josef Tiso (1887–1947)

Zu Milan S. Ďuricas Buch¹

Von Emil Valasek, Kevelaer

Der renommierte slowakische Historiker Ďurica, ein Salesianerpater, der 14 Jahre an der Päpstlichen Salesianeruniversität in Turin-Rom, 35 Jahre an der Universität in Padua und 12 Jahre in Preßburg dozierte, hat mit der vorliegenden Tiso-Biographie einen bedeutsamen Beitrag nicht nur zur Geschichte der Slowakei im 20. Jahrhundert, sondern zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts überhaupt geliefert. Bei der Rekonstruktion der bewegenden Ereignisse jener Zeit wird der Charakter und das Profil des Protagonisten Tiso auf dem geographischen, sozialen, kulturellen und politischen Hintergrund minutiös beleuchtet und analysiert, wobei der Verfasser eine Unmenge an Archivmaterialien und Literatur gesichtet und gelesen hat.

Als am 14. März 1939 die Slowakei ihre ersehnte Souveränität erlangte, wurde Pfarrer Msgr. Dr. theol. Josef Tiso (ungarische Fassung: József Tiszó) zum ersten Präsidenten des Slowakischen Staates einstimmig von der Nationalversammlung in Preßburg gewählt. Er wurde als zweites von sieben Kindern am 13. Oktober 1887 in Großbitsch (slow. Velká Bytča, ung. Nagybiscse) geboren, mit elf Jahren kam er ans Gymnasium in Sillein (slow. Žiliana, ung. Zsolna), von dort kam der »kleine Drahtbinder« – so nannte man die als Drahtbinder durch die Lande wandernden Slowaken – an das Priesterseminar in Neutra (Nitra, ung. Nyitra) und nach dem Abitur 1906 an das berühmte Pázmaneum in der Bolzmannngasse im IX. Wiener Bezirk, wo er am 14. Juli 1910 mit nur 22 Jahren nach dem Erhalt der benötigten Dispens zum Priester geweiht wurde für das Bistum Neutra. Hochbegabt, »von zierlicher Gestalt, klar leuchtenden blauen Augen und weiser Ausdruckskraft im Gesicht«² hat er 1911 seine Doktorarbeit geschrieben und glänzend verteidigt mit dem Titel »Zeugnisse über die jungfräuliche Mutterschaft Mariens anhand der Dokumente vor dem Konzil von Nyzää«, eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Prof. O. Zöckler aus Gießen. An der Alma Mater Rudolphina in Wien hat er hervorragende Professoren gehabt, wie den Moraltheologen Franz Schindler (gebürtig aus Leitmeritz/ Litoměřice in Böhmen), Ignaz Seipel, Theodor Innitzer (geb. aus Weipert-Neugeschrei/Vejprty), Cölestin Wolfsgruber, Ernst Commer, ein Widersacher Harnacks, u. a. Er war also keineswegs ein »einfältiger Dorfpfarrer«, sondern ein Akademiker mit der Uni-Note »eminenter« (magna cum laude), mit den theologisch-philosophen Strömungen seiner Zeit sowie der Soziallehre der Kirche bestens vertraut, der die deutsche sowie die ungarische Sprache ebenso gut beherrschte wie seine slowakische Muttersprache.

Sein Bischof von Neutra, Graf Wilhelm Batthyány, hat ihn als jungen Kaplan nach Oščadnica geschickt. Die Not des Volkes hat ihn zutiefst berührt, so dass er aufgrund

¹Milan S. Ďurica: Josef Tiso, 1887–1947. Životopisný profil (Biographisches Profil), Bratislava (Preßburg, ungarisch Pozsony): LUC Verlag (SK-81359 Bratislava, Spítalka 7, Slowakische Republik) ³2006 (¹1989, ²1992), ISBN 80-7114-572-6, 592 S., 315 Slowakische Kronen = 8,28 Euro.

²Ebd., 28.

dieser lebensnahen Erfahrung von seiner »zweiten Universität« sprach. Es war auch das Thema seiner Ansprache bei seinem zweiten Besuch 1941. Er bemühte sich, dem Elend des Volkes entgegenzusteuern mit der Gründung eines wirtschaftlichen Selbsthilfevereins, dann an seiner zweiten Kaplansstelle in Rajec mit der Gründung einer Filiale der Slowakischen Bank und eines Antialkoholismusvereins, später in Banowitz (slow. Bánovce nach Bebravou, ung. Bán) mit der patriotischen Pflege der slowakischen Volkssprache bereits in der Schule. Als Reservist der k. u. k. Armee (1910) wurde er nach dem unglücklichen Ausbruch des Ersten Weltkrieges als Feldkurat in Trentschin (slow. Trenčín, ung. Trencsén) eingesetzt. Aber dem unermesslichen Schmerz und Leid des Krieges war der sensible Sohn eines Landmetzgers nicht gewachsen. Der sonst kerngesunde und robuste Geistliche wurde krank und für den weiteren Dienst bei den Frontsoldaten für untauglich erklärt. Sein Bischof ernannte den dreißigjährigen Priester zum Spiritual (geistlichen Leiter) der angehenden Priesteramtskandidaten in Neutra, zum Dozenten für Moralthologie und zum Bistumsbibliothekar.

Nun ist aber nach dem Ende des Ersten Weltkrieges und der Neuordnung Europas durch die Siegermächte Frankreich, Großbritannien, USA und Italien eine völlig neue Situation in Mitteleuropa entstanden, die nichts Gutes für die Zukunft versprach. Einer der Nachfolgestaaten der von den Siegermächten von außen aufgelösten Österreichisch-Ungarischen Monarchie war die am 28. Oktober 1918 offiziell ausgerufen Tschechoslowakei (von den Slowaken grundsätzlich mit Bindestrich, also Tschecho-Slowakei geschrieben!), vorher bereits im westlichen Ausland konzipiert, in der es allerdings mehr deutschsprachige Menschen gab als Slowaken. Was der Vf. nicht ausdrücklich sagt, ist die Tatsache, dass in der 1938 untergegangenen Tschechoslowakei eine Million Deutsche (Sudetendeutsche, Karpatendeutsche) mehr lebten als Slowaken (3.318.000 = 23,0% deutschsprachig, 2.208.000 = 15,7% slowakisch)! Um dies zu vertuschen, wurde von T. G. Masaryk, E. Benesch und anderen »Tschechoslowakisten« die Fiktion einer tschechoslowakischen Nation geschaffen – mit zwei Sprachen (Tschechisch und Slowakisch, etwa wie Deutsch und Niederländisch oder Dänisch) und zwei ganz unterschiedlich laufenden geschichtlichen Entwicklungen. Gehörten doch die historischen Böhmisches Länder (Böhmen – Mähren – Sudetenschlesien) seit 600 Jahren zum Habsburger Reich, während die Slowakei als Oberungarn 1000 Jahre zu den Ländern der St.-Stephans-Krone zählte. Das Strickmuster wurde von Masaryk und Konsorten in den USA vorbereitet, wo man den zahlreichen slowakischen Landsmannschaften mit der Pittsburger Deklaration eine weitgehende Autonomie versprach, was allerdings nach der Staatsgründung am 28. Oktober 1918 keinesfalls eingehalten wurde. Im Gegenteil, die Hybride der Tschechoslowakei war nach französischem Vorbild ein streng nach Prag orientierter zentralistischer Staat mit Bürokratismus, Protektionismus, Egoismus und religiös-moralischer Zersetzung. Am 28. Oktober 1918 wurde in Prag über die Slowakei ohne die Slowaken entschieden³. Die erste Verfassung der Tschechoslowakei nach 1918 wurde von der Provisorischen Nationalversammlung abgestimmt, deren Mitglieder

³ Vgl. ebd., 82.

allerdings von der Bevölkerung nicht gewählt, sondern vom ominösen Prager Nationalausschuss und der provisorischen Regierung ernannt wurden, was wohl einmalig in der Geschichte Europas sein dürfte⁴. Die Tschechisierung der Slowakei wurde mit derart rohen und gewaltsamen Methoden vorangetrieben, was sogar die Ungarn in den Schatten stellte⁵. Zur Zeit der Wahlen am 18. April 1920 befanden sich in der Slowakei 200.000 tschechische Soldaten, die wohl sozialistisch gewählt haben. Das für alle Beobachter überraschende Ergebnis war eine »rote Slowakei« über Nacht. Wer sich mit dem »Prager Polizeiregime« nicht abfinden wollte, wurde kurzerhand ins Gefängnis gesteckt. So auch Pfarrer J. Tiso 1924 wegen seiner Wahlreden. Im Gefängnis übersetzte er das Buch »Leben und Lehre Jesu« von N. Avancini SJ. 78% der Slowaken waren katholisch, aber die Slowakei wurde von T. G. Masaryk und E. Benesch an etwa 20 protestantische Familien übereignet.

Um dieser für Kirche und Volk unheilvollen Entwicklung Einhalt zu gebieten, stiegen dazu geeignete Priester ins Rampenlicht der Politik, was allerdings keine slowakische Exklusivität war. Es sei erinnert an Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877), Franz Hitze (1851–1921), Dr. August Pieper (1866–1942), Prälat Ludwig Kaas in Deutschland, Romolo Murri (1870–1944) und Dr. Luigi Sturzo (1871–1959) in Italien sowie Dr. Martin Schindler und Dr. Ignaz Seipel genannt »Autri-schelieu« in Österreich und Msgr. Jan Šrámek bei den Tschechen. Bereits bei der Wahl 1925 konnte die von Msgr. Andreas Hlinka angeführte Volkspartei 34,31% der slowakischen Wähler hinter sich vereinigen mit dem Ziel einer slowakischen Autonomie. Tiso übernahm den Vorsitz im parlamentarischen Klub in Prag und trat in die Regierung Švehla ein (1927–1929). In dieser Legislaturperiode kam es zum Abschluss eines »Modus vivendi« (2. 2. 1928) zwischen Prag und dem Heiligen Stuhl. Für ein Kondordat hat es wohl nicht gereicht! An der Spitze des tschechoslowakischen Staates stand damals im Zenit seiner Macht T. G. Masaryk, ein »Mann mit zweifelhafter Herkunft, der zeit seines Lebens mindestens drei Mal seinen Namen, Religion und politische Orientierung wechselte und bereits als Jugendlicher die Los-von-Rom-Bewegung mit jüdischem Geld unterstützte«⁶. Nach dessen alters- und krankheitsbedingtem Rücktritt am 14. 12. 1935 wurde am 19. 12. 1935 Edward Benesch zum Staatspräsidenten gewählt, was nur möglich wurde durch die parlamentarische Unterstützung von Tisos Partei – angeblich auf Wunsch des Heiligen Stuhls⁷. In Fortsetzung seiner Außenpolitik war Benesch weiterhin nicht bereit, weder den Slowaken noch den Sudetendeutschen eine Autonomie zu gewähren, was zum Münchener Abkommen vom 29. 9. 1938, zur Übergabe der sudetendeutschen Gebiete an die deutsche Wehrmacht in der Zeit vom 1.–10. 10. 1938 und zum Rücktritt von Benesch als Präsident am 5. 10. 1938 führte. Am 30. 11. 1938 wurde Emil Hácha zum neuen Präsidenten der restlichen Tschecho-Slowakei gewählt, bisher oberster Richter der Ersten Tschechoslowakischen Republik. Dies bedeutete auch eine Kehrtwen-

⁴ Vgl. ebd., 124.

⁵ Vgl. ebd., 86.

⁶ Ebd., 154.

⁷ Vgl. ebd., 217.

de der Prager Außenpolitik um 180 Grad, wie der Besuch von Franz Chvalkovský am 13. 10. 1938 bei Joachim von Ribbentrop und am 14. 10. 1938 bei Hitler zeigte. Nicht mehr die Achse Paris – Prag – Moskau war ausschlaggebend, sondern die Ausrichtung nach Berlin. Ob man es wahrhaben will oder nicht, Deutschland ist unter Hitler zur größten mitteleuropäischen Weltmacht aufgestiegen, um dessen Gunst alle bemüht waren. 97% der Slowaken haben am 18. 12. 1938 für eine autonome Slowakei gestimmt. Da der tschechische Oberbefehlshaber des Militärs in der Slowakei, Leo (Lev) Prchala (1892–1963), schon immer gegen Benesch war und mit Tiso sympathisierte, wurde er abgelöst, während in Prag Alois Eliáš (1890–1942) Vorbereitungen zum militärischen Einmarsch in der Slowakei in die Wege leitete. Aber dazu ist es nicht mehr gekommen. Nach dem Besuch von Hitler in Prag am 15. März 1939 wurde am 16. März das »Protektorat Böhmen und Mähren« errichtet (nach dem französischen Modell für Tunis). An dem tschechisch-slowakischen Gegensatz zerbrach auch die staatliche Einheit.

Um der drohenden Besetzung durch Ungarn vorzubeugen, gingen die Slowaken auf die vom Großdeutschen Reich angebotene und garantierte staatliche Selbstständigkeit ein und wählten am 1. 9. 1939 Dr. Josef Tiso zum Präsidenten des souveränen Slowakischen Staates, nach Erzbischof K. Kmetko »das zweite Oberhaupt der Slowaken nach Svatopluk dem Großen« im Großmährischen Reich (etwa 850–900). Der Freundschaftsvertrag mit Deutschland garantierte dem jungen Staat wirtschaftliche und finanzielle Unterstützung, aber auch Sicherheit vor fremden Angriffen. Mit diesem Staat, der zügig anerkannt wurde u. a. von Deutschland, Ungarn, Italien, Polen und der Sowjetunion – bloß nicht von den USA –, befasst sich das Buch von K. Schmid: *Die Slowakische Republik 1939–1945*, Berlin 1982. Zu bemerken wäre, dass Polen bei dem Zerfall der alten Tschechoslowakei nicht nur das Olsa-Gebiet in Mährisch-Schlesien militärisch besetzte, sondern sich 1938 auch noch 221 km² von der Slowakei mit 9.914 Einwohnern einverleibt hatte. Man spottete, der polnische Präsident wollte damit seine und seiner Minister Jagdreviere begradigen⁸. Dies führte dazu, dass sich der Slowakische Staat am 1. 9. 1939 am Polen-Feldzug Deutschlands militärisch beteiligte, um seine alten Gebiete wieder zurückzubekommen. Übrigens hat Polen während seiner zwanzigjährigen Geschichte zwischen den beiden Weltkriegen vier Staaten überfallen: Russland (Weißrussland, Ukraine), Litauen, die Tschechoslowakei und die Slowakei, ohne dass sich darüber jemand besonders aufgeregt hätte. Am 22. Juni 1941 begann der deutsche Feldzug gegen die Sowjetunion, an dem sich die Slowakei mit 55.000 Soldaten ebenfalls beteiligte. Tiso hat seine Unterschrift dazu nicht gegeben, sondern wurde vor »fait accompli« gestellt, indem die Armee einfach in die Sowjetunion einmarschiert ist, was an sich verfassungs- und rechtswidrig war⁹. Tiso versuchte nach der Devise zu handeln: »Wenn Beteiligung ja, dann möglichst nur symbolisch und so wenig wie möglich« im Sinne von Mt 10, 16: »Seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben.« Man kann von zwei Lagern in der slowakischen Politik sprechen, die sich ideologisch und

⁸ Vgl. ebd., 212.

⁹ Vgl. ebd., 292.

politisch deutlich unterschieden haben: Tiso auf der einen Seite und Adalbert (Vojtěch) Tuka und Alexander Mach auf der anderen Seite, die erheblich radikaler waren, besonders was die »Judenfrage« anbelangt.

Zur Vorgeschichte der komplexen »Judenfrage« muss man tiefer in der Geschichte zurückblättern. Die Idee der Auswanderung der Juden aus Europa und die Gründung eines eigenen Judenstaates ist keine neue Erfindung Hitlers gewesen. Bereits 1931 wurde sie von Egon von Wingheue unterbreitet. Als Modell galt Birobidschan, das Jüdische Autonome Gebiet im Fernen Osten Russlands, mit 185.000 Einwohnern (im Jahre 2008), das seine Entstehung der sowjetischen Nationalitätenpolitik der zwanziger und dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts verdankt. Demnach sollte jede Nationalität ein eigenes Territorium erhalten. Damit wollte man auch den Antisemitismus in den dichter besiedelten westlichen Teilen der Sowjetunion entschärfen. An der Planung und dem Ausbau von Birobidschan war zeitweise beteiligt auch der Schweizer Architekt und ehemalige Leiter des Dassauer Bauhauses, Hannes Meyer, und es wirkten auch namhafte jüdische Intellektuelle mit, wie die Dichterin Ljuba Wassermann und ihr Gatte Boris Miller, der Leiter des jiddischen Theaters. 1938 hat Polen die Umsiedlung von 15.000 jüdischen Familien nach Madagaskar vorgeschlagen, nachdem der südafrikanische Verteidigungsminister Oswald Pirow die Umsiedlung der Juden nach Madagaskar, eventuell auch Tansania und Guayana vorgeschlagen hatte. Auf Initiative von F. D. Roosevelt haben sich im Juli 1938 35 Staaten zur Evian-Konferenz getroffen, um diese Frage zu erörtern. Eichmann und Danneke haben die Auswanderung von vier Millionen europäischer Juden nach Madagaskar vorgeschlagen¹⁰ und noch im Sommer 1941 fuhr Rademacher nach Lissabon zu einem Treffen mit internationalen Judenorganisationen wegen der Finanzierung des geplanten Vorhabens. Aber die haben jegliche Mitarbeit abgelehnt. Nun lehnte auch Pétain als Staatsoberhaupt des französischen Imperiums es ab, eine »jüdische Kolonie« im französischen Machtbereich zu haben. Unter diesen Umständen, wo der Krieg bereits tobte, hat Hitler den »Madagaskar-Plan« am 20. 2. 1942 fallen lassen, um die Aussiedlung nach dem »Osten« zu forcieren. Die Existenz des »Madagaskar-Plans« hat u. a. auch Galeazzo Ciano bestätigt.

In der Slowakei lebten 3,52% Juden, die nach der ersten Teilung Polens 1772 verstärkt nach »Oberungarn« kamen, das man auch als das »ungarische Israel« bezeichnete¹¹. Dank ihrer Tüchtigkeit errangen sie bald eine Monopolstellung im Wirtschafts- und Geschäftsleben des Landes. Um 1900 hatten sie 49% des Handels in eigenen Händen, ein Problem, von dem nach Vavro Šrobár (Aus meinem Leben, Prag 1946) auch der damalige Philosophie-Professor Thomas G. Masaryk offen sprach, und das nicht nur im Zusammenhang mit dem Hilsner-Prozess (übrigens hat es in der Donau-Monarchie damals noch weitere 12 Ritualmord-Prozesse gegeben). Wie wohlhabend die slowakischen Juden waren, ist auch daraus zu sehen, dass sie nach der Gründung des Slowakischen Staates 1939 zügig 700.000 Kronen nach Prag überwiesen haben, wo es einfacher war, Valuten zu kaufen. Es hat überall an Arbeits-

¹⁰ Vgl. ebd., 374.

¹¹ Vgl. ebd., 359.

kräften gefehlt. Im Reich arbeiteten 80.000 slowakische Arbeiter¹², innerhalb von sieben Monaten, zwischen dem 25. 3. und 20. 10. 1942, wurden 57.000 Juden zum »Arbeitseinsatz« an das Reich übergeben. Nach dem Vorbild der Nürnberger Gesetze wurde am 11. 9. 1940 ein slowakischer »Jüdischer Kodex« herausgegeben, von dem Tiso in 35.000 Fällen unentgeltlich Ausnahmen erteilte. Sogar der Leiter der Präsidialkanzlei, Dr. Anton Neumann, und sein Leibarzt, Dr. med. Franz Fischer, waren Juden. Normalerweise müsste dazu Tisos Präsidialarchivfonds Auskunft geben können. Leider wurde er offensichtlich nach 1945 mehrmals manipuliert und wichtige Dokumente entwendet¹³. Es gibt allerdings einen amtlichen Bericht der slowakischen Kommission, die am 9. 7. 1941 ein jüdisches Arbeitslager in Oberschlesien inspiziert hatte. Demnach arbeiteten die etwa 90.000 Juden beim Bau der Autobahn Gleiwitz – Oppeln, hatten eigene Selbstverwaltung, Ältestenrat, Ordnungsdienst, Polizei und Arbeitsaufsicht. Bei wild kursierenden Gerüchten, Flüsterpropaganda und feindlicher Desinformation war es nicht einfach, Wahrheit und Dichtung zu unterscheiden. So kam ein Protest des Heiligen Stuhls gegen eine angebliche Verschleppung jüdischer Mädchen und Frauen aus der Slowakei an die Ostfront zweck Prostitution mit deutschen Soldaten, was sich als Blamage herausstellte, denn Geschlechtsverkehr zwischen Ariern und Jüdinnen wurde als »Rassenschande« streng geahndet. An vorsätzliche Judentötungen hat niemand von den verantwortlichen Politikern geglaubt¹⁴. Der für E. Benesch im Londoner Exil als Spion arbeitende deutsche Aufklärungsoffizier Paul Thümmel¹⁵ meldete am 11. 1. 1942 an seinen Auftraggeber: »Ein Plan zur Liquidierung der Juden existiert offensichtlich nicht.« Der seit dem 13. 1. 1941 in Preßburg amtierende deutsche Botschafter Ludin hat vor seiner Hinrichtung 1946 gesagt: »Von einer Ausrottung der Juden habe ich nichts gewusst!« (Merkwürdig genug, dass man nach 1945 auch Botschafter abgeurteilt und hingerichtet hat!) Davon abgesehen hat man das Wort Hitlers ernst genommen: »Nach dem Krieg werden alle Juden aus Europa ausgesiedelt«¹⁶. Es ist also eine infame, verlogene und perfide Behauptung, Tiso zu beschuldigen, er hätte slowakische Juden einem sicheren Tod ausgeliefert¹⁷. Nach dem 20. 10. 1942 lebten die Juden in der Slowakei in relativer Ruhe und Sicherheit für zwei Jahre¹⁸ bis zum 29. 8. 1944, wo es in der Hohen Tatra zu einem aus London und Moskau inszenierten sogenannten »Slowakischen Nationalaufstand« kam, der mit der Ermordung der aus Rumänien dort angekommenen deutschen Botschaftsangehörigen begann und mit weiteren Gräueltaten an Karpatendeutschen und loyalen Tiso-Getreuen fortgesetzt wurde. Juden liefen scharenweise zu den Partisanen über¹⁹. Die größte Enttäuschung war der Verrat des Überläufers General Tschatlosch (slow. Čatloš), der seit langem ein

¹² Vgl. ebd., 391.

¹³ Vgl. ebd., 382.

¹⁴ Vgl. ebd., 395.

¹⁵ Vgl. ebd., 401.

¹⁶ Vgl. ebd., 399.

¹⁷ Vgl. ebd., 402.

¹⁸ Vgl. ebd., 387.

¹⁹ Vgl. ebd., 337.

Doppelspiel betrieb, und von dem ranghohen Politiker Dr. Peter Zatko, der insgeheim für Benesch arbeitete²⁰. In diesen Rahmen würde auch gut das versuchte Attentat auf Tiso in Petscherskaja Lawra bei Kiew am 3. 11. 1941 passen, als er die slowakischen Truppen besuchte, denn dies nach fraglich zustande gekommenen Aussagen nach 1945 H. Himmler zuschreiben zu wollen, ist eine gewagte Vermutung²¹. Dem Wüten der Partisanenbanden konnte nicht tatenlos zugesehen werden. Der slowakisch-deutsche Freundschaftsvertrag wurde aktualisiert und der »Aufstand« ziemlich schnell niedergeschlagen, allerdings um den Preis, dass Tiso nicht mehr Herr im eigenen Haus war. Trotzdem hatte er nur eine Bitte: »Bloß keine Repressalien nach dem gescheiterten Aufstand!«²².

An der Spitze des Slowakischen Staates stand zwar ein katholischer Priester, aber das Verhältnis zwischen Preßburg und dem Vatikan war nicht spannungsfrei. Am 13. 6. 1939 kam der bisherige Prager Nuntius Msgr. Saverio Ritter nach Preßburg, um dort seinen Prager Auftrag fortzusetzen, als ob der Slowakische Staat ein Nachfolgestaat der aufgelösten Tschechoslowakei gewesen wäre. Diese staatliche Kontinuität hat Minister Durčanski vehement zurückgewiesen; man wollte mit der alten Tschechoslowakei gar nichts mehr zu tun haben. Darauf hat Msgr. Ritter am 26. 6. 1939 Preßburg verlassen und kam nie wieder, auch kein anderer Nuntius. Die Preßburger Nuntiatur wurde die ganze Zeit von dem Chargé d'affaires Msgr. Josef Burzio geführt, was im diplomatischen Dienst die niedrigste Stufe darstellt. Da es keinen Nuntius gab, war für die Slowakei zwischen 1939–1945 der Berliner Nuntius Orsenigo zuständig. Andererseits war die Slowakei für den Vatikan sicher wichtig wegen garantierter Papierlieferungen für den »L'Osservatore Romano«²³ und anderer Beziehungen. Trotz des asymmetrischen Zustands auf dem Gebiet der Diplomatie zwischen Preßburg und dem Heiligen Stuhl hat Msgr. Burzio 1965 öffentlich gesagt: »Tiso war in einer äußerst schwierigen Situation und hat das Beste getan, was im Rahmen seiner Möglichkeiten war«²⁴.

Als die sogenannte »Befreiung« aus dem Osten mit Raubzügen, Plünderungen, Vergewaltigungen sogar von Kindern und Großmüttern und Deportationen in Gulags immer näher kam, begab sich der Staatspräsident am Karfreitag 30. 4. 1945 zunächst nach Weißkirchen (slow. Holič, ung. Holics), wo er einem versuchten Attentat durch den Partisanen Miloš Zlámal von ebd. noch rechtzeitig ausweichen konnte, aber bereits am 5. 4. 1945 ging es weiter nach Kremsmünster (OSB-Kloster), zusammen mit etwa 220 Regierungsmitgliedern samt Familien, davon 30 Kinder; Lebensmittel hat man mitgenommen. Mit Tiso flüchteten etwa 30.000 Slowaken und 50.000 Karpatendeutsche. Am 27. 4. 1945 hat er im Radio Donau seine Abschiedsrede an das slowakische Volk gehalten, wobei er die weiter bestehende Rechtskontinuität der selbstständigen Slowakei hervorhob, ebenso in einem Memorandum für die

²⁰ Vgl. ebd., 326.

²¹ Vgl. ebd., 337.

²² Ebd. 354.

²³ Vgl. ebd., 429.

²⁴ Ebd., 437.

USA und den Westen²⁵. Ähnlich wie die Republik Irland schickte auch er ein Glückwunschtelegramm an Karl Dönitz als das neue Staatsoberhaupt des Deutschen Reiches, was ein Ausdruck der Bindung an Deutschland war, mit dem der Slowakische Staat einen Freundschaftsvertrag für 25 Jahre seinerzeit geschlossen hatte. »Pacta sunt servanda« war seine Devise. Man hat auch nie ein böses Wort gegen die Deutschen aus seinem Mund vernommen. Die bedingungslose Kapitulation der deutschen Wehrmacht (nicht der Reichsregierung) am 8. 5. 1945 hat er in Kremsmünster erlebt. Da diese auch auf die Slowakei ausgedehnt wurde, allerdings ohne die Zustimmung der Verfassungsorgane und des Staatspräsidenten, bleibt die Frage der Rechtsgültigkeit offen²⁶. Nach der Kontaktaufnahme mit Kardinal Faulhaber in München begab er sich in das Kapuzinerkloster St. Konrad in Altötting, von wo er von den Amerikanern über Freising in ein amerikanisches Sammellager in Garmisch-Partenkirchen verschleppt wurde. Während sogar Hitler und Stalin ein Minimum an Rechtsnormen und zivilisierten Gepflogenheiten im Umgang mit gefangenen Prominenten beachtet hatten, war davon bei den Amerikanern nichts zu spüren. Unter der Anführung eines Juden namens Deutelbaum-Domen wurde Tiso schwer misshandelt und gedemütigt, und das in Anwesenheit eines wegschauenden US-Offiziers. Diese geheim gehaltenen Schläger- und Folterbanden genossen anscheinend in der US-Armee vollständige »Narrenfreiheit« und konnten schalten und walten nach eigenem Gutdünken, ohne den legalen staatlichen Stellen Rechenschaft ablegen zu müssen. Es ist erschütternd, aus Tisos Mund darüber zu hören: »Ich habe alles erlitten außer der Kreuzigung!« Gegen die Einwände Großbritanniens wurde er von den Amerikanern an das sogenannte Nationalgericht in Preßburg überstellt, dessen Vorsitzender Dr. Ignaz Daxner war, der sich später das Leben nahm. Kein einziges Mitglied von der Anklage war katholisch. Als Papst Pius XII. als Erster eine Lanze für Tiso brach durch die Vermittlung von Amleto Cicognani in Washington, kam von Benesch die Antwort: »Der Vatikan hat bei Hinrichtungen von Partisanen auch nicht interveniert!« Die alten Rechtsgrundsätze »Nullum crimen sine lege« und »Nulla poena sine lege« schienen völlig unbekannt zu sein. Hinrichtung durch den Strang lautete das Urteil. In seiner stundenlangen Verteidigungsrede am 17. und 18. 3. 1947 hatte Tiso u. a. betont, niemanden bewusst betrogen oder die Unwahrheit gesagt zu haben. Der britische Botschafter in Prag, Ph. Nicols, hat sowohl den Justizminister Prokop Drtina, Außenminister Jan Masaryk als auch direkt den Präsidenten Ed. Benesch vor einer Hinrichtung Tisos gewarnt mit dem Hinweis auf die dadurch gefährdete Stabilität der wieder erstandenen Tschechoslowakei. Aber alles war umsonst. Auch das Gnadengesuch wurde von Benesch abgelehnt, nachdem es bereits die Regierung per Abstimmung (der Msgr. Jan Šrámek von der kath. Volkspartei fernblieb) abgelehnt und die Kommunisten mit einem Generalstreik im ganzen Lande gedroht hatten²⁷.

²⁵ Vgl. ebd., 462–465.

²⁶ Vgl. ebd., 461.

²⁷ Vgl. ebd., 512.

Als frommer Priester, der zeit seines Lebens das Brevier als »Wunderbuch« bezeichnete²⁸ und jeden Sonntag aus Preßburg in seine Pfarrgemeinde Banowitz (slow. Bánovce, ung. Bán) fuhr, um dort mit der Pfarrgemeinde die hl. Messe zu feiern, war für ihn die Möglichkeit der Vorbereitung auf die »letzte Stunde« eine der größten Gnaden im Leben eines Menschen. Nachdem er in der Gefängniszelle sein letztes Vermächtnis zu Papier gebracht hatte, legte er bei dem anwesenden Kapuzinerpater Hilár (1918–1977) die Generalbeichte ab – auf Lateinisch, da die Tür nicht ganz zu war – und betete den ganzen Rosenkranz (150 x), die Herz-Jesu-Litanei, die Namen-Jesu-Litanei, die Lauretische Litanei, die Litanei zum hl. Joseph – dem Patron der Sterbenden – und den Kreuzweg mit 14 Stationen. Nachher feierte er die hl. Messe zum Heiligsten Herzen Jesu auf dem Feldaltar, den ihm die Kapuziner in Altötting geschenkt hatten. Nach der Danksagung kurz vor 5 Uhr morgens am 18. 4. 1947 trat er den letzten Weg an auf dem langen Gefängnisflur durch ein Spalier von weinenden und klagenden Gefängnisaufseher/-innen, was wohl einmalig sein dürfte! Gelassen, ruhig, stolz, würdig und in den Willen Gottes ergeben ging er in den Tod, betete und antwortete lateinisch auf die Gebete des Priesters, der ihm noch vorher die »letzte Ölung« gespendet hatte. Im letzten Augenblick tauchte auf dem Gefängnishof noch ein Beauftragter der Präsidiakanzlei in Prag auf, um sich vom ordnungsgemäßen Verlauf der Hinrichtung zu überzeugen, was die anwesenden Slowaken als zusätzliche Beleidigung empfanden. Der Scharfrichter, ein Mann aus Engerau (slow. Petržalka, ung. Pozsonyligerfalú) mit seinen beiden Söhnen, der an einem vierwöchigen Kursus für Henker in Prag teilgenommen hatte – scheinbar hat man auf diesem Gebiet eine große »Marktlücke« entdeckt! –, war ein Stümper. Es ist ihm nicht gelungen, das Rückgrat auf Anhieb zu brechen, so dass der Hängende erstickt ist. Er hat mit dem slowakischen Volk gelebt und gelitten, mit ihm wollte er siegen oder untergehen²⁹. Sein letzter Wunsch, seine letzte Ruhestätte in seiner Pfarrgemeinde Banowitz (slow. Bánovce, ung. Bán) zu finden, wurde bis heute nicht erfüllt, sondern auf dem Pressburger St.-Martins-Friedhof wurden unmittelbar danach drei Gräber ausgegraben, in eins davon wurde er beigesetzt. Eine Exhumierung oder Umbettung hat bis heute nicht stattgefunden, auch keine Revision des ganzen Prozesses oder die Aufhebung der Benesch-Dekrete von 1945, die auch in der heutigen Slowakischen Republik Gültigkeit haben.

Diese Hinrichtung hat die Herzen, Gedanken und Gewissen der Slowaken zutiefst erschüttert, die es als moralisch verwerflich und verbrecherisch empfunden haben. In allen Kirchen wurden am 19. und 20. 4. 1947 für Josef Tiso Seelenämter gefeiert und Preßburger Studenten samt zahlreichen Teilnehmern organisierten eine große Kreuzwegwallfahrt aus Preßburg zum nahe gelegenen Wallfahrtsort Marienthal (slow. Mariánka, ung. Máriavölgy), was dem Wallfahrtswesen in der Slowakei der Nachkriegszeit einen neuen Aufschwung gab. Aus den Vereinigten Staaten kam dazu kein Protest, nur Schweigen, als die Gerechtigkeit der Lächerlichkeit preisgege-

²⁸ Vgl. ebd., 252.

²⁹ Vgl. ebd., 347.

ben wurde³⁰. Zu den zahlreichen Veröffentlichungen über Tiso gehört auch eine Anthologie der Gedichte, die das Echo auf diese aufrüttelnde Angelegenheit von damals wiedergeben, darunter auch ein ergreifendes tschechisches Gedicht »Zum Gedenken an Msgr. Jozef Tiso«. Aber es vermochte die tiefe Wunde und den Riss zwischen den beiden Völkern nicht zu heilen. Am 1. 1. 1993 kam es zur endgültigen Trennung der Slowakei von Tschechien und Ausrufung der zweiten selbstständigen Slowakischen Republik. Der aufrechte Slowake Josef Tiso hat als Staatsmann von großem Format und eine der wichtigsten politischen Persönlichkeiten der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit der vorliegenden Publikation eine gebührende Würdigung erfahren.

³⁰ Vgl. ebd., 534f.

»Ut queant laxis«

Der Vesperhymnus am Johannistag: Eine Perle des Lateins und des Chorals

Von Wendelin Eugen Seitz, Augsburg

1. Einleitung

Johannes der Täufer gilt – mit einer Einschränkung – im Evangelium als »der Größte der vom Weib geborenen« (Lk 7, 28). Bereits im 4. Jahrhundert entstanden in Rom Texte zu seiner Vigil und zu seinem Fest. In Gallien ist sein Fest im 5. Jahrhundert nachweisbar. Die Mutter- und Hauptkirche des Erdkreises, die päpstliche Lateranbasilika, erhielt ihn als ihren Patron. Im Mittelalter wurde sein Geburtstag zum »Sommerweihnachten« ausgestaltet, mit einer zusätzlichen Messe um Mitternacht und in den frühen Morgenstunden. Seine außergewöhnliche Verehrung dokumentiert sich auch im christlichen Brauchtum: im Johannisfeuer am Vorabend seines Geburtstages, in der Namensgebung bei ungezählten Buben, in der Benennung von Beeren und Kräutern (Johannisbeeren und Johanniskraut), die an seinem Geburtstag reifen. Sogar die Glühwürmchen in den lauen Juninächten werden im Volksmund Johanniskäfer genannt. Die offizielle Kirche ehrt ihn bis heute, indem sie seinen Geburtstag in den Rang eines der höchsten Feste des Kirchenjahres erhebt.

Da nimmt es nicht wunder, wenn ein Dichter, der im frühen Mittelalter den Auftrag erhalten hat, zum Abendgottesdienst am Geburtstag des heiligen Johannes ein Festgedicht zu verfassen, seine ganze Kunst zusammennimmt, um den großen Heiligen gebührend zu feiern.

Das Gedicht war für den lateinischen Vespertagesgottesdienst am Vorabend des Festes und am Tage selbst vorgesehen. Es entstand daher in lateinischer Sprache.

2. Beobachtungen zur Sprache und zum Inhalt des Gedichts

In Stilistik und Inhalt zeigt sich der Dichter als ein Meister der lateinischen Sprache, vollendet bewandert in antiker Bildung und in der christlichen Heiligen Schrift.

Die römischen Dichter Vergil und Horaz sind ihm geläufig; er ist fähig, sie nachzuahmen.

Von Vergil kennt er den Götterboten, den die Himmlischen vom Olymp mit besonderem Auftrag zu auserwählten Menschen schicken.¹ Von Vergil weiß er auch, dass es sich schickt, zu Beginn einer Dichtung den Beistand des Himmels anzurufen,

¹ ZB. Aeneis IV 223 ff.: Jupiter schickt Merkur zu Dido: »nuntius esto!«

Aeneis IX 2 f.: Iris wird von Juno zu Turnus geschickt: »Irim de caelo misit Saturnia luno.«

im demütigen Bewusstsein, dass irdische Kunst nur mit dem himmlischen Segen gelingen kann. Von Horaz hat er die virtuosen Metren zur Verfügung, die die lateinischen Dichter verwendet haben.

Von beiden übernimmt er die feierliche poetische Wortwahl, wenn er *queant* statt *possint* sagt, *parens* statt *mater*, *reatus* statt *culpa*, *promere* statt *nuntiare*, *peremptus* statt *deletus*, *pandere* statt *revelare*.

Er unterscheidet feinsinnig, wenn er vom Schlafzimmer spricht, zwischen dem bürgerlichen *cubile* und dem aus dem Griechischen stammenden *thalamus*, der sich für einen König ziemt. Er folgt den lateinischen Klassikern in der Verwendung von *Abstractum* statt *Concretum*, wofür sich das Genus neutrale (gern im Plural) anbietet und sagt: *mira*, *gesta*, *promissum*, *abditum*. Er weiß, dass ein Dichter die Redeweise *pars pro toto* anwenden darf und sagt »die Lippe«, wenn er »den Mund« meint.

In der poetischen Wortstellung, die viele lateinische Gedichte und auch unser Johannesgedicht aufs Erste so schwer verständlich macht, fasziniert ihn die Möglichkeit des Hyperbatons (in der ein zusammengehöriger Doppelbegriff über ein dazwischen geschobenes Wort »drüberspringen« muss); zwölf Mal verwendet er es. Mit dieser Wortstellung erreicht er zugleich eine Reihe von Binnenreimen, die wie Perlen das Gedicht zieren.

Den Wegfall der Präposition bei Ortsangaben übernimmt er gleichfalls von der antiken Dichtung.

Seine Kenntnis der lateinischen Evangelien lässt er anklingen im Begriff *loquela*, den der Gebildete seiner Zeit aus dem Mund der Magd des Pilatus kannte.² Mit der Erwähnung des *thalamus* erinnert er an den Psalm 19, in welchem die Sonne – »tamquam sponsus procedens de thalamo suo« (Vers 6) – nach dem Dunkel der Nacht am Morgen hervortritt.

Aus den *mira* des heiligen Johannes wählt er in profunder Kenntnis von Lukas, Kapitel 1, die beiden Wunder der Kinderzeit des kleinen Johannes aus. In dem einen Wunder befreit der eben geborene Johannes seinen unglücklichen Vater von der Stimmbandlähmung. Gerade dieses Wunder bewegt unseren Dichter besonders, da er sein Gedicht für das gemeinsame Singen im Gottesdienst verfasst hat und überzeugt ist, dass dies nur dann glücken wird, wenn die Sänger in des Wortes doppelter Bedeutung »gelöst« sind. Das andere Wunder widmet sich, ebenfalls aus dem Lukasevangelium, dem Besuch Marias bei ihrer Verwandten Elisabeth.

Bei einem so perfekten Dichter legt es sich nun nahe, die Frage nach seinem Namen zu stellen. Das Lexikon für Theologie und Kirche formuliert vorsichtig, das Gedicht werde Paulus Diaconus zugeschrieben. Das moderne Internet legt sich auf Paulus Diaconus als Autor fest. In der Tat könnte diese Zuweisung passen.

Paulus Diaconus (um 720–800) stammt aus adeliger Familie in Friaul, wächst in der feinen Kultur des langobardischen Königshofes in Pavia auf, tritt – vermutlich nach der Unterwerfung der Langobarden durch Karl den Großen – in das Benediktinerkloster Monte Cassino ein. Seines inhaftierten Bruders wegen reist er – mit Erfolg – nach Aachen an den Hof Karls, der ihn seiner universalen Bildung wegen ver-

² »Loquela tua manifestum te facit« (Mt. 26, 73).

anlasst, sich für fünf Jahre der dortigen »Hofkapelle« anzuschließen, einer erlesenen Vereinigung der bedeutendsten Gelehrten und Künstler seines Reiches. Seine Kollegen sind dort u. a. der Angelsachse Alkuin, der Westgote Theodulf und Einhard aus Fulda, der die *Vita Caroli Magni* geschrieben hat. Wegen seiner besonders guten Kenntnisse der lateinischen Sprache veranlasst Karl ihn zur Abfassung eines Kommentars zum berühmten lateinischen Grammatikwerk des Donatus (des Lehrers des hl. Hieronymus, 4. Jh.).

Paulus verfasst in dieser Zeit auch eine Reihe von Gelegenheitsgedichten. Sein Hauptwerk entsteht freilich erst nach der Rückkehr ins Kloster Monte Cassino: die Geschichte seines besiegten Volkes, die »*Historia Langobardorum*«.

Da es eines der großen Anliegen Karls war, die lateinische, aus Rom stammende Liturgie in seinem Reich einzuführen, könnte man sich gut vorstellen, dass Paulus Diaconus im Auftrag seines Herren dieses lateinische Johannesgedicht verfasst hat. Ebenso gut ist denkbar, dass seine Mitbrüder in Monte Cassino ihn um dieses Gedicht für den Vespergottesdienst am Johannistag gebeten haben.

3. Der Aufbau des Gedichts

In der ersten der fünf Strophen bittet der Dichter den im Himmel verklärten Johannes, seine Tätigkeit, die ihn am Jordan bekannt gemacht hatte, bei diesem Abendgottesdienst an seinen Dienern – modern formuliert: an seiner Fan-Gemeinde – nochmals wahrzunehmen: von Schuld zu reinigen. Er tut dies im Bewusstsein, dass nur reine Lippen angemessen das Lob eines Heiligen singen können. Insbesondere Mitglieder des Benediktinerordens sind sich durch die strengen Mahnungen ihres Ordensvaters (Regula, Kapitel VI: De taciturnitate) bewusst, wie leicht man sich im Reden versündigt. Durch seine Tätigkeit des Lösens (*solve*) soll der heilige Johannes die Sänger seelisch und stimmlich befähigen, sein Lob gebührend zu singen.

Mit der zweiten Strophe beginnt die Retrospektive auf die Wunder (*mira*) des heiligen Johannes, von denen der Dichter feinfühlig – passend zu einem Geburtstag – die zwei aus seiner Kinderzeit auswählt. Das erste davon galt seinem Vater Zacharias, der die große Ehre eines himmlischen Besuches erhalten hatte, durch den er eine dreifache Nachricht erhielt: sein Kind werde ein Großer sein; sein Name sei im Himmel festgelegt worden (als eine Nachricht an alle Menschen: Gott ist gnädig); sein Leben werde so und so verlaufen (in Ascese und in der steten Bemühung, Israel zu seinem Gott zurückzuführen). Der Dichter bezieht sich damit auf Lukas 1, 13–17.

In der dritten Strophe, der Mitte des Gedichts, wird zunächst daran erinnert, wie völlig verkehrt der Vater auf die Botschaft des Engels geantwortet hat: er hat seine Sprache falsch eingesetzt und sie daher aus eigener Schuld zerstört. Die Geburt seines Kindes hat ihn aus dieser Lage befreit. Sein eigener Sohn hat die Stimmwerkzeuge seines Vaters »reformiert«, d.h. sie in die bewährte frühere Form zurückgebracht. Mit dieser Erlösungstat des Sohnes geht der Dichter über die Erzählung des Lukasevangeliums hinaus, in der man den Eindruck bekommt, der Vater selber habe sich bekehrt und damit sich gerettet (Lukas 1, 62–65).

In der vorletzten Strophe wendet sich nun das Augenmerk des Dichters auf die Mutter des kleinen Johannes. Auch zu ihr kam ein hochheiliger Besuch, aber sie reagierte weiblich darauf, d.h. richtig. Beim Gruß der jungen schwangeren Maria tanzte der kleine Johannes im Leib seiner Mutter Elisabeth (Lukas verwendet dafür das griechische ἐσχίσησεν, was die Vulgata korrekt mit *exsultavit* – von saltare – wiedergibt: 1, 44). Der Mutterleib wird vom Dichter als das »Schlafzimmer« eines Babys bezeichnet, was man wohl als passend und charmant zugleich empfinden wird. Wenn das Schlafzimmer »vorgewölbt« genannt wird, deutet das diskret darauf hin, dass man Elisabeth ihre Schwangerschaft bereits ansehen konnte. Der noch ungeborene Johannes, der noch nicht hören und sehen konnte, hatte gefühlt (*senseras*), dass in Maria sein König zu ihm kam. Die beiden Mütter tauschten danach ihre bisher niemandem bekannten Erfahrungen und Erlebnisse aus – wie man es wohl zu jeder Zeit bei Schwangeren erlebt.

Den Abschluss des Gedichts bildet die festliche Doxologie auf die heiligste Dreifaltigkeit, mit der jeder christliche Hymnus schließt – unserem heutigen »Ehre sei dem Vater ...« vergleichbar.

4. Text und Übersetzung des Gedichts

*Ut queant laxis resonare fibris
mira gestorum famuli tuorum,
solve polluti labii reatum,
Sancte Ioannes.*

*Nuntius celso veniens Olympo
te patri magnum fore nasciturum,
nomen et vitae seriem gerendae
ordine promit.*

*Ille promissi dubius superni
perdidit promptae modulus loquelae,
sed reformasti genitus peremptae
organa vocis.*

*Ventris obstruso recubans cubili
senserat regem thalamo manentem;
hinc parens nati meritis uterque
abdita pandit.*

*Gloria patri genitaeque proli
et tibi compar, utriusque semper
spiritus alme, deus unus omni
tempore saeculi.*

1 **queant** (von quire): sie können – **fibra, -ae**: jede Faser im Körperinneren (dt. Fiber) – 2 **gesta, -orum**: Taten – 3 **pollutus**: (von Sünde) befleckt – **reatus, -us**: Schuld

– 5 **celsus**: hoch, erhaben – **te...fore**: Ac – 8 **promere**: hervorbringen, vortragen – **dubius (+ Gen.)**: zweifelnd an – 19 **modulus, -i**: Rhythmus – **loquela, -ae**: Sprechweise, Sprache – 11 **genitus** (PPP zu *gignere*): geboren – **peremptus** (PPP zu *perimere*): zerstört – 12 **organum** (griech.): Werkzeug – 13 **obstrusus**: nach vorne gestoßen, vorgewölbt – 14 **thalamus** (griech.): Schlafgemach – 15 **hinc** (Adv.): anschließend, dann – **meritis** (poet. Pl.) = merito: verdienstermaßen, wie es sich gehört – 16 **pandere**: eröffnen – **proles, is** (f.): Nachkomme – 18 **compar** = par: gleich (zu gloria gehörig) – **spiritus almus**: segenspendender Geist – 20 **saec(u)lum**: jede lange Zeit; hier: Ewigkeit

*Damit deine Diener imstande seien, mit lockeren
Stimmbändern wieder zum Klingen zu bringen die
Wunder deiner Taten, löse die Schuld der be-
fleckten Lippe, heiliger Johannes!*

*Ein Bote, kommend vom erhabenen Olymp, trägt deinem
Vater ordnungsgemäß vor, du würdest als ein Großer
das Licht der Welt erblicken, ferner den Namen und
die Reihung deines Lebens, das du führen würdest.*

*Jener (Vater), zweifelnd an der überirdischen Ver-
heißung, zerstörte den Rhythmus seiner (sonst) berei-
ten Sprache, aber du hast durch deine Geburt wieder
hergestellt die Werkzeuge seiner zerstörten Stimme.*

*Liegend in dem vorgewölbten Schlafzimmer des Bauches
hattest du gefühlt den König, der (auch seinerseits
noch) im Schlafgemach blieb; anschließend offenbarte
jede der beiden Kindesmütter, was da verborgen ge-
wesen war.*

*Ehre sei dem Vater und dem von ihm gezeugten Sohne,
auch dir immer gleiche Ehre, segenspendender Geist
der beiden, ein einziger Gott zu jeder Zeit
der Ewigkeit.*

5. Die Metrik des Gedichts

Kostbar wie Sprache und Inhalt ist auch die Metrik des Gedichts. – Die etwa um 650 v. Chr. auf der Insel Lesbos in der Ägäis lebende erste europäische Dichterin, die berühmte Sappho, erfand für ihre Lieder eine Strophenform, die später nach ihr benannt wurde. Sie besteht aus drei aufeinander folgenden langen Zeilen, die von einer Kurzzeile abgeschlossen werden. Jede der drei langen Zeilen hat abgezählt genau elf Silben, weshalb eine solche Zeile der Sapphische Elfsilbler genannt wird. Die Kurz-

zeile danach nennt man den Adoneus, weil ihr Rhythmus an den Klageruf erinnert, mit dem die Frauen der Antike der Göttin Aphrodite halfen, ihren toten Freund Adonis zu suchen: »O ton Adonin!«

Diese Sapphische Strophe hat Horaz in der lateinischen Dichtung heimisch gemacht mit einer geringen Veränderung in der Zäsur³ und sie in nicht weniger als 22 seiner Oden verwendet. Auch sein festliches allein stehendes Gedicht, das Carmen Saeculare, hat er in dieses griechische Metrum gekleidet.

Vermutlich in Anlehnung an dieses feierliche Carmen Saeculare hat der Dichter des Johanneshymnus auch seinem Festtagsgedicht diese metrische Form verliehen.

Die Graphik der Sapphischen Strophe, auf das Johannesgedicht übertragen, lässt sich wie folgt darstellen:

ū̄ t̄ q̄uē̄ant̄ lax̄is̄ r̄es̄on̄arē̄ fibr̄is̄
 m̄ir̄ā̄ gest̄or̄um̄ f̄am̄ul̄ī tūor̄um̄,
 sol̄v̄ē p̄oll̄utī lab̄īī rēat̄um̄
 Sanct̄ē Īōann̄es̄.

6. Die Melodie

Das Stimmwunder, das der kleine Johannes an seinem Vater gewirkt hat, hat den Täufer – ganz unerwartet bei seiner strengen Lebensführung – viele Jahrhunderte zum Patron der Musik gemacht, bis ihn darin die heilige Cäcilia ablöste.

Das wird auch der Grund dafür gewesen sein, dass das meisterhafte Gedicht auch eine meisterhafte Chormelodie erhalten hat. Da das Gedicht für den gemeinsamen Gottesdienst vorgesehen war, wird man annehmen dürfen, dass die Melodie in engem zeitlichem Zusammenhang mit dem Text entstanden ist. Es bleibt offen, ob Paulus Diaconus zugleich der Komponist war.

Die kunstvolle Melodie ist so angeordnet, dass sie im Verlauf einer Strophe die Tonleiter von C – A durchmisst. Jeweils am Beginn einer neuen Halbzeile steigt die Melodie eine Stufe höher.

Erstmals überliefert ist die Melodie bei Guido von Arezzo (990–1050), einem Benediktiner aus Umbrien, einem der bedeutendsten Musikwissenschaftler und Musikpädagogen des Mittelalters.

Guido bediente sich der geistvollen Melodie des Johannesliedes, um seinen Chorknaben die Tonleiter beizubringen. Er unterlegte ihr die Wortanfänge der sechs Halbzeilen, so dass sich für seine Tonleiter die Silbenabfolge ergab: ut – re – mi – fa – sol – la. Da in dieser Silbenabfolge alle Vokale enthalten sind, übte er damit zugleich den

³ Sappho setzt die Zäsur meist nach der vierten Silbe, Horaz meist nach der fünften – sozusagen seine dichterische Signatur.

richtigen Gesang der Vokale. Er machte es sich zur Gewohnheit, mit Hilfe dieser Tonsilben eine Melodie einzustudieren, ohne zunächst auf deren Text achten zu müssen – eine Methode der Gesangspädagogik, die noch heute unter dem Namen »Solmisation« geläufig ist und in seiner Zeit so Aufsehen erregend war, dass Guido eine Einladung an den päpstlichen Hof Johannes XIX. erhielt.

Die Tonleitersilben Guidos überdauerten die Jahrhunderte. Sie wurden lediglich im 17. Jahrhundert durch Otto Gibelius geringfügig verändert, indem die erste Silbe *ut* durch eine neue Silbe *do* ersetzt wurde. Auch wurde damals die siebte Stufe der Tonleiter (H) ergänzt, die den Tonsilbennamen *si* erhielt, eine Silbe, die man aus *Sancte Ioannes* neu gebildet hat.

U T que-ant laxis resonare fibris mira gestó-
 rum fámuli tu-órum, solve pollú- ti lábi- i re-á-
 tum, sancte Io-ánnes.

9. Eine Schlussbemerkung

Die neuerliche Befürwortung der lateinischen Sprache bei der Feier der heiligen Messe in bestimmten Gruppierungen mag überwiegend kirchenpolitische Überlegungen von Papst Benedikt XVI. zum Grund gehabt haben. Es ist jedoch nicht ganz auszuschließen, dass in dem Apostolischen Schreiben mit der schönen Bezeichnung *Motu proprio* (= aus eigenem Antrieb) auch die persönliche Liebe des Heiligen Vaters zum Latein, die er bei vielen Gelegenheiten bekundet, und seine Verehrung gegenüber der Würde dieser alten Kirchensprache und ihrer Völker verbindenden Funktion eine zusätzliche Rolle gespielt haben. Dies angenommen, wird sicherlich höchstes Wohlgefallen der gelegentliche Gesang der lateinischen Vesper in den geistlichen Kommunitäten finden.

Bei einem solchen Anlass könnte dann auch der Hymnus zu Ehren des heiligen Johannes, dem dieser Aufsatz gewidmet ist, neu zum Klingen – zum *resonare* – kommen⁴.

⁴ Verwendete Literatur: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 5: Johannes. Freiburg: Herder 1996, 875. Musik in Geschichte und Gegenwart, Personenteil Bd. 8: Guido v. A. Kassel: Bärenreiter 2002, 224. <http://de.wikipedia.org/wiki/Solmisation>. Ein herzlicher Dank gebührt dem Kantor der Abtei St. Stephan in Augsburg, P. Hermann Naumann OSB, für seinen musikalischen Rat.

Philosophie

Robert Spaemann hat in diesem Jahr zwei im Umfang schmale, aber inhaltlich dichte Bände vorgelegt, die der gleichen Thematik gewidmet sind: In beiden Bänden geht es um die Frage nach der Vernünftigkeit des Glaubens an Gott und die unverzichtbare Bedeutung des Glaubens an Gott für die Vernunft. Der Band

Der Letzte Gottesbeweis. Mit einer Einführung in die großen Gottesbeweise und einem Kommentar zum Gottesbeweis Robert Spaemanns von Schönberger, Pattloch, München 2007, 127 Seiten, ISBN 978-3-629-02178-6, Euro 12,95.

dokumentiert einen sich in vier Abschnitte gliedernden Vortrag Spaemanns aus dem Herbst des vergangenen Jahres, unter dem Titel: »Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott«. In einem ersten Abschnitt thematisiert Spaemann, ausgehend von Platons »Höhlengleichnis«, das »alte Gerücht« von der Existenz Gottes. »Von den Wissenschaften wurde bisher kein einziges ernsthaftes Argument gegen das Gerücht von Gott vorgebracht, sondern nur von der sogenannten wissenschaftlichen Weltanschauung, dem Szientismus, also dem, was Wittgenstein den Aberglauben der Moderne genannt hat.« (11) Die Alternative lautet daher auch in der Moderne nicht: »wissenschaftliche Erklärbarkeit der Welt oder Gottesglaube, sondern nur so: Verzicht auf Verstehen der Welt, Resignation der Vernunft oder Gottesglauben.« (12)

Im zweiten Abschnitt wird ausgeführt, daß im Gottesbegriff notwendig »die Einheit der Prädikate ›mächtig‹ und ›gut‹, die Identität des absolut Mächtigen und des absolut Guten, die Einheit von Sein und Sinn« gedacht wird. (13) Diese für den Gottesbegriff als solchen konstitutive Verbindung tritt im christlichen Gottesglauben in besonderer Deutlichkeit hervor, so daß man formulieren kann: »Die Mysterien des Christentums sind die ungeahnte Einlösung dessen, was im Begriff Gottes von der Vernunft antizipiert wird.« (19)

Der dritte und vierte Abschnitt sind der Frage nach Möglichkeit und Reichweite von Gottesbeweisen gewidmet. Am Ausgangspunkt der Überlegungen stehen hier die beiden schärfsten Kritiker der traditionellen Gottesbeweise, Kant und Nietzsche. Kant begrenzt zwar die Reichweite der (und damit das Vertrauen in die) menschliche(n) Vernunft, hält jedoch grundsätzlich an der Intelligibilität der Welt und an einem rationalen Gottesbegriff fest, auf welche die traditionellen Gottesbeweise gegründet waren, und die stets die absurden Konsequenzen einer Bestreitung der Existenz Gottes und

der in ihr begründeten Intelligibilität der Welt aufgezeigt hatten. »Hier aber setzt Nietzsche ein mit dem Einwand: Wer sagt denn, daß wir nicht im Absurden Leben?« (27)

Nietzsche hat bekanntlich – worauf das zuletzt angeführte Zitat hinweist – (insbesondere in der »Fröhlichen Wissenschaft«) den Bestand jeglicher Wahrheit und die zentrale Bedeutung der Vernunft negiert. Daß er damit zugleich den Menschen radikal in Frage stellt, stört Nietzsche nicht weiter, im Gegenteil: betrachtet er den Menschen doch ohnehin als etwas (auf den Übermenschen hin) zu Überwindendes und somit Abzuschaffendes. Wenn aber jeder Gottesbeweis im Letzten ein argumentum ad hominem darstellt (wovon Spaemann im Anschluß an Leibniz ausgeht), dann muß mit der Abschaffung des Menschen auch das alte Gerücht von der Existenz Gottes verschwinden – et vice versa.

Eine Verzweiflung am Menschen einschließende Verzweiflung an der Vernunft »kann sich nicht noch einmal in logisch konsistenter Form artikulieren« (28), d. h. sie kann letztlich nicht begründet werden. Gründe aber sind es, die Spaemann sucht. Den Ansatzpunkt dieser Suche bildet der Mensch, sein Selbstverständnis und sein vernunftgeleitetes Verhältnis zur Welt. Und es sind zunächst vor allem zwei eng miteinander verbundene, auf der Argumentationslinie der klassischen Gottesbeweise liegende Argumente, die Spaemann für die Glaubwürdigkeit des »alten Gerüchts« anführt. Zum einen nämlich enthält die Forderung eine »plötzliche grundlose Entstehung einer Welt aus nichts denken zu müssen, [...] eine Zumutung an die Vernunft, die alle anderen Zumutungen in den Schatten stellt«. (23) Analoges gilt für die Entstehung von Leben, Innerlichkeit, Bedeutung, Aus-sein-auf und Trieb, ja insbesondere für das Auftreten von Geist und Vernunft, denn auch der Mensch ist ein Teil der Welt.

Dasein und Verfassung des Menschen aber bilden den wichtigsten Ansatzpunkt für die Suche nach Gründen für die Glaubwürdigkeit des Gottesgerüchts, denn: »Die Spur Gottes in der Welt, von der wir heute ausgehen müssen, ist der Mensch, sind wir selbst. [...] Wenn wir, als Opfer des Szientismus, uns selbst nicht mehr glauben, wer und was wir sind, wenn wir uns überreden lassen, wir seien nur Maschinen zur Verbreitung unserer Gene, und wenn wir unsere Vernunft nur für ein evolutionäres Anpassungsprodukt halten, das mit Wahrheit nichts zu tun hat, und wenn uns die Selbstwidersprüchlichkeit dieser Behauptung nicht schreckt, dann können wir nicht erwarten, irgend etwas könne uns von der Existenz Gottes überzeugen.« (29)

Daß der Mensch ein durch und durch natürliches Wesen ist, steht dann und nur dann nicht im Wider-

spruch zum menschlichen Selbstverständnis, wenn die Natur ihrerseits aus der Absicht Gottes hervorgegangen, wenn sie also als Schöpfung zu bestimmen ist. Wahrheitsfähigkeit, also das Kriterium, mit dem die »Personalität des Menschen steht und fällt« (30), »läßt sich verstehen nur als Schöpfung.« (31) Auch die Behauptung, daß der Mensch ein durch und durch natürliches Wesen ist, kann nur aufstellen, wer auf Wahrheitsfähigkeit rekurriert. Biologen, Evolutionstheoretiker und Neurowissenschaftler, die dem Menschen die Wahrheitsfähigkeit absprechen, entziehen ihren eigenen Behauptungen den Boden.

Der im Titel des Bandes angekündigte »letzte Gottesbeweis«, den Spaemann am Ende seines Beitrages entwickelt, ist gleichsam ein Gottesbeweis aus der Grammatik: »Von etwas sagen, es sei jetzt, ist gleichbedeutend damit, zu sagen, es sei in Zukunft gewesen. In diesem Sinne ist jede Wahrheit ewig. [...] Das Gegenwärtige bleibt als Vergangenheit des künftig Gegenwärtigen immer wirklich.« (31) Dieser Zusammenhang wird durch das zweite Futur, das *futurum exactum* ausgedrückt. Ohne die Wirklichkeit als Vergangenheit eines Künftigen wäre das Gegenwärtige auch gegenwärtig nicht wirklich. Die Wirklichkeit eines Vergangenen verlangt aber nach einer erinnernden Instanz, die diese Wirklichkeit zu gewährleisten vermag. Daraus kann man folgern: »Wir müssen ein Bewußtsein denken, in dem alles, was geschieht, aufgehoben ist, ein absolutes Bewußtsein.« (32) Schönberger faßt den Beweis in drei Thesen zusammen: »I. Alle Tatsachenwahrheiten sind ewige Wahrheiten. II. Jede Gegenwart ist die Vergangenheit einer künftigen Zukunft. III. Der ontologische Status dieser ewigen Wahrheiten besteht weder in einer Wirkung noch im Erinnertwerden, sondern im Gewußtwerden. Es ist somit einem absoluten Bewußtsein, also Gott, gegenwärtig.« (117)

Den Rest des Bandes bestreitet Rolf Schönberger, der die Ausführungen Spaemanns in einen größeren geistesgeschichtlichen Rahmen stellt und sie von da aus erläutert. Schönberger liefert eine – wie Spaemann zu Recht anmerkt (7) – im besten Sinne »gelehrte« Metareflexion über die Voraussetzungen und Strukturen der klassischen Gottesbeweise. Der Abstand, aus dem heraus hier reflektiert wird, dient indes nicht der Distanzierung, sondern der Einordnung und dem besseren Verständnis der in diesen Gottesbeweisen vorgetragenen Argumente. Schönberger beginnt mit einer grundsätzlichen Reflexion über den Status philosophischer Beweise im allgemeinen und über die Möglichkeit von Gottesbeweisen im besonderen. Hierauf folgt eine Analyse und Erläuterung des ontologischen Gottesbeweises Anselms von Canterbury sowie der quin-

que viae des Thomas von Aquin, die von einer eingehenden den Band abschließenden Darlegung und Kommentierung des Spaemannschen Beweisgangs gefolgt wird.

Thomas Heinrich Stark, St. Pölten

Im Vorwort zu »Der Letzte Gottesbeweis« verweist Spaemann selbst auf sein ebenfalls in diesem Jahr erschienenenes Buch

Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne, Klett-Cotta, Stuttgart 2007, 264 Seiten, ISBN 978-3-608-94452-5, Euro 17,00.

in dem seine Überlegungen zum Gottesbegriff noch weiter ausgefaltet werden.

Vorwort und erstes Kapitel (»Das unsterbliche Gerücht«) eröffnen das weite Panorama der in dem Band behandelten Themen. Behandelt werden unter anderem die konstitutive Bedeutung des Gottesbegriffs für die Vernunft, die für den Gottesbegriff konstitutive Verbindung von Personalität, Allmacht und Güte, die Spannung zwischen Kontingenz und Absolutheit, die Unmöglichkeit einer funktionalen Bestimmung oder gar Substituierung des Göttlichen, die Möglichkeiten und Grenzen von Gottesbeweisen, die Unumgänglichkeit der Bezugnahme auf den Gottesbegriff für das Verständnis menschlicher Personalität sowie der bereits genannte Gottesbeweis aus der Grammatik.

Das Kapitel »Gottesbeweise nach Nietzsche« beleuchtet den tiefen Einschnitt, den das Denken Nietzsches in der europäischen Geistesgeschichte markiert. Im Zentrum steht dabei der von Nietzsche herausgearbeitete Zusammenhang zwischen Gottesbegriff und Wahrheitsbegriff, sowie der Einfluß dieses Zusammenhangs auf das Denken im allgemeinen und die Möglichkeit philosophischer Gottesbeweise im besonderen.

Das Kapitel »Deszendenz und Intelligent Design« arbeitet – jenseits der aktuellen Aufregungen – die unabdingbare Notwendigkeit heraus, die dem Schöpfungsbegriff im Hinblick auf ein rationales Weltverständnis zukommt.

Das Kapitel »Christentum und Philosophie der Neuzeit« umreißt in prägnanter Form die Wandlungen im Verhältnis zwischen Christentum und philosophischem Denken von der Antike bis zur Moderne und zieht daraus Konsequenzen für das philosophische Denken der Gegenwart. Dabei zeigt sich, daß »die lange Symbiose von Philosophie und Christentum nicht ohne Erkenntnisverluste für beide ungeschehen gemacht werden« kann. (88)

Die folgenden drei Kapitel weisen einen starken

inneren Zusammenhang auf. Im Kapitel »Funktionale Religionsbegründung und Religion« wird der Nachweis geführt, daß eine Bestimmung des Wesens der Religion, die sich auf eine lediglich die Funktion der Religion berücksichtigende Außen-sicht der Religion stützt, nicht bloß das Wesen der Religion verfehlt, sondern schließlich auch deren Funktion in Frage stellt. Das Kapitel »Religiöse Identität« analysiert demgegenüber Selbstverständnis und Innensicht der Religion (insbesondere am Beispiel des Katholizismus) und die sich daraus ergebenden Konsequenzen. Eine dieser Konsequenzen bildet den Gegenstand des Kapitels »Sollen universalistische Religionen auf Mission verzichten?«, in dem der Nachweis geführt wird, daß gerade der mit dem Universalismus untrennbar verbundene Wahrheitsanspruch Mission zu einer unabdingbaren Aufgabe werden läßt.

Das Kapitel »Religion und ›Tatsachenwahrheiten‹« nimmt noch einmal das Verhältnis des Christentums zu den Wissenschaften auf, während die beiden folgenden Kapitel »Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre« und »Die christliche Sicht des Leidens« zeigen, in welcher Weise spezifisch christliche, aus der bloßen Vernunft nicht ableitbare Glaubensinhalte zu einem vernünftigen Umgang mit sich selbst und der Welt anzuleiten vermögen.

Der Band endet mit der Widergabe eines Interviews, das Spaemann 1991 der Zeitschrift »Herder-Korrespondenz« gegeben hat und bei dem der Interviewer bereits nach wenigen Fragen seine offene Aggressivität Spaemann gegenüber kaum noch im Zaum zu halten vermag. Es ist überaus interessant zu sehen, wie hier zwei kaum zu vereinbarende Konzepte von Katholizität, ja von Christentum, aufeinanderprallen. Es erübrigt sich zu sagen, wer die besseren Argumente hatte.

Robert Spaemann hat zwei große »kleine« Bücher vorgelegt, die – so darf man wohl sagen – die Quintessenz seiner langen Beschäftigung mit dem Phänomen des Gottesglaubens und der Religion enthalten. Die Meisterschaft Spaemanns zeigt sich nicht zuletzt in seiner hier erneut unter Beweis gestellten Fähigkeit, komplexe Zusammenhänge in einer einfachen, jedermann verständlichen, klaren Sprache zur Darstellung zu bringen, ohne sie dabei zu simplifizieren.

Spaemann zeigt sich davon überzeugt, »daß die Wiederherstellung einer normalen menschlichen Weise, über den Menschen und die Welt zu reden, eine der wichtigsten Leistungen [im Sinne von Aufgaben] des christlichen Ferments in unserer Kultur ist. Und zwar nicht aus dem Gedanken: ›Wir sind nun einmal Menschen, deshalb müssen wir eben anthropomorph sprechen; aber natürlich ist der

Mensch selbst ein Anthropomorphismus. Wie die Welt wirklich ist, das sagen uns die Wissenschaften.« Nein, wir müssen die menschliche Weise, über die Welt zu reden, als primäre, authentische und wahrheitsfähige zurückgewinnen. Dazu ist heute Philosophie unerlässlich.« (256) Und Spaemanns Philosophie ist dem Ziel der Rehabilitierung einer menschlichen Weise, über die Welt und – nota bene – über den Menschen selbst zu reden, verpflichtet.

Auf höchstem Niveau liefert Spaemann ein Beispiel dafür, welche Art genuin philosophischer Reflexionen entstehen können, wenn ein überzeugter Katholik professionell Philosophie treibt, ohne dabei sein philosophisches Denken von seiner durch den Glauben geprägten christlichen Existenz abzukoppeln. Die beiden besprochenen Bände sind hochaktuell und zugleich frei vom Einfluß alles Modischen. Einmal mehr erweist sich Spaemann als ein Klassiker der Moderne.

Thomas Heinrich Stark, St. Pölten

Dogmatik

Stickelbroeck, Michael: *Urstand, Fall und Erbsünde in der nachaugustinischen Ära bis zum Beginn der Scholastik: Die lateinische Theologie*. Freiburg – Basel – Wien 2007 (= *Handbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 2, Faszikel 3a, 3. Teil), ISBN 978-3-451-00780-4.

Die vorliegende Arbeit schließt eine bereits allzu lang bestehende Forschungslücke. Während vor über zwanzig Jahren Leo Scheffczyk die Lehre von der Erbsünde von ihren geschichtlichen Anfängen in der Heiligen Schrift bis zu Augustinus minutiös untersuchte (HDG II/3a, 1 Teil, 1982) und der ebenfalls längst verstorbene Heinrich Maria Köster der genannten Fragestellung im Blick auf die Scholastik nachging (HDG II/3 b, 1982), unternimmt es jetzt der Vf., die Behandlung der Frage nach Urstand, Fall und Erbsünde genau in dieser »Zwischenzeit« zu erforschen: im Blick auf die Ära des ausgehenden Altertums, des frühen Mittelalters (Merowinger, Karolinger) sowie des 12. Jahrhunderts »mit seiner monastischen Theologie und der beginnenden Scholastik« (7). Es ist, mit den differenzierenden Fachtermini gegenwärtiger, die inner-europäische Dynamik generell betrachtender Mediävistik gesprochen, die Zeit voreuropäischer Partikular- und beginnender europäischer Zentralphase bis hin zu ihrem ersten Auftakt: bis hin zur europäischen Konsolidierung (vgl. F. Seibt, *Handb. der europ. Geschichte* Bd. 2, 28–34). Und besonders bemerkenswert: Hier wird nicht so sehr auf Sekundärliteratur zurückgegriffen, schon gar nicht auf die

subtilen Dekonstruktionsversuche eines J. Gross (dessen negative systematische Vorentscheidung, wie bereits L. Hödl 1980 bemerkte, verhindert, dass die »auctoritas unter die Form des Denkens, Begreifens und Verstehens« gebracht wird, »damit die Tradition wirklich ihren Anspruch geltend machen und wahrhaft sich zu Gehör bringen kann«). Vielmehr werden die historischen Quellen selbst zur Sprache und, weil von jeder schematischen Pressung abgesehen wird, dergestalt zur Geltung gebracht, dass Neues entdeckt und zugleich vieles neu bedacht zu werden vermag.

In drei Schritten wird vorgegangen: Zunächst wird die »Zeit nach Augustinus« untersucht (11–42), die, wiederum dreifach, in die langwierige »Phase des semipelagianischen Streites« (11–30), in die kurzatmige Zeit der »Päpste im 5. Jahrhundert«, Leo I. und Gelasius I. (30–33), und in die des dramatischen Ausgangs des Altertums (33–42) differenziert wird. Sodann kommt die ein wenig unpräzise benannte Zeit der »Vorscholastiker« zu Wort, und zwar in beeindruckender Vielfalt und facettenreicher Binnenstrukturierung: Beda Venerabilis, Servatus Lupus, Johannes Scotus Eriugena, Prudentius von Troyes und Sedulius Scottus, um sodann die Acht- und Aufmerksamkeit auf die Theologie im 10. und 11. Jahrhundert zu lenken, namentlich auf Odo von Cluny, Atto von Vercelli, Fulbert von Chartres, Burghard von Worms, Bruno von Würzburg, Othloh von St. Emmeran, Johannes von Fécamp, Petrus Damiani, Lanfranc und – neben dem pseudo-bedanischen Psalmenkommentar – auf Bruno den Kartäuser. Endlich wird – in einem dritten Schritt – die »Ausgestaltung der theologischen Systematik im 12. Jahrhundert« (69–103) unter thematischer Perspektive sachgemäß artikuliert und intensiv reflektiert. Dabei werden zunächst drei bedeutende Theologen der Frühscholastik exemplarisch untersucht: Petrus Venerabilis, Rupert von Deutz und Wilhelm von Champeaux (69–75). Sodann wird intensiv und kenntnisreich das dargestellt, was die »Schule von St. Viktor« zum Thema »Urstand, Fall und Erbsünde« beizutragen hat, um schließlich noch die »monastisch geprägte Theologie der Zisterzienser«, vor allem von Bernhard von Clairvaux (84–96) und Wilhelm von St. Thierry (96–101), zu Wort kommen zu lassen.

Auf den ersten Blick sind mehrere theologische Entwürfe zu vermissen, Entwürfe, deren unterschiedliche Harmatologien aber gerade für die dargestellte wie auch für die weitere Dogmen- und Theologiegeschichte bedeutsam waren und sich mit Personen wie Petrus Abaelard, dem großen Gegenspieler Bernhards, und mit Anselm von Canterbury, dem »Vater der Scholastik«, verbinden. Doch Abaelards wie auch Anselms Sündentheolo-

gie stellte bereits H. Köster ausführlich dar (HDG II/3b), so dass der Vf. auf diese hier in der Tat nicht eigens einzugehen braucht, sondern sich mit kurzen, aber treffenden Hinweisen auf diese Autoren begnügen kann. Bedauerlich nur, dass zwar mit Recht das untersucht wird, was Rupert von Deutz, nicht aber was Honorius Augustodunensis, Gerhoch von Reichersberg oder auch Anselm von Havelberg zum Thema beigetragen haben. Ihre geschichtstheologische, genuin heilsgeschichtliche Sicht war wesentlich geprägt von einem dezidierten Sünden-Verständnis und bedarf nicht nur wegen ihres Einflusses z. B. auf die eschatologischen Überlegungen und apokalyptischen Berechnungen (Pseudo-)Joachims von Fiore, sondern vor allem wegen ihres Beitrags zur Reform der sakramentalen Buße unsere erneute Aufmerksamkeit (dazu jetzt L. Hödl in: Kirchenrecht und Theologie. FS für H. J. Reinhardt, 2007, 525–542). Stehen wir heute nicht in einer analogen Situation der Erneuerung der Bußdisziplin und des Beichtsakraments? Diese ist aber, wie uns die Situation der Kirche im 12. Jahrhundert vor Augen führt, durch eine gründliche Besinnung auf das, was Sünde ist, nicht zu haben. Vor allem aus diesem aktuell-systematischen Grund verdient die vorliegende dogmengeschichtliche Arbeit alle Acht- und Aufmerksamkeit und, nicht zuletzt, unseren Dank!

Manfred Gerwing

Hagiographie

Neue Zeitschrift

Studia et Documenta ist eine jährlich erscheinende Zeitschrift des Instituts für Geschichte San José María Escrivá, Rom (Piazza Sant' Apollinare 49). Die Zeitschrift dient dem Ziel, Beiträge wissenschaftlicher Art zum Leben und Werk von Josemaría Escrivá und zur Geschichte des Opus Dei zu bringen. Es handelt sich um Erstveröffentlichungen.

José Luis Illanes, der Direktor des Instituts, stellt in einer Präsentation die Aufgabe des im Jahr 2001 errichteten Instituts vor. Dazu gehören die kritische Herausgabe der Schriften des hl. Gründers des Opus Dei, zumal einige Texte bisher unveröffentlicht geblieben sind, ferner der Anstoß zu Einzelstudien und zu einer wissenschaftlichen Zeitschrift mit folgenden Schwerpunkten: Schriften, Forschungen, Dokumentation und bibliographische Mitteilungen.

Die konkreten Ziele, die mit diesem Heft verfolgt werden, soll nun eine kurze Inhaltsangabe der ers-

ten Nummer aufzeigen: Das apostolische Wirken des Gründers und die internationale Ausbreitung des Werkes werden durch seine Reisen ins Ausland markiert. Hugo de Azevedo behandelt die ersten Reisen nach Portugal ab dem Jahr 1945; es wurden zwölf Besuche dieses Landes, wobei zu bedenken ist, dass es damals noch viele überseeische Provinzen und Inseln umfasste. In Portugal herrschte damals nach der kirchenfeindlichen Politik der Republikaner wieder ein gutes Einvernehmen zwischen Kirche und Staat. Als Autor vom Camino war Josemaría schon bekannt. In Tuy besuchte er die Seherin Lúcia, die damals (von 1925–1946) ihre Identität unter dem Namen Maria das Dors geheim hielt, bis sie dann in den Karmel von Coimbra eintrat. Josemaría sagte: »Die Türen Portugals wurden uns durch die Jungfrau Maria geöffnet, durch die Hände der Sr. Lucia.« Er besuchte dann den Bischof von Leiria und Fatima. Weitere Besuche fanden beim Patriarchen von Lissabon und beim Bischof von Coimbra statt. Vom 16.–19. 6. fuhr Josemaría wieder nach Portugal, ebenso im September und später zu Gesprächen mit dem Patriarchen. Der Camino erschien in Portugiesisch. Persönlichkeiten aus der Anfangszeit des Opus Dei in Portugal werden genannt.

Victor Cano berichtet über die ersten Schritte des Opus Dei in Mexiko (1948–1949). Es können nicht alle Einzelheiten der Ausbreitung des Werkes in Mexiko angeführt werden: In Mexiko-Stadt wurde ein Zentrum errichtet. Das Werk begann bei Studenten.

John Arthur Gueguen Jr. berichtet über den Beginn des Apostolats bei Studenten und Professoren der Harvard-Universität und des technologischen Instituts in Massachusetts. Vom ersten Mitglied des Opus Dei (Baredo) in den USA ab 1946 wird berichtet und von weiteren Pionieren, die von Spanien kamen und Studien in den Vereinigten Staaten betrieben, von Gründungen verschiedener Niederlassungen (in Boston, Wynnview in Vermont u. a.). Die apostolische Tätigkeit wuchs schnell und man konnte Sommerkurse durchführen.

Juan Larrea Holguín, zeitweilig das einzige Mitglied des Werks in Ecuador, hatte schon in Rom Bekanntschaft mit dem Gründer gemacht und stand von Ecuador aus im Briefwechsel mit ihm. Der Bericht gibt einen guten Einblick in die Weise des Gründers, sein Werk zu leiten und zu fördern; der Verfasser teilt einige seiner Briefe mit.

Antonio Mélich Maixés Beitrag: Koichi Yamamoto (1940–1983) and the beginnings of Opus Dei in Japan – Yamamoto war eines der ersten Mitglieder in Japan – in den fernen Osten, wo ab ca. 1958 zielstrebig Aktivitäten entfaltet wurden. Den Zugang zu den Menschen und den nötigen Brotver-

dienst sollten Sprachkurse für die lernbegierigen Japaner ermöglichen. Die beiden vom Gründer ausgesandten Kundschafter trafen 1959 Koichi Yamamoto, damals noch nicht Christ. Es brauchte noch ca. 4 Jahre bis zu seiner Taufe. Für die Verbreitung des Werkes tat die Übersetzung des Camino ins Japanische einen sehr guten Dienst, der bisher fast ein Dutzend Auflagen erreichte.

Nach der Taufe erhielten Yamamoto und Mita ein Stipendium und konnten sich in Rom und Pamplona auf das Priestertum vorbereiten. In Japan wurden dann Schulen gebaut.

Der zweite Abschnitt: »Studi e note« umfasst 5 Artikel. Sie handeln von Ereignissen der dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts. Zuerst das Gründungsereignis vom 14. Febr. 1930. An diesem Tag wurde dem Gründer bei der hl. Messe eingegeben, das am 2. Okt. 1928 ins Leben gerufene Werk auch auf die Frauen auszuweiten (zwei Sektionen der einen Institution!). Für den Gründer, der nie an eine weibliche Sektion dachte, kamen sowohl das Werk als auch seine Ausweitung von Gott, nicht aus einem eigenen Entschluss. Josemaría gedachte dieses Tages immer mit besonderem Dank und Freude, vergleichbar der eines Vaters, der überraschend noch eine Tochter bekommt.

Der nächste Beitrag (von Guillaume Derville) dieses Abschnitts handelt von der kritischen Ausgabe des Camino, die Pedro Rodriguez zu verdanken ist. José Antonio Laarte (La predicación de san Josemaría. Descripción de una fuente documental) bietet eine Beschreibung von Predigtnotizen (lose Notizen, Zusammenfassungen, Übertragungen von Tonbändern) ganz unterschiedlicher Art (Angabe des Schreibers, Datum?). Wenn sie veröffentlicht sind, kommt ihnen sicher großer dokumentarischer Wert zu. – Jaime Aurell y Onésimo Díaz beschreiben die Geschichte einiger Anfänge, die in Heftform publiziert ist. José Orlandis spürt schließlich der Frage nach, in welcher Kirche in Genua Josemaría die erste hl. Messe auf italienischem Boden am 23. 6. 1946 gefeiert hat. Dem Verehrer sind offensichtlich alle Einzelheiten im Leben des Verehrten wichtig.

Der Abschnitt documenti bietet »Worte des Neuen Testaments«, oft (vom hl. Josemaría) meditiert und einen Briefwechsel zwischen ihm und dem Bischof von Avila Santos Moro zwischen Januar 1938 und März 1939, also während des Bürgerkrieges.

Hernach folgt ein Bericht über Kongresse und Symposien in Rom, Buenos Aires, Wien, Pamplona, Sydney und Toronto und über kleinere akademische Veranstaltungen anlässlich des 100. Geburtstags des Heiligen Josemaría.

Abgerundet wird diese erste Nummer von »Studia et Documenta« durch 13 Besprechungen von

Werken Escrivás, von Biographien und theologischen Beiträgen über ihn, von persönlichen Zeugnissen über ihn und das Opus Dei. Den Schluss bilden eine Auflistung der Werke Josemarías und ihre Übersetzungen.

Auch wenn die Interessen der Leser bzw. Benützer einer Zeitschrift variieren, kann man die erste Nummer dieser Zeitschrift einen gelungenen Auftakt nennen.

Der Band dokumentiert die überraschend schnelle internationale Verbreitung des Opus Dei über Europa hinaus nach dem Zweiten Weltkrieg. Folgende Charakteristika möchte der Rezensent herausheben: Wie Paulus auf seinen Missionsreisen am Sabbat in die Synagoge ging (vgl. Apg 13, 14.44; 16, 13, 17, 1f), um das Evangelium zu verkünden, so suchte Escrivá akademische Kreise (Professoren, Studenten) als Anknüpfungspunkt für sein apostolisches Werk. Ferner legt er großen Wert auf guten Kontakt mit den Ortsbischöfen. Schließlich vermittelt dieser Band gute Kenntnisse der Männer der »ersten Stunde«. Für alle, die an den neuen Bewegungen in der Kirche interessiert sind, ein lesenswertes Heft.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Fundamentaltheologie

Wenzel, Knut (Hg.): *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes, Freiburg im Breisgau: Herder Verlag 2007, 120 S., brosch., ISBN 978-3-451-29709-0, Euro 9,90*

In seinem Vorwort betont der Herausgeber, der Systematische Theologie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt lehrt, dass die Regensburger Vorlesung des Papstes zu »einer der einflussreichsten Reden der letzten Jahre überhaupt« geworden ist. Durch diese Vorlesung sei ein innerer Zusammenhang zwischen dem Verhältnis der Religionen zueinander und der Verankerung vernünftiger Glaubensrede im Diskurs der Gesellschaft überdeutlich geworden.

Uwe Justus Wenzel (Neue Zürcher Zeitung) macht in seinem Beitrag »Glaube und Vernunft, Stolz und List. Ein Rückblick auf die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI.« (11–15) darauf aufmerksam, dass die Verträglichkeit des Glaubens mit der Vernunft allen religiösen Bekenntnissen zuzumuten ist.

Aref Ali Nayed, der Berater des Cambridge Inter-Faith Programme der Universität Cambridge, ist Autor des Aufsatzes »Ein muslimischer Kom-

mentar zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI.« (17–40): Nayed begrüßt Joseph Ratzingers Anliegen einer »Vertiefung und Ausweitung des westlichen Vernunftbegriffs«, um den Aspekt der Offenbarungsreligion in ihn aufzunehmen, und bescheinigt dem Papst, dass er »sehr am Islam interessiert ist und ihn sehr ernst nimmt« (18). Zugleich unterstellt der Verfasser dem Papst, dass er in Fragen des Islam »von Personen beraten wird, die diesem äußerst unfreundlich gegenüber stehen« (19). Der apologetische Duktus dieses Beitrages ist unverkennbar.

Nayed behauptet, der »Kein-Zwang«-Vers (vgl. Sure 2,256: »Kein Zwang in Glaubenssachen!«) sei »immer bindend gewesen«. Er stelle eine »Sicherheitsgarantie für Christen und Juden, die unter Muslimen leben, dar« (24). Weiter behauptet Nayed: »Den in muslimischen Gesellschaften lebenden Völkern des Buchs ist stets das Recht auf die unbehelligte Praxis des Gottesdienstes zugestanden worden« (25). Man fragt sich, wie sich der Verfasser angesichts seiner Behauptungen die Tatsache erklärt, dass in vielen muslimisch geprägten Ländern christliche Glaubensgemeinschaften keinen rechtlichen Status genießen und keine Kirchen bauen dürfen.

Der Philosoph Kurt Flasch äußert sich zum Thema »Von Kirchenvätern und anderen Fundamentalisten. Wie tolerant war das Christentum, wie dialogbereit ist der Papst? Der Schlüssel liegt in der Regensburger Vorlesung« (41–46): Der Bochumer Philosoph entdeckt in dieser Vorlesung ein »doppeltes« Argumentationsziel. Erstens will der Papst sagen, dass religiöse Unterschiede »keine Gewaltanwendung rechtfertigen«. Religiöse Überzeugungen müssen »frei ergriffen werden«. Zweitens skizziert Benedikt XVI. sein Konzept von Christentum als der harmonischen Verbindung von Vernunft und Glauben, von Griechentum und Christentum. Das seien die »klar erkennbaren Grundlinien« des Vortrags.

Des weiteren habe der Papst den Gottesbegriff des Islam beschreiben wollen. Dieser sei »entweder völlig unbestimmt oder irrationale Willensenergie« (42). Die christliche Auffassung denke hingegen Gott als Vernunft (Logos) und Liebe. Darin sieht Flasch eine »Verkürzung« der vielfältigen denkerischen Bemühungen im Islam. Es habe auch innerchristliche Gegner jeder Harmonisierung von Vernunft und Glauben gegeben. Der Bochumer Philosoph gesteht zwar zu, dass Thomas von Aquin »grundsätzlich für Toleranz war«, sofern er die gewaltsame Bekehrung Ungetaufter verwarf. Flasch hält es aber für intolerant, wie die Kirche (auch die Protestanten!) mit »unbelehrbaren Häretikern« umgegangen ist. Noch im 19. Jahrhundert habe es die

Kirche keineswegs erlaubt, »Immigranten die öffentliche Ausübung ihrer anderen Religion zu gestatten«.

Der Band enthält auch einen wichtigen Beitrag von Jürgen Habermas (»Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defätismus der modernen Vernunft«): Mit Bezugnahme auf die Totenfeier für den Agnostiker Max Frisch in einer Züricher Kirche verweist Habermas auf die »eigentümliche Dialektik« zwischen dem philosophisch aufgeklärten Selbstverständnis der Moderne und dem theologischen Selbstverständnis der großen Weltreligionen, die als das sperrigste Element aus der Vergangenheit in diese Moderne hineinragen. Im Dialog zwischen Religion und Vernunft müssen – so Habermas – zwei Voraussetzungen erfüllt sein: Die religiöse Seite muss die Autorität der »natürlichen« Vernunft, also die fehlbaren Ergebnisse der institutionalisierten Wissenschaften und die Grundsätze eines universalistischen Egalitarismus in Recht und Moral, anerkennen. Umgekehrt darf sich die säkulare Vernunft nicht zur RichterIn über Glaubenswahrheiten aufwerfen, auch wenn sie im Ergebnis nur das, was sie in ihre eigenen, im Prinzip allgemein zugänglichen Diskurse übersetzen kann, als vernünftig akzeptiert. Habermas erinnert an den gemeinsamen Ursprung von Philosophie und Religion aus der Weltbildrevolution der Achsenzeit (um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends).

Die Auseinandersetzung einer selbstkritischen und lernbereiten Vernunft mit der Gegenwart religiöser Überzeugungen hält Habermas für »unabgeschlossen«. Habermas' Motiv seiner Beschäftigung mit dem Thema Glauben und Wissen »ist der Wunsch, die moderne Vernunft gegen den Defätismus, der in ihr selbst brütet, zu mobilisieren«. Die praktische Vernunft, die keinen geschichtsphilosophischen Rückhalt hat, verzweifelt heute – so Habermas – an der motivierenden Kraft ihrer guten Gründe, »weil die Tendenzen einer entgleisenden Modernisierung den Geboten ihrer Gerechtigkeitsmoral weniger entgegenkommen als entgegenarbeiten« (51). Kant habe die Schwäche der Vernunftmoral durch die Ermutigungen seiner Religionsphilosophie wettmachen wollen. Die praktische Vernunft verfehlt ihre eigene Bestimmung, wenn sie nicht mehr die Kraft hat, in profanen Gemütern ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität wach zu halten.

Statt sich widerwillig an extern auferlegte Zwänge anzupassen, sollte sich – so Habermas – die Religion inhaltlich auf die normativ begründete Erwartung einlassen, die weltanschauliche Neutralität des Staates, gleiche Freiheiten für alle Religionsgemeinschaften und die Unabhängigkeit der institu-

tionalisierten Wissenschaften aus eigenen Gründen anzuerkennen. Umgekehrt darf der Staat von seinen religiösen Bürgern »nichts verlangen, was mit einer authentisch »aus dem Glauben« geführten Existenz unvereinbar ist«. Von seinen säkularen Bürgern muss der liberale Staat erwarten, dass sie in ihrer Rolle als Staatsbürger »religiöse Äußerungen nicht für schlechthin irrational halten. Angesichts der Verbreitung eines wissenschaftsgläubigen Naturalismus ist das keine selbstverständliche Voraussetzung« (55). Habermas begrüßt die in der Regensburger Vorlesung des Papstes zum Ausdruck kommende Suche nach der Vernünftigkeit des Glaubens und erinnert an »drei Enthellenisierungsschübe«, die zum modernen Selbstverständnis der säkularen Vernunft beigetragen haben.

Wolfgang Huber, der Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg, steuert Überlegungen bei zum Thema »Glaube und Vernunft. Ein Plädoyer für ihre Verbindung in evangelischer Perspektive« (57–70): Huber weist darauf hin, dass Schleiermacher es als Katastrophe empfunden hätte, wenn der Gott der Philosophen und der Gott der Bibel auseinandertreten könnten. Luther war der Überzeugung, dass die Vernunft mit all ihrem Vermögen der Erkenntnis der biblischen Wahrheit zu dienen habe. Die evangelische Kirche versteht sich als eine Kirche der Freiheit; die Freiheit des christlichen Glaubens fordert, dass sich der Mensch seiner Vernunft bedient. Neben der individuellen und der wissenschaftlichen Vernunft ist auch die öffentliche Vernunft eine »kritische Bündnispartnerin des Glaubens« (68).

Walter Kardinal Kasper, der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, setzt sich mit evangelischen Kommentatoren zur Rede des Papstes auseinander (»Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI.«): Im zweiten Teil seiner Regensburger Rede ist der Papst im Zusammenhang der Enthellenisierungsproblematik kritisch auf einige Aspekte der protestantischen Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft eingegangen. Kardinal Kasper analysiert die Reaktionen Wolfgang Hubers und der Theologen Friedrich Wilhelm Graf und Wilhelm Gräß auf die Vorlesung des Papstes. Kasper hält es für »bemerkenswert«, dass alle drei Autoren »den für Luther grundlegenden Ausgangspunkt für die Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft übergehen« und auch die Position Karl Barths »marginalisieren« (72). Anstelle von Luther und Barth werden bei allen drei Autoren – wenn gleich in unterschiedlicher Weise – Schleiermacher und Harnack »maßgebend«. Mit der Berufung auf Schleiermacher und Harnack geschieht – so Kardi-

griff selbst. Benedikt XVI. beschreibt einen Konflikt zwischen zwei Gottesbegriffen, deren einer Gott als der menschlichen Vernunft zugänglich, deren anderer Gott als prinzipiell, in jeder Hinsicht und unaufhebbar menschlichem Erkennen entzogen denkt. Indem der Papst »Logos« mit »Vernunft« und mit »Wort« übersetzt, entspricht er dem Bedeutungsraum des Prologs zum Johannesevangelium, der das griechische Logos-Denken in einer besonderen Brechung aufnimmt.

Diese Publikation versammelt wichtige Stellungnahmen bedeutender Theologen und Philosophen zur Regensburger Rede des Papstes. Das ungewöhnliche Echo, das Benedikt XVI. mit seiner Vorlesung ausgelöst hat, beweist, wie entscheidend und einer Antwort bedürftig die von ihm aufgeworfenen Fragen in der heutigen Weltlage sind.

Josef Kreiml, St. Pölten

Anschriften der Herausgeber:

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano
 Diözesanbischof em. Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten
 Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald
 Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, D-86399 Bobingen

Anschriften der Autoren:

Dr. Zvezdan Strika, Herbststr. 2B, 86456 Gablingen
 Prof. Dr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Str. 18, 86399 Bobingen
 Dr. Emil Valasek, Pastoratsstrasse 4, 47627 Kevelaer
 Wendelin Eugen Seitz, Am Backofenwall 7, 86153 Augsburg

B 51765

24. Jahrgang Heft 4/2008

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von
Manfred Hauke
Kurt Krenn
Michael Sticklebroeck
Anton Ziegenaus

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

- Heinrich Cmiel: *Das Ordensleben aus aktueller lehramtlicher Sicht* 241
- Manfred Spieker: *Verteidiger des Rechtsstaates – Johannes Paul II.
und der Schutz des Lebens* 253
- Ralf von Bühren: *Paul VI. und die Kunst* 266
- Thomas Heinrich Stark: *Orientierungswissen – Zu einer
Entwicklungsperspektive für das katholische Hochschulwesen* 291

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Giovanni Sala: *Eine dogmatisch-moraltheologische Studie zur
Enzyklika »Humanae vitae«* 307

BUCHBESPRECHUNGEN 314

Kirchliche Zeitgeschichte – Mariologie – Dogmatik

*Bei Rezensionen wird ersucht,
oben immer den Erscheinungsort, das Erscheinungsdatum,
die Seitenzahl, die ISBN-Nummer und den Ladenpreis des Buches anzugeben.*

Forum Katholische Theologie
erscheint vierteljährlich im Verlag Schneider Druck GmbH, Rotabene Medienhaus,
Erlbacher Straße 102, 91541 Rothenburg/Tbr., Postfach 1324, 91535 Rothenburg/Tbr., E-Mail: e.usa@rotabene.de

Beiträge und Korrespondenz an M. Hauke, M. Stickelbroeck oder A. Ziegenaus,
Besprechungsexemplare und Rezensionen an A. Ziegenaus.
Die Anschriften der Herausgeber und Autoren sind auf der letzten Seite angegeben.

Die Zeitschrift kann bei Schneider Druck GmbH und bei allen Buchhandlungen bestellt werden.
Jahresabonnement € 25,-, Preis des Einzelheftes € 6,25. Porto Inland z. Zt. € 2,-, Ausland € 7,14.
Abbestellungen zum Jahresende, müssen bis spätestens 30. September beim Verlag eingehen.
Die Herausgeber sind verantwortlich für die nichtgezeichneten Beiträge. Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.
Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit.
Rücksendung nur, wenn Rückporto beigefügt wird.

Gesamtherstellung: Schneider Druck GmbH, Erlbacher Straße 102, 91541 Rothenburg o. d. T.
ISSN 0178-1626

Das Ordensleben aus aktueller lehramtlicher Sicht

Von Heinrich Cmiel, Regensburg¹

Im Rahmen jener Initiativen, die in der postkonziliaren Kirche einen neuen Aufschwung des christlichen Lebens bewirken sollen, nimmt auch die Erneuerung des Ordenslebens eine wichtige Stelle ein. Das Lehramt lenkt seine Aufmerksamkeit auf das Wesen der Kirche in ihren verschiedenen Aspekten. Es hebt seine spezifische Sendung am Heilswerk der Erlösung und der Heiligung seiner einzelnen Glieder und der religiösen Gesellschaften hervor, in denen sie wirkt und lebt. Es kann das Ordensleben nicht neutral behandeln, weil es ein integraler Teil der Kirche ist, in dem sich die Verpflichtung zum Streben nach Heiligkeit am deutlichsten manifestiert.²

Die Kirche ist durch verschiedene Charismen und Berufungen zu allen Zeiten und in allen Lebenslagen auf den Weg der Heiligkeit berufen, in Treue zu Gott und den Menschen. Der Anruf Gottes ergeht immer an einen konkreten Menschen und erfordert als Antwort einen Gehorsam im Glauben. Das gilt in besonderer Weise für das Ordensleben, weil Jesus Christus die Berufung der Ordensleute zur Teilnahme an seinem Leben und an seiner Mission der Erlösung und der Heiligung der Welt in der gegenwärtigen Situation fortsetzt, in der die Kirche seine Tätigkeit als das allgemeine Sakrament der Erlösung entwickelt.³

Die kirchlichen Stände

Konziliare und nachkonziliare Dokumente des kirchlichen Lehramtes sehen die Kirche in der Heilsgeschichte und vor allem im Lichte ihrer trinitarischen Quelle und zeigen sie als Frucht der Weisheit und der Güte des Vaters, des erlösenden Gehorsams des Sohnes und der heiligenden Liebe des Heiligen Geistes.⁴

Die Kirche ist also eine Aktualisation des erlösenden Werkes Gottes, der das Universum erschuf und den Menschen in dieses Universum gestellt hat, damit er zur Einheit mit Gott gelange.⁵

Dieser Aspekt wurde von Papst Johannes Paul II. in seiner ersten Enzyklika *Redemptor Hominis* hervorgehoben: »Die Kirche darf am Menschen nicht vorbeige-

¹ Bearbeitung des Beitrags durch Dr. Gabriele Waste.

² Vgl. LG 44, in ASS 57 (1965), pp. 50–51.

³ Vgl. GS 40, in AAS 58 (1966), pp. 1057–1059.

⁴ Vgl. LG 1–8, in AAS 57 (1965), pp. 5–12; in diesen Paragraphen von LG werden die Grundlagen der Theologie der Kirche entwickelt.

⁵ Vgl. GS 45, in AAS 58 (1966), pp. 1065–1066.

hen; denn sein ›Geschick‹, das heißt seine Erwählung, seine Berufung, seine Geburt und sein Tod, sein ewiges Heil oder Unheil sind auf so enge und unaufhebbare Weise mit Christus verbunden. Dabei geht es wirklich um jeden Menschen auf diesem Planeten, unserer Erde, die der Schöpfer dem ersten Menschen anvertraut hat, als er zum Mann und zu der Frau sprach: ›Unterwerft sie euch und herrscht über sie‹ (Gen 1, 28). Es geht um jeden Menschen in all seiner unwiederholbaren Wirklichkeit im Sein und im Handeln, im Bewußtsein und im Herzen.«⁶

Dieser konkrete Mensch ist der erste und fundamentale Weg, den die Kirche in ihrer Mission beschreiten muß. Diesen Weg hat Jesus Christus für das Werk der Erlösung bestimmt. Die Kirche unserer Zeit muß sich daher der Situation des Menschen sowie der geistigen und moralischen Möglichkeiten seines jeweiligen Lebensstandes stets neu bewußt werden.

Die einzelnen Glieder der Kirche, die Gläubigen, sind auf verschiedene Weise am Aufbau des Leibes Christi tätig: »Gläubige sind jene, die durch die Taufe Christus eingegliedert, zu Gottes Volk gemacht und dadurch auf ihre Weise des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaft geworden sind, sie sind gemäß ihrer je eigenen Stellung zur Ausübung der Sendung berufen, die Gott der Kirche zur Erfüllung in der Welt auszuüben anvertraut hat.«⁷

Ungeachtet der Verschiedenheit der einzelnen Berufungen unter den Gläubigen haben sich besondere Formen herausgebildet, die als fundamentale »Modelle« betrachtet werden können. Diese unterschiedlichen Lebensstypen zur Verwirklichung des christlichen Lebens werden »Lebensstände« genannt. Unter kirchlichem Lebensstand versteht man »eine beständige Weise des Lebens in der Kirche, die durch besondere und spezifische Ansprüche und Pflichten entsteht.«⁸

Die Kirche kennt grundsätzlich zwei Lebensstände: den Klerikerstand und den Laienstand.⁹ Aus diesen beiden leitet sich der Ordenslebenstand her: »In diesen beiden Gruppen gibt es Gläubige, die sich durch das von der Kirche anerkannte und geordnete Bekenntnis zu den evangelischen Räten durch Gelübde oder andere heilige Bindungen, je in ihrer besonderen Weise, Gott weihen und der Heilssendung der Kirche dienen; wenn auch deren Stand nicht zur hierarchischen Struktur der Kirche gehört, ist er dennoch für ihr Leben und ihre Heiligkeit bedeutsam.«¹⁰

Der CIC erwähnt verschiedene Formen gottgeweihten Lebens: das Leben der gottgeweihten Jungfrauen, jenes der Eremiten, die Institute des apostolischen Lebens, die Laieninstitute und die Ordensgemeinschaften.

Die erste Form in der großen Familie gottgeweihten Lebens ist jenes der gottgeweihten Jungfrauen.¹¹

Die Eremiten weisen alle von can. 207 § 2 verlangten Merkmale auf: öffentliche Ablegung der drei evangelischen Räte durch Gelübde oder andere von der Kirche

⁶ RH 14, in AAS 71 (1979), pp. 284–286.

⁷ Can. 204 § 1 CIC.

⁸ R. Bernini, *Consacrati a Dio solo*, Pistoia 1987, p. 3.

⁹ Vgl. can. 207 § 1 CIC.

¹⁰ Can. 207, § 2 CIC.

¹¹ Vgl. can. 603 § 2 CIC.

bestätigte Bindungen. Da jedoch nicht alle Eremiten Ordensleute sind, ist im *CIC* vor allem von denen die Rede, die sich Gott im geweihten Leben hingeben.¹²

Zum Leben der Mitglieder in den Laieninstituten enthält der *CIC* nur wenige Hinweise. Es fehlt vor allem ein Kanon, der das gottgeweihte Leben in den Laieninstituten klar umschreibt. Die Definition der Einrichtung »Laieninstitut« beginnt mit dem Wort »Institut«.¹³

Am stärksten ist in der Definition der den Laien entsprechenden Weihe gerade ihr säkularer Charakter betont.¹⁴ Can. 711 bestätigt, daß ein Mitglied eines Laieninstituts durch die Weihe seinen kanonischen Stand nicht ändert, unabhängig davon, ob er früher säkular oder auch klerikal war.¹⁵

Zu den gottgeweihten Lebensständen gehört auch der Stand des Ordenslebens, dem unser besonderes Interesse gilt.

Zu diesem Stand werden bestimmte Gläubige in besonderer Weise von Gott berufen, um im Leben der Kirche an der besonderen Gabe Anteil zu haben und zu deren Heilssendung gemäß Zielsetzung und Geist des Institutes beizutragen.¹⁶

Der Ordensstand verlangt die öffentliche Verpflichtung auf die evangelischen Räte, schließt jedes andere heilige Band aus und fordert das brüderliche Leben in Gemeinschaft.¹⁷ Für alle Ordensleute ist die oberste Lebensregel die Nachfolge Christi (*sequela Christi*), in der durch das Evangelium grundgelegten und durch die Ordensregel festgelegten Weise.¹⁸ Je nach der Natur des besonderen Charismas können durch die Bindung in einem Institut verschiedene moralische Ansprüche entstehen.¹⁹

Can. 607 *CIC* verweist auf den großen Reichtum und die Fülle des geweihten Lebens in den Ordensinstituten durch die Gelübdebindung.²⁰ Darin drückt sich das Geheimnis der Kirche aus, die Vermählung mit Gott, durch die sich der Ordensmann völlig Gott zu eigen gibt. Dadurch verzichtet die Ordensperson auch im Hinblick auf die eschatologische Dimension des Lebens auf die Reichtümer dieser Welt.²¹

Außer den erwähnten Formen gottgeweihten Lebens erwähnt der *CIC* keine weiteren Canones. Can. 605 läßt jedoch einen offenen Raum für die Entstehung neuer Formen gottgeweihten Lebens.²² Denn die Kirche ist keine Masse ohne Form, weshalb auch die allgemeine Berufung zur Heiligkeit keine Berufung in der Masse bildet. In der Kirche hat jeder Mensch seine eigene Persönlichkeit, seine eigene Freiheit als Kind Gottes, eine eigene Funktion und Mission sowie eine eigene geistige Physiognomie. Jede Seele hat ihre eigene Berufung zur Heiligkeit.²³

¹² Vgl. *ibidem*.

¹³ Vgl. can. 710 *CIC*.

¹⁴ Vgl. can. 712 *CIC*.

¹⁵ Vgl. can. 711 *CIC*.

¹⁶ Vgl. can. 574 § 2 *CIC*.

¹⁷ Vgl. can. 607 § 2 *CIC*.

¹⁸ Vgl. can. 662 *CIC*.

¹⁹ Vgl. cann. 577, 578, 673, 675, 677, 680 *CIC*.

²⁰ Vgl. can. 607 § 1 *CIC*.

²¹ Vgl. S. Rechi, *Consacrazione mediante i consigli evangelici dal Concilio al Codice*, Milano 1988, pp. 188–199.

²² Vgl. can. 605 *CIC*.

²³ Vgl. A. Pigna, *La vita religiosa*, Viterbo 1982, pp. 43–44.

Das Ordensleben als Gabe Gottes für die Kirche

Das Ordensleben hat seine Quelle in Gott allein. Es zeigt den Menschen, daß die Güter des irdischen Lebens nicht unlösbar mit dem Menschsein verbunden sind, sondern daß es andere Güter gibt, die uns Gott gewähren wird und teilweise schon gewährt hat. Der Besitz dieser Güter verwirklicht sich durch die Teilnahme am Leben Gottes.²⁴

Der Mensch nimmt in besonderer Weise am Leben Gottes teil, wenn er nach den evangelischen Räten der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams lebt. Diese Räte sind Gaben Gottes selbst, die die Kirche von ihrem Herrn bekommen hat.

Am Anfang des sechsten Kapitels der dogmatischen Konstitution über die Kirche *LG* und im Dekret *Perfectae Caritatis* zeigt *Vaticanum II* das Ordensleben als Gottes Gabe auf: »Die evangelischen Räte der Gott geweihten Keuschheit, der Armut und des Gehorsams, die ja in den Worten und Beispielen des Herrn begründet und von den Aposteln und den Vätern wie auch den Lehrern und Hirten der Kirche empfohlen sind, sind eine Gabe Gottes, die die Kirche von ihrem Herrn empfangen hat und in seiner Gnade immer bewahrt.«²⁵

Das Ordensleben in Befolgung der evangelischen Räte ist eine Gabe Gottes für die Kirche, weil gerade die Kirche diese Gabe fruchtbar macht. Durch das Wirken des Heiligen Geistes wird sie zu einer Gabe, die bewahrt werden muß und Früchte trägt.²⁶ Daher gehört das Ordensleben wesentlich und notwendig zum Leben der Kirche.

Papst Johannes Paul II. sagte in der Homilie während der hl. Messe für die Ordensleute am 2. Februar 1987: »Ihr Ordensleute seid einer der größten Reichtümer der Kirche, die eurer Anwesenheit bedarf.«²⁷

Das Ordensleben ist notwendig für die Kirche, weil kraft dieser Gabe die Kirche als Zeichen des Mysteriums Christi durch die gelebten Gelübde sichtbar wird. Diese Gabe offenbart den eschatologischen Charakter der Kirche und lädt zum Streben nach höheren Gaben ein. Daher ist das Ordensleben für die Kirche ein Mittel zur Heiligung und Erlösung.

Die Kirche weiß sich beständig aufgerufen, dieses Zeugnis nicht nur in Worten, sondern vor allem durch konkrete Fakten zu bekunden. Sie stellt der Welt ihre Ordensleute vor, die mit Leib und Seele das Leben des Himmels leben, das unser Heiland uns durch sein Herabkommen zeigt.²⁸

In keinem anderen Lebensstand hat die Gabe seiner selbst für die Kirche einen so erfüllten und moralisch verpflichtenden Charakter, weil Ordensleben eine Gabe

²⁴ Vgl. A. I. Prati, *Itinerario formativo per la vita religiosa*, Torino 1986, pp. 45–49.

²⁵ *LG* 43, in *AAS* 57 (1965), pp. 49–50; vgl. auch *PC* 1, in *AAS* 58 (1966), pp. 702–703; *LG* 42 d, in *AAS* 57 (1965), p. 49. Vgl. can. 557 CIC.

²⁶ Vgl. *LG* 46, in *AAS* 57 (1965), p. 52.

²⁷ Johannes Paul II., *S. Messa per i religiosi e religiose – »Vocazione nata dalla luce che è Cristo«*– 2. 2. 1987, *La Traccia* 2 (1987), 105.

²⁸ Vgl. Johannes Paul II., *Ai religiosi e alle religiose impegnati nella diocesi di Roma – »Ancora una volta, seguiamo Cristo!«*– 4. 1. 1980, *La Traccia* 1 (1980), 21.

Gottes für die Kirche und gleichzeitig eine Antwort des Menschen durch die Kirche ist.²⁹

Auf diese Weise stellt das Ordensleben ein Höchstmaß an Liebe dar, und zwar durch die freie Antwort auf den Ruf Gottes zur Ganzhingabe an ihn in der Kirche.

Die Kirche erhält nicht nur die Gabe des Ordenslebens, sie hütet sie wie eine Mutter, die ihre Schätze zum Wohle ihrer Kinder verwaltet.

Im Ordensleben wird die Gabe, die der Kirche geschenkt ist, zur Gabe der Kirche. Niemand erhält von der Kirche so viel wie die Ordensleute, woraus sich für sie eine moralische Verpflichtung herleitet, ein treues Abbild der Kirche zu werden.³⁰

Ordensleben und evangelische Räte

Wegen der gegenständlichen und juristischen Ausrichtung der christlichen Moral diskutierte man lange Zeit darüber, ob die evangelischen Räte zur Erreichung der Heiligkeit obligatorisch bzw. notwendig seien. Wenn man jedoch davon ausgeht, daß das fundamentale Gesetz der Christen die Liebe ist, wird eine Fortsetzung der Diskussion zu diesem Thema äußerst schwierig. Die Aufforderung Christi, »Du sollst mit deinem ganzen Herzen lieben« (Mt 22, 36–40), läßt keine neutralen Räume offen, in denen der Christ angesichts des Aufrufs zur Liebe durch die evangelischen Räte gleichgültig bleiben kann.

Der hl. Paulus hat betont, daß eine Moral, die sich nur auf ein äußeres Gesetz gründet, nicht christlich ist. Denn der Christ ist kein Mensch, der unter dem Zwang des äußeren Gesetzes lebt; vielmehr lebt er in der Gnade, deren Gesetz der Geist ist (vgl. Gal 3, 1–29). Dieses neue universale Gesetz ist in der Bergpredigt kodifiziert, dem »Moralkodex« des Neuen Testaments. Die acht Seligpreisungen zeigen uns die authentische Physiognomie des Jüngers Christi, der sich nicht nur durch die äußeren Vorschriften leiten läßt, sondern vor allem durch das Gesetz der Liebe.³¹

Wenn das christliche Gesetz die Liebe ist, dann befinden sich die evangelischen Räte nicht außerhalb des Gesetzes der Liebe und die Seligpreisungen sind keine Räte, sondern eine Vorstellung des neuen christlichen Lebens. Das bedeutet, daß sich die Gebote von den Räten durch ihren obligatorischen Charakter unterscheiden. Die Liebe ist ein viel stärkeres Band als nur das äußere Gesetz; und Räte als Aufforderung zu einer tieferen Liebe verpflichten gerade kraft der Liebe, die ihre Inspiration ist. Wer nach dem Gesetz der Liebe lebt, übernimmt die Verpflichtung zur vollen Antwort auf die Forderungen dieses Gesetzes.³²

Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich spontan die Frage, ob die evangelischen Räte ein an alle gerichteter Vorschlag sind in dem Sinne, daß alle sie befol-

²⁹ Vgl. Johannes Paul II, *Messaggio alle Claustrali dell' America Latina*– »Chiamate a collaborare alla missione della Chiesa«– 29. 12. 1989, *La Traccia* 12 (1989), 1386–1388.

³⁰ Vgl. E. Gambari, *La vita religiosa dono di Dio alla Chiesa*, *Vita Religiosa* 4 (1966), 299–308; siehe auch: A. I. Prati, *Itinerario formativo per la vita religiosa*, *op. cit.*, pp. 45–49.

³¹ Vgl. J. Galot, *Les religieux dans l' Eglise* 1966, pp. 39–45.

³² Vgl. E. Ranwez, *Trois conseils évangéliques*, *Concilium* 9 (1969), 63–71; auch *LG* 41–42, in *AAS* 57 (1965), pp. 45–49.

gen müssen, wenn sie heilig werden wollen, oder ob sie nur für das Ordensleben gelten.³³

Die Schwierigkeit läßt sich leicht lösen, wenn man die habituelle Praxis der evangelischen Räte weder mit deren Gelöbnis noch mit der Art und Weise, wie sie in einem bestimmten Stand gelebt werden, verwechselt. Der diesbezügliche Unterschied zwischen Ordensleuten und Laien besteht darin, daß die Ordensleute von Anfang an einen Lebensstil wählen, der die Befolgung der evangelischen Räte nicht nur habituell ermöglicht, sondern durch die Gelübde zu einem wirklichen Gebot macht. Die Laien dagegen wählen einen Lebensstil, in dem eine radikale und habituelle Praxis der evangelischen Räte unmöglich ist, weshalb deren Verwirklichung eine den Lebensumständen angepaßte Form verlangt. Sie leitet sich von den moralischen Verpflichtungen des eigenen Lebensstiles her und ist immer mit Schwierigkeiten verbunden, da der Mensch seinen Blick leicht den weltlichen Dingen zuwendet. In dieser Situation ist nicht nur die Praxis der evangelischen Räte, sondern bereits die Erkenntnis des göttlichen Willens immer schwieriger.³⁴ Damit wird offenbar, daß die Heiligkeit im Ordensstand leichter erlangt wird als im weltlichen Leben.

Eine radikale Praxis der evangelischen Räte im Sinne einer Ganzhingabe des eigenen Lebens ist nicht allen möglich. Sie erfordert bestimmte Grundlagen als Wirkung des jeweils spezifischen Charismas, das nur einzelnen gegeben ist.³⁵

Das Ordensleben bildet in der Kirche einen eigenen Lebensstand durch das Gelöbnis der evangelischen Räte. Ordensperson wird man, indem man die evangelischen Räte als Lebensform übernimmt und der dadurch eingegangenen Verpflichtung treu bleibt.³⁶

Die radikale Befolgung der evangelischen Räte ist ganz eng mit der Dynamik des Charismas der eigenen Berufung verbunden. *CIC* 1983 definiert drei evangelische Räte:

1. Der um des Himmelreiches willen befolgte evangelische Rat der Keuschheit, der ein Zeichen der künftigen Welt und eine Quelle reicher Fruchtbarkeit eines ungeteilten Herzens ist, bringt die Verpflichtung zur vollkommenen Enthaltbarkeit im Zölibat mit sich.³⁷

2. Der evangelische Rat der Armut entspricht dem Vorbild in der Nachfolge Christi, der um unseretwillen arm wurde, obwohl er reich war. Er äußert sich außer einem in Wirklichkeit und im Geiste armen Leben, das möglichst in Bescheidenheit und fern von irdischem Reichtum zu führen ist, in Abhängigkeit und Einschränkung in Gebrauch und Verfügung über weltliches Vermögen nach Maßgabe des Eigenrechts der einzelnen Institute.³⁸

³³ Johannes Paul II, *Ai membri degli istituti secolari – »Sulla via dei consigli evangelici«*– 28. 8. 1984, La Traccia 7 (1984), 884–886.

³⁴ Vgl. E. Gambari, *Manuale della vita religiosa alla luce del Vaticano II*, Roma 1970, T.1, pp. 108–114; siehe auch: *LG* 43, in *AAS* 57 (1965), pp. 49–50.

³⁵ Vgl. A. Sicari, *La rivelazione dei consigli evangelici*, *Communio* 5–6 (1981), 7–28; auch *LG* 39, 42, in *AAS* 57 (1965), pp. 44, 47–49.

³⁶ Vgl. *LG* 44 c, in *AAS* 57 (1965), pp. 50–51.

³⁷ Vgl. can. 599 *CIC*.

³⁸ Vgl. can. 600 *CIC*.

3. Der im Geiste des Glaubens und der Liebe übernommene evangelische Rat des Gehorsams in der Nachfolge Christi, der bis zum Tod gehorsam war, verpflichtet zur Unterwerfung des eigenen Willens gegenüber den rechtmäßigen Oberen als Stellvertretern Gottes, wenn sie im Rahmen der Konstitutionen befehlen.³⁹

Im Ordensstand müssen alle drei evangelischen Räte zusammen öffentlich in der Kirche gelobt und nicht nur in privater Form praktiziert werden.⁴⁰

Das Wort Gelöbnis hat eine komplexe Bedeutung:

- erstens setzt es einen inneren und freien Akt, wodurch sich eine getaufte Person verpflichtet, die evangelischen Räte dauerhaft und treu zu praktizieren;⁴¹
- zweitens verpflichtet sich der Gelobende dadurch, daß er seine Gelübde öffentlich ablegt;⁴²
- drittens unterstreicht das öffentliche Gelöbnis die sichtbare Praxis der evangelischen Räte;
- schließlich werden die evangelischen Räte für die Ordensperson durch die Gelübdeablegung zum Gesetz ihrer Existenz.⁴³

Auf diese Weise wird das Gelöbnis der evangelischen Räte zur Grundlage einer neuen christlichen wie auch menschlichen Existenz, was bei den Ordensleuten auf ideale Weise sichtbar wird: ein Lebensstand,⁴⁴ eine dauerhafte Lebensform.⁴⁵

Die Natur des Ordenslebens

Das Ordensleben gehört gleichzeitig zum Mysterium der Kirche und deren Geschichte oder besser zum Mysterium, das sich in der Geschichte zeigt und ausdrückt, das ihr folgt und sie bereichert.

Das Konzilsdekret *Perfectae Caritatis* verweist darauf, daß es schon am Anfang der Kirche Frauen und Männer gab, die durch die Befolgung der evangelischen Räte Christus in größerer Freiheit nachzufolgen und ihn ausdrücklich nachzuahmen verlangten, indem sie – jeder auf seine eigene Weise – ein Leben führten, das Gott geweiht war. Viele von ihnen wählten unter dem Antrieb des Heiligen Geistes ein Einsiedlerleben, andere gründeten religiöse Gemeinschaften, die von der Kirche kraft ihrer Vollmacht gern unterstützt und bestätigt wurden.⁴⁶

Diese Sehnsucht des Christen, ihrem Meister treuer nachzufolgen, ist durch das Taufsakrament grundgelegt. Durch die Taufe erschließt sich dem Menschen eine neue heilige Dimension, er nimmt eine neue Beziehung zu Gott auf, erhält eine be-

³⁹ Vgl. can. 601 CIC.

⁴⁰ Vgl. LG 44 a,c,d, in AAS 57 (1965), pp. 50–51; PC 1c, 11, in AAS 58 (1966), pp. 702–703, 707.

⁴¹ Vgl. LG 44a, in AAS 57 (1965), p. 50; PC 1c, in AAS 58 (1966), pp. 702–703.

⁴² Vgl. LG 45c, in AAS 57 (1965), p. 52.

⁴³ Vgl. ET 7, in AAS 63 (1971), pp. 501–502.

⁴⁴ Vgl. LG 44a, 45c, 46, in AAS 57 (1965), pp. 50, 52; PC 25, in AAS 58 (1966), p. 712.

⁴⁵ Vgl. can. 573 CIC.

⁴⁶ Vgl. PC 1b, in AAS 58 (1966), p. 712. Das Ordensleben hat also seine Quelle darin, Christus mit größerer Freiheit und treuer Nachfolge zu folgen.

sondere Weihe. Das geschieht durch den Eintritt in eine neue übernatürliche, ontologische und dynamische Wirklichkeit, durch die Erlangung der Gnade, durch Einprägung des unauslöschlichen Kennzeichens, die Vereinigung mit Christus, die Eingliederung in die Gemeinschaft der Kirche, die Gotteskindschaft, die Verheißung des himmlischen Erbes, durch die eingegossenen Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe.⁴⁷

Diese Grundlagen christlichen Lebens gelten im besonderen für die Weihe der Ordensleute:

»Die Mitglieder aller Institute sollen sich bewußt bleiben, daß sie durch ihr Gelöbnis der evangelischen Räte vor allem einem göttlichen Ruf geantwortet haben und dadurch nicht nur der Sünde gestorben sind (vgl. Röm 6, 1), sondern auch der Welt entsagt haben, um Gott allein zu leben; denn sie haben ihr ganzes Leben seinem Dienst überantwortet. Das begründet gleichsam eine besondere Weihe, die zutiefst in der Taufweihe wurzelt und diese voller zum Ausdruck bringt.⁴⁸

Auf diese Weise betont das II. Vatikanum die Beziehung zwischen der Taufweihe und der Weihe durch die evangelischen Räte. Es stellt sich nämlich weiter die Frage, ob es sich um zwei getrennte Weihen handelt oder aber um eine einzige, gar nicht differenzierte Weihe. Einige nachkonziliare Theologen äußerten sich dazu auf mehr oder weniger spezifische Weise

P. R. Régamey OP schreibt, daß die Ablegung der ewigen Gelübde nach den Aussagen des II. Vatikanums eine spezielle Weihe darstellt, durch die ein Gläubiger auf besondere und dauerhafte Weise für den Dienst Gottes bezeichnet wird. Diese Weihe bewirkt aber im Unterschied zur Taufe eine neue besondere Beziehung zu Gott. Sie wird aber ebenso wie die Taufe durch einen Willensentscheid zu einer Quelle vertieften geistlichen Lebens.⁴⁹

J. Galot SJ stellt fest, daß durch die Gelübdeablegung eine besondere Form der Gottesweihe existentiell vollzogen wird.⁵⁰ Die Gelübde bringen die Gnadengeschenke, die Wirkungen, aber auch die Forderungen der Taufweihe auf besondere Weise zur Vollendung.⁵¹

J. Beyer SJ spricht über die doppelte Weihe desjenigen, der sich durch die Gelübde auf die evangelischen Räte verpflichtet: Durch die objektive Weihe wird der Betreffende selbst zu einer Gabe Gottes, während er durch die subjektive Weihe in freier Weise auf diese Gabe antwortet.

Die Ordensweihe hat ihre Wurzeln in der ursprünglichen christlichen Berufung und kann daher nicht als Taufweihe bezeichnet werden, vor allem mit Rücksicht auf die Mittel, die sie voraussetzt, und wegen der Charismen, die sie vermittelt.⁵²

⁴⁷ Vgl. R. Bernini, *op. cit.*, pp. 17–36.

⁴⁸ PC 5°, in AAS 58 (1966), p. 704.

⁴⁹ Vgl. P. R. Régamey, *Consacrazione religiosa*, in: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Rom 1975, Kol.1607–1613; auch LG 44, in AAS 57 (1965), pp. 50–51.

⁵⁰ Vgl. A. de Bonhome, *La consacrazione per mezzo dei consigli è una consacrazione »nuova«?*, *Quaderni di Vita Consacrata*, 1 (1979), 23–24.

⁵¹ Vgl. J. G. Ranquet, *Consécration baptismale et consécration religieuse*, Paris 1965, pp. 67–72.

⁵² Vgl. A. de Bonhome, *art. cit.*, 24–25.

J. M. R. Tillard OP unterstreicht ein spezifisches Wirken Gottes im Christen, der das Gelöbnis der evangelischen Räte ablegt. Zur Ordensprofession stellt er fest, daß sie nichts anderes ist als die Taufweihe, die zu ihrer Vollkommenheit gelangt. Wer Gelübde ablegt, antwortet in absoluter Form auf die Forderungen des Taufgelöbnisses, indem er der Welt stirbt und allein für Gott lebt. Deshalb ist das Gelöbnis der evangelischen Räte als tief inhaltliches Zeichen des Taufmysteriums zu verstehen. Das, was im Inneren jeder getauften Person und im ganzen Volk Gottes schon existentiell gegenwärtig ist, wird durch die Gelübde vorweggenommen.⁵³

A. Boni OFM und P. Molinari SJ vertreten dazu gegensätzliche Meinungen. Nach A. Boni bewirkt das Gelöbnis der evangelischen Räte keine neue Sakralität, die sich von der Taufweihe unterscheiden würde. Im Gegensatz dazu behauptet P. Molinari, daß die Gelübdeablegung die Ursache einer neuen Sakralität ist, die sich von der Taufweihe unterscheidet und wesentlich tiefer geht.⁵⁴

Wir sehen also, daß in der theologischen Diskussion das Problem der wechselseitigen Relation von Tauf- und Ordensweihe ungelöst ist.

Die Novität und Besonderheit der Ordensweihe besteht in einer neuen und besonderen Beziehung sowie in der moralischen Verpflichtung Gott, Jesus Christus, der Kirche und in ihren Konsequenzen auch der Welt gegenüber. Papst Paul VI. sagte in der Ansprache zu den Generaloberen der Ordensinstitute vom 23. Mai 1964: »Das Gelöbnis der evangelischen Räte verbindet sich mit der Taufweihe und ergänzt sie als besondere Weihe, weil sich ein Christ durch sie opfert und Gott völlig hingibt, indem er ihm sein ganzes Leben zu seinem ausschließlichen Dienst überantwortet.«⁵⁵

Gott schuf die Welt für die Erlösung. In diese Welt sendet Er seinen Sohn. In diese Welt sendet Er auch seine Auserwählten, weil Er sie liebt. Gottes Verlangen nach der Erlösung der Welt ist ein unaufhörliches Verlangen durch die Anwesenheit des Heiligen Geistes. Darin liegt auch eine obligatorische missionarische Dimension für das Volk Gottes in der Welt.

Die Erfahrung der Welt im Ordensleben stützt sich auf die Erfahrung der Welt durch Gott, Jesus Christus und die Kirche. Diese Erfahrung soll der Welt lebendigen Glauben, Hoffnung und Liebe vermitteln. Richtig gelebt, in den Dimensionen der Gemeinschaft und der Einheit, des Dienstes und der moralischen Verpflichtung stärkt sie die Kirche und die Menschheit in der Armut, in der Keuschheit und im Gehorsam dem Vater gegenüber.⁵⁶ Damit die Ordensleute ihre Berufung in Treue und Authentizität leben und alle Gefahren sowie Täuschungen überwinden können, müssen sie in allen Bereichen unterwiesen und ausgebildet werden.⁵⁷

⁵³ Vgl. *ibidem*, 25–27.

⁵⁴ Vgl. *ibidem*, 27–29.

⁵⁵ Paul VI, *Ai Superiori generali degli Ordini religiosi* – 23. 5. 1964, in: Paolo VI, *Encicliche e discorsi*, Rom 1964, p. 88.

⁵⁶ Vgl. Johannes Paul II, *Messaggio alla diocesi di Saô Tomé e Príncipe – Siate lievito evangelico nella società* – 28. 3. 1984, *La Traccia* 3 (1984), 322–324.

⁵⁷ Vgl. *PC* 18, in *AAS* 58 (1966), p. 710.

Notwendigkeit der Ausbildung im Ordensleben

So wie die christliche Bildung eine fundamentale Aufgabe der Kirche ist, so ist auch die Ausbildung der Ordensleute grundsätzlich notwendig und Aufgabe der Institute des gottgeweihten Lebens.⁵⁸

Die Ausbildung im Ordensleben ist ein Dienst an der Gabe und der Gnade der Berufung. Sie besteht immer in einer Unterstützung der Berufung in ihren verschiedenen Dimensionen, der persönlichen und der institutionellen, aber auch in den mannigfachen Verpflichtungen, welche die Berufung mit sich bringt:

»Die Ausbildung im Ordensinstitut hat zum Ziel, die Ordensleute ins Ordensleben einzuführen und sie bei der Bewußtwerdung ihrer Identität als gottgeweihte Personen durch das Gelöbnis von Armut, Keuschheit und Gehorsam zu unterstützen.«⁵⁹

Die einzelnen Etappen dieser Ausbildung zielen aber vor allem darauf ab, den Ordensleuten zu einer authentischen Gottese Erfahrung zu verhelfen, die sie in ihrem Leben immer mehr vervollkommen sollen.⁶⁰

Die unaufhörliche Vervollkommnung des eigenen Lebens ist keine leichte Aufgabe. Sie verlangt Wachsamkeit, zugleich aber Offenheit und vor allem beständige Erneuerung, weil sich die Welt heutzutage so rasch verändert. Wir erleben heute eine der diffizilsten und zugleich bedeutsamsten Epochen der Menschheitsgeschichte, in der nicht Werke, Strukturen und Initiativen von Bedeutung sind, sondern eben der Mensch. Tiefgreifende Umwandlungen bewirken heute eine problematische Situation und stellen vor allem die Einheit des Menschen selbst, seine Zukunft und seine Identität in Frage. Die schwierige Situation des heutigen Menschen ist so gut wie beispiellos in der Geschichte. Auf diese Weise ist der Mensch unserer Zeit nochmals vor eine fundamentale Wahl gestellt, die sein Morgen entscheiden und den Frieden, die Gerechtigkeit, die Koexistenz der Völker – sowohl im Leben des einzelnen als auch in den internationalen Beziehungen, im Leben der einzelnen Nationen und der ganzen Welt – beeinflussen wird, den echten Bedürfnissen der menschlichen Person angepaßt und in Achtung fundamentaler humaner Gesetze.⁶¹

Das Anliegen bzw. die Notwendigkeit der Ausbildung im Ordensleben und die Forderung nach zeitgemäßer Erneuerung entspringt nicht primär der konkreten Situation der einzelnen Gemeinschaften und Institute. Sie sind vielmehr von der gegenwärtigen Situation in Kirche und Gesellschaft, in den einzelnen Nationen und auf der ganzen Welt diktiert.⁶²

Das heutige Ausbildungsprogramm muß offen sein auf die Zukunft hin und daher möglichst alle diese Elemente in Betracht ziehen: Es muß sich engagieren in einer

⁵⁸ Vgl. Paul VI, *Alle venerabili Famiglie Religiose* – 22. 8. 1964, in: Paul VI, *Encicliche e discorsi*, Rom 1964, pp. 368–370.

⁵⁹ *PI* 110, in *AAS* 82 (1990), pp. 531–532.

⁶⁰ *DC* 17, in *Enchiridion Vaticanum* 1980, 7/524.

⁶¹ J. Eichinger, *La formazione alla vita religiosa in Europa: a venti anni dal Concilio Vaticano II*, *Notiziario C.I.S.M.* 3–4 (1988), 86–96.

⁶² Vgl. *RH* 8, in *AAS* 71 (1979), pp. 270–272.

unaufhörlichen Suche nach adäquaten Antworten auf die Fragen der heutigen Welt im Lichte des Evangeliums.

Die geistige wie auch die dynamische Dimension der menschlichen Persönlichkeit erfordert die ständige Weiterbildung der Ordensleute, weil sich immer mehr die Erkenntnis durchsetzt, daß die Ordensberufung einer Entwicklung bedarf. Eine Ausbildung zu Beginn des Ordenslebens ist also nicht hinreichend. Der Ruf Gottes und die Ordensweihe verlangen vom Gerufenen beständiges Wachstum und Vertiefung, aber auch die notwendige Kenntnis und Unterscheidung der Zeichen der jeweiligen Zeit. Daher muß die Fortbildung der Ordensleute das ganze Leben andauern.

Es sind schon über vierzig Jahre nach dem II. Vatikanum und nach der Veröffentlichung von *Perfectae Caritatis* vergangen, das die Ausbildung im Ordensleben als privilegiertes Mittel zur Aneignung und Integration der Werte der Berufung vor dem Hintergrund der Zeichen der Zeit beschreibt.⁶³ In den Jahren nach dem Konzil haben sich zunächst verschiedene Ereignisse, vor allem das Leerwerden der Ausbildungshäuser, der Austritt vieler ewiger Professoren und die Abkehr vom Geist des Ordenslebens auf diejenigen ausgewirkt, die noch in ihrer Berufung verharrten. Gleichzeitig wurde man sich der Notwendigkeit einer adäquaten Ausbildung im Ordensleben zunehmend bewußt.⁶⁴ In Anbetracht dieser Schwierigkeiten veröffentlichte die Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des Apostolischen Lebens am 2. Februar 1990 Richtlinien für die Ausbildung in den Ordensinstituten. Papst Johannes Paul II. berief 1995 in Rom eine spezielle Bischofssynode ein, die dem gottgeweihten Leben und seiner Mission in Kirche und Welt gewidmet war. In der Folge dieser Synode wurde die postsynodale apostolische Adhortation *Vita Consecrata* vom 25. März 1996 herausgegeben.

Die notwendige Erneuerung der Ausbildung im Ordensleben betrifft nicht nur einzelne Ordensleute, sondern ist eines der grundlegenden Probleme für die Zukunft der Ordensgemeinschaften, für deren Wirksamkeit und Bestehen in der Kirche überhaupt. Dies gilt nicht für die Ausbildung zu Beginn des Ordenslebens, sondern für die lebenslange Fortbildung.⁶⁵

Resümierend läßt sich feststellen, daß die Ausbildung das Heranreifen einer integralen und definitiven Entscheidung fördern soll. Sie soll die Entwicklung einer harmonischen, geordneten und integrierten Persönlichkeit in der Nachfolge Jesu Christi ermöglichen. Daher ist es notwendig, umfassende Ausbildungsprogramme zu erstellen, in denen die konstitutiven Elemente der Ordenserziehung ausführlich dargelegt sind. Auch sollen diejenigen, denen die Ausbildung obliegt, dazu verpflichtet werden, durch ihre permanente Anwesenheit den interpersonalen Dialog zu fördern und am Wachstum der Berufung mitzuwirken.⁶⁶

⁶³ Vgl. PC 18, in AAS 58 (1966), p. 710.

⁶⁴ Vgl. T. de Filippi, *Il problema delle crisi e defezioni sacerdotali e religiose*, Notiziario C.I.S.M. 9–10 (1977), 210–214.

⁶⁵ Vgl. T. de Filippi, *Come prevenire le crisi e le defezioni?*, Notiziario C.I.S.M. 1–2 (1978), 15–17

⁶⁶ Vgl. PI 2–4, in AAS 82 (1990), pp. 472–474.

Schlußwort

Das Leben ist eine Gabe, die jeder Mensch in spezifischer Weise durch die ihm geschenkte Berufung verwirklicht. Deshalb auch kann der Mensch durch den ihm von Gott gegebenen freien Willen sein Leben auf das höchste Gut, auf Gott selbst, richten oder aber seinen Begierden folgen und dadurch sein Lebensziel verfehlen.

Das Leben eines echten Christen, das in Gott verwurzelt ist, soll ganz auf diese große Gabe ausgerichtet sein, die es ihm ermöglicht, seine Berufung zu leben und den Verpflichtungen aus dem Taufsakrament nachzukommen.

Jeder Mensch ist durch die Taufe zur Verwirklichung der von Gott bestimmten Pläne in seinem Leben gerufen. Das erfolgt durch die Berufung zu einem bestimmten Stand. Daher beruft Christus manche Menschen zu seinem Dienst, damit sie durch ihr Leben, Wort und Beispiel Gottes Plan der Erlösung aufzeigen. Die von Gott erwählten Personen verpflichten sich freiwillig zum Leben nach den evangelischen Räten. Sie sind zu besonderer Liebe und Hingabe an Gott im Akt der Ordensweihe aufgerufen, die eine Vertiefung der Taufweihe ist.⁶⁷

Wer sich zu einem Leben nach den evangelischen Räten auf vollkommene Weise entscheidet, antwortet auf die Einladung Jesu: »Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist« (Mt 5, 48). Die Gelübde der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams bilden in ihrem Wesen das Fundament des Ordenslebens. Wie die Apostel sich Christus anvertrauten, so geben sich die Ordensleute kraft der Weihe ganz Gott hin.

Da die Ordensgelübde als höherer Wert zur vollen Vereinigung mit Christus führen, wird eine Ordensperson ein sichtbares Zeichen der Liebe Gottes. Um daher das Gebot der Liebe vollkommen zu verwirklichen, vertieft eine gottgeweihte Person auch ihre Nächstenliebe um Christi willen und wird ein sichtbares Zeichen für die gegenwärtige Welt, daß das Ordensleben eine Gabe Gottes für die Kirche ist.

⁶⁷ Vgl. VC 30, in AAS 88 (1996), pp. 403–404.

Verteidiger des Rechtsstaates

Johannes Paul II. und der Schutz des Lebens¹

Manfred Spieker, Osnabrück

Am 25. Juli 1978, knapp drei Monate, bevor Johannes Paul II. sein Pontifikat begann, wurde in Großbritannien Louise Joy Brown geboren. Sie war der erste, von den Forschern Patrick Steptoe und Robert Edwards künstlich erzeugte Mensch. Damit begann die Ära der Assistierte Reproduktion. Mit ihren Methoden, der In-Vitro-Fertilisation und der 1992 eingeführten Intracytoplasmatischen Spermieninjektion wurde seitdem mehr als eine Million Menschen geboren. Allein in Deutschland, wo diese Ära 1982 begann, waren es bis 2005 etwa 110.000.

Die Assistierte Reproduktion ist die Voraussetzung für alle modernen Probleme der Bioethik, die Kryokonservierung von Embryonen, die Präimplantationsdiagnostik, das Klonen und die embryonale Stammzellforschung, die 1998 mit der Isolierung embryonaler Stammzellen durch James Thomson an der Madison-Wisconsin-Universität begann. Den mit der Assistierte Reproduktion verbundenen Herausforderungen stellte sich Johannes Paul II. ebenso wie den klassischen Problemen der Bioethik, die es gibt, seit Menschen existieren: Abtreibung und Euthanasie. Im Jahrzehnt vor Beginn seines Pontifikats war die Abtreibung in zahlreichen Staaten legalisiert worden und im letzten Jahrzehnt seines Pontifikats kam, vor allem in den Niederlanden und in Belgien, die Legalisierung der Euthanasie hinzu.

Die Wege, auf denen Johannes Paul II. die Probleme des Lebensschutzes aufgriff, waren sehr vielfältig. Große lehramtliche Dokumente gehören dazu wie die Instruktion der Glaubenskongregation über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung »Donum Vitae« vom 10. März 1987, die Enzyklika über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens »Evangelium Vitae« vom 25. März 1995, aber auch der Katechismus der Katholischen Kirche von 1993, institutionelle Bemühungen, wie die Gründung der Päpstlichen Akademie für das Leben 1995 und ihre jährlichen Generalversammlungen und Kongresse oder das außerordentliche Konsistorium der Kardinäle zu Fragen des Lebensschutzes im April 1991, Ansprachen an Politiker in Rom oder bei seinen Reisen, denen es nie an Mut und Klarheit mangelte, oder Korrespondenzen mit nationalen Bischofskonferenzen, nicht zuletzt der deutschen im Streit um die Schwangerschaftskonfliktberatung 1995 bis 1999.

Es ist müßig, darüber zu diskutieren, welche Grundzüge das Pontifikat Johannes Pauls II. am meisten charakterisieren: sein Sieg über den Kommunismus, sein Engagement für die Würde der Person und die Theologie des Leibes, sein Einsatz für den Frieden, seine Bemühungen um die Ökumene, sein weltweites Apostolat oder seine

¹ Vortrag beim Symposium der Katholischen Universität Lublin »Im Dienste der Wahrheit, der Freiheit und des Lebens« zum Pontifikat Johannes Pauls II. am 16. Oktober 2007 in Lublin.

Verteidigung des menschlichen Lebens? Ein roter Faden der 26 Jahre seines Pontifikats ist und bleibt der Schutz des menschlichen Lebens von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod. Schon in seiner ersten Rede vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen am 2. Oktober 1979, ein Jahr nach seinem Amtsantritt, berührte er dieses Problem. »An der Sorge für das Kind noch vor seiner Geburt, vom ersten Augenblick seiner Empfängnis an, und dann in den Jahren der Kindheit und der Jugendzeit erkennt man zuerst und grundlegend das Verhältnis des Menschen zum Menschen.«² Im Lebensschutz sieht Johannes Paul II. deshalb eine, ja die zentrale Legitimitätsbedingung einer rechtsstaatlichen Demokratie. Mit seinem Kampf gegen die Kultur des Todes versuchte er deshalb auch, »eine Selbstzerstörung der Demokratien zu verhindern«.³

Mit seinem Kampf gegen die Kultur des Todes hat Johannes Paul II. aber auch die Agenda der katholischen Soziallehre verändert. Dass die akademische Sozialethik zumindest in Deutschland und gewiss auch in einigen anderen Ländern dies bisher kaum zur Kenntnis genommen hat, ist ein schmerzliches Faktum. Die akademische Sozialethik fährt einstweilen fort, sich auf ihre klassische Agenda zu konzentrieren – die Probleme der Weltwirtschaftsordnung und der Globalisierung, der sozialstaatlichen Entwicklung und des Arbeitsmarktes, der Demokratie und der Zivilgesellschaft, der Entwicklung der Dritten Welt und der Friedenssicherung. Sie fragt – durchaus zu Recht – nach den Konkretionen der ihr aufgetragenen vorrangigen Option für die Armen, ignoriert allerdings den Appell, den Johannes Paul II. schon 1991 anlässlich der Hundertjahrfeier der ersten Sozialzyklika *Rerum Novarum* an die Kirche richtete. In einem Brief an alle Bischöfe der katholischen Kirche, in dem er sie um ihre Mitarbeit bei der geplanten Enzyklika zum Schutz des menschlichen Lebens bat, sprach er davon, dass die Kirche immer jene Menschen in Schutz nehme, die in ihren fundamentalsten Rechten unterdrückt werden. Vor einem Jahrhundert sei dies die Arbeiterklasse gewesen. Heute werde »eine andere Kategorie von Personen in ihren grundlegenden Lebensrechten unterdrückt«, weshalb die Kirche verpflichtet sei, »mit unvermindertem Mut den Stimmlosen Stimme zu sein«.⁴ In der Enzyklika *Evangelium Vitae* wiederholte er 1995 diesen Appell und verdeutlichte zugleich, wen er mit dieser anderen Kategorie von Personen meint: die Ungeborenen. Wie sich die Kirche am Ende des 19. Jahrhunderts der Arbeiterklasse angenommen habe, so habe sie sich am Ende des 20. Jahrhunderts der ungeborenen Kinder anzunehmen.⁵

Dass die Problematik des Lebensschutzes nicht auf der Agenda der katholischen Soziallehre stand, war verständlich, solange die Rechts- und Verfassungsordnungen der zivilisierten Staaten die Menschenrechte geschützt und Abtreibung und Euthanasie verboten haben. Anfang der 70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts aber hat sich dies grundlegend geändert. Mit der Lockerung bzw. Aufhebung des Abtrei-

² Johannes Paul II., Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen in New York am 2. 10. 1979, Ziffer 21, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Heft 13, Bonn 1979, S. 83.

³ George Weigel, Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie, Paderborn 2002, S. 797.

⁴ Johannes Paul II., Brief an alle Mitbrüder im Bischofsamt vom 19. 5. 1991, in: Der Apostolische Stuhl 1991, S. 1159.

⁵ Johannes Paul II., *Evangelium Vitae* 5.

bungs- und Euthanasieverbotes und der Legalisierung der embryonalen Stammzellforschung sind die zentralen Legitimitätsbedingungen des demokratischen Rechtsstaates in Frage gestellt worden: das Verbot privater Gewaltanwendung und der Tötung unschuldiger Menschen. Dieses Verbot, seine eigenen Interessen mit Gewalt durchzusetzen und um dieser Interessen willen einen Unschuldigen zu töten, hat den Rechtsstaat konstituiert. Wenn im Abtreibungsstrafrecht das Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren über das Lebensrecht des Kindes gestellt, mithin privater Gewalt zur Konfliktlösung der Weg geebnet wird, wenn im Reproduktionsmedizinrecht die Forschungsfreiheit, die reproduktiven Rechte des Menschen und die »Ethik des Heilens« über das Lebensrecht des Embryos gestellt werden, dann hebt sich der Rechtsstaat selbst auf. Die Aufhebung dieses Tötungsverbotes auch noch rechtsstaatlich regeln zu wollen, ist ein Widerspruch in sich. Ein Rechtsstaat kann die Zerstörung seiner Konstitutionsbedingung nicht rechtsstaatlich regeln. Dies ist der Grund, weshalb die Kontroversen um die Legalisierung der Abtreibung und der embryonalen Stammzellforschung nie an ein Ende kommen werden, auch wenn Gesetzgeber, Regierungen und Parteien, Medien und politische Kultur noch so sehr bemüht sind, diese Kontroversen zu tabuisieren.⁶

Kultur des Todes

Johannes Paul II. hat sich dieser Entwicklung mit analytischem Verstand, mit Mut und Beharrlichkeit gestellt. Er hat sie als »Kultur des Todes« kritisiert. Entscheidungen, die früher einstimmig als Verbrechen betrachtet wurden und vom Naturrecht her auch als Verbrechen zu betrachten sind, würden nun nicht nur toleriert, sondern für rechtmäßig erklärt und vom staatlichen Gesundheitssystem bezahlt. Darin komme nicht nur ein schwerer moralischer Verfall, sondern die »Struktur der Sünde« zum Ausdruck, die zu einer irreparablen Schädigung des Gemeinwohls und einer »Kultur des Todes« führe.⁷ Eine dramatische Auseinandersetzung zwischen Bösem und Gutem, Tod und Leben, der »Kultur des Todes« und der »Kultur des Lebens« ist für Johannes Paul II. die Signatur der Gegenwart.⁸

»Kultur des Todes« ist ein sperriger Begriff. Er hat nichts zu tun mit der *ars moriendi*, jener Kunst des Sterbens eines reifen Menschen, der dem Tod ebenso bewusst wie gelassen entgegengieht, ja ihn, wie Franz von Assisi, als Bruder betrachtet. Er hat auch nichts zu tun mit Mord und Totschlag, die es unter Menschen gibt, seit Kain seinen Bruder Abel erschlug, auf denen aber immer der Fluch des Verbrechens lag. »Kultur des Todes« meint vielmehr ein Verhalten einerseits und gesellschaftliche sowie rechtliche Strukturen andererseits, die bestrebt sind, das Töten gesellschaftsfähig zu machen, indem es als medizinische Dienstleistung und als Sozialhilfe getarnt und mit dem Mantel der Legalität umkleidet wird. Die »Kultur des Todes« will das

⁶ Vgl. Manfred Spieker (Hg.) *Biopolitik. Probleme des Lebensschutzes in der Demokratie*, Paderborn 2009.

⁷ Johannes Paul II., *Evangelium Vitae* 4, 11, 59 und 72.

⁸ Johannes Paul II., *Evangelium Vitae* 28 und 50.

Töten vom Fluch des Verbrechens befreien. Dazu bedarf sie des Gesetzgebers, mithin der politischen Entscheidungsträger in den Parteien und letztlich aller Bürger, die – zumindest in den Demokratien – diese Entscheidungsträger bestimmen. Die »Kultur des Todes« ist somit nicht nur ein Angriff auf einzelne Menschen, die der Gefahr der Abtreibung, der Euthanasie oder der embryonalen Stammzellforschung ausgesetzt sind, sondern ein tödliches Gift für die rechtsstaatliche Demokratie.

Wenn sich die Kirche dieser Entwicklung in den Weg stellt, wenn sie, so Johannes Paul II. in *Evangelium Vitae*, »die unbedingte Achtung vor dem Recht auf Leben jedes unschuldigen Menschen – von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod – zu einer der Säulen erklärt, auf die sich jede bürgerliche Gesellschaft stützt, will sie lediglich einen humanen Staat fördern. Einen Staat, der die Verteidigung der Grundrechte der menschlichen Person, besonders der schwächsten, als seine vorrangige Pflicht anerkennt.«⁹ Ein solcher Staat ist ein Rechtsstaat. Ihn anzustreben, ihn mittels des Solidaritäts- und des Subsidiaritätsprinzips als demokratischen und sozialen Rechtsstaat zu gestalten und zu verteidigen, ist das zentrale Anliegen der katholischen Soziallehre, das Johannes Paul II. ihr immer wieder in Erinnerung gerufen hat.

Die Abtreibung

Der Schutz des Lebens beginnt mit dem Kampf gegen die Abtreibung. Abtreibung ist die beabsichtigte und direkte Tötung eines menschlichen Geschöpfes in dem zwischen Empfängnis und Geburt liegenden Anfangsstadium seiner Existenz. An der Verwerflichkeit einer Abtreibung hat Johannes Paul II., wie die Kirche seit ihren Anfängen vor 2000 Jahren, nie einen Zweifel gelassen. »Unter allen Verbrechen, die der Mensch gegen das Leben begehen kann, weist ... die Abtreibung Merkmale auf, die sie besonders schwerwiegend und verwerflich machen ... Die sittliche Schwere der vorsätzlichen Abtreibung wird in ihrer ganzen Wahrheit deutlich, wenn man erkennt, dass es sich um einen Mord handelt, und insbesondere, wenn man die spezifischen Umstände bedenkt, die ihn kennzeichnen. Getötet wird hier ein menschliches Geschöpf, das gerade erst dem Leben entgegenggeht, das heißt, das absolut unschuldigste Wesen, das man sich vorstellen kann.«¹⁰ Die direkte und absichtliche Tötung eines unschuldigen Menschen aber ist niemals erlaubt, auch dann nicht, wenn die Entscheidung für die Abtreibung von der Mutter in einer schwierigen Lage und nicht aus rein egoistischen Motiven getroffen wird, wenn sie »einen dramatischen und schmerzlichen Charakter« annimmt oder unter dem Druck des Vaters des Kindes, des weiteren Familien- oder Freundeskreises, der Ärzte oder der Gesellschaft erfolgt.¹¹

Im Kampf gegen die Abtreibung hat Johannes Paul II. aber nicht nur die Schwangeren im Auge, so sehr sie die Letztverantwortung für die Abtreibung tragen. Er er-

⁹ Johannes Paul II., *Evangelium Vitae* 101.

¹⁰ Johannes Paul II., *Evangelium Vitae* 58. Die Tradition der Kirche resümiert Johannes Paul II. in *Evangelium Vitae* 61 und 62.

¹¹ Johannes Paul II., *Evangelium Vitae* 58 und 59.

innert auch den Gesetzgeber und die Einrichtungen des Gesundheitswesens, die pharmazeutische Industrie sowie die Beratungsdienste und immer wieder seine bischöflichen Mitbrüder an ihre Verantwortung, und er fragt nach den Ursachen für die starke Verbreitung der Abtreibungsmentalität in den 70er Jahren. Er spricht Gesetzen, die Abtreibung zulassen, jede Rechtsverbindlichkeit ab. Sie enthielten »nicht nur keine Verpflichtung für das Gewissen«, sondern im Gegenteil »die schwere und klare Verpflichtung, sich ihnen mit Hilfe des Einspruchs aus Gewissensgründen zu widersetzen«. ¹² Kein Umstand, kein Zweck und kein Gesetz werde »jemals eine Handlung für die Welt statthaft machen können, die in sich unerlaubt ist, weil sie dem Gesetz Gottes widerspricht, das jedem Menschen ins Herz geschrieben, mit Hilfe der Vernunft selbst erkennbar und von der Kirche verkündet worden ist«. ¹³ Die Glaubenskongregation hatte schon 1987 in ihrer Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung »Donum Vitae« auf die Gefährdung des Rechtsstaates durch solche Gesetze hingewiesen: »In dem Augenblick, in dem ein positives Gesetz eine Kategorie von Menschen des Schutzes beraubt, den die zivile Gesetzgebung ihnen gewähren muss, leugnet der Staat die Gleichheit aller vor dem Gesetz. Wenn die Staatsmacht sich nicht in den Dienst der Rechte jedes Bürgers stellt und in besonderer Weise dessen, der am schwächsten ist, dann werden die Grundmauern des Rechtsstaates untergraben.« ¹⁴ Dies war »ein beispielloser päpstlicher Protest gegen Gesetze ..., die nach den Regeln des demokratischen Verfahrens zustande gekommen waren«. ¹⁵ Die Frage nach der Legitimität einer Rechtsordnung beantwortet Johannes Paul II. mit der Tradition der ganzen Kirche und unter ausdrücklichem Verweis auf Johannes XXIII. und Thomas von Aquin aus einer naturrechtlichen Perspektive. Das staatliche Gesetz kann nur Legitimität und d. h. den Gesetzesgehorsam der Bürger beanspruchen, wenn es mit dem Sittengesetz übereinstimmt. ¹⁶ Unermüdlich verteidigt er diesen naturrechtlichen Ansatz gegen einen ethischen Relativismus. ¹⁷ Nach einer viel und durchaus kontrovers diskutierten Aussage der Enzyklika *Evangelium Vitae* schließt dieser naturrechtliche Ansatz aber nicht aus, dass katholische Parlamentarier, deren Widerstand gegen Abtreibung und d. h. deren naturrechtliche Orientierung allgemein bekannt ist, in einer Abstimmung, in der die Abwendung oder vollständige Aufhebung eines Abtreibungsgesetzes nicht möglich ist, »Gesetzesvorschläge ... unterstützen, die die Schadensbegrenzung ... zum Ziel haben«. Dies sei keine unerlaubte Mitwirkung an einem ungerechten Gesetz. ¹⁸

¹² Johannes Paul II., *Evangelium Vitae* 73, 57 und 62.

¹³ Johannes Paul II., *Evangelium Vitae* 62.

¹⁴ *Donum Vitae* III und Katechismus der Katholischen Kirche 2273.

¹⁵ George Weigel, *Zeuge der Hoffnung*, a. a. O., S. 799.

¹⁶ Johannes Paul II., *Evangelium Vitae* 72.

¹⁷ Johannes Paul II., *Centesimus Annus* 46 und 47; *Evangelium Vitae* 70.

¹⁸ Johannes Paul II., *Evangelium Vitae* 73. Anderer Ansicht vor allem Arthur F. Utz, *Das Unheil der Nr. 73/74 der Enzyklika Evangelium Vitae*, in: *Theologisches*, Juni 1998, S. 307ff. Vgl. dazu auch Tadeusz Styczen u. a., Hrsg., *Unvollkommene oder ungerechte Gesetze? Für eine logisch kohärente und ethisch eindeutige Interpretation von Nr. 73 der Enzyklika »Evangelium Vitae«*, Lublin 2005 und Giovanni B. Sala, *Die Lehre von der »Schadensbegrenzung« eines ungerechten Gesetzes nach der Enzyklika »Evangelium Vitae«*. Ein Versuch, die Bedenken gegen die Textstelle zu lösen, in: *Theologisches*, 29. Jg. (1999), S. 523ff.

Welche Erwartungen Johannes Paul II. an christliche Politiker im Hinblick auf die Abtreibungsgesetzgebung hat, hat er in zahlreichen Ansprachen an Politiker jener Länder, die Abtreibung legalisiert haben, deutlich gemacht. Ein Höhepunkt seines unerschütterlichen, klugen und mutigen, ja bisweilen kühnen Eintretens für eine am Naturrecht orientierte Gesetzgebung waren seine Ermahnungen an den Präsidenten der Bundesrepublik Deutschland Richard von Weizsäcker bei dessen Abschiedsbesuch im Vatikan am 3. März 1994: »Die Debatte über den Lebensschutz kann bisweilen auch bei christlichen Politikern die Angst vor dem klaren Wort des Widerspruchs mit sich bringen, wenn der Eindruck entsteht, eine demokratische Mehrheit sei für die Tötung bedrohten und schutzbedürftigen, ungeborenen oder sterbenskranken menschlichen Lebens ... Der Verlust vorgegebener Wertmaßstäbe kann niemals ein Schweigen des Politikers rechtfertigen, der sich Gott gegenüber für die Menschen und die sittliche Ordnung verantwortlich weiß. Die Klugheit des in der politischen Verantwortung Stehenden zeigt sich in dem Maß, in dem er einer vermeintlich applaudierenden Mehrheit auch dann entgegenzutreten in der Lage ist, wenn es um die Grundwerte menschlicher Kultur geht. Gerade in Grenzfragen des Lebens, in denen nicht mehr unbedingt ein gesellschaftlicher Konsens besteht, muss bisweilen ein unbequemes Wort gesprochen werden.«¹⁹ Das unbequeme Wort, das Johannes Paul II. von einem verfassungstreuen Politiker erwartete, hat er selbst nicht geschaut.

In seinem Zeugnis für das Evangelium des Lebens war er bereit, unbequem zu sein – nicht nur für Politiker, sondern auch für Bischöfe, insbesondere für die Mehrheit der deutschen Bischöfe, die sich nach der Reform des Abtreibungsstrafrechts 1995 an der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung beteiligten. Vier Jahre lang hat Johannes Paul II. mit den deutschen Bischöfen gerungen, um sie zu überzeugen, dass sie den Beratungsschein, den diese Schwangerschaftskonfliktberatung vorsieht, nicht aushändigen dürfen, weil er der Schwangeren die Tür zur Abtreibung öffnet und für den abtreibenden Arzt eine Tötungslizenz darstellt. Weil sich die Mehrheit der Bischöfe nicht überzeugen lassen wollte, hat er im Oktober 1999 schließlich unter Inanspruchnahme seiner lehramtlichen Autorität die Anweisung erteilt, die Ausstellung des Beratungsscheines zu beenden und sich auf die nicht nachweispflichtige Schwangerschaftskonfliktberatung zu beschränken.²⁰ Der Beratungsschein verwickelt die Kirche selbst in den Vollzug eines Gesetzes, das »in unentwirrbarer Weise Ja und Nein verknotet, den Lebensschutz durch die Beratung über den Nachweis der Beratung zugleich zum Mittel der Verfügung über

¹⁹ Johannes Paul II., Ansprache an Bundespräsident Richard von Weizsäcker am 3. 3. 1994, in: Der Apostolische Stuhl 1994, S. 484. Auch in seiner Ansprache beim Empfang von Bundespräsident Karl Carstens in Brühl am 15. 11. 1980 während seiner ersten Deutschlandreise als Papst stellte er fest, die Kirche könne »nicht schweigen, wenn so hohe Rechtsgüter wie das menschliche Leben, in welcher Form und in welchem Stadium auch immer, zur Disposition gestellt zu werden drohen«, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Heft 25A, S. 43.

²⁰ Vgl. M. Spieker, Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts, 2. erw. Auflage Paderborn 2008, S. 132–182. Vgl. auch M. Sieker Katholische Kirche und Schwangerschaftskonfliktberatung in Deutschland. Eine Bilanz nach zehn Jahren, in: Forum Katholische Theologie, 19. Jg. (2003), S. 161–177.

menschliches Leben macht«. Damit mache sich die Kirche »zum Mitträger des Gesetzes in seiner Ganzheit. Diese Kooperation, die die Kirche belastet und die Klarheit und Entschiedenheit ihres Zeugnisses verdunkelt, ist mit ihrem moralischen Auftrag und mit ihrer Botschaft unvereinbar«, so Kardinal Sodano in einem Brief vom 20. Oktober 1999 im Auftrag Johannes Pauls II. an 13 deutsche Bischöfe.²¹

Jene Bischöfe, die den Beratungsschein verteidigten, hatten bestritten, dass dieser Schein eine *cooperatio formalis ad malum*, also eine direkte Mitwirkung an einer unerlaubten Tat, darstellt und ihn als moralisch zulässige indirekte Mitwirkung betrachtet. Sie waren von einer verengten individuellethischen Sicht der *cooperatio formalis* ausgegangen, nach der entweder die Tat selbst, also die Beratung, oder die Intention des Mitwirkenden, also der Beraterin, böse sein mussten. Da man beides in den katholischen Beratungsstellen mit Fug und Recht verneinen konnte, schien ihnen die Mitwirkung an der Schwangerschaftskonfliktberatung eine tolerable Angelegenheit, ja manchen geradezu eine pastorale Pflicht zu sein. Johannes Paul II. aber hatte bereits in *Evangelium Vitae* dargelegt, dass die Mitwirkung an einer bösen Tat nicht nur von der Tat selbst und der Intention des Mitwirkenden abhängig ist, sondern auch vom konkreten rechtlichen Rahmen, der so aussehen kann, dass aus einer an sich unproblematischen Handlung wie der Beratung einer Schwangeren eine Mitwirkung an der Abtreibung, mithin an einer unerlaubten Tat wird. Dies ist bei der Schwangerschaftskonfliktberatung durch den Beratungsschein nach § 218a Abs. 1 StGB der Fall. Johannes Paul II. hat mit dieser Erörterung der *cooperatio formalis ad malum* in *Evangelium Vitae* die häufig in der Moraltheologie anzutreffende individuellethische Verengung der einschlägigen Diskussion verdienstvollerweise aufgebrochen und durch eine sozialetische ergänzt. In diese sozialetische Perspektive gehören auch seine Kritik an der pharmazeutischen Industrie, die »ungeheure Summen investiert«, um Präparate zu finden, die die Tötung des Fötus im Mutterleib ohne ärztliche Hilfe ermöglichen²², und seine Verurteilung der internationalen Netzwerke der Abtreibungslobby, »die systematisch für die Legalisierung und Verbreitung der Abtreibung in der Welt kämpfen« und unter dem Deckmantel des Menschenrechts auf Reproduktionsfreiheit nicht wenig zur Ausbreitung der Kultur des Todes beitragen.²³

Furchtlos, ja geradezu kühn stellt sich Johannes Paul II. dem bis heute oft zu hörenden Einwand, die katholische Kirche solle, wenn sie schon so vehement gegen Abtreibung sei, doch wenigstens »die Pille«, also die hormonale Empfängnisverhütung akzeptieren, die dazu beitrage, ungewollte Schwangerschaften und in der Folge Abtreibungen zu verhindern. Johannes Paul II. weist diesen Einwand als »trügerisch« zurück. Es könne zwar sein, »dass viele auch in der Absicht zu Verhütungsmitteln greifen, um in der Folge die Versuchung der Abtreibung zu vermeiden. Doch die der ›Verhütungsmentalität‹ ... innewohnenden Pseudowerte verstärken nur noch

²¹ Der Brief ist abgedruckt in: M. Spieker, Kirche und Abtreibung in Deutschland, a. a. O., S. 176–180, hier S. 177.

²² Johannes Paul II., *Evangelium Vitae* 13.

²³ Johannes Paul II., *Evangelium Vitae* 59 und 73.

diese Versuchung angesichts der möglichen Empfängnis eines unerwünschten Lebens«. So habe sich die Abtreibungskultur gerade in den Kreisen besonders entwickelt, »die die Lehre der Kirche über die Empfängnisverhütung ablehnen«. ²⁴ In der Tat ist der zeitliche und der statistische Zusammenhang zwischen der Verbreitung der hormonalen Empfängnisverhütung in der zweiten Hälfte der 60er Jahre und dem explosionsartigen Anstieg der Abtreibungszahlen Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre, der dann in vielen Ländern zur Legalisierung der Abtreibung führte, unübersehbar. Eine geradezu zynische Bestätigung dieses Zusammenhangs lieferte der Supreme Court der USA mit seinem Urteil *Planned Parenthood v. Casey* 1992, in dem er sein Festhalten an der Legalisierung der Abtreibung in *Roe v. Wade* und *Doe v. Bolton* 1973 mit dem Argument begründete, dass sich die Menschen in ihren intimen Beziehungen inzwischen an die Verfügbarkeit der Abtreibung im Falle eines Fehlschlagens ihrer Empfängnisverhütung gewöhnt hätten. ²⁵ Johannes Paul II. hat nicht ohne Grund die deutschen Bischöfe mehrfach ermahnt, die Königsteiner Erklärung zu revidieren, mit der sie den Sturm der Entrüstung über die Enzyklika Pauls VI. »*Humanae Vitae*« 1968 abfangen wollten, indem sie den Gebrauch der Pille dem Gewissen der Eheleute anheim stellten.

Aber Johannes Paul II. ist in seinem Kampf gegen die Abtreibung nie nur der Lehrer und der strenge Mahner, sondern immer auch der Hirte und Seelsorger. Ein besonders anrührendes Dokument dieser Facette seines Zeugnisses für das Evangelium des Lebens ist die Ziffer 99 der Enzyklika *Evangelium Vitae*, in der er sich an jene Frauen wendet, die abgetrieben haben: »Einen besonderen Gedanken möchte ich euch, den Frauen, vorbehalten, die sich für eine Abtreibung entschieden haben. Die Kirche weiß, wie viele Bedingtheiten auf eure Entscheidung Einfluss genommen haben können, und sie bezweifelt nicht, dass es sich in vielen Fällen um eine leidvolle, vielleicht dramatische Entscheidung gehandelt hat. 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 erwartet auch euch, um euch im Sakrament der Versöhnung seine Vergebung und seinen Frieden anzubieten ... Mit Hilfe des Rates und der Nähe befreundeter und zuständiger Menschen werdet ihr mit eurem erlittenen Zeugnis unter den beredtesten Verfechterinnen des Rechts aller auf Leben sein können. Durch euren Einsatz für das Leben, der eventuell von der Geburt neuer Geschöpfe gekrönt und mit der Aufnahme und Aufmerksamkeit gegenüber dem ausgeübt wird, der der Nähe am meisten bedarf, werdet ihr eine neue Betrachtungsweise des menschlichen Lebens schaffen.« ²⁶

²⁴ Johannes Paul II., *Evangelium Vitae* 13. Vgl. auch die vom Pro-Life-Sekretariat der US-amerikanischen Bischofskonferenz herausgegebene Schrift von Walter J. Schu, *Contraception and Abortion: The Underlying Link*, Washington 2005 und Janet E. Smith, Die enge Verknüpfung zwischen Verhütung und Abtreibung, in: *Medizin und Ideologie*, 30. Jg. (2008), Heft 2, S. 4ff.

²⁵ *Planned Parenthood of Southeastern PA v. Casey*, 550 U. S. 883 (1992).

²⁶ Johannes Paul II., *Evangelium Vitae* 99.

Euthanasie

Der Kampf Johannes Pauls II. gegen die Kultur des Todes gilt der Euthanasie nicht weniger als der Abtreibung. Beide werden vom II. Vatikanum eine »Schande« genannt, die die menschliche Kultur zersetzt.²⁷ Die Euthanasie will das Leiden aus der Welt schaffen, indem sie den Leidenden beseitigt. Sie ist »eine Handlung oder Unterlassung, die ihrer Natur nach und aus bewusster Absicht den Tod herbeiführt, um auf diese Weise jeden Schmerz zu beenden«. Da es sich um die vorsätzliche Tötung einer menschlichen Person handelt, ist sie »eine schwere Verletzung des göttlichen Gesetzes«, die sittlich nicht zu akzeptieren ist.²⁸ Johannes Paul II. nennt die Euthanasie »eines der alarmierendsten Symptome der Kultur des Todes«, die vor allem in den Wohlstandsgesellschaften um sich greife, »die von einem Leistungsdenken gekennzeichnet sind, das die wachsende Zahl alter und geschwächer Menschen als zu belastend und unerträglich erscheinen lässt«. ²⁹ Die Euthanasie ist wie die Beihilfe zum Selbstmord ein Verbrechen, das nie geduldet werden kann – auch dann nicht, wenn es dem Fehlurteil entspringt, eine Hilfe für den Leidenden zu sein.³⁰

Andererseits verlangt die Kirche keine lebensverlängernden Maßnahmen um jeden Preis, auch keinen »therapeutischen Übereifer«. Johannes Paul II. zeigt wie der Katechismus, dass indirekte und passive Sterbehilfe nicht in jedem Fall sittlich verwerflich sind. Ihre Legitimität hängt von der Intention des Helfers ab. Beendet der Helfer bei der passiven Sterbehilfe belastende lebensverlängernde Maßnahmen, weil sie in keinem Verhältnis zum erhofften Ertrag stehen, oder nimmt er bei der indirekten Sterbehilfe in einer palliativmedizinischen Behandlung lebensverkürzende Nebenwirkungen in Kauf, macht er sich nicht schuldig.³¹ In der umstrittenen Frage, ob die künstliche Nahrungszufuhr bei einem Wachkomapatienten zur medizinischen Therapie gehört, die im Sterbeprozess eingestellt werden darf, oder zur Basispflege des Patienten, die nie eingestellt werden darf, hat Johannes Paul II. klar Stellung bezogen. Sie gehöre, erklärte er anlässlich eines Kongresses der Päpstlichen Akademie für das Leben am 20. März 2004 zur Basispflege: Die Verabreichung von Wasser und Nahrung, auch wenn sie auf künstlichen Wegen geschieht, ist »immer ein natürliches Mittel der Lebenserhaltung und keine medizinische Handlung. Ihre Anwendung ist deshalb prinzipiell als normal und angemessen und damit als moralisch verpflichtend zu betrachten«. ³² Die Glaubenskongregation hat dies am 1. August 2007 noch einmal unterstrichen.³³

²⁷ II. Vatikanisches Konzil, *Gaudium et Spes* 37.

²⁸ Johannes Paul II., *Evangelium Vitae* 65.

²⁹ Johannes Paul II., *Evangelium Vitae* 64.

³⁰ Katechismus der Katholischen Kirche 2277.

³¹ Johannes Paul II., *Evangelium Vitae* 65.

³² Johannes Paul II., Ansprache an die Teilnehmer des Kongresses »Lebenserhaltende Behandlungen und vegetativer Zustand: Wissenschaftliche Fortschritte und ethische Dilemmata« der Päpstlichen Akademie für das Leben am 20. 3. 2004, in: *Osservatore Romano* (deutschsprachige Wochenausgabe) vom 9. 4. 2004

³³ Kongregation für die Glaubenslehre, Antwort auf die Fragen der Bischofskonferenz der USA bezüglich einiger Fragen zur künstlichen Ernährung und zur Wasserversorgung vom 1. 8. 2007, in: *Osservatore Romano* (deutschsprachige Wochenausgabe) vom 28. 9. 2007.

Die christliche Sicht des Sterbens hat Johannes Paul II. in »Evangelium Vitae« in eindrucksvollen Worten festgehalten: »Sterben für den Herrn heißt den eigenen Tod als letzten Gehorsamsakt gegenüber dem Vater erleben (vgl. Phil 2, 8), indem wir die Begegnung mit dem Tod in der von ihm gewollten und beschlossenen ›Stunde‹ annehmen (vgl. Joh 13, 1) ... Leben für den Herrn heißt auch anerkennen, dass das Leid, auch wenn es an sich ein Übel und eine Prüfung bleibt, immer zu einer Quelle des Guten werden kann.«³⁴ Mit seinem eigenen Leiden und Sterben hat Johannes Paul II. diese Sicht des Todes in den Kar- und Ostertagen des Jahres 2005 in überaus bewegender Weise besiegelt. Die Millionen Menschen, die zu seiner Beisetzung am 8. April 2005 nach Rom pilgerten, und die Rufe »Santo subito«, die während des Requiems über den Petersplatz hallten, dokumentierten in unvergesslicher Weise, dass ein großer Zeuge der Hoffnung und ein Hirte des Lebens in das Haus des Vaters zurückgekehrt ist.

Assistierte Reproduktion und embryonale Stammzellforschung

Die modernen Probleme des Lebensschutzes – Kryokonservierung von Embryonen oder Vorkernstadien, Präimplantationsdiagnostik, Klonen und die Forschung mit embryonalen Stammzellen – sind als Folge der Assistierten Reproduktion erst während des Pontifikats Johannes Pauls II. entstanden. Johannes Paul II. ist keinem dieser Probleme ausgewichen. Die Assistierte Reproduktion hat bereits Pius XII. in einer Ansprache an Teilnehmer eines Weltkongresses zum Studium der Fruchtbarkeit und der Sterilität am 19. Mai 1956 als »unmoralisch und absolut unstatthaft« verworfen.³⁵ Aber das war gleichsam Theorie, die nur eine kleine Gruppe von Medizinern und ihre Patienten betraf. Seit 1978 ist die Assistierte Reproduktion eine Herausforderung der Praxis, und mit der ersten erfolgreichen Isolierung humaner embryonaler Stammzellen 1998 ist die Herausforderung noch größer geworden, weil sie nicht mehr nur die Reproduktionsmedizin, sondern als embryonale Stammzellforschung die gesamte Medizin betrifft. Mit ihren Verheißungen neuer Therapien für bisher unheilbare Erkrankungen gefällt sich diese Forschung darin, die »Ethik des Heilens« gegen eine Ethik des Lebensschutzes auszuspielen.

In der Instruktion »Donum Vitae« über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung vom 10. März 1987 hat die Glaubenskongregation die Assistierte Reproduktion zum einen aus der Perspektive der Eheleute oder Paare geprüft, die mittels In-Vitro-Fertilisation Eltern eines Kindes werden wollen, und zum anderen aus der Perspektive des Kindes, das auf diese Weise erzeugt wird. »Donum Vitae« ist ein Schlüsseldokument im Pontifikat Johannes Pauls II., das aus seiner Theologie des Leibes die Konsequenzen für die Assistierte Reproduktion zieht. Die Glaubenskongregation kommt aus beiden Perspektiven zu einer Ablehnung der Assistierten Reproduktion. Sie verteidigt den ehelichen

³⁴ Johannes Paul II., *Evangelium Vitae* 67.

³⁵ Pius XII., *Sittliche Probleme um die Beseitigung der Unfruchtbarkeit in der Ehe*, Ansprache vom 19. 5. 1956, in: Utz-Groner, *Soziale Summe Pius' XII.*, 4726.

Geschlechtsakt in seiner leib-seelischen Einheit als den einzig legitimen Ort, der der menschlichen Fortpflanzung würdig ist. Die Eheleute hätten das Recht und die Pflicht, »dass der eine nur durch den anderen Vater oder Mutter wird«. ³⁶ Die Fortpflanzung werde ihrer eigenen Vollkommenheit beraubt, wenn sie nicht als Frucht des ehelichen Liebesaktes, sondern als Produkt eines technischen Eingriffs angestrebt werde. Die Menschenwürde und die aus ihr abgeleitete Pflicht, den anderen Menschen nicht ausschließlich als Instrument zur Erfüllung des Kinderwunsches zu benutzen, gebieten eine Form der Fortpflanzung, in der sich Mann und Frau als Personen begegnen und im biblischen Sinn »erkennen«. Sie gebieten, in Zeugung und Schwangerschaft nicht nur technische Vorgänge, sondern anthropologische Grundbefindlichkeiten zu sehen. ³⁷ Mit dem ehelichen Geschlechtsakt verteidigt »Donum Vitae« zugleich die Würde des Kindes. Das Kind habe ein Recht, »die Frucht des spezifischen Aktes der ehelichen Hingabe seiner Eltern zu sein«. ³⁸ Die Pflichten der Eltern im Hinblick auf ihr Kind beginnen deshalb nicht erst mit der Geburt oder der Nidation, sondern bereits mit der Zeugung. Das Kind hat ein Recht, sein Leben als Person aufgrund einer menschenwürdigen Empfängnis zu beginnen, mithin nicht als zertifiziertes Laborprodukt ins Leben zu treten. Die Assistierte Reproduktion widerspricht deshalb »der Würde und der Gleichheit, die Eltern und Kindern gemeinsam sein muss«. ³⁹

Doch auch dann, wenn ein Kind durch künstliche Befruchtung ins Leben tritt, hat es von Anfang an die gleichen Rechte wie jedes andere Kind. »Von Anfang an« – das gilt nicht nur für den Embryo in utero, sondern auch für den Embryo in vitro. Daraus folgt die Pflicht des Staates, den Embryo zu schützen – auch vor seiner Implantation in eine Gebärmutter. Johannes Paul II. hat wiederholt unterstrichen, dass das menschliche Leben »in jedem Augenblick seiner Existenz, auch in jenem Anfangsstadium, das der Geburt vorausgeht, heilig und unantastbar (ist)«. ⁴⁰ Deshalb müsse die sittliche Bewertung der Abtreibung »auch auf die neuen Formen des Eingriffs in menschliche Embryonen angewandt werden, die unvermeidlich mit der Tötung des Embryos verbunden sind«. ⁴¹ Benedikt XVI. hat diese Lehre in mehreren Ansprachen vor der Päpstlichen Akademie für das Leben bekräftigt. ⁴²

³⁶ Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion »Donum Vitae« über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung vom 10. 3. 1987, II.1 und II. 4. Vgl. auch Katechismus der Katholischen Kirche (1993) 2376 und 2377 und Instruktion über einige Fragen der Bioethik »Dignitas Personae« vom 8. 9. 2008, Ziffer 12.

³⁷ Vgl. auch R. Spaemann, Kommentar zu »Donum Vitae«, in: Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Zu ethischen Fragen der Biomedizin, Freiburg 1987, S. 91f. und Walter Mixa, Zur Frage der moralischen Legitimität der IVF, in: Imago Hominis. Quartalsschrift für medizinische Anthropologie und Bioethik, 9. Jg. (2002), S. 237ff.

³⁸ Donum Vitae II, 8; Katechismus der Katholischen Kirche 2378.

³⁹ Donum Vitae II, 5.

⁴⁰ Johannes Paul II., Evangelium Vitae 61.

⁴¹ Johannes Paul II., Evangelium Vitae 63.

⁴² Benedikt XVI., Ansprache an die Teilnehmer eines Kongresses der Päpstlichen Akademie für das Leben zum Thema »Der menschliche Embryo in der Phase vor der Implantation« am 27. 2. 2006, in: Osservatore Romano vom 10. 3. 2006 sowie Ansprache an die Teilnehmer eines Kongresses über adulte Stammzellen am 16. 9. 2006, in: Osservatore Romano vom 29. 9. 2006. Zum gleichen Ergebnis kommen aus juristischer und philosophischer Sicht Robert P. George und Christopher Tollefsen, Embryo A Refense of Human Life, New York 2008.

In der Logik dieser Lehre liegt es, dass alle an die Assistierte Reproduktion anknüpfenden Entwicklungen, wie die embryonale Stammzellforschung, die Präimplantationsdiagnostik und das Klonen, für die Kirche moralisch verwerflich sind, da sie alle mit der Tötung bzw. Selektion von Embryonen verbunden sind. Der Zweck kann nie die Mittel heiligen. Wenn das Gebot, Kranke zu heilen, mit dem Verbot, Unschuldige zu töten, kollidiert, hat immer und unter allen Umständen das Tötungsverbot den Vorrang. Keine Therapie, und sei sie noch so phantastisch, kann es rechtfertigen, einen unschuldigen Embryo, und sei er noch so chancenlos im Hinblick auf den Transfer in eine Gebärmutter, zu töten.

Im Dienste der Wahrheit, der Freiheit und des Lebens

Der Einsatz Johannes Pauls II. für den Schutz des Lebens bleibt eindrucksvoll, auch wenn die praktischen Auswirkungen auf die Gesetzgebung jener Staaten, die Abtreibung, Euthanasie und embryonale Stammzellforschung legalisiert haben, gering sind. Die legislativen Auswirkungen sind gering, aber nicht Null. Es gibt Staaten, in denen die Kultur des Todes zurückgedrängt wurde. Die Zunahme des Pro-Life-Lagers gegenüber dem Pro-Choice-Lager, der Rückgang der Abtreibungen seit 1990 um rund ein Drittel und das vom Supreme Court bestätigte Verbot der Partial-Birth-Abortion in den USA⁴³, die Reform des Reproduktionsmedizinrechts und das gescheiterte Referendum gegen die Einschränkungen der In-Vitro-Fertilisation in dieser Reform in Italien, die Restriktionen im Abtreibungsstrafrecht in Polen und das konsequente Lebensschutzrecht in Irland, Malta und Nicaragua zeigen, dass die Kultur des Todes kein unabwendbares Schicksal ist. In allen diesen Ländern hat die katholische Kirche bei der Verteidigung des Lebensrechts eine nachhaltige Rolle gespielt. In allen hat sich der Episkopat – zumindest in seiner großen Mehrheit – das Zeugnis Johannes Pauls II. für die Kultur des Lebens zu Eigen gemacht.⁴⁴ Evangelium Vitae ist das Vermächtnis dieses Zeugnisses. Bei einem Symposium der Päpstlichen Akademie für das Leben und der Päpstlichen Räte für die Familie und für die Pastoral im Krankendienst zu ihrem 5. Jahrestag am 14. Februar 2000 nennt Johannes Paul II. diese Enzyklika selbst ein zentrales Dokument »im Gesamtzusammenhang des Lehramtes« seines Pontifikats.⁴⁵ Diese Enzyklika zeigt Johannes Paul II. als Lehrer und Hirten – im Dienst der Wahrheit, der Freiheit und des Lebens. Sie zeigt ihn als Felsen, den die Kultur des Todes nicht überwältigt, als Verteidiger des Rechtsstaates, dem auch die säkulare Welt den Respekt nicht versagt. Wenn die briti-

⁴³ M. Spieker, Katholische Kirche und Pro-Life-Bewegung in den USA, in: Zeitschrift für Lebensrecht, 15. Jg. (2006), S. 110–117. Einen nicht unwesentlichen Beitrag zu diesem Wandel leistete gewiss auch die konsequente Pro-Life-Politik von George W. Bush seit 2001.

⁴⁴ Besonders deutlich wird dies im Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe »Living the Gospel of Life: A Challenge to American Catholics« vom 24. 11. 1998, in: Die Neue Ordnung, 54. Jg. (2000), S. 244ff. und im Hirtenbrief des früheren Erzbischofs von St. Louis Raymond L. Burke »On Our Civic Responsibility for the Common Good« vom 1. 10. 2004.

⁴⁵ Osservatore Romano (deutschsprachige Wochenausgabe) vom 25. 2. 2000, S. 8.

sche Zeitung *The Independent* ihn »die einzige wahrhaft globale Führungspersönlichkeit« nannte⁴⁶, dann gewiss auch wegen seiner Unerschütterlichkeit und seiner Eindeutigkeit im Einsatz für das Evangelium des Lebens. Dieser Einsatz bleibt eine Verpflichtung für alle Christen.

⁴⁶ The only Rock of our Age, *The Independent* vom 12. 1. 1995, zitiert in: G. Weigel, *Zeuge der Hoffnung*, a. a. O., S. 800.

Paul VI. und die Kunst

Die Bedeutung des Montini-Pontifikates für die Erneuerung der Künstlerpastoral nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Von Ralf van Bühren, Münster

1. Hoffnung auf einen »neuen Frühling der christlichen Kunst«

Das heutige Engagement für den freundschaftlichen Dialog und die produktive Zusammenarbeit zwischen Kirche und zeitgenössischen Künstlern hat in Papst Paul VI. (1963–1978) einen richtungsweisenden Vorläufer. Diese Bedeutung seiner Amtszeit erfährt aber in der heutigen Presseberichterstattung, theologischen Literatur und öffentlichen Meinung der Kirche nicht immer die ihm gebührende Aufmerksamkeit. Ein Grund für diese Unterbewertung mag darin zu sehen sein, daß der vielfältige pastorale Einsatz Papst Johannes Pauls II. (1978–2005) im Kunst- und Kulturbereich unsere heutige Erinnerung an den Pontifikat Pauls VI. gleichsam überlagert.¹ Dabei wird übersehen, daß Paul VI. bereits während der ersten Sitzungsperioden des Konzils begonnen hatte, die Pastoralbeziehung zwischen Kirche und Künstlern grundlegend zu erneuern. An diesen beispielhaften Dialog mit der Kunstwelt konnte Johannes Paul II. anknüpfen. Er und sein Vorgänger stellten das Gemeinsame von Kunst und Kirche heraus, um durch Initiativen, Gespräche und Lehräußerungen zum gegenseitigen Verständnis beizutragen.

Die Beziehungen zwischen modernen Künstlern und der Kirche waren in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts oftmals angespannt und problematisch. Eine pastorale Neubelebung erbrachten das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) und Papst Paul VI., der die Künste, vor allem die moderne Kunst, liebte und den »Bruch zwischen Evangelium und Kultur« als »Drama unserer Zeitepoche«² bezeichnete. Seine pastorale Sorge für zeitgenössische Künstler bewegte den Papst, sich gleich zu Beginn seiner Amtszeit mit Künstlern zu treffen und diesen ein Freundschaftsbündnis anzubieten. Die Künstlerpastoral Pauls VI. stand in Kontinuität mit dem ab 1930 einsetzenden Interesse Giovanni Battista Montinis für Ästhetik, Kunst und Kultur, das ihn auch 1954–1963 als Mailänder Erzbischof gekennzeichnet hatte.³

¹ Ähnliches gilt für die Pastoralreisen und das Eintreten Pauls VI. für soziale Gerechtigkeit; vgl. Stefanie Faber: Paul VI. in Wahrnehmung und Beurteilung der deutschen Presse (1963–1978), in: Hermann J. Pottmeyer (Hrsg.), Paul VI. und Deutschland. Studententage in Bochum, 24.–25. 10. 2003, Brescia 2006, S. 223–240 (hier S. 240).

² Papst Paul VI.: Apostolisches Mahnschreiben *Evangelii nuntiandi*, 8. 12. 1975, Nr. 20.

³ Vgl. Carlo Chenis: Giovanni Battista Montini e l'arte, in: »Paolo VI – Fede, cultura, università«, hrsg. v. Mauro Mantovani und Mario Toso, Rom 2003, S. 217–220; Peter Hebblethwaite: Paul VI. The first modern Pope, London 1993, S. 265–267, 341f.; Luitpold A. Dorn: Paul VI. Der einsame Reformator, Graz / Wien / Köln 1989, S. 145f.; Antonio Ugenti: Paolo VI. Un Papa di riscoprire, Turin 1985, S. 11, 16f., 125–131; Jacques Prevotat: Les sources françaises dans la formation intellectuelle de G. B. Montini (1919–1963), in: Paul VI et la Modernité dans l'Église. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome in Rom 2.–4. 6. 1983, Rom 1984, S. 122 (Ann. 129); Corrado Pallenberg: Paul VI. Schlüsselgestalt eines neuen Papsttums, München 1965, S. 133–136.

»Die Kirche braucht Heilige, doch braucht sie auch Künstler, gute und fähige Künstler«, bekannte Paul VI. 1967, »die einen wie die anderen, Heilige wie Künstler, sind Zeugen des lebendigen Geistes Christi.«⁴ Überzeugt von der Möglichkeit und Notwendigkeit einer zeitgemäßen Erneuerung der christlichen Kunst, wandte sich Paul VI. an Künstler, Intellektuelle und Kulturschaffende, um mit ihnen ins Gespräch zu kommen. Diesen persönlichen Kontakt der Bischöfe und Priester mit Künstlern und Architekten hatte das Zweite Vatikanische Konzil ausdrücklich gewünscht.⁵ In seiner Ansprache bei der Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode des Konzils unterstrich Paul VI. die Bedeutung der Künstler für die Kirche: »Auf einige Personengruppen schaut die Kirche vom weltoffenen Fenster des Konzils mit besonderer Anteilnahme. [...] Sie blickt auf die Menschen der Kultur, auf [...] die Künstler, und auch für diese hat die Kirche tiefste Hochachtung und größtes Verlangen, ihre Erfahrungen anzunehmen, ihr Denken zu ermutigen, ihre Freiheit zu schützen.«⁶

Was die innerkirchliche Rezeption des Zweiten Vatikanum betrifft, besitzen päpstliche Bezugnahmen ein besonderes Gewicht. Aus der Perspektive Pauls VI. erscheint diese Bezugnahme besonders aufschlußreich, weil er sein Regierungsprogramm bereits drei Tage vor Amtseinführung und Krönung (30. 6. 1963) umschrieb und darin die Fortführung und den Abschluß des Konzils als zentrale Aufgaben benannte. Folgerichtig begann Paul VI. sogleich nach Veröffentlichung der Liturgiekonstitution (4. 12. 1963) mit deren persönlicher Umsetzung. Faktisch war »Paul VI. der »eigentliche Konzilspapst«, nicht nur, weil er sämtliche Beschlüsse des Zweiten Vatikanum in Kraft setzte, sondern auch, weil seine gesamte Amtszeit von der ungeheuren Aufgabe geprägt war, das Konzil ins Leben der Kirche zu überführen. Entsprechend groß ist die Bedeutung des Montini-Pontifikates für alle Fragen der Rezeption und Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils«⁷.

Die Konzilsumsetzung Pauls VI. beschränkte sich nicht auf die Promulgation der liturgierechtlichen Dokumente und auf die Koordination ihrer praktischen Auswirkungen.⁸ Aufgeschlossen für die kulturellen Fragen seiner Zeit, bezog Paul VI. auch künstlerpastorale Initiativen und kunsttheologische Lehräußerungen ein. Diese bezeugen eine Konzilsrezeption, die von der Hoffnung auf einen neuen »Frühling« der christlichen Kunst geprägt ist. Die Kunstaufträge und Künstleransprachen Pauls VI. offenbaren das Denken und Handeln eines kunstsinnigen Papstes von hohem Kultur-

⁴ Papst Paul VI.: Ansprache *Salutiamo i partecipanti*, 4. 1. 1967 (in: Insegnamenti di Paolo VI, Band V, 1968, S. 8); vgl. Francisco José León Tello: El pensamiento estético de Pablo VI. El arte como camino abierto al descubrimiento de Dios, in: »El Hombre Moderno a la Búsqueda de Dios, según el Magisterio de Pablo VI«. Jornadas de estudio en Pamplona, Universidad de Navarra, Brescia 2002, S. 88; Pier Virgilio Begni Redona (Hrsg.): Paolo VI. Su l'arte e agli artisti. Discorsi, messaggi e scritti (1963–1978), Brescia/Rom 2000, S. 143.

⁵ Zweites Vatikanisches Konzil: Konstitution *Sacrosanctum Concilium*, 4. 12. 1963, Nr. 127.

⁶ Papst Paul VI.: Ansprache *Salute a voi*, 29. 9. 1963, Nr. 9f. (zitiert nach Konrad W. Kraemer [Hrsg.], Papst Paul VI. an die Welt. Ansprachen und Botschaften 1963–1969, Osnabrück 1970, S. 46).

⁷ Michael Bredeck: Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation, Paderborn 2007, S. 350.

⁸ Vgl. Ralf van Bühren: Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Paderborn 2008, S. 253–302.

empfinden, der der katholischen Weltkirche neue Horizonte eröffnen wollte.⁹ Bei der großen Fülle an Lehräußerungen Pauls VI. zur Kunst ist allerdings eine Auswahl der herausragenden Ansprachen erforderlich. Darum behandelt der folgende Abschnitt vier Reden des Papstes ausführlich (2.), die übrigen Ansprachen werden im Kontext seiner Kunstaufträge (3.), seiner Eröffnung der Sammlung Moderner Religiöser Kunst (4.) und im Rahmen einer Gesamtwertung der Kunstlehre und Künstlerpastoral Pauls VI. (5.) erörtert.

2. »Wir brauchen euch« – Paul VI. im Dialog mit den Künstlern

Die erwähnten vier Ansprachen hielt Papst Paul VI. in der Sixtinischen Kapelle, und zwar 1964 nach der Messe mit Künstlern und 1973 anlässlich der Eröffnung der neuen Schausammlung für moderne religiöse Kunst in den Vatikanischen Museen, sodann 1969 im Vatikanischen Palast aus Anlaß einer neuen Publikation über die Lehrverkündigung des Konzils über Kunst und schließlich 1976 in der vatikanischen Petersbasilika anlässlich des 500. Geburtstages Michelangelos. Anlaß und Gehalt der vier Ansprachen Pauls VI. vor Künstlern und Kunstbeauftragten entsprachen dem durch das Zweite Vatikanum aufgeworfenen Ruf nach einer dialogfähigen Kirche. In welchem Maße Paul VI. ein hervorragender »Papst des Dialogs« war¹⁰, verdeutlichten 1964–1977 seine Künstlerbegegnungen und Aufträge an moderne Künstler sowie seine theologische Lehrverkündigung über Kunst.

Das Zweite Vatikanum hatte die Begegnung und das Gespräch zwischen Kirche und Welt mehrfach angemahnt. Alle katholischen Gläubigen, insbesondere die Bischöfe, nahm das Konzil in die Pflicht, den »Dialog mit der Welt und mit Menschen jedweder Weltanschauung«¹¹, den »brüderlichen«¹², »aufrichtigen und klugen Dialog«¹³ zu suchen und zu führen, »da es der Kirche aufgegeben ist, mit der menschlichen Gesellschaft, in der sie lebt, in ein Gespräch zu kommen«¹⁴. Paul VI. benannte die Probleme des Gesprächs zwischen Kirche und moderner Welt bereits 1964 in seiner programmatischen Antrittsenzyklika.¹⁵ Nachdem er als Mailänder Erzbischof fast acht Jahre lang sein Pastoralprogramm in der Arbeiterseelsorge entfaltet hatte, bezeichnete Paul VI. den pastoralen Dialog als Hauptanliegen seines apostolischen Dienstamtes. Der Papst wollte ihn als »Dialog des Dienstes«, als »freundschaft-

⁹ Vgl. Paul Poupard: *Le dialogue, Paul VI et les cultures contemporaines*, in: »Le dialogue possible. Paul VI et les cultures contemporaines. Journée d'étude«, Paris 13. 12. 2005, Brescia/Rom 2007, S. 53–64.

¹⁰ Vgl. »Le dialogue possible. Paul VI et les cultures contemporaines. Journée d'étude«, Paris 13. 12. 2005, Brescia/Rom 2007.

¹¹ Zweites Vatikanisches Konzil: Pastorale Konstitution *Gaudium et spes*, 7. 12. 1965, Nr. 43; vgl. Nr. 40, 90, 92.

¹² Zweites Vatikanisches Konzil: Dekret *Ad gentes*, 7. 12. 1965, Nr. 16; vgl. Nr. 41; vgl. Dekret *Unitatis redintegratio*, 21. 11. 1964, Nr. 9, 14.

¹³ Zweites Vatikanisches Konzil: Pastorale Konstitution *Gaudium et spes*, 7. 12. 1965, Nr. 21.

¹⁴ Zweites Vatikanisches Konzil: Dekret *Christus Dominus*, 28. 10. 1965, Nr. 13.

¹⁵ Papst Paul VI.: Enzyklika *Ecclesiam suam*, 6. 8. 1964, Nr. 3: »Exsistit igitur hoc loco Ecclesiae quaestio de colloquio serendo cum huius aetatis hominibus.«

lichen Dialog« verstanden wissen.¹⁶ Im Bereich der Kunst läßt sich exemplarisch aufzeigen, in welchem hohem Maß dieser Dialog – nach außen und nach innen der Kirche – ein Leitmotiv des Pontifikates Pauls VI. war.

Seine erste große Ansprache an die Künstler, *Ci premerebbe* am 7. 5. 1964, hielt Papst Paul VI. im Anschluß an die Messe mit Künstlern (»Messa degli Artisti«), die er in der Sixtinischen Kapelle mit der »Unione Nazionale Italiana« feierte.¹⁷ Mit dieser Ansprache – einige ihrer Grundaussagen hatte Montini bereits 1963 in einer Ansprache in Mailand angedeutet¹⁸ – bekundete der Papst seine große Wertschätzung, die von den Künstlern auch als solche verstanden wurde. Er reagierte mit seinen Worten nicht bloß auf eine Wende, nämlich den Impuls des Zweiten Vatikanum, sondern initiierte seinerseits eine pastorale Wende im modernen Dialog zwischen Kunst und Kirche. Der Papst machte sich die Sprache der Künstler zu eigen, so daß diese seine Freundschaftserklärung begeistert aufnahmen. Die 1964 – also noch während der Konzilszeit – gehaltene Rede war ein frühes Beispiel für päpstliche Konzilsrezeption. Später wurde sie häufig zitiert. Als wegweisende Idee bezeichnete man speziell die Bitte und Einladung Pauls VI. an die Künstler, damit aus dem Nebeneinander bzw. Gegeneinander von Kunst und Kirche ein freundschaftliches Miteinander werde.¹⁹

Bereits eingangs wandte sich Paul VI. an die Künstler, die aus ganz Italien zur Cappella Sixtina gekommen waren. Mit gewinnenden Worten hob er die traditionsreichen Beziehungen zwischen Künstlern und Päpsten hervor. Mittlerweile sei hierin eine gewisse Entfremdung entstanden. Der Papst sei dennoch ein Freund der Künstler. Er suche die Künstler. Das päpstliche Dienstant brauche die Mitarbeit der Künstler. Daß Künstler zur Vermittlung geistiger Realitäten berufen seien, hatte Papst Pius XII. 1952 mit der inneren Verwandtschaft zwischen Kunst und Religion begründet.²⁰ Ähnlich verwies Paul VI. auf die Verwandtschaft zwischen seiner priesterlichen Sendung als Prediger und der künstlerischen Aufgabe, geistige Werte über die Sinneswahrnehmung zu vermitteln: »Das ist euer Beruf, eure Aufgabe: eure Kunst ist es eben, die Schätze des Himmels und des Geistes zu erfassen und sie durch Worte, Farben und Formen verständlich zu machen.«²¹ Erneut brachte Paul VI. seine

¹⁶ *Ebd.*, Nr. 27, 31 und 33f.

¹⁷ Papst Paul VI.: Ansprache *Ci premerebbe*, 7. 5. 1964 (in: *Insegnamenti di Paolo VI*, Band II, 1964, S. 312–318); vgl. *Begni Redona 2000*, S. 23–31. Die folgende zusammenfassende Übersetzung stammt vom Verfasser.

¹⁸ Kardinal Giovanni Battista Montini: Ansprache an die Teilnehmer am 4. Nationalkongreß der *Unione Cattolica Artisti Italiani (UCAI)*, 2. 2. 1963; vgl. *Begni Redona 2000*, S. XIX–XX.; *Pallenberg 1965*, S. 135.

¹⁹ Vgl. *Bühren 2008*, S. 305–307; *Chenis 2003*, S. 217–219; *Begni Redona 2000*, S. XVII–XIX; Mario Ferrazza: Die Sammlung zeitgenössischer religiöser Kunst in den Vatikanischen Museen, in: »Moderne Kunst aus dem Vatikan«, Katalog zu den Ausstellungen in Würzburg, Paderborn und Regensburg, Regensburg 1998, S. 29f.; Jürgen Lenssen: Das Bemühen der Kirche um die zeitgenössische Kunst, in: »Moderne Kunst aus dem Vatikan« 1998, S. 37–42; Hermann Reidel: Kirche und Kunst, Verkündigung und Mäzenatentum, in: »Moderne Kunst aus dem Vatikan« 1998, S. 43–46; Ugenti 1985, S. 88–92; Virgilio Fantuzzi: *L'arte e gli artisti nelle sollecitudini pastorali degli ultimi papi. Da Pio XII a Giovanni Paolo II*, in: *Seminarium. Nova Series* 21, 1981, S. 430f.

²⁰ Papst Pius XII.: Ansprache *L'essenza della vera arte*, 8. 4. 1952; vgl. *Bühren 2008*, S. 191.

²¹ Papst Paul VI.: Ansprache *Ci premerebbe*, 7. 5. 1964 (in: *Insegnamenti di Paolo VI*, Band II, 1964, S. 313).

freundschaftliche Wertschätzung der Künstler zum Ausdruck und würdigte ihre Kreativität, die auch für das Priestertum erforderlich sei.²²

Dieses erste Zusammentreffen zwischen Papst und Künstlern könne ein Anlaß sein, so Paul VI., die Freundschaft zwischen Kirche und Künstlern zu erneuern, selbst wenn sie niemals einen wirklichen Bruch erlitten habe. Eine solche Wiederbelebung der Freundschaft sei notwendig, denn die Kirche brauche die Künstler. In ihrer Suche nach der Welt des Unsagbaren seien sich die Künstler gewiß, daß jene geistige Welt in der Religion ihre eigentliche Heimat habe.²³

Eine gegenseitige Freundschaft habe zwar stets bestanden, so der Papst. Dennoch sei die Freundschaft getrübt worden, und zwar durch beiderseitige Schuld. Einerseits hätten sich die Künstler von der Kirche »entfernt, um an anderen Quellen zu trinken« (»siete andati lontani, a bere ad altre fontane«). Künstler wissen von der Wunde, die manche Kunstformen im Herzen der Kirche verursacht hätten, indem sie das Menschenbild verkürzt dargestellt, die Kunst vom Leben entfernt und ihre künstlerische Berufung – Intuition, Leichtigkeit und Glück auszudrücken – vernachlässigt hätten. Manchmal sei nicht zu erkennen, was moderne Kunst eigentlich sagen wolle. Es sei wie bei der babylonischen Sprachverwirrung. Andererseits habe auch die Kirche die Freundschaft getrübt, indem sie den Künstlern strenge Vorgaben (Natur- und Stilnachahmung, kirchenrechtliche Normen, Künstler Vorbilder) auferlegt habe. Hierfür bat der Papst um Verzeihung, auch dafür, daß die Kirche zu wenig mit den Künstlern gesprochen und ihnen nicht das eigentliche Wesen der Kirche erklärt habe, zumal die Mysterien Gottes eigentlich das Herz des Menschen höher schlagen lassen. Deshalb konnten die Künstler keine Schüler, Freunde und Gesprächspartner der Kirche werden, die ihnen deshalb unbekannt blieb. Die Künstler hätten sich zwar den kirchlichen Bedingungen und Vorgaben gefügt, doch ihre Kreativität habe hierbei zu wenig Freiheit gefunden. Inzwischen sei die Kirche mit der Mittelmäßigkeit in der Kunst unzufrieden, sei aber ihrerseits nicht in der Lage, neue und bewundernswerte Schönheit für die Liturgie zu schaffen.²⁴

Nach diesem Bekenntnis erneuerte Paul VI. sein Freundschaftsangebot: »Wollen wir Frieden schließen? Wir sollten endlich wieder Verbündete werden.« Die Kirche habe soeben den »Vertrag« für ein Bündnis mit den Künstlern unterzeichnet, hob der Papst hervor. Die ein halbes Jahr zuvor verabschiedete Liturgiekonstitution des Konzils sei nämlich »innerhalb der katholischen Kirche ein Pakt der Versöhnung und Erneuerung der religiösen Kunst«. Auf seiten der Künstler stehe jetzt die »Gegenzeichnung« des Bündnisses aus.²⁵

Abschließend erinnerte Paul VI. an den Anlaß der gegenwärtigen Begegnung, die Messe mit den Künstlern, eine durch Papst Pius XII. eingeführte pastorale Initiative.²⁶ Mit Blick für das Wesentliche sprach der Papst über drei unverzichtbare Voraussetzungen zur Schaffung liturgischer Kunst. Um Improvisation oder Beliebigkeit

²² *Ebd.* (S. 312–314).

²³ *Ebd.* (S. 314).

²⁴ *Ebd.* (S. 314–316).

²⁵ *Ebd.* (S. 316).

²⁶ Bühren 2008, S. 200; Chenis 2003, S. 225.

zu vermeiden, sei die Kenntnis der geoffenbarten Glaubenslehre unverzichtbar, die sich die Künstler durch Katechese aneignen können. Außerdem sei die technische Arbeit des Künstlers wichtig, also dessen Sachkenntnis und Verantwortung. Schließlich seien das religiöse Gespür und die Spiritualität des Künstlers erforderlich, betonte der Papst. Um die Spannung zwischen Transzendenz und sakramentaler Präsenz Gottes erfassen und künstlerisch darstellen zu können, gebe es eine unverzichtbare Voraussetzung: der religiöse Sinn und das spirituelle Leben des Künstlers.²⁷

Diese Worte Pauls VI. bei der Begegnung in der Capella Sixtina 1964 weckten Begeisterung auf Seiten der Künstler, speziell seine Bitte um Wiederaufnahme des unterbrochenen Dialogs und der Freundschaft zwischen Kirche und Künstlern. Zur Erneuerung der religiösen, besonders der christlich inspirierten Kunst hatte Paul VI. sie ermuntert. Als spontane Antwort schenkten Hunderte von Künstlern und Kunstsammlern dem Papst Kunstwerke, die den Grundstock für die 1973 eröffnete Vatikanische Sammlung Moderner Religiöser Kunst bilden sollten (vgl. 4.). Auch die pastorale Schlußansprache des Konzils an die Künstler (*A vous tous*) nahm 1965 auf die Sixtina-Ansprache Bezug, indem sie das Freundschaftsangebot des Papstes wiederholte: »Heute wie gestern braucht euch die Kirche und wendet sie sich an euch [...]. Diese Welt, in der wir leben, braucht die Schönheit, damit sie nicht in die Hoffnungslosigkeit verfällt.«²⁸

In seiner zweiten wichtigen Ansprache *Accogliamo molto volentieri* 1969 äußerte sich Paul VI. wiederum zur zeitgemäßen Erneuerung der liturgischen Kunst, als er in der Sala dei Paramenti während seiner Begegnung mit der »Pontificia Commissione Centrale per l'Arte Sacra in Italia« über die Lehrverkündigung des Zweiten Vatikanum über Kunst sprach und diese in die epochenübergreifende Tradition der Ökumenischen Konzilien stellte.²⁹ Die Päpstliche Zentralkommission für Sakralkunst in Italien überreichte dem Papst die neue Publikation: »Orientamenti dell'Arte Sacra dopo il Vaticano II«³⁰, herausgegeben von Giovanni Fallani, 1956–1985 Vorsitzender der Zentralkommission. Anlässlich des Buchtitels äußerte sich Paul VI. über die Fruchtbarkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils. Von dem erneuernden »Konzilsfrühling« (»primavera conciliare«) erhoffte er sich auch positive Auswirkungen im Bereich der Sakralkunst. Der Papst erinnerte daran, daß sich nicht zum ersten Mal ein Konzil zur Sakralkunst geäußert habe. Bereits das *Zweite Konzil von Nizäa* (787) erklärte in seiner Lehrdefinition, daß die Ikonenverehrung legitim sei, weil sich die der Ikone erwiesene Ehre auf das in ihr dargestellte Urbild beziehe. Die nizanische Lehrdefinition bestätigte auch, daß die figürliche Sakralkunst legitim und in ihrer symbolisch-didaktischen Funktion zu bewahren sei (»conservare all'arte re-

²⁷ Papst Paul VI.: Ansprache *Ci premerebbe*, 7. 5. 1964 (in: *Insegnamenti di Paolo VI*, Band II, 1964, S. 316–318).

²⁸ Zweites Vatikanisches Konzil: Schlußansprache *A vous tous* an die Künstler, 8. 12. 1965 (in: *AAS* 58, 1966, S. 12f.; *Insegnamenti di Paolo VI*, Band III: 1965, S. 755); vgl. Begni Redona 2000, S. 107f.

²⁹ Papst Paul VI.: Ansprache *Accogliamo molto volentieri*, 17. 12. 1969 (in: *Insegnamenti di Paolo VI*, Band VII, 1970, S. 787–790); vgl. Begni Redona 2000, S. 170–173.

³⁰ Vgl. Giovanni Fallani (Hrsg.): *Orientamenti dell'Arte Sacra dopo il Vaticano II*, Bergamo 1969.

ligiosa figurativa la sua tradizionale legittimità, il suo ufficio simbolico e didattico»). Auch das *Trienter Konzil* habe die Rechtmäßigkeit der Bilderverehrung bestätigt. Ebenfalls verteidigte das Trienter Bilderdekret den Nutzen der didaktisch-moralischen Unterweisungsaufgabe der christlichen Bildkunst. In bezug auf diese Vermittlungsfunktion verwies Paul VI. – wie bereits in seiner Sixtina-Ansprache 1964³¹ – auf die analoge Verwandtschaft zwischen Sakralkunst und priesterlicher Sendung, die gleichsam als »Jakobsleiter« das Himmlische und Irdische verbindet, indem sie dem Menschen über die Sinneswahrnehmung geistige Werte und die göttliche Welt vermittelt. In vergleichbarem Einsatz der sinnhaften Zeichen besitze auch die Liturgie eine künstlerische Berufung (»la sua vocazione artistica«), die sich in Schönheit von Form und Inhalt vollzieht.³²

Das *Zweite Vatikanische Konzil* habe der Beziehung zwischen Liturgie und Kunst ein ganzes Kapitel in seiner Liturgiekonstitution gewidmet, so Paul VI. weiter, und der zeitgenössischen Sakralkunst dadurch neue Impulse für blühende Entwicklungen gegeben. In dem Rahmen gewisser Grundsätze sei hier hinreichende Freiheit belassen. Wie bereits Pius XII. bekräftigt habe³³, stehe die Freiheit allerdings mehr der Kunst als dem Künstler zu. Aus den Konzilsweisungen über Kunst ergeben sich zwei Schlußfolgerungen, so Paul VI. Einerseits geben sie Hoffnung auf Erneuerung des Freundschaftsbündnisses zwischen der modernen Kunst und dem religiösen Leben, besonders der Liturgie. Das Kunstwerk gewinnt dadurch seine beiden höchsten Werte zurück: die Schönheit, vor allem die sinnliche Schönheit, und die Geistigkeit (»quello indefinibile, ma vivente dello spirito«). Andererseits erinnerte das Zweite Vatikanum an die Notwendigkeit zur Ausbildung der Künstler. Die erwartete »neue Epiphanie der sakralen Kunst« (»epifania nuova d'arte sacra«) müsse aus der Künstlerausbildung hervorgehen, die das Konzil gewünscht habe.³⁴ Ein Beitrag hierzu sei die Publikation »Orientamenti dell'Arte Sacra dopo il Vaticano II«, schloß der Papst.

In seiner dritten wichtigen Ansprache *Voi videte* erneuerte Paul VI. 1973 seine Hoffnung auf das »Aufblühen eines neuen Frühlings religiöser Kunst in der Nachkonzilszeit« (»fioritura di una primavera nuova dell'Arte religiosa postconciliare«).³⁵ Diese päpstliche Rede erfolgte im engen Zusammenhang mit der Sammlung *Moderner Religiöser Kunst* in den Vatikanischen Museen und soll im übernächsten Abschnitt (vgl. 4) behandelt werden.

Eine vierte bedeutende Ansprache Pauls VI. vor Künstlern war die Homilie *Per la terza volta* im Rahmen der Messe, die er im Februar 1976 aus Anlaß des 500. Geburtstags Michelangelos in der vatikanischen Petersbasilika feierte. Bereits in zwei vorigen Ansprachen hatte der Papst die Kunst und menschliche Persönlichkeit Mi-

³¹ Papst Paul VI.: Ansprache *Ci premerebbe*, 7. 5. 1964 (in: *Insegnamenti di Paolo VI*, Band II, 1964, S. 313f.).

³² Papst Paul VI.: Ansprache *Accogliamo molto volentieri*, 17. 12. 1969 (in: *Insegnamenti di Paolo VI*, Band VII, 1970, S. 788f.).

³³ Papst Pius XII.: Enzyklika *Mediator Dei*, 20. 11. 1947 (in: *AAS* 39, 1947, S. 590–591); vgl. Bühren 2008, S. 186–190.

³⁴ Zweites Vatikanisches Konzil: Konstitution *Sacrosanctum Concilium*, 4. 12. 1963, Nr. 127.

³⁵ Papst Paul VI.: Ansprache *Voi videte*, 23. 6. 1973 (in: *Insegnamenti di Paolo VI*, Band XI, 1974, S. 649).

chelangelos geehrt.³⁶ In seiner Homilie von 1976 erläuterte der Papst drei Aspekte der Kunst Michelangelos. Dabei bezog er sich auf die Fresken in der Sixtinischen Kapelle und auf die Kuppel und die Pietà im Petersdom.³⁷

Erstens bekräftigte Paul VI. die Berufung des Künstlers zur sinnlichen Vermittlung der unsichtbaren Welt, also der geistigen Realität, worauf sich der Papst bereits 1964 und 1969 bezogen hatte.³⁸ Die religiöse Größe der Kunst Michelangelos erkannte der Papst besonders in ihrer Fähigkeit, die »wahre Würde des Menschen«, die »geheimnisvolle und gleichzeitig leidensfähige Schönheit der christlichen Lebensauffassung zu enthüllen«³⁹. Der hohe Rang des Künstlers Michelangelo erweise sich »durch die überragende Größe seiner Sendung und die mannigfaltige Botschaft seiner von verborgener Schönheit kündenden Berufung, wie sie in den Maßen und Proportionen seiner Werke, vor allem aber in der Gestalt des nach dem Ebenbild Gottes geschaffenen Menschen offenbar wird«⁴⁰. Trotz ihrer Größe sei die Kunst kein Selbstzweck⁴¹, vielmehr verlange ihre »große Sendung« vom Künstler, sich »bewußt in den edlen Dienst am Menschen« zu stellen.⁴² Diese Hinweise schienen Paul VI. »um so dringender und notwendiger, als falsche, von einer Lebensauffassung ohne Hoffnung inspirierte Grundsätze die Kunst ihrer hohen Aufgaben zu berauben drohen«⁴³.

Zweitens empfehle sich die Kunst Michelangelos als Vorbild für heutige Künstler, so der Papst, als »Lehre, die auch für unsere Zeit noch ihre Gültigkeit haben muß«⁴⁴. Denn Michelangelo gelang eine schöpferische Weiterentwicklung der Kunst unter Einbeziehung der großen Tradition.⁴⁵ Die Kunst Michelangelos, eines »unvergleichlichen Künstlers«, trage überdies dazu bei, »sich zu einem intimen und beglückenden Gespräch mit Gott zu erheben«⁴⁶. Dieser »herausragende Vertreter der Kunst« habe der Menschheit eine Hilfe zum Gebet geschenkt, »indem er uns mit seiner Sicht der Kunst ermutigt, unseren Blick auf das Göttliche zu richten«⁴⁷. In der Fähigkeit Michelangelos zur Vermittlung geistiger Realitäten bestehe die »Aktualität seiner Botschaft«.⁴⁸

³⁶ Papst Paul VI.: Ansprache *Onoriamo Michelangelo*, 29. 2. 1976 (in: Insegnamenti di Paolo VI, Band XIV, 1977, S. 140f.); vgl. Begni Redona 2000, S. 265f.; Ansprache *Radunati in questa Basilica*, 5. 3. 1975 (in: Insegnamenti di Paolo VI, Band XIII, 1976, S. 204f.); vgl. Begni Redona 2000, S. 250–252.

³⁷ Papst Paul VI.: Homilie *Per la terza volta*, 29. 2. 1976 (in: Insegnamenti di Paolo VI, Band XIV 1977, S. 143–148); vgl. Begni Redona 2000, S. 258–262.

³⁸ Papst Paul VI.: Ansprache *Ci premerebbe*, 7. 5. 1964 (in: Insegnamenti di Paolo VI, Band II, 1964, S. 313f.); Ansprache *Accogliamo molto volentieri*, 17. 12. 1969 (in: Insegnamenti di Paolo VI, Band VII, 1970, S. 789).

³⁹ Papst Paul VI.: Homilie *Per la terza volta*, 29. 2. 1976 (in: Wort und Weisung im Jahr 1976, S. 195).

⁴⁰ *Ebd.*

⁴¹ *Ebd.* (S. 198).

⁴² *Ebd.* (S. 199).

⁴³ *Ebd.* (S. 198).

⁴⁴ *Ebd.*

⁴⁵ *Ebd.* (S. 195f., 199).

⁴⁶ *Ebd.* (S. 194).

⁴⁷ *Ebd.* (S. 195, 197).

⁴⁸ *Ebd.* (S. 195).

Drittens bezog sich Paul VI. auf den »geistigen Anstoß des Zweiten Vatikanischen Konzils« (»l'impulso del Concilio Vaticano II«), von dem er sich einen »neuen Frühling christlicher Kunst« (»una nuova primavera dell'arte cristiana«) erhoffte, der sich »vielversprechend im Schoß der Kirche« ankündige (»si annunzia ricca di promesse in seno alla Chiesa«).⁴⁹ Im Anschluß an die Meßfeier und unter tosendem Applaus durchzog Papst Paul VI. die dicht gefüllte Petersbasilika. Auf seinem Weg zur »Pietà« Michelangelos begrüßte der Papst die anwesenden Künstler und Vertreter italienischer Künstlervereinigungen. In der Kreuzkapelle der »Pietà« legte Paul VI. ein Blumengebinde nieder.⁵⁰

3. Moderne Kunst und Architektur im Vatikan nach dem Konzil

Papst Paul VI. beauftragte 1964–1977 zeitgenössische Künstler und Architekten mit neuen Projekten. Zu diesen während und unmittelbar nach dem Konzil ausgeführten Kunstwerken im Vatikan zählen vier päpstliche Grabdenkmäler und vier Bronzeportale für die Petersbasilika, der päpstliche Kreuzstab, die Vatikanische Audienzhalle mit Synodensaal und die päpstliche Privatkapelle im Apostolischen Palast. In ihrer Einfachheit und Eleganz, Funktionalität und Schönheit bezeugen diese nachkonziliaren Bild- und Bauwerke die persönliche Denkart Papst Pauls VI., der sich in Theorie und Praxis für den stilistischen Ausgleich zwischen Figürlichkeit und Abstraktion einsetzte.

Für die Sebastianskapelle des Petersdoms schuf 1964 der italienische Bildhauer *Francesco Messina* (1900–1995) im Auftrag Pauls VI. die Bronzestatue *Papst Pius XII.*⁵¹ Zur Weihe der neuen Bronzestatue hielt der Papst eine Ansprache aus Anlaß des 25jährigen Jahrestages der Amtseinführung und Krönung Pius' XII. (März 1939).⁵² Unter Bezug auf damals aufkommende Vorwürfe (»voci di critica e perfino ingiusti ed ingrati clamori di biasimo e di accusa«) gegen Pius XII.⁵³ nahm Paul VI. diesen in Schutz und würdigte die Bedeutung von Person, Leben und Werk seines Vorgängers.⁵⁴ Im geistvoll-lebendigen Ausdruck der Porträtstatue Messinas, die wie seine eigene Ansprache das ehrenvolle Andenken des großen Papstes bewahren wollte, erkannte Paul VI. ein »segno di pietà, di bellezza de di storia«⁵⁵. Der Bronzebozzetto (1963) für die Statue gelangte später in die Sammlung Moderner Religiöser Kunst der Vatikanischen Museen.⁵⁶

⁴⁹ *Ebd.* (S. 198).

⁵⁰ Vgl. den Kommentar in: *Insegnamenti di Paolo VI*, Band XIV, 1976, S. 142f.

⁵¹ Vgl. Fantuzzi 1981, S. 423f.

⁵² Papst Paul VI.: Ansprache *Noi dobbiamo*, 12. 3. 1964; erneut abgedruckt in: »Pius XII in Memoriam«, koordiniert von Mariano Strojny, mit Vorwort von Kardinal Pietro Palazzini, Rom 1984, S. 59–62.

⁵³ 1963 erschien das umstrittene Theaterstück »Der Stellvertreter« des deutschen Schriftstellers Rolf Hochhuth, der Pius XII. für den Holocaust persönlich verantwortlich machen wollte.

⁵⁴ Papst Paul VI.: Ansprache *Noi dobbiamo*, 12. 3. 1964 (in: *Insegnamenti di Paolo VI*, Band II, 1964, S. 173, 175).

⁵⁵ *Ebd.* (S. 173).

⁵⁶ Vgl. »Collezione d'Arte Religiosa Moderna«. Bestandskatalog der Sammlung Moderner Religiöser Kunst in den Vatikanischen Museen, hrsg. v. Mario Ferrazza, Vatikanstadt 2000, S. 34 (Abb.).

Die Bronzestatue *Papst Paul VI.*, die heute im Eingangssaal der Sammlung Moderner Religiöser Kunst der Vatikanischen Museen unterhalb der Stiftungsinschrift ausgestellt ist, schuf 1965 der Bildhauer *Lello Scorzelli* (1921–1997).⁵⁷ Scorzelli war gewährt worden, sich als Zuschauer in der Aula des Zweiten Vatikanischen Konzils aufzuhalten, wo er etliche Zeichnungen anfertigen konnte und laut eigenem Bekenntnis von der Schönheit jenes kirchlichen Ereignisses angetan war (»avvinto dalla bellezza dell'apparato esteriore così come dalla profondità dei significati e dei simboli«⁵⁸). Nach dem Konzil schuf Scorzelli aufgrund jener Studien seine sieben-teilige, monumentale Bronzerelief-Serie *Ricordo del Concilio Ecumenico Vaticano II* (1967).⁵⁹ Triptychonartig besteht die Reliefserie aus einem großen zentralen Bild *Pfingsten* sowie beiderseits aus drei kleineren Reliefs *Il Concilio con Giovanni XXIII* und *Il Concilio con Paolo VI*, die den feierlichen Beginn bzw. Abschluß des Konzils darstellen und später in die Sammlung Moderner Religiöser Kunst der Vatikanischen Museen gelangten.

Nach dem Zweiten Vatikanum veranlaßte Paul VI. die Aufstellung zweier weiterer Papstbildnisse in der Petersbasilika.⁶⁰ Für das 1965 errichtete *Grabdenkmal für Pius XI.* lieferte Francesco Nagni (1897–1977) die Entwürfe. Emilio Greco (1913–1995) schuf 1965–1967 das *Grabdenkmal für Johannes XXIII.*, dessen Entwürfe sich in der Sammlung Moderner Religiöser Kunst befinden.⁶¹

Nach dem Konzil wurden neue Portale für den Petersdom beauftragt, ein Tor am linken Querhaus und vier Tore in der Vorhalle. Aus dieser Vorhalle führen heute fünf große **Bronzeportale** in den monumentalen Innenraum der Basilika. Das mittlere Tor, das Portal des Filarete, ist das Hauptportal und zugleich älteste des Petersdoms. Die übrigen vier Portale wurden in den 1950er bis 1970er Jahren geschaffen. Besucher betreten seitdem die altehrwürdige Petersbasilika durch Kirchentore moderner Künstler.

Das *Portal des Filarete* stammt aus der konstantinischen Petersbasilika. Zur Zeit des 17. Ökumenischen Konzils (Basel: Sessiones 1–25, Ferrara und Florenz) beauftragte Papst Eugen IV. den Florentiner Bildhauer Antonio Averulino, genannt Filarete, mit der Ausführung des Portals. Die Arbeiten begannen möglicherweise 1433, das Portal war jedenfalls 1445 vollendet. 1619 gelangte das *Portal des Filarete* an seine heutige Stelle.⁶²

Gegen Konzilsende und in den siebziger Jahren wurden die drei übrigen Bronzetreue fertiggestellt, die Paul VI. jeweils weihte. Nachdem Fürst Georg von Bayern, 1943 in Rom als Kanoniker von St. Peter verstorben, die Finanzierung von zwei neuen Petersdom-Portalen testamentarisch verfügt hatte, wurde 1947 ein internationaler Künstlerwettbewerb ausgeschrieben. Unter den 47 Entwürfen wählte die Jury zwölf

⁵⁷ Vgl. *ebd.*, S. 18 (Abb.); Mario Ferrazza: La Collezione d'Arte Religiosa Moderna, in: *ebd.*, S. 9 (Abb.).

⁵⁸ Lello Scorzelli: I bronzi del Sinodo, Rom 1969, S. 13.

⁵⁹ Vgl. »Collezione d'Arte Religiosa Moderna« 2000, S. 123 (Abb.); Scorzelli 1969 (Abb.).

⁶⁰ Vgl. Fantuzzi 1981, S. 424f.

⁶¹ Vgl. »Collezione d'Arte Religiosa Moderna« 2000, S. 41 (Abb.).

⁶² Vgl. Memmo Caporilli: Dal Primo Giubileo del 1300 all'Anno Santo del 2000. Storia di 28 Ricorrenze Giubilari. Immagini, Foto, Documenti, Rom 1998, S. 42 (Abb.).

Bildhauer aus, die 1948 zu einem zweiten Wettbewerb für den Gesamtentwurf eines Portals eingeladen wurden; ihre Entwürfe gelangten später in die Sammlung Moderner Religiöser Kunst der Vatikanischen Museen.⁶³ Am 15. 4. 1950 wählte die Jury schließlich drei Künstler für die Ausgestaltung dreier Portale aus: Alfredo Biagini, der aber 1952 starb, Venanzo Crocetti und Giacomo Manzù.

Vorher entstand bereits die *Porta Santa* (»Heilige Pforte«, »Pforte des Großen Verzeihens«)⁶⁴, das sind die beiden Türflügel im Portal ganz rechts, in Vorbereitung auf das Heilige Jahr 1950, gestiftet von schweizerischen Katholiken des Bistums Basel als Dank für die Verschonung vom Weltkrieg, geschaffen von März bis Dezember 1949 durch den sienesischen Bildhauer Vico (Lodovico) Consorti (1902–1979). Am Weihnachtsabend 1949 weihte Pius XII. die zweiflügelige Pforte. Sie zeigt 16 Bronzetafeln mit alt- und neutestamentlichen Szenen der Heilsgeschichte, der Erlösung des Menschen in Christus. Die letzte Tafel stellt die Zeremonie der Öffnung der Heiligen Pforte durch Pius XII. dar. Gewöhnlicherweise ist die »Porta Santa« von innen vermauert und wird nur zu Heiligen Jahren geöffnet, jüngst 2000. Auf diese Weise können sie bußfertige Pilger zur Gewinnung des Jubiläumsablasses durchschreiten. Gemessen an der feierlichen Symbolik der Zeremonie, mit der die *Porta Santa* in jedem Jubiläumsjahr geöffnet wird, schuf Vico Consorti eine erstaunlich schlichte, in katechetischer Absicht durch kurze Inschriften kommentierte Figurenkomposition.

Die *Porta della morte* (»Portal des Todes«) ganz links schuf 1961–1964 Giacomo Manzù (1908–1991).⁶⁵ Benannt ist das Bronzeportal nicht nur durch seine Ikonographie, eine Meditation über das Thema des Todes, sondern auch nach der Tradition, seine zwei Torflügel für jenes Gefolge zu öffnen, das den Katafalk für den verstorbenen Papst während der Beisetzungsfeier begleitet und durch dieses Tor schreitet. Den Auftrag für das »Portal des Todes« erhielt Manzù bereits am 25. 1. 1952. Nachdem mit Don Giuseppe De Luca, einem Freund Manzùs, das Bildprogramm festgelegt war und Papst Johannes XXIII. zugestimmt hatte, begannen 1961 die Arbeiten. Am 28. 6. 1964 weihte Papst Paul VI. das Portal. Vor dem glatten, flachen Hintergrund der Bronzeplatten schuf Manzù einen Zyklus biblischer und allegorischer Todesmotive: oben große Bildfelder mit *Kreuzabnahme Christi* und *Tod Marias*, darunter acht kleinere Bildfelder *Tod Abels*, *Tod des hl. Josef*, *Tod durch Gewalt*, *Tod Papst Johannes' XXIII.*, *Tod des hl. Stephanus*, *Tod Gregors VII.*, *Tod im Weltraum*, *Tod auf Erden*. Auf der Rückseite gestaltete Manzù ein langes Basrelief mit der Darstellung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Durch wenige und dramatisch-ausdrucksstarke Figuren im leeren Raum schuf Manzù eine stilistisch ausgewogene Komposition.

⁶³ Vgl. »Collezione d'Arte Religiosa Moderna« 2000, S. 27 (Abb.).

⁶⁴ Vgl. Orazio Petrosillo: *The city of St. Peter. History, Art and Treasures*, Vatikanstadt 2003, S. 67 (Abb.); Caporilli 1998, S. 13, 139, 143, 146 und 154 (Abb.); Niccolò Del Re: *Mondo Vaticano. Passato e Presente*, Vatikanstadt 1995 (deutsche Ausgabe: »Vatikanlexikon« 1998, S. 618f.); Memmo Caporilli: *La Porta Santa della Basilica di San Pietro*, Rom 1984.

⁶⁵ Vgl. Petrosillo 2003, S. 68 (Abb.); Del Re 1998, S. 611–614; Fantuzzi 1981, S. 423f.; »El Vaticano y Roma cristiana«, mit einem Vorwort von Kardinal Gabriel-Marie Garrone, Vatikanstadt 1975, S. 22 (Abb.).

Die *Porta dei sacramenti* rechts vom Hauptportal schuf 1965 Venanzo Crocetti (1913–2003).⁶⁶ Im Anschluß an den zweiten Portal-Wettbewerb (1948) wurde Crocetti 1950 mit dem Sakramente-Portal beauftragt. 1953 begannen die Arbeiten am Portal, das Paul VI. 1966 weihte. Seine acht quadratischen Tafeln zeigen die sieben Sakramente und den Engel der Sakramente, die Rückseite den *Kampf Jakobs mit dem Engel*.

Die bronzene *Porta del bene e del male* (»Portal des Guten und des Bösen«)⁶⁷ war im Künstlerwettbewerb 1947 nicht vorgesehen. Erst im zweiten Wettbewerbs-Durchgang 1948 wurde sie als drittes Tor-Projekt hinzugefügt, jedoch nicht realisiert. Schließlich beauftragte Paul VI. den Bildhauer Luciano Minguzzi (1911–2004), der 1970–1977 an der Ausführung des Portals arbeitete, bis es Paul VI. aus Anlaß seines 80. Geburtstages am 26. 9. 1977 weihte. Ikonographisch zeigt der linke Portalflügel Szenen mit Auswirkungen des Bösen, der rechte Flügel Szenen des Guten, exemplifiziert durch biblische Figuren, Märtyrer und weitere Heilige der Kirchengeschichte. Ein weiteres Bildfeld stellt das Zweite Vatikanum dar.

Auf südlichen Querhaus der Petersbasilika schuf Lello Scorzelli 1968–1971 die Reliefs für die *Porta della Preghiera*, die den Innenraum des Petersdoms mit der Piazza Santa Marta verbindet. Aus Anlaß seines fünfzigjährigen Priesterjubiläums weihte Paul VI. das »Portal des Gebetes« am 28. 6. 1972. Bei großem Besucherandrang ist es gewöhnlich für Ehrengäste vorgesehen. Scorzelli gestaltete vier Reliefs zum Thema des Gebets: *Pater noster*, *Benedictus*, *Magnificat* und *Nunc dimittis*. Darunter ist die Reliefdarstellung *Auferstandener Christus* bemerkenswert. Von innen gelangt man zu dieser Bronzetür durch das südliche Basilika-Querhaus und weiter durch dessen rechtes Seitenschiff, wo sich links das prächtige Grabmal Berninis für Papst Alexander VII. (1678) befindet. Unter dem Barockgrabmal führt hinter der Tür ein Gang zum bronzenen Südportal, wo sich das besagte Relief Scorzellis befindet. 1995 zierte es die vordere Umschlagseite des italienischen Regionalkatechismus für Erwachsene.⁶⁸

Nach dem Konzil ließ Paul VI. die große *Vatikanische Audienzhalle* 1964–1971 durch *Pier Luigi Nervi* (1891–1979) errichten.⁶⁹ Der bedeutende italienische Architekt Nervi war durch seine stützenlosen, riesigen Dachkonstruktionen bekannt, vor allem seit seiner Turiner Ausstellungshalle (1948/49). Die vatikanische Halle wird gewöhnlich nach ihrer Funktion (*Aula delle Udienze Pontificie*), ihrem Architekten (*Sala Nervi*) oder ihrem Bauherrn (*Aula Paolo VI*) benannt. Im großräumigen Gebäudekomplex des Vatikans fällt sie vielen Besuchern kaum auf, da sie sich geographisch zwischen dem Palast der Glaubenskongregation und dem Hospiz Santa Marta, also südöstlich der Petersbasilika und südlich des Campo Santo Teutonico, befindet. Wie die Petersbasilika ist der Innenraum der Audienzhalle nach Westen gericht-

⁶⁶ Vgl. Del Re 1998, S. 617f.; Giovanni Tesei: *Le chiese di Roma*, Rom 1991, S. 684 (Abb.).

⁶⁷ Vgl. Petrosillo 2003, S. 68 (Abb.); Del Re 1998, S. 614f.

⁶⁸ Italienische Bischofskonferenz: *La verità vi farà liberi*. Catechismo degli adulti, 1995; vgl. Bühnen 2008, S. 445–447.

⁶⁹ Vgl. Petrosillo 2003, S. 426f. (Abb.); Caporilli 1998, S. 156 (Abb.); Paul Poupard: *Paul VI et Jean-Paul II. Leur rencontre avec la culture moderne*, in: *Seminarium*. Nova Series 25, 1985, 1985, S. 57; »El Vaticano y Roma cristiana« 1975, S. 140f., 144f. (Abb.).

tet. Das Gebäude steht zu einem Drittel auf vatikanischem, zu zwei Dritteln auf italienischem Territorium.

Erstaunlich ist das große Fassungsvermögen der *Aula Paolo VI*. Bei päpstlichen Generalaudienzen finden unter ihrer riesigen, durch 42 strukturelle Rippen parabolisch gewölbten Decke fast 6.500 Personen mit guter Sicht einen Sitzplatz. Durch Entfernen eines Teils der Sitzplätze ist das Fassungsvermögen der Halle auf über 12.000 Personen, durch Entfernen aller Sitzplätze auf maximal 25.000 Stehplätze erweiterbar. An ihrer östlichen Eingangsseite ist der Publikumsraum breiter als auf ihrer westlichen Tribünenseite, die dem Papst vorbehalten ist, auf den sich der Blick aller zentriert. Die abstrakten Glasmalereien der beiden Ellipsenfenster an der südlichen und nördlichen Seitenwand schuf der ungarische Künstler Giovanni Haynal.

Im Juni 1971 wurde die vatikanische Audienzhalle im Rahmen einer Generalaudienz mit über 15.000 Personen eröffnet. Aus diesem Anlaß hielt Paul VI. eine Ansprache, in der er auf die vielfachen Gründe zur Errichtung der modernen Audienzhalle einging.⁷⁰ Maßgeblich waren hier vor allem zwei Gründe pastoraler und ekklesialer Natur.

Ein erster Grund für die neue Audienzhalle waren die modernen Pastoralbedingungen. Päpstliche Generalaudienzen vor großen Personengruppen fanden zur Zeit von Pius XI. (1922–1939) meist in Sälen des Apostolischen Palastes statt. In den fünfziger Jahren kam es zum großen Anstieg der Zahl an Rombesuchern, so daß Pius XII. (1939–1958) die auf dem Petersplatz versammelten Menschen von der Benediktionsloggia über dem Atrium der Petersbasilika aus empfing. Die stets zahlreichen Pilger empfing Johannes XXIII. (1958–1963) im Innern der Petersbasilika, deren Mittelschiff freilich 1962–1965 das Zweite Vatikanische Konzil belegte. Paul VI., der um die positiven und negativen Aspekte des Massentourismus wußte⁷¹, veranlaßte den Bau einer großen Audienzhalle, nicht nur um künftig die Petersbasilika vom Zustrom der Audienzteilnehmer freizuhalten, sondern primär um dem verstärkten Wunsch internationaler Romreisender nach einer Papstbegegnung zu entsprechen. Einen ersten Entwurf legte der Architekt Pier Luigi Nervi dem Papst am 18. 5. 1964 vor. Eine Sonderkommission für die Errichtung der neuen Aula wurde von Paul VI. am 20. 7. 1964 beauftragt. Die nach den Entwürfen gefertigten Modelle besichtigte der Papst am 23. 2. 1965. Baubeginn der Audienzhalle war 1966.⁷²

Architekturhistorisch gesehen war die *Sala Nervi* der bedeutendste Neubau des Apostolischen Stuhles in Rom seit dessen spätbarocker Bautätigkeit im 18. Jahrhundert. Christlichen Romreisenden prägte sich die Audienzhalle neben dem Petersdom als Ort der ordentlichen Lehrverkündung des Papstes ein. In pastoraler Hinsicht hat sie ihre volle Funktionsfähigkeit eigentlich erst während des Pontifikats Johannes Pauls II. unter Beweis gestellt, als viele Millionen Menschen die Begegnung mit dem Papst in mehr als tausend Generalaudienzen suchten.⁷³ Seit April 2005 setzte

⁷⁰ Papst Paul VI.: Ansprache *Questa è la prima udienza*, 30. 6. 1971 (in: *Insegnamenti di Paolo VI*, Band IX, 1972, S. 599–603); vgl. Begni Redona 2000, S. 201–203; Caprile 1992, S. 109f., 117f.

⁷¹ Vgl. León Tello 2002, S. 105f.

⁷² Vgl. Del Re 1998, S. 51f.

⁷³ Vgl. *ebd.*, S. 51f.; »El Vaticano y Roma cristiana« 1975, S. 140.

Papst Benedikt XVI. diese Tradition der Generalaudienzen fort. Wie bereits sein Vorgänger Paul VI. pflegte Johannes Paul II. zur öffentlichen Generalaudienz zuerst eine Ansprache zu halten, anschließend begrüßte er herzlich die anwesenden Menschen. Auf seinen ausdrücklichen Wunsch hin erhielt die Audienzhalle in den achtziger Jahren den Namen »Paul VI.«⁷⁴

Ein zweiter Grund zur Errichtung der vatikanischen Audienzhalle war der Bedarf eines neuen Versammlungssaals für die Vollversammlungen der *Bischofssynode*.⁷⁵ Im Anschluß an die vom Zweiten Vatikanum betonte »*Communio Ecclesiarum*« und bischöfliche Kollegialität⁷⁶ war die 1965 errichtete Bischofssynode ein kirchenhistorisches Novum. Im Lichte dieser Kollegialität sollte sie als synodales Beratungsgremium die Beziehungen der Einzelbischöfe zur Gesamtkirche und zu den Teilkirchen stärken. Die zwei ersten Generalversammlungen der Bischofssynode tagten vom 29. 9.–29. 10. 1967 und 11.–27. 10. 1969.

Für die erwartungsgemäß zahlreichen Generalversammlungen und Außerordentlichen Versammlungen der Bischofssynode – mit zusätzlichen Spezialversammlungen begann Johannes Paul II. – wurde ein eigener Konferenzsaal erforderlich, den Paul VI. bis 1971 als kleine Aula im ersten Geschoß über der Vorhalle der Vatikanischen Audienzhalle errichten ließ. Dort im Neuen Synodensaal, der *Aula Nuova del Sinodo*, fand erstmals vom 30. 9.–6. 11. 1971 eine der bis heute wichtigen, das gesamtkirchliche Leben nicht nur pastoral befruchtenden Bischofssynoden statt.⁷⁷ Auch mit Kunst befaßte sich die Bischofssynode, was sich 1975 und vor allem seit 1999 in synodalen und postsynodalen Textdokumenten niedergeschlagen hat.⁷⁸

Paul VI. ließ 1977 die Tribüne der großen Audienzhalle künstlerisch neu gestalten, vor allem durch die vergoldete Bronzeplastik *Auferstehung Christi*⁷⁹ des italienischen Bildhauers *Pericle Fazzini* (1913–1987), dessen bereits 1969/70 entstandener Entwurf sich in der Sammlung *Moderner Religiöser Kunst* der Vatikanischen Museen befindet.⁸⁰ Im September 1977 wurde die monumentale Plastik der Öffentlichkeit vorgestellt.⁸¹ Aus einem Dickicht baumartiger Verästelungen, in deren Filigran-

⁷⁴ Vgl. Poupard 1985, S. 57.

⁷⁵ Vgl. José Orlandis: *La Iglesia Católica en la segunda mitad del siglo XX*, Madrid 1998, S. 70f., 168–170; Javier Paredes: *Los papas de la Edad Contemporánea*, in: *Diccionario de los Papas y Concilios*, hrsg. v. Javier Paredes, Maximiliano Barrio, Domingo Ramos-Lissón und Luis Suárez, Barcelona 1998, S. 557; José Luis González Novalín: *Juan Bautista Montini. Una vida para el Papado*, in: Josep-Ignasi Saranyana (Hrsg.), *Cien años de Pontificado Romano. De León XIII a Juan Pablo II*, Pamplona 1997, S. 196–198; Manuel Alcalá: *Historia del Sínodo de los Obispos*, Madrid 1996, S. XIII–XXIII; Carl Gerold Fürst: *Die Bischofssynode*, in: Joseph Listl / Hubert Müller / Heribert Schmitz (Hrsg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, S. 273–277.

⁷⁶ Zweites Vatikanisches Konzil: *Dogmatische Konstitution Lumen Gentium*, 21. 11. 1964, Nr. 23.

⁷⁷ Vgl. Giovanni Caprile (Hrsg.): *Paolo VI. Il Sinodo dei Vescovi. Interventi e documentazione*, Brescia/Rom 1992; S. 109f., 124–144 und Abb. 4; Fred Mayer / René Laurentin (u. a.): *Vatikan. Kleinstaat Weltkirche*, Zürich 1979; Abb. 28–33; »*El Vaticano y Roma cristiana*« 1975, S. 21 (Abb.).

⁷⁸ Vgl. Bühren 2008, S. 327–331, 587–601.

⁷⁹ Vgl. *ebd.*, S. 316f. (Abb. 58); Petrosillo 2003, S. 427 (Abb.).

⁸⁰ Vgl. »*Collezione d'Arte Religiosa Moderna*« 2000, S. 39 (Abb.), Fantuzzi 1981, S. 425.

⁸¹ Papst Paul VI.: *Ansprache Oggi noi parleremo*, 28. 9. 1977 (in: *Insegnamenti di Paolo VI*, Band XV, 1978, S. 871–873); vgl. Begni Redona 2000, S. 282–284.

formen einige Totenschädel erkennbar sind, steigt Christus siegreich aus dem Totenreich empor. Als eine moderne Bilderwand, die den päpstlichen Sitz hinterfängt, hat Fazzinis Monumentalplastik das äußere Erscheinungsbild der päpstlichen Mittwochsaudienzen nicht nur verschönert. Auch inhaltlich-ikonographisch veranschaulicht die Bronzeplastik das pastorale Bemühen Pauls VI. um Erneuerung des christlichen Lebens, um Stärkung der existentiellen Hoffnung im Bilde der Auferstehung Christi, dies auch ganz im Sinne des Völkerapostels Paulus.⁸² Den modernen Pastoraleinsatz Pauls VI. führten die Päpste Johannes Paul II. ab September 1979 und Benedikt XVI. ab April 2005 mit thematischen Audienzansprachen fort, die Radio Vatikan weltweit überträgt und die »L'Osservatore Romano«, die Vatikanzeitung, in sechs verschiedensprachigen Ausgaben abdruckt.

In den Anfangsjahren seines Pontifikats ließ Paul VI. etliche Säle, Salons und Zimmer des *Palazzo Apostolico Vaticano* (Palazzo Nuovo) umgestalten, insbesondere die päpstlichen Privatgemächer und Audienzräume im dritten, dem obersten Stockwerk.⁸³ 1903 war die päpstliche Privatwohnung durch Pius X. dorthin verlegt worden. Paul VI. vereinfachte vor allem die klassische Ausgestaltung Pius' X. und Pius' XII., der die Privatgemächer 1939/40 erneuern ließ. Paul VI. ließ die historisierenden Vorhänge, Tapeten und Gemälde entfernen und in die Vatikanischen Museen übertragen. Im päpstlichen Empfangssaal (»Sala del trono« oder »Sala di rappresentanza«) ließ Paul VI. – im Einklang mit seinem Verzicht auf weiteres Tragen der päpstlichen Tiara – den aristokratisch wirkenden Thron mit Baldachin sowie die klassische Wandbehängung durch schlichteres Mobiliar ersetzen.⁸⁴

Die **päpstliche Privatkapelle** im Palazzo Apostolico Vaticano ließ Paul VI. bis 1965 völlig neu ausgestalten.⁸⁵ Als Teil der päpstlichen Privatwohnung wurde dieser Raum seit Johannes XXIII. als Kapelle genutzt. Paul VI. ließ sie durch moderne italienische Künstler in schlichter Form neu gestalten. Der rechteckige Saalbau mit Apsis befindet sich im dritten Stock des Apostolischen Palastes. Gewöhnlich feierten dort Paul VI. und seine Nachfolger täglich, soweit nicht Pastoralreisen oder Meßfeiern im Petersdom bzw. auf dem Petersplatz anstehen, die Hl. Messe und verrichteten dort ihr persönliches Gebet. Mit den lombardischen Künstlern, die er mit der Neuausstattung beauftragte, war Paul VI. aus seiner Zeit als Mailänder Erzbischof Giovanni Battista Montini (1954–1963) bekannt und teils befreundet. Die Maler und Bildhauer gehörten dem Künstlerkreis (»cenacolo di artisti«) der Mailänder Villa Clerici an und waren auch mit Pasquale Macchi, seit 1954 Privatsekretär Montinis als Mailänder Erzbischof und seit 1963 Privatsekretär des Papstes, persönlich befreundet. Macchi gründete in der Villa Clerici eine Sammlung moderner Kunst, die heute zum Istituto Paolo VI in Brescia gehörende »Galleria d'Arte Sacra dei Contemporanei«. Auch als Papst blieb Montini mit den lombardischen Künstlern freund-

⁸² Zur paulinischen Verkündigung der Auferstehungshoffnung vgl. *Röm* 5, 12–8, 39; *I Kor* 15, 1–58; *Eph* 1, 17–2, 10; *Kol* 2, 12–15.

⁸³ Vgl. Fantuzzi 1981, S. 426.

⁸⁴ Vgl. Caporilli 1998, S. 149 (Abb.).

⁸⁵ Vgl. Bühren 2008, S. 317–319 (Abb. 53); Romeo Panciroli: *L'Appartamento pontificio delle udienze*, Rom 1971.

schaftlich verbunden und erteilte ihnen den Auftrag für seine Privatkapelle, was am Ende des Konzils ein ermutigendes Beispiel päpstlicher Konzilsrezeption war, die beim Weltepiskopat der unmittelbaren Nachkonzilszeit nicht immer auf Resonanz stieß.

Die päpstliche Kapelle erhält auffallend viel Licht. Jean Guitton, französischer Philosoph und mit Paul VI. befreundet, würdigte die Kapelle 1967 in seinem Bericht »Dialog mit Paul VI. über die Schönheit. Beschreibung einer päpstlichen Kapelle«: »Sie ist ein Tempel, der vor allem dem Licht geweiht ist, genauer: dem intimsten Wesen des Lichts – lux intima –, einem geistigen Licht, vielfältig und einheitlich zugleich wie die Weisheit.«⁸⁶ Ihr Oberlicht erhält die Kapelle durch ein großes farbiges Glasgemälde, das die Flachdecke der Kapelle bildet. Es zeigt das Bild der *Auferstehung Christi*. Jean Guitton beschrieb die moderne Kapelle als »Porträt« des Geistes Pauls VI. Der die Glasdecke entwerfende Künstler *Luigi Filocamo* (1960–1988) wollte die Herrlichkeit Christi in reinen, »sonnenhaften« Farben darstellen, so Guitton, der in der Darstellung des »siegreichen Christus« ein »Symbol der christozentrischen Spiritualität« Pauls VI. erkennen wollte.⁸⁷

Auf dem *Altar*, dessen Unterbau drei Reliefs zum Thema »Pfingsten« zieren, stehen Tabernakel und die Leuchter. Über dem Altar hängt ein schlichtes, ausdrucksstarkes *Kreuz* vor dunklem Grund, dem später Papst Johannes Paul II. ein Bild der Schwarzen Madonna von Tschenstochau hinzufügte.⁸⁸ Altar und Kreuz stammen vom Bildhauer *Enrico Manfrini* (1917–2004). Links und rechts von der Altarwand befinden sich hinter torartigem Durchblick zwei Wandreliefs mit den Martyrien der römischen Heiligen *Petrus* und *Paulus*. Im Altarraum schuf *Silvio Consadori* (1909–1994) seitliche Glasfenster, die rechts neutestamentliche Szenen aus dem *Marienleben* und links alttestamentliche Bilder der *Schöpfungsgeschichte* zeigen. Auf Wandkonsolen der Kapelle stehen vier *Evangelistenfiguren*, die ebenso wie die Kapellentür *Enrico Manfrini* schuf. Die Bronzereliefs der *Kreuzweg*-Stationen gestaltete 1964 *Lello Scorzelli*, der für den Zyklus eine zusätzliche 15. Station mit der Darstellung des *Letzten Abendmahls* schuf.

In der Mitte des Kapellenraums, dessen Fußboden aus Marmor besteht, ließ Paul VI. durch *Mario Rudelli* einen *Betstuhl* errichten. Dort, wo sich der Papst vor und nach der Messe im Gebet sammelt, zieren mehrere Bronzereliefs mit Szenen menschlicher Arbeit den Sockel und die Rückenlehne. Dieses Motiv war zur Entstehungszeit der Kapelle auch ein Thema der Konzilsdebatten. In Hochschätzung der menschlichen Arbeit in ihrer anthropologischen und gesellschaftlichen Funktion hat das Konzil auch die theologische Bedeutung der täglichen Arbeit gewürdigt, durch die der Mensch »zu einer höheren, auch apostolischen Heiligkeit«⁸⁹ gelangt, denn »durch seine Gott dargebrachte Arbeit verbindet der Mensch sich mit dem Erlö-

⁸⁶ Vgl. Jean Guitton: *Dialogue avec Paul VI*, Paris 1967 (deutsche Ausgabe: »Dialog mit Paul VI.«, Wien 1967, S. 199–210, Zitat S. 203); erneut abgedruckt in »Moderne Kunst aus dem Vatikan« 1998, S. 17–27; vgl. Reidel 1998, S. 44.

⁸⁷ Vgl. Guitton 1967, S. 200f.

⁸⁸ Vgl. Bühren 2008, Abb. 53; Petrosillo 2003, S. 120 (Abb.).

⁸⁹ Zweites Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 21. 11. 1964, Nr. 41; vgl. 36.

sungswerk Jesu Christi selbst, der, indem er in Nazareth mit eigenen Händen arbeitete, der Arbeit eine einzigartige Würde verliehen hat.«⁹⁰ Zudem erinnerte das Konzil daran, daß die Gott dargebrachte Arbeit bei der Eucharistiefeier »mit der Darbringung des Herrenleibes dem Vater in Ehrfurcht dargeboten« werden und so »die Welt selbst Gott« geweiht werden kann.⁹¹

Erwähnt sei hier der moderne **Kreuzstab** Pauls VI., die silberfarbene Ferula für die päpstlichen Pontifikalliturgien, mit deren Gestaltung er *Lello Scorzelli* um 1965 zur Zeit der letzten Tagungsperiode des Konzils beauftragte.⁹² Anders als der Hirtenstab der Bischöfe (pedum, baculus pastoralis), der als Krummstab oben in einer Krümme endet, ist die Ferula Pauls VI. ein im geraden Schaft mündender und durch ein Kreuz mit Corpus bekrönter Hirtenstab. In der mittelalterlichen Liturgie wurde die Ferula dem Papst vorangetragen. Dabei nahm der Papst sie nur zur Hand, wenn er z. B. bei der Kirchweihe das Alphabet in griechischen und lateinischen Buchstaben auf den Fußboden schrieb. Dagegen trug Paul VI. in Pontifikalgottesdiensten seine moderne Ferula selbst⁹³, erstmals bei der liturgischen Schlußfeier des Konzils am 8. 12. 1965. Diesen Brauch sollten seine Nachfolger Johannes Paul I., Johannes Paul II. und Benedikt XVI. übernehmen.⁹⁴ Als Miniaturkreuz an Rosenkränzen, doch besonders über die Foto- und Filmkameras der Massenmedien prägte sich das moderne Kreuz Scorzellis als Insignie der nachkonziliaren Papstliturgie in das Gedächtnis der breiten Öffentlichkeit ein.

Erst in jüngster Zeit – erstmals in der Liturgiefeier am Palmsonntag, dem 16. 3. 2008, auf dem Petersplatz – benutzt Papst Benedikt XVI. den Hirtenstab von Papst Pius IX. (1846–1878), der von allen Nachfolgern Pius' IX. bis hin zu Paul VI. verwendet worden war. Dieser goldfarbene Hirtenstab ist durch ein Kreuz ohne plastisches Kruzifix bekrönt, was der jüngeren römischen Tradition entspricht und – im Vergleich mit der Ferula von Lello Scorzelli – auch sein Gewicht verringert. Er soll offensichtlich dauerhaft im Einsatz bleiben.⁹⁵

4. Sammlung Moderner Religiöser Kunst in den Vatikanischen Museen

Papst Paul VI. kam aufgrund seines Interesses an der zeitgenössischen Kunst und seiner pastoralen Sensibilität für die Anliegen der zeitgenössischen Künstler in den siebziger Jahren wiederholt auf künstlerische Themen zu sprechen. Während und nach der Ordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode 1975 rief der Papst zur

⁹⁰ Zweites Vatikanisches Konzil: Pastorale Konstitution *Gaudium et spes*, 7. 12. 1965, Nr. 67.

⁹¹ Zweites Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 21. 11. 1964, Nr. 34.

⁹² Vgl. Bühren 2008, S. 319 (Abb. 54).

⁹³ Vgl. Andrea Riccardi: Europa Orientale, in: Maurizio Guasco / Elio Guerriero / Francesco Traniello (Hrsg.), *Storia della Chiesa*, Band XXV/2: La Chiesa del Vaticano II (1958–1978). Zweiter Teil, Cinisello Balsamo (Mailand) 1994, Abb. 22 vor S. 417; Mayer / Laurentin 1979, Abb. 25.

⁹⁴ Vgl. Bühren 2008, S. 336f. (Abb. 55–57).

⁹⁵ Vgl. das Interview mit Guido Marini, dem päpstlichen Zeremonienmeister, in: *L'Osservatore Romano* italienisch 26. 6. 2008 (*L'Osservatore Romano* deutsch 11. 7. 2008).

Evangelisierung der Kultur⁹⁶ und zur evangelisierenden Nutzung der Kunst⁹⁷ auf. Auch in seinen Begegnungen mit Künstlern setzte sich Paul VI. für die Aussöhnung zwischen moderner Kunst und der Kirche ein. Eine persönliche Initiative des Papstes hierzu war die Gründung einer eigenständigen Abteilung für *Moderne Religiöse Kunst* innerhalb der traditionsreichen Vatikanischen Museen.⁹⁸ Die Eröffnung der neuen Schausammlung, der *Collezione d'Arte Religiosa Moderna*, erfolgte durch Paul VI. selbst am 23. 6. 1973, woran die Inschrift in Saal I der Sammlung erinnert.⁹⁹ In der Sixtinischen Kapelle hielt der Papst die Ansprache *Voi videte*¹⁰⁰ unmittelbar vor Eröffnungsbesichtigung der neuen Sammlung, an der etwa 200 Künstler und Kunstmäzene teilnahmen. Unter den Anwesenden waren auch 34 jener 260 Künstler, deren Werke die Schausammlung seitdem präsentiert.

Gleich zu Beginn seiner Eröffnungsrede betonte der Papst, daß die Werke der neuen Kunstsammlung ursprünglich weder als Museumsobjekte noch für die liturgische Nutzung im Kirchenraum entstanden seien. Im Blick auf die »klassische« Kunstauffassung innerhalb der Sixtinischen Kapelle gab Paul VI. seiner Hoffnung Ausdruck, daß auch in heutiger Zeit religiöse Kunst entstehen könne. Für die Aufnahme in die neue Sammlung sei entscheidend gewesen, daß die Werke einen – vom Künstler frei gestalteten – Bezug oder ein Thema religiöser Art bekundeten. Sakrale Kunst sei hingegen bewußt nicht aufgenommen worden.¹⁰¹

Doch stelle sich die Frage, so Paul VI., ob heute eine aktuelle, moderne religiöse Kunst existiere, die als Tochter ihrer Zeit und als Zwillingschwester der profanen Kunst das Auge und den Geist des heutigen Menschen ansprechen und bezaubern könne. Die moderne religiöse Kunst scheue sich oft davor, sich mit der großen Tradition historischer Stilepochen oder mit der allgemeinen modernen Kunst zu vergleichen, bemerkte der Papst. Dennoch sei festzustellen, daß es eine moderne religiöse Kunst gebe, auch wenn sie keine sakrale Kunst sei. Und die Kirche, die zu Recht ein Schiedsrichteramt in religiösen Dingen beanspruche, fragte Paul VI., was denkt und was sagt die Kirche dazu? Früher sei die Kirche Kulturträgerin gewesen, doch, so

⁹⁶ Papst Paul VI.: Apostolisches Mahnschreiben *Evangelii nuntiandi*, 8. 12. 1975, Nr. 20.

⁹⁷ *Ebd.*, Nr. 51, 66, 70; Papst Paul VI.: Ansprache *Questo nostro Sinodo*, 22. 10. 1974 (in: *Insegnamenti di Paolo VI*, Band XII, 1975, S. 1001); vgl. Bühren 2008, S. 327–331; Begni Redona 2000, S. XXII–XXIII, 249.

⁹⁸ Vgl. Bühren 2008, S. 319–323 (Abb. 18); Andrea Pomella: Die Vatikanischen Museen, Vatikanstadt / Regensburg 2007, S. 214–229; Francesco Buranelli: Riflessioni nel Dialogo tra i Musei Vaticani e l'Arte Contemporanea, in: »Musei Vaticani e l'Arte Contemporanea«. Acquisizioni dal 1980 al 2003, Katalog zur Ausstellung in Vatikanstadt (Sala Polifunzionale) am 23. 5.–27. 7. 2003, Rom 2003, S. 11–16; Micol Forti: Arte Moderna e Contemporanea nei Musei Vaticani. Storia di una Collezione Museale, in: »Musei Vaticani e l'Arte Contemporanea« 2003, S. 24–34; Francesco Buranelli: Art and Faith in the Vatican Museums. The artistic Collections of the Popes, spiritual Treasure of Mankind, in: »Images of Salvation«. Masterpieces from Vatican and Italian Collections. Katalog zur Ausstellung in Toronto (Royal Ontario Museum) am 8. 6.–11. 8. 2002, Pomezia 2002, S. 70; Reidel 1998; Del Re 1998, S. 706f.

⁹⁹ Vgl. Ferrazza 2000, S. 9 (Abb.); »Moderne Kunst aus dem Vatikan« 1998, S. 6 (Abb.).

¹⁰⁰ Papst Paul VI.: Ansprache *Voi videte*, 23. 6. 1973 (in: *Insegnamenti di Paolo VI*, Band XI, 1974, S. 645–650); vgl. Begni Redona 2000, S. XX–XXII, 230–234. Die folgende zusammenfassende Übersetzung stammt vom Verfasser.

¹⁰¹ *Ebd.* (in: *Insegnamenti di Paolo VI*, Band XI, 1974, S. 646).

fragte der Papst, finden moderne Künstler heute in ihr einen Platz? Auf diese Frage antwortete die neueröffnete Kunstsammlung des Vatikans, indem sie der modernen religiösen Kunst ihre Türen öffnete. Daß in der Kirche nur klassische Kunstprinzipien Geltung hätten, sei nicht wahr, betonte Paul VI. Es sei auch nicht wahr, daß die zeitgenössische Kunst bloß irrational, ausschweifend und von willkürlicher oder kopflastiger Abstraktion bestimmt sei. Moderne Kunst sei zwar subjektiv, doch zugleich sehr menschlich geprägt. In ihrem Interesse für psychologische und geistige Wirklichkeiten besitze die moderne Kunst einen dokumentarischen Wert, den zu kennen jeder verpflichtet ist, weil er den Seelenzustand der heutigen Menschen verstehen läßt. In der heutigen säkularisierten Welt sei die Fähigkeit, authentisch Menschliches und zudem religiöse, göttliche und christliche Momente ausdrücken zu können, eine wundervolle Begabung.¹⁰²

Am Ende seiner Ansprache hob Paul VI. erneut den dokumentarischen Wert der modernen Sammlung hervor. Weniger in bezug auf die Kunst sei sie dokumentarisch, als vielmehr hinsichtlich des Künstlers, der Prophet und Dichter des heutigen Menschen sowie der heutigen Gesellschaft sei. Hoffnungsvoll äußerte sich der Papst im Blick auf den künstlerischen Ausdruck der religiösen Werte, zumal die Künstler durch die neue vatikanische Sammlung das Bewußtsein haben dürften, von der katholischen Kirche anerkannt und respektiert zu werden, die das »Aufblühen eines neuen Frühlings religiöser Kunst in der Nachkonzilszeit« (»la fioritura di una primavera nuova dell'Arte religiosa postconciliare«) erwarte.¹⁰³

Nach dieser päpstlichen Ansprache erhielt jeder der anwesenden Künstler eine Textausgabe der programmatischen Ansprache, die Paul VI. am 7. 5. 1964 in der Sixtinischen Kapelle gehalten hatte und die als historischer Ausgangspunkt der 1973 eröffneten Kunstsammlung gelten darf. Gewissermaßen war die neue vatikanische Kunstsammlung die praktische Umsetzung der vielversprechenden Freundschaftserklärung von 1964. Im Anschluß an die Rede des Papstes begaben sich die Künstler mit ihm zur Eröffnungsbesichtigung der Sammlung.

Die Eröffnungsansprache Pauls VI. war von pastoralen Erwägungen bestimmt. Überhaupt setzte die Einrichtung der Sammlung moderner Skulpturen, Gemälde und Graphiken im Vatikan pastorale Akzente. Sie ist sogar als kirchenhistorisches Novum zu werten. Neuartig war die päpstliche Initiative vor allem als Beweis des pastoralen Interesses der Kirche an zeitgenössischer »autonomer« Kunst. Die Werke waren keine Auftragsarbeit für die liturgische oder katechetische Nutzung, sondern private Schenkungen von Künstlern oder Audienzbesuchern an die Päpste Johannes XXIII. und Paul VI., teils ging die Kollektion auch aus Ankäufen des Heiligen Stuhls hervor.¹⁰⁴ Viele Werke der neuen Sammlung stellten christliche Motive dar, aber die

¹⁰² *Ebd.* (S. 647–649).

¹⁰³ *Ebd.* (S. 649).

¹⁰⁴ Vgl. »L'Appartamento Borgia e l'Arte Contemporanea in Vaticano«. Bestandskatalog der Sammlung Moderner Religiöser Kunst in den Vatikanischen Museen, hrsg. v. Mario Ferrazza und Patrizia Pignatti, Vatikanstadt 1974; »Collezione Vaticana d'Arte Religiosa Moderna«. Bestandskatalog der Sammlung Moderner Religiöser Kunst in den Vatikanischen Museen, hrsg. v. Mario Ferrazza und Patrizia Pignatti, Mailand 1974.

Künstler akzentuierten hauptsächlich ihre ästhetischen Gestaltungsmittel und orientierten sich kaum an der traditionellen Ikonographie der kirchlichen Sakralkunst. Genau diesen subjektiven Zugang, mit dem autonom schaffende Künstler sich mit der christlichen Glaubensbotschaft auseinandersetzten und ihr religiöses Empfinden ausdrückten, wollte die vatikanische Schausammlung dokumentieren. Sie präsentierte die Perspektiven und Probleme der Künstler, ihr Ringen um ein authentisches Menschenbild, und bekundete die Seelenlage moderner Künstler in ihrer persönlichen Auseinandersetzung mit der christlichen Heilslehre und Bildtradition.¹⁰⁵ Papst Paul VI. leistete dadurch einen wichtigen Beitrag zum Dialog zwischen moderner Kunst und Kirche.

Mit dem Konzept setzte Paul VI. pastorale Aspekte der Konzilsbeschlüsse um, denn das Zweite Vatikanum hatte die kirchliche Öffnung für die Lebenswelt und die Ausdrucksmöglichkeiten der Künstler gewünscht: »Durch angestrenktes Bemühen soll erreicht werden, daß die Künstler das Bewußtsein haben können, in ihrem Schaffen von der Kirche anerkannt zu sein, und [...] auch die neuen Formen der Kunst, die [...] den Menschen unserer Zeit entsprechen, sollen von der Kirche anerkannt werden.«¹⁰⁶ Durch seine Sammlungsgründung und Wortverkündigung anerkannte Paul VI. als oberster Hirte der Kirche den eigenständigen Beitrag der Künstler für ein zeitgenössisches Gottesbild. Als Beispiel für päpstliche Konzilsrezeption vollzog die institutionsstiftende Maßnahme Pauls VI. einen Aufbruch, der für die neuartigen Museumsprojekte der katholischen Kirche seit den Neunziger Jahren wegweisend sein sollte.¹⁰⁷

Die Abteilung für Moderne Religiöse Kunst, zeitweise auch »Sammlung für Zeitgenössische Religiöse Kunst« oder »Sammlung für Kunst des 19. Jahrhunderts – Zeitgenössische Kunst« genannt, ist heute in 55 großen und kleineren Ausstellungssälen der Vatikanischen Museen zu besichtigen. Ihre Säle befinden sich in drei großen Raumkomplexen, großteils im ersten Obergeschoß (»Appartamento Borgia«¹⁰⁸) des mittelalterlichen Apostolischen Palastes¹⁰⁹, in zwei Etagen der »Salette Borgia« und schließlich in mehreren Räumen unterhalb der Sixtinischen Kapelle.

¹⁰⁵ Vgl. Fantuzzi 1981, S. 432.

¹⁰⁶ Zweites Vatikanisches Konzil: Pastorale Konstitution *Gaudium et spes*, 7. 12. 1965, Nr. 62; vgl. Dekret *Apostolicam actuositatem*, 18. 11. 1965, Nr. 7. – Anders dagegen möchte Giovanni Fallani: *L'evangelizzazione e il mondo degli artisti*, in: *Seminarium. Nova Series* 18, 1978, S. 264f., die vatikanische Sammlung moderner religiöser Kunst im Gefolge von *Sacrosanctum Concilium*, Nr. 123 sehen. Hierzu ist aber einzuwenden, daß die dort geforderte »Freiheit der Ausübung« sich eindeutig auf liturgische Kunst bezieht.

¹⁰⁷ Vgl. Bühnen 2008, S. 532–541.

¹⁰⁸ Die sieben Räume des »Appartamento Borgia« sind nach Kardinal Rodrigo de Borja y Doms benannt, der als Papst Alexander VI. (1492–1503) dort seine Privatgemächer errichten und diese 1492–1494 mit Fresken Pinturicchios ausstatten ließ. Zur Einrichtung der Vatikanischen Pinakothek innerhalb des »Appartamento Borgia« ließ Pius VII. 1816 die Pinturicchio-Fresken restaurieren, was Leo XIII. 1897 erneut veranlaßte und sie dabei öffentlich zugänglich machte; vgl. »El Vaticano y Roma cristiana« 1975, S. 100f. (Abb.), 173–177, 299.

¹⁰⁹ Der im 13.–15. Jahrhundert in mehreren Phasen errichtete Gebäudekomplex des mittelalterlichen Apostolischen Palastes befindet sich nordöstlich neben der Petersbasilika; vgl. Katharina B. Steinke: *Die mittelalterlichen Vatikanpaläste und ihre Kapellen. Baugeschichtliche Untersuchung anhand der schriftlichen Quellen*, Vatikanstadt 1984; »El Vaticano y Roma cristiana« 1975, S. 95–100 (Abb.); Deoclecio Redig de Campos: *I Palazzi Vaticani*, Bologna 1967.

Die Sammlung Moderner Religiöser Kunst umfaßt etwa 800 Werke von etwa 250 internationalen Künstlern.¹¹⁰ Seit 1973 untersteht sie der Leitung von Mario Ferrazza. Weitere Werke gelangten 1977 in die Sammlung, und zwar als Schenkungen zeitgenössischer Künstler anlässlich des 80. Geburtstages Pauls VI. am 26. 9. 1977.¹¹¹ Mit diesen Dedikationsgeschenken wurde 1977 der Ausbau der vatikanischen Sammlung für zeitgenössische religiöse Kunst vorläufig abgeschlossen. Nach dem Pontifikatswechsel gelangten 1980–2003 nur noch wenige Neuerwerbungen in den Bestand der Sammlung.¹¹²

5. *Hoffnung Pauls VI. auf eine »neue Epiphanie der Schönheit« – Versuch einer Gesamtwertung*

Während seines gesamten Pontifikats bewies sich Papst Paul VI. als Freund der Kunst und Förderer der Künstler. Wenn er in Lehrschriften oder bei persönlichen Begegnungen über Kunst sprach, dann meist im Kontext pastoraler und liturgischer Anliegen der nachkonziliaren Kirche. Seine Aussagen über Kunst stimmten teils mit denen des Zweiten Vatikanischen Konzils überein, teils führten sie diese vertiefend weiter. Trotz der Komplexität der langjährigen Lehrverkündigung Pauls VI. über Kunst und Künstler lassen sich in ihr Grundzüge erkennen, denen leitmotivisch zwei aufeinander bezogene Prinzipien zugrunde liegen: die *Schönheit* und die *Geistigkeit*.¹¹³

Sein Eifer als Papst, in Künstlern den Sinn für Schönheit und Geistigkeit sowie die Begeisterung dafür zu wecken, den Menschen transzendente Werte auf sichtbare Weise zu vermitteln, bekundete sich bei Giovanni Battista Montini bereits lange vor dem Konzil. Montini verstand die Sakralkunst als Symbol und beredtes Zeichen des göttlichen Mysteriums. Die Auffassung, daß Kunst eine visuelle Sprache des Geistes (»linguaggio dello spirito«), also ein kreativer Ausdruck des Geistes im materiellen Werk darstelle, vertrat Montini bereits in den zwanziger Jahren. »Ich erinnere mich, es ist schon lange her«, gab Paul VI. 1967 in diesem Sinne beim Gespräch mit Jean Guilton zu, »als ich mit Maurice Zundel an einer Zeitschrift mitarbeitete. Wir drehten den Ausspruch des heiligen Johannes um und sagten mit der Kühnheit der Jugend: *»Et caro verbum facta est. Und das Fleisch ist Wort geworden«*. Wir wurden nicht von allen Theologen verstanden, und ich muß zugeben, ihre Kritik war ge-

¹¹⁰ Vgl. Petrosillo 2003, S. 336–343 (Abb.); Ferrazza 1998, S. 29; »El Vaticano y Roma cristiana« 1975, S. 170, 299–305 (Abb.).

¹¹¹ Vgl. Reidel 1998, S. 45. Der Katalog der Ausstellung 1998 enthält sechs der 1977 entstandenen Dedikationsgemälde für Paul VI. (»Moderne Kunst aus dem Vatikan«, S. 48f., 52–55, 66f., 76f, 82–85), wobei Jean René Bazaine, Jean-Jacques Dourmon, Nunzio Gulino, Alfred Manessier und Giacomo Manzù das Thema »Apostel Paulus« (bzw. »Bekehrung des Saulus«) behandelten, der jüdische Künstler Marc Chagall die »Jakobsleiter«.

¹¹² Vgl. Forti 2003, S. 34–38; Buranelli 2003; Lenssen 1998, S. 37.

¹¹³ Vgl. León Tello 2002, S. 78–82; »Paul VI et L'Art. Journée d'études«, Paris 27. 1. 1988, Brescia/Rom 1989; Ludovico Trimeloni: *Indice delle materie contenute nei primi dodici volumi di Insegnamenti di Paolo VI. 1963–1974, Vatikanstadt 1977*, S. 78–82.

rechtfertigt. Aber man hätte merken können, daß wir lediglich eine Definition der Kunst, vor allem der christlichen Kunst, geben wollten.«¹¹⁴

1967 publizierte Jean Guitton diese kühne Umdrehung von *Joh 1,14* als authentische Worte Montinis. Guitton zählte zu jenen Laien, die als Beobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil teilnahmen, in seinem Fall auf persönliche Einladung Johannes' XXIII., zudem war er mit Paul VI. befreundet.¹¹⁵ Dieser erteilte ihm die Erlaubnis zur Publikation seines »Dialogue« als auf tatsächliche Unterhaltungen zurückgehende »Gespräche mit Paul VI.«. 1924 und 1928/29 hatten sich Montini und Maurice Zundel (1897–1975), schweizerischer Priester und Theologe, in Paris kennengelernt, wo Zundel als Seelsorger in der Benediktinerabtei von Saint-Louis-du-Temple tätig war und wo sich auch viele Künstler trafen. 1972 bat ihn Paul VI., zu Beginn der Fastenzeit die Exerzitien im Vatikan zu predigen.¹¹⁶

Wie gesagt, die *Lehrverkündigung* Pauls VI. über Kunst war komplex. Sie berührte nicht nur das Kunstwerk im allgemeinen, die christliche und sakrale Kunst im besonderen, sondern auch den Künstler in seiner Berufung und kreativen Freiheit, zudem Stilfragen und das moderne Verhältnis zwischen Kunst und Kirche, zwischen Kultur und Evangelium. Unter vorrangiger Berücksichtigung der Aussagen des Zweiten Vatikanum über Kunst führte Paul VI. einesteils die differenzierte Lehrtradition Pius' XII. über Kunst¹¹⁷ fort, andererseits setzte er neuartige Akzente.

Über das erste Prinzip, die *Schönheit* (»bellezza«), sprach Paul VI. zumeist in Beziehung zum Menschen und zu Gott, in dem die geschaffene Schönheit ihren Urgrund besitze. Künstlerische Schönheit verstand der Papst als lebensvoller Ausdruck der Wahrheit, als ästhetische Darstellung der erkenntnismäßigen und moralischen Wahrheit. Die geistige Schönheit der Kunst (»beauté spirituelle [...] dans l'art«¹¹⁸) lag Paul VI. am Herzen. Als Vorbilder für die geisterfüllte Schönheit, von deren Mysterium er fasziniert war, verwies der Papst auf Christus, Maria und die Kirche.¹¹⁹ Vor Künstlern brachte Paul VI. wiederholt seine »heimliche Hoffnung« zum Ausdruck, »daß eine neue Epiphanie ungeahnter Schönheit einen vielversprechenden Anfang nehmen möge« (»nostra segreta speranza che una nuova epifania di imprevisita bellezza abbia una sua rivelatrice aurora«).¹²⁰

¹¹⁴ Guitton 1967, S. 206f.

¹¹⁵ Vgl. Roger Aubert: *Organizzazione e funzionamento dell'assemblea*, in: Guasco, Maurilio / Guerriero, Elio / Traniello, Francesco (Hrsg.), *Storia della Chiesa*, Band XXV/1: *La Chiesa del Vaticano II (1958–1978)*. Erster Teil, Cinisello Balsamo (Mailand) 1994, S. 185–187 (Abb. 15 nach S. 352).

¹¹⁶ Vgl. Hebblethwaite 1993, S. 83f.

¹¹⁷ Vgl. Bühren 2008, S. 145f., 185–202, 212–214.

¹¹⁸ Papst Paul VI.: *Ansprache Nous voudrions*, 6. 1. 1964 (Kraemer: *Papst Paul VI. an die Welt*, 1970, S. 63).

¹¹⁹ Papst Paul VI.: *Ansprache Vogliamo invitarvi*, 19. 8. 1973 (in: *Insegnamenti di Paolo VI*, Band XI, 1974, S. 787f.); *Ansprache Il nostro discorso*, 13. 1. 1971 (in: *Insegnamenti di Paolo VI*, Band IX, 1972, S. 37); *Homilie Nous sommes heureux*, 12. 9. 1963; vgl. Chenis 2003, S. 197–201, 213f., 242f.; León Tello 2002, S. 78–82; Begni Redona 2000, S. 3f., 194, 237f.; Carlo Chenis: *Fondamenti teorici dell'arte sacra*. Magistero postconciliare, Rom 1991, S. 87.

¹²⁰ Papst Paul VI.: *Ansprache Prima ancora*, 8. 10. 1977 (in: *Insegnamenti di Paolo VI*, Band XV, 1978, S. 920); vgl. Begni Redona 2000, S. 288.

Als zweites Prinzip sprach Paul VI. von *Transzendenzbezug* und *Geistigkeit* der Kunst.¹²¹ Jede authentische Kunst offenbart laut Paul VI. Geist und Transzendenz, da sie in der Lage ist, durch sinnlich wahrnehmbare Zeichen die unsichtbare geistige Wirklichkeit darzustellen (»Art itself is an expression of the spirit and becomes a language in which there is a communication of those values that supersede the senses«¹²²). In ihrer Symbol- und Transzendenzfähigkeit (»offre il suo magico ministero espressivo dello spirituale nel sensibile«¹²³) bestehe der grundsätzlich religiöse Charakter authentischer Kunst. Doch mehr noch sei die christliche, speziell die sakrale Kunst auf Geistiges und Spirituelles ausgerichtet, da sie durch visuelle Zeichen die unsichtbaren göttlichen Mysterien darstelle (»questa capacità dell'arte cristiana di saper esprimere l'invisibile [...] è una cosa stupenda«¹²⁴). Christliche Kunst offenbart und erhebt, wie das Zweite Vatikanische Konzil betonte.¹²⁵ Deshalb sei Kunst im Gesamt des menschlichen Lebensvollzugs kein Selbstzweck, vielmehr zum Dienst am Menschen berufen. Solchen Dienst am Menschen könne Kunst in hervorragender Weise in der Liturgie und Glaubensverkündigung entfalten, indem sie die transzendente Dimension offenbart.

Die Aussagen Pauls VI. über den *Künstler*, die eng mit seiner Kunstlehre zusammenhängen, bilden ebenfalls einen komplexen Themenkreis, der die Sendung des Künstlers, die Bedingungen für die Schaffung der Sakralkunst und die Freiheit des Künstlers betrifft.¹²⁶ Mit der *Analogie zwischen Künstler und Priester*, auf die Paul VI. bereits als Mailänder Erzbischof zu sprechen kam, bezog er sich auf die Möglichkeit des gegenseitigen Einverständnisses infolge der beiderseitigen Verwandtschaftsbeziehung.¹²⁷ In der Fähigkeit des Künstlers, geistige Wirklichkeiten durch sichtbare Zeichen und Bilder darzustellen, indem er dem Menschen das Unaussprechliche auf attraktive Weise veranschaulicht, bestehe die quasi-priesterliche Sendung des Künstlers, der in dieser Art Verleiblichung des Geistes ein »Zeuge des Unsichtbaren in der Welt« sei. An derartige Überlegungen knüpfte Paul VI. sein Freundschaftsangebot an die Künstler. »Die katholische Kirche war stets Freundin und Förderin der Künste und wird es auch immer sein« (»il cattolicesimo è stato e sarà sempre amico e fautore delle arti«¹²⁸).

Was die liturgisch genutzte *Sakralkunst* betrifft, erinnerte Paul VI. die Künstler an die Notwendigkeit ihrer religiösen Ausbildung.¹²⁹ Um die Mysterien der Liturgie

¹²¹ Vgl. Chenis 2003, S. 207f., 214f.; León Tello 2002, S. 87–91, 156; Chenis 1991, S. 127.

¹²² Papst Paul VI.: Ansprache *We extend a special welcome*, 28. 4. 1971 (in: Insegnamenti di Paolo VI, Band IX, 1972, S. 345); vgl. Begni Redona 2000, S. 197.

¹²³ Papst Paul VI.: Ansprache *Conoscete questa esclamazione*, 19. 10. 1966 (in: Insegnamenti di Paolo VI, Band IV, 1967, S. 875); vgl. Begni Redona 2000, S. 125.

¹²⁴ Papst Paul VI.: Homilie *Io devo ringraziarvi*, 24. 11. 1963; vgl. Begni Redona 2000, S. 19.

¹²⁵ Zweites Vatikanisches Konzil: Konstitution *Sacrosanctum Concilium*, 4. 12. 1963, Nr. 122.

¹²⁶ Vgl. León Tello 2002, S. 91–95.

¹²⁷ Vgl. Chenis 2003, S. 212f.; León Tello 2002, S. 92; Guitton 1967, S. 210.

¹²⁸ Papst Paul VI.: Ansprache *Conoscete questa esclamazione*, 19. 10. 1966; vgl. Begni Redona 2000, S. 125.

¹²⁹ Papst Paul VI.: Ansprache *We extend a special welcome*, 28. 4. 1971; vgl. Chenis 2003, S. 220–224, 237f. 242–245; León Tello 2002, S. 145–148; Begni Redona 2000, S. 197; Chenis 1991, S. 69, 156; Trimmeloni 1977, S. 80f.

und des christlichen Glaubens künstlerisch umsetzen können (»l'arte sacra è un segno sensibile di cose e di bellezze nascoste«¹³⁰), bedürfe es laut Paul VI. der katechetischen Unterweisung in dogmatischer und spiritueller Hinsicht, zudem des Verständnisses für die konziliar erneuerten Liturgienormen¹³¹. Liturgie und Sakralkunst sah Paul VI. als »Schwestern« (»Liturgia ed Arte sono sorelle«¹³²), die sich gegenseitig helfen und bereichern. Was die liturgische Kunst betrifft, sprach Paul VI. vom »Bündnis« zwischen Schönheit und Glaube, zwischen Liturgie und Kunst (»connubio fra bellezza e fede«¹³³, »connubio fra Liturgia ed Arte«¹³⁴). Vom beiderseitigen Nutzen der partnerschaftlichen Zusammenarbeit war er überzeugt. Einerseits schenke die Liturgie der Kunst Sublimität und geistvollen Gehalt, andererseits verleihe die Kunst der Liturgie sichtbare Schönheit und symbolische Qualität. Für die von ihm erhoffte Freundschaft zwischen moderner Kunst und kirchlichem Leben traute Paul VI. der kirchlichen Liturgie eine wesentliche Mittlerrolle zu.

Künstlerische Freiheit und Autonomie im kreativen Schaffen erkannte und anerkannte der Papst im Rahmen der persönlichen Verantwortung des Künstlers.¹³⁵ Die einzige Bedingung, die Paul VI. als Grenze der künstlerischen Freiheit anführte, war die Berücksichtigung der Maßstäbe und Normen, die Glaube, Moral bzw. Liturgie der Kirche betreffen. Wahre Kunst galt Paul VI. als edler Ausdruck der Wahrheit (»la vera arte è nobile espressione della verità«). Das Konzept »L'art pour l'art«, das von moralischen Prinzipien absieht und dadurch den Menschen in seinem Gewissen und seiner Würde manipuliert, lehnte Paul VI. entschieden ab und erinnerte an die sittliche Verantwortung des Künstlers. Für Paul VI. sollte sich Kunst auf den Menschen und den Dienst am Menschen beziehen. Kunst solle deshalb Intuition, Leichtigkeit und Glück schenken, wünschte der Papst.

In *Stilfragen* befürwortete Paul VI. den Einklang zwischen edler Schönheit und Einfachheit, Eleganz und Funktionalität (»nobile bellezza, semplicità, eleganza, funzionalità«), was sich im Resultat auch in seinen Kunstaufträgen äußerte (vgl. 3.). Stilistisch befürwortete Paul VI. einen Mittelweg zwischen Figürlichkeit und Abstraktion, ebenfalls erkennbar in der praktischen Umsetzung seiner Kunstaufträge.¹³⁶ In der nachkonziliaren Bilderfrage, besonders während der siebziger Jahre, sprach sich Paul VI. wiederholt für die Kontinuität des Bildgebrauchs und der Bilderverehrung im Kirchenraum aus. Zudem riet der Papst zur Verbundenheit von Innovation und Tradition, die als zwei Koprinzipien die künstlerische Kreativität inspirieren und dabei die zeitgemäße Erneuerung kirchlicher Kunst bei kluger Bewahrung der Überlie-

¹³⁰ Papst Paul VI.: Homilie *Il nostro discorso*, 24. 2. 1965 (in: *Insegnamenti di Paolo VI*, Band III, 1965, S. 869).

¹³¹ Papst Paul VI.: Ansprache *Salutiamo i partecipanti*, 4. 1. 1967; vgl. Begni Redona 2000, S. 142f.

¹³² *Ebd.*; vgl. Begni Redona 2000, S. 141.

¹³³ Papst Paul VI.: Ansprache *Un paterno saluto*, 26. 1. 1972 (in: *Insegnamenti di Paolo VI*, Band X, 1973, S. 82); vgl. Begni Redona 2000, S. 205.

¹³⁴ Papst Paul VI.: Ansprache *Salutiamo i partecipanti*, 4. 1. 1967; vgl. Begni Redona 2000, S. 142.

¹³⁵ Vgl. Leonardo Sapienza (Hrsg.): *Paolo VI – Maestro della parola*, Ferrara 2003, S. 40; Chenis 2003, S. 215–217, 234f.; Chenis 1991, S. 112–120; Franz J. Ronig: *Der bildende Künstler im Dienste der Liturgie. Zur Neuorientierung nach dem Konzil*, in: *Das Münster* 32, 1979, S. 242.

¹³⁶ Vgl. León Tello 2002, S. 142–145; Chenis 1991, S. 153–155.

ferung garantieren sollten.¹³⁷ Als modellhaftes Beispiel für die schöpferische Weiterentwicklung unter Berücksichtigung der Tradition verwies Paul VI. mehrfach auf Michelangelo.

Im modernen Verhältnis zwischen *Evangelium* und *Kultur* stellte Paul VI. einen dramatischen Bruch fest. Als konkrete Antwort auf die Spannungen zwischen moderner Kunst und Kirche suchte er 1964 den persönlichen Kontakt mit Künstlern, gründete 1973 eine vatikanische Sammlung moderner Kunst und rief 1975 zur Evangelisierung *der* Kunst und *durch* Kunst auf. Unermüdlich ermunterte Paul VI. zur Überbrückung der Kluft zwischen moderner Kultur und der Frohbotschaft des Evangeliums. Vom Heiligen Jahr 1975 erhoffte er sich eine Erneuerung auch im Kunstbereich.¹³⁸

Wir aus vorigem deutlich wurde, setzte Paul VI. als päpstlicher Seelsorger und Kunstauftraggeber wichtige Akzente in der Nachkonzilszeit. In Lehräußerungen und praktischen Maßnahmen zeigte er sich aufgeschlossen für die Zeichen der modernen Zeit und war zugleich in der kirchlichen Tradition verankert. Doch seine vielfach geäußerte Hoffnung auf einen »neuen Frühling der christlichen Kunst« wurde während der siebziger Jahre leider enttäuscht. Sein fünfzehn Jahre währender Pontifikat fiel in die unruhige Zeit starker innerkirchlicher Gegensätze und außerkirchlicher Umbrüche, vor allem in den westlichen Gesellschaften. Die pastorale Sorge und das starke Kulturempfinden Pauls VI. konnten die innerkirchliche Kontestation nicht verhindern, die seine feste Haltung in Glaubens- und Sittenfragen hervorrief.¹³⁹ Sein beispielhaftes Eintreten für die Evangelisierung *der* Kunst und *durch* Kunst fand kaum Unterstützung im Weltepiskopat, der in den siebziger Jahren andere Schwerpunkte in ortskirchlichen Problemen setzte. Erst sein übernächster Nachfolger, Papst Johannes Paul II., griff die kunstpastoralen Ziele Pauls VI. auf und entwickelte die Neuevangelisierung der zeitgenössischen Kunst- und Kulturwelt in den neunziger Jahren zu einem der zentralen Anliegen der Weltkirche.¹⁴⁰ Dieser Prozeß ist bis heute im Gange.

¹³⁷ Vgl. León Tello 2002, S. 115–125.

¹³⁸ Papst Paul VI.: Ansprache *Buon Natale a voi*, 21. 12. 1975 (in: *Insegnamenti di Paolo VI*, Band XIII: 1975, Vatikanstadt 1976, S. 1542); vgl. Bühren 2008, S. 327–331; Begni Redona 2000, S. 257.

¹³⁹ Vgl. Wilhelm Sandfuchs: Paul VI. Papst des Dialogs und des Friedens, Würzburg 1978, S. 54, 68.

¹⁴⁰ Vgl. Bühren 2008, S. 335–601.

Orientierungswissen

Zu einer Entwicklungsperspektive für das katholische Hochschulwesen

Von Thomas Heinrich Stark, St. Pölten

Die derzeit in Gang befindlichen Umstrukturierungsmaßnahmen, denen sich die europäischen Hochschulen im Zuge des Bologna-Prozesses ausgesetzt sehen, stellen auch das katholische Hochschulwesen vor neue Herausforderungen. Die genannten Umstrukturierungsmaßnahmen sowie die sich aus ihnen ergebenden Veränderungen betreffen indes nicht allein die organisatorische Struktur von Forschung und Lehre, sondern ebenso deren Inhalte.

Von den sich bereits abzeichnenden Veränderungsprozessen werden, so steht zu erwarten, vor allem die in der Philosophischen Fakultät zusammengefaßten Geisteswissenschaften in einer für sie ungünstigen Weise betroffen sein. Im Gefolge des Bologna-Prozesses wird – so steht zu befürchten – die Bedeutung der Geisteswissenschaften im akademischen Leben stetig weiter abnehmen. Von dem abnehmenden Einfluß der Geisteswissenschaften und insbesondere der Philosophie auf Forschung und Lehre droht eine Erosion jenes Orientierungswissens auszugehen, welches das Fundament jeglicher Urteilskraft bildet.

Mit einem progressiven Schwund der Urteilskraft verlieren wir jedoch allmählich die Fähigkeit, die hoch*rationalisierten* Verfahrensweisen, durch die die moderne Gesellschaft auf den unterschiedlichsten Feldern geprägt ist, in *rationale*, d. h. angemessene und verantwortbare Bahnen zu leiten. Gerade das katholische Hochschulwesen sollte sich den hieraus entstehenden Problemen stellen; war es doch stets ein besonderes Anliegen katholischer Bildungseinrichtungen, neben fundiertem Fachwissen vor allem auch allgemeines Orientierungswissen zu vermitteln. Katholische Hochschulen werden die ihnen aus der gegenwärtigen Situation erwachsenden Aufgaben allerdings nur dann sachgerecht erfüllen können, wenn sie sich um eine Schärfung ihres katholischen Profils bemühen.

1. Sinn und Zweck einer katholischen Hochschule

Eine katholische Hochschule ohne dezidiert katholische Identität und klares katholisches Profil ist nicht nur ein Etikettenschwindel, sondern vor allem auch eine Verschwendung von Ressourcen, die sich, im Hinblick auf die spezifische Sendung der Kirche, gegebenenfalls sinnvoller investieren ließen.

Einer derart apodiktischen These wird man, in Zeiten wie den unseren, die vermeintlich kluge, einem »moderaten« Geist entspringende Frage entgegenhalten: Braucht es denn in unserer durch einen fortgeschrittenen Pluralismus gekennzeichneten Gesellschaft überhaupt noch im *engeren* Sinne katholische Hochschulen, d. h. Hochschulen, die sich durch eine dezidiert katholische Identität und ein klares (will sagen: nicht zu weich gezeichnetes) katholisches Profil auszeichnen? Wäre es für die

Kirche statt dessen nicht weitaus angemessener, sich dadurch in die Gesellschaft »einzubringen« und der Gesellschaft dadurch einen Dienst zu erweisen, daß sie Hochschulen bereitstellt, die die bestehende »Vielfalt« der Weltentwürfe, Lebensformen, Moralvorstellungen, »Sinnangebote« und Deutungsmuster aufnehmen und moderieren?

Diesem in eine sich harmlos gebende Frage gekleideten Fundamenteinwand gegen den grundsätzlichen Sinn und Zweck katholischer Hochschulen ist bereits vom rein formalen Standpunkt der Logik aus die Gegenfrage zu präsentieren: *Wer* soll hier die pluralistische Vielfalt in *was* integrieren, und *woraufhin* soll dieselbe moderiert werden?

Abgesehen von der rein logischen Unschärfe des als Frage maskierten Fundamenteinwands mißverstehet dieser Einwand offensichtlich das eigentliche Wesen des Pluralismus und somit das Wesen und die Funktionsweise der modernen Gesellschaft. Pluralismus entsteht in der modernen Gesellschaft dadurch, daß in ihr von verschiedenen Einzelpersonen und Gruppen gleichzeitig unterschiedliche, klar strukturierte Positionen (etwa weltanschaulicher Art) bezogen werden, so daß diese unterschiedlichen Positionen und ihre jeweiligen Repräsentanten in Konkurrenz zueinander treten. Der Katholizismus und seine Institutionen repräsentieren entweder *eine* der in der pluralistischen Gesellschaft der Moderne öffentlich vertretenen, konkurrierenden Positionen, oder sie kommen in diesem Pluralismus selber gar nicht vor.

Der Pluralismus lebt also von Standpunkten. Wer keinen Standpunkt bezieht, trägt folglich nichts zum Pluralismus bei. Wenn also eine katholische Institution wie etwa eine Hochschule den bestehenden Pluralismus lediglich abbildet, vollzieht sie nichts weiter als eine Reduplikation der bereits bestehenden Wirklichkeit. Eine derartige Reduplikation ist nicht nur – wie jede Reduplikation – nutzlos, sondern sie erregt darüber hinaus auch niemandes Interesse, denn zu sagen, daß in unserer Zeit in allen möglichen Bereichen viele unterschiedliche Positionen bezogen werden, ist keine eigenständige und somit interessante Position, sondern eine Binsenweisheit, die jeder bereits kennt. Der moderne Pluralismus lebt aber nicht vom Wiederkauen allgemein bekannter Binsenweisheiten, sondern von der öffentlich ausgetragenen Konkurrenz zwischen unterschiedlichen Geschichtsdeutungen, Gegenwartsanalysen und innovativen Zukunftsentwürfen.

Eine katholische Hochschule in der Moderne, die sich auf eine bloße Reproduktion des in der modernen Gesellschaft bereits bestehenden Pluralismus beschränken wollte, vermöchte nichts zu befördern als eine Zementierung des jeweiligen Status quo. Sie würde jegliche analytische Kraft und jegliche auf innovative Zukunftsentwürfe hin ausgerichtete Kreativität lähmen und somit jeglichen Fortschritt blockieren. Sie wäre im schlechtesten Sinne des Wortes »konservativ«. Eine katholische Hochschule, die in dieser Weise verfahren würde, verriete ihren ureigensten Auftrag und schwebte darüber hinaus (oder besser gesagt: eben dadurch) in der Gefahr, den weiteren Aufstieg dessen zu befördern, was Robert Spaemann als »totalitären Liberalismus« bezeichnet.

Die ureigenste Aufgabe aller katholischen Institutionen besteht hingegen letztlich darin, den katholischen Glauben zu erläutern, zu befördern und zu verbreiten. Eine

katholische Hochschule kommt dieser Aufgabe dadurch nach, daß sie den Glauben der Kirche sowie die aus ihm erwachsene Weltanschauung und Lebensform unter Verwendung der jeweils modernsten wissenschaftlichen Instrumentarien analysiert, rational darstellt und argumentativ propagiert.

Eine jegliche Darstellung und Verbreitung des Glaubens kann aber nur in sinnvoller und gelingender Weise erfolgen, wenn sie an den Ursprung des Glaubens rückgebunden ist und an diesem Ursprung Maß nimmt. Die Rückbindung an den Ursprung erfolgt durch die Vermittlungsfunktion der Tradition, die gleichermaßen die Weitergabe und Entfaltung des authentischen Ursprungs umfaßt. Die Notwendigkeit einer traditionsvermittelten Rückbindung an den Ursprung ist aber keine religiöse Besonderheit, sondern sie betrifft vielmehr die Kultur insgesamt, und sie betrifft vor allem die Zukunftsfähigkeit jeder Kultur. Daher können wir die Zukunft unserer Kultur nur dann sinnvoll gestalten, wenn wir wieder verstärkt an den Ursprüngen und deren traditionaler Entfaltung maßnehmen. Denn eine Kultur, die ihre Wurzeln verliert, treibt keine Blüten und bringt keine Früchte.

Was die Hochschulen und ihre Ursprünge betrifft, so ist sie, ebenso wie die gesamte abendländische Kultur und Zivilisation, eine »Erfindung« der katholischen Kirche, wobei den Klöstern bei dieser »Erfindung« eine zentrale, wenn nicht *die* zentrale Rolle zukam. Ursprünglich waren alle Universitäten im Abendland »katholische Universitäten«. Und dies ist insofern kein Zufall, als die Gründung der Universität im Abendland nicht unabhängig vom christlichen Glauben oder gar trotz des Glaubens erfolgte, sondern gerade *wegen* dieses Glaubens. Denn wie der Papst in seiner vielbeachteten Regensburger Vorlesung auf eindrucksvolle Weise deutlich gemacht hat, ist der christliche Glaube untrennbar mit der Vernunft verbunden. Andererseits verkommt die Vernunft zu einer halbierten, rein instrumentellen Vernunft, wenn sie sich selbst nicht auf ihren eigentlichen Grund hin durchschaut, der in nichts anderem als im göttlichen Mysterium besteht. Diese Zusammenhänge verdeutlicht zu haben, bildet eines der bleibenden Verdienste der traditionellen abendländischen Universität.

Es genügt aber nicht, und es hat noch nie genügt, lediglich die Tradition zu verwalten. Denn gerade die Fortführung der Tradition macht es erforderlich, sich den Aufgaben der jeweiligen Gegenwart und nächsten Zukunft zu stellen. Es war immer das Bekenntnis zur je eigenen Zeitgenossenschaft, das der Tradition auch in der Vergangenheit kräftige Impulse gegeben hat. Wir können uns den Luxus der Nostalgie nicht leisten, sondern wir müssen uns vielmehr den Herausforderungen und Problemen unserer Gegenwart stellen. Worin aber bestehen diese Herausforderungen und Probleme auf dem Feld der akademischen Forschung und Lehre?

2. Neuartige Konkurrenzbedingungen

Die bildungspolitische Entwicklung der vergangenen Jahre und die im Verlauf dieser Entwicklung vorgenommenen, den Bereich der Hochschulbildung betreffenden Weichenstellungen haben die deutschsprachigen Hochschulen in eine Konkurrenzsituation gebracht, die nicht der Tradition des deutschen Bildungswesens entspricht. Natürlich hat zwischen den Hochschulen im deutschsprachigen Raum im-

mer eine gesunde Konkurrenz geherrscht, die auch fraglos zum weltweit anerkannten Erfolg des spezifischen Typus der deutschen Universität im 19. und 20. Jahrhundert beigetragen hat. Gleichwohl ist die nunmehr eingetretene Situation nicht nur neu, sondern dem traditionellen Selbstverständnis der deutschen Universität fremd.

In der Zeit, in der sowohl die deutsche Universität als auch die deutsche Wirtschaft im Weltvergleich Spitzenpositionen eingenommen haben, waren die Wettbewerbsformen auf dem akademischen und dem ökonomischen Gebiet vollkommen verschieden strukturiert. Es ist dies ein Umstand, der vermutlich nicht unwesentlich zum beispiellosen Erfolg sowohl des wissenschaftlichen als auch des wirtschaftlichen Sektors der deutschen Kultur in jenen Zeiten beigetragen hat (wobei nicht unerwähnt bleiben soll, daß der frühere Erfolg der deutschen Industrie zu erheblichen Teilen auf den Erfolg der deutschen Wissenschaft gegründet war). Ob indes die gegenwärtig zu beobachtende Angleichung akademischer Wettbewerbsformen an die Formen des Wettbewerbs in der Wirtschaft die Wissenschaften beflügeln und wissenschaftliche Höchstleistungen (von denen nicht zuletzt auch die Wirtschaft zu profitieren vermag) provozieren werden, wird man abwarten müssen. (Humboldt wäre diesbezüglich jedenfalls skeptisch gewesen.)

Aber wie dem auch sei: Man mag die neuen Entwicklungen (mit jeweils mehr oder weniger guten Gründen) bedauern oder begrüßen; eines jedenfalls ist klar: Keine Hochschule vermag sich auf Dauer der bereits vorhandenen und sich in der Zukunft zweifellos weiter verschärfenden Konkurrenzsituation zu entziehen. Das wiederum hat zur Folge, daß jede Hochschule ihre je spezifischen Chancen und Entwicklungsmöglichkeiten aufs genaueste analysieren muß, um auf diese Weise die unter den neuartigen Konkurrenzbedingungen, unter denen sie nunmehr steht, sich eröffnenden »Marktlücken« zu identifizieren und zu besetzen.

Jede katholische Hochschule wird gut beraten sein, wenn sie ihre Zukunftsperspektiven und Entwicklungsmöglichkeiten auf Feldern sucht, auf denen sie in der Vergangenheit bereits Schwerpunkte gesetzt hat. Die Schwerpunktsetzung im Bereich des katholischen Hochschulwesens erfolgte traditionellerweise auf dem Feld der klassischen Philosophischen Fakultät. Den Geisteswissenschaften im allgemeinen und der Philosophie im besonderen hat stets die besondere Aufmerksamkeit des katholischen Hochschulwesens gegolten. Die »Marktlücke« aber, die inzwischen auf dem Feld der Geisteswissenschaften klafft, gleicht immer mehr einer Schlucht, denn die Geisteswissenschaften stecken in einer schweren, sich immer weiter verschärfenden Krise.¹

3. Die Krise der Philosophischen Fakultät

Der Heidelberger Literaturwissenschaftler und Präsident der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, Dieter Borchmeyer, veröffentlichte kürzlich in einer großen deutschen Tageszeitung einen Artikel mit dem Titel »Unsere Universität ist tot«,

¹ Zur gegenwärtigen Lage der Geisteswissenschaften vgl.: C. F. Gethmann, D. Langewiesche, J. Mittelstraß, D. Simon, G. Stock, Manifest Geisteswissenschaft, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 2005.

der im Untertitel als »Nachruf« charakterisiert wird.² Die Universität, der dieser Nachruf gewidmet ist, ist die klassische deutsche Universität Humboldtscher Tradition, der Deutschland ehemals seinen Weltruf als – wie man es heute nennen würde – »Wissenschaftsstandort« verdankte. Und Borchmeyer spart nicht mit deutlichen Worten. Er kritisiert in scharfer Form die inzwischen »gängige Verabsolutierung naturwissenschaftlich-technischen Denkens« und die Auffassung, daß dieser Denktypus allein »Wesen und Aufgabe der modernen Universität repräsentiert«.

Demgegenüber werden die Geisteswissenschaften, nicht zuletzt durch die laufenden (und aus dem sogenannten Bologna-Prozeß resultierenden) Umstrukturierungsmaßnahmen an den Universitäten, zunehmend an den Rand gedrängt, mit verheerenden Folgen für die Zukunft der Wissenschaft insgesamt. Borchmeyers düstere Prognose lautet: »In spätestens zwanzig Jahren wird die Universität ihre Geist- und Orientierungslosigkeit vollends offenbaren.«

Die Folgen dieser Entwicklung reichen indes weit über den Bereich der Wissenschaft hinaus. »Der alte Name der Geisteswissenschaften«, so Borchmeyer, »lautete: ›humaniora‹. Wer sie austreibt oder geringschätzt, verachtet das, was in ihrem Namen enthalten ist: den Menschen und seine Kultur.« Der Prozeß der Austreibung und Geringschätzung der Geisteswissenschaften ist indes mittlerweile so weit fortgeschritten, daß Borchmeyer sie (den Soziologen Gerhard Schulze zitierend) als »Clochards in der Metropole des Wissens« charakterisiert. Dabei haben gerade in der klassischen deutschen Universität die Geisteswissenschaften immer den zentralen Platz eingenommen. »Der Ansporn zu dieser Universität ging«, wie Borchmeyer ausführt, »einst von der philosophischen Fakultät aus, zu der bis an die Schwelle des 20. Jahrhunderts auch die Naturwissenschaften gehörten.« Kant habe die philosophische Fakultät »an die oberste Stelle gerückt, da allein von ihr die rein erkenntnisbestimmte, zweckfreie Forschung ausgehe, die auch den in den anderen Fakultäten versammelten Fächern ihr Methodenbewußtsein, die Fähigkeit, sich als Wissenschaft selbst zu thematisieren, vermitteln solle. Was in der Universität heute den Ton angeben soll, ist vor allem das anwendungsbezogene Wissen, der Technologietransfer, an dem Politik und Wirtschaft so lebhaftes Interesse haben. Der neue Hausherr der Universität ist nicht mehr der Homo sapiens, sondern der Homo faber. Diejenigen Wissenschaften, welche das Bild und die Struktur der deutschen Universität mit ihren weltweiten Auswirkungen geschaffen haben, sind nunmehr zu Fremdlingen im eigenen Haus geworden. Die Deutsche Universität ist tot. Friede ihrer Asche!« Soweit die pessimistischen Ausführungen Dieter Borchmeyers.

4. Gefährliche Orientierungslosigkeit

Besonders die für katholische Hochschulen verantwortlichen Entscheidungsträger sollten solche Mahnungen nicht ungehört verstreichen lassen. Denn die Vernachlässigung des Orientierungswissens weist einen gefährlichen Zug ins Totalitäre auf.

² Süddeutsche Zeitung vom 21. 10. 2006.

Mit rein naturwissenschaftlich-technischem und administrativem Wissen kann man bekanntlich sowohl Krankenhäuser als auch Konzentrationslager organisieren. Eine Bildungs-»Elite«, die über ein lediglich naturwissenschaftlich-technisches oder administratives, nicht aber über ein umfassendes Orientierungswissen verfügt, kann für alles und jedes eingesetzt werden, und sie ist der Versuchung ausgesetzt, sich auch *tatsächlich* für alles und jedes einsetzen zu *lassen* oder *herzugeben*. Welche Gefahren das mit sich bringt, zeigt ein Blick in die jüngere Geschichte.

Was uns heute als bildungspolitische Innovation verkauft wird, ist allerdings nicht neu. Vielmehr erinnern die Vorschläge heutiger »Experten« und ihre Betonung des »anwendungsbezogenen Wissens« in fataler Weise an Oswald Spengler, der den »Untergang des Abendlandes« lediglich mit Bezug auf die philosophisch-literarischen und künstlerischen Hervorbringungen unserer Kultur prophezeite. Spengler zeigt sich demgegenüber davon überzeugt, daß uns die – wie er es nennt – »extensiven Möglichkeiten« weiterhin offenstehen, und daß »eine tüchtige und von Hoffnung geschwellte Generation« diese Möglichkeiten auch zu ergreifen vermag. Und er fährt in seinem berühmten Werk *Der Untergang des Abendlandes* fort: »Wenn unter dem Eindruck dieses Buches sich Menschen der neuen Generation der Technik statt der Lyrik, der Marine statt der Malerei, der Politik statt der Erkenntnistheorie zuwenden, so tun sie, was ich wünsche, und man kann ihnen nichts Besseres wünschen.«³ Wie wir wissen, hat eine »von Hoffnung geschwellte Generation«, die zu Beginn der 1930er Jahre in Deutschland an die Macht drängte, um die »neue Zeit« zu gestalten, Spenglers Botschaft verstanden und von ihren »extensiven Möglichkeiten« (ohne Rücksicht auf Lyrik, Malerei, Erkenntnistheorie und andere brotlose Phantastereien) reichlich Gebrauch gemacht.

Wenn ein katholisches Hochschulwesen in unserer Zeit, gerade angesichts der Erfahrungen des 20. Jahrhunderts, überhaupt einen wissenschaftlichen Sinn haben soll, dann kann dieser Sinn – zumal unter den gegenwärtigen Bedingungen einer weiter anhaltenden massiven Bedrohung der Substanz des *humanum* – doch nur darin bestehen, den *humaniora* erneut den ihnen zukommenden, zentralen Platz in der »Metropole des Wissens« einzuräumen. Allein die *humaniora* sind nämlich dazu in der Lage, eine auf ihre rein instrumentelle Funktion hin verkürzte (und dadurch gefährliche) Vernunft dadurch zu bändigen, daß sie sie von der Versklavung an die reine Nutzenanwendung befreien und in den offenen Raum des Geistes stellen.

5. Die Nützlichkeit der »brotlosen Künste«

Aber selbst wer am reinen Nutzen des akademischen Betriebs interessiert ist, wird gut beraten sein, wenn er die Geisteswissenschaften nicht vernachlässigt. Denn ohne die Methodenreflexion der Philosophie und die Inspiration durch die Geisteswissenschaften und die von ihnen reflektierten Kulturgüter wird es – so steht zu befürchten – selbst mit den »anwendungsbezogenen« Natur- und Ingenieurwissenschaften auf

³ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, zitiert nach: Ernst Cassirer, *Der Mythos des Staates*. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens, Frankfurt/Main 1985, S. 381 f.

die Dauer nicht zum besten bestellt sein, denn wie ein Blick in die Wissenschaftsgeschichte zeigt, waren die bedeutenden Naturwissenschaftler, die einstmal die Nobelpreise nach Deutschland geholt, und die großen Ingenieure, die der deutschen Industrie zu Weltruh verholfen haben, in der Regel klassische Vertreter des deutschen Bildungsbürgertums und eben keine kulturellen Analphabeten. Daß es sich dabei keineswegs um einen Zufall handelt, ist eine naheliegende Vermutung.

Für die naturwissenschaftlich-technischen Leistungen an deutschen Universitäten der Vergangenheit zeichnen diese Universitäten als *ganze* verantwortlich. Und der Erfolg der deutschen Industrie und Wirtschaft ist nicht ohne weiteres zu trennen von einem gesamt-kulturellen Klima, das nicht durch Naturwissenschaft und Ingenieurwesen allein bestimmt war, sondern mindestens ebenso von Philosophie, Kultur- und Humanwissenschaften sowie von Literatur, Musik und bildenden Künsten. Und es war eben dieses kulturelle Klima, das sich in der Vergangenheit offenbar auch für begabte Köpfe auf den Gebieten der Naturwissenschaften und des Ingenieurwesens als außerordentlich inspirierend und befruchtend erwiesen hat. Eine in der Halbbildung gründende halbierte Vernunft wird auch in ihrer eigenen Hälfte des Spielfeldes der Vernunft langfristig nichts Bedeutendes zuwege bringen.

Was also not tut, ist eine Besinnung auf das Wesen des Akademischen, die nicht ohne eine Rückbesinnung auf den Ursprung der abendländischen Universität auskommen wird. Dieser Ursprung liegt in der Vier-Fakultäten-Universität des Mittelalters, die – wie bereits festgestellt – ihrer Grundanlage und ihrem Wesen nach eine katholische Universität war, die das katholische Weltbild mit seiner besonderen Hochschätzung der Rationalität widerspiegelt und dieses Weltbild wissenschaftlich reflektiert und klärt.

In der mittelalterlichen Universitätsordnung, die den Ursprung der abendländischen Universität markiert, stand die Theologische Fakultät an der Spitze aller Fakultäten; die Theologie war die Königin der Wissenschaften. Die Philosophie hatte folglich der Theologie gegenüber eine Dienstfunktion zu übernehmen; sie war *ancilla theologiae*. Aber auch wenn Kant – worauf Borchmeyer in dem zitierten Artikel zu Recht hinweist – diese Hierarchie in der Gründungsurkunde der modernen deutschen Universität, nämlich im »Streit der Fakultäten«, in bezug auf die Universitätsorganisation umkehrt, indem er nun der Philosophischen Fakultät den höchsten Rang zuweist, so war es doch *derselbe* Kant, der in der *Kritik der Urteilskraft* (also in der *abschließenden* seiner drei »Kritiken«) – eine bis auf Platon zurückreichende philosophische Tradition fortsetzend – ausführte, daß eine jegliche Philosophie erst dadurch zu ihrem Abschluß zu gelangen vermag, daß sie schließlich in die Theologie einmündet.⁴

6. Kants »Streit der Fakultäten« und die Theologie

Wenn man einmal von der gewiß interessanten Frage nach dem signifikanten Unterschied zwischen der katholischen und einer – Kant prägenden – protestantisch-pietistischen Bewertung der natürlichen Vernunft absieht, dann läßt der Befund der

⁴ Vgl.: KdU, B 335.

Kantischen Texte im letzten nur folgende Deutung zu: Die von Kant im »Streit der Fakultäten« vorgenommene Hierarchisierung der Fakultäten folgt einer methodologischen bzw. wissenschaftstheoretischen Leitlinie, der zufolge derjenigen Wissenschaft bzw. Fakultät der höchste Rang an der Universität zukommt, die den Wissenschaftscharakter und die methodischen Vorgehensweisen der übrigen Wissenschaften und Fakultäten am besten zu reflektieren und auszuweisen vermag. Daß der Philosophie (aus methodologischen Gründen) in dieser Hinsicht eine Priorität der Theologie gegenüber zukommt, versteht sich von selbst.

Woher aber, so muß man andererseits fragen, bezieht wiederum die Philosophie ihre außergewöhnliche Dignität und damit die Fähigkeit, ihre Führungsfunktion gegenüber den übrigen Fakultäten wahrzunehmen? Dieser Frage kommt deshalb eine entscheidende Bedeutung zu, weil die Philosophie im Verständnis Kants nicht eine halbierte Vernunft repräsentiert, die sich auf ihre wissenschaftstheoretische und methodenkritische Funktion eingrenzen ließe. Vielmehr ist die Philosophie Kant zufolge eine *universale Vernunftwissenschaft*, die neben der Erkenntnis- und Methodenkritik auch die reflektierte *Sittlichkeit* und eine umfassende *Urteilkraft* einschließt, und die als *ganze* in der *Anwendung* ihrer *kategorialen* Instrumentarien durch die *transzendentalen* Ideen der *Freiheit* und der *Existenz Gottes* reguliert wird. Eine so verstandene Philosophie bezieht ihre Dignität somit letztlich aus ihrem sie *vollendenden* und ihre unterschiedlichen Funktionen zu einer Einheit zusammenführenden *Abschluß*, den sie aber Kant (und der bis zu Platon zurückreichenden, von Kant lediglich fortgesetzten Tradition) zufolge erst in ihrer Überhöhung und Vollendung durch die Theologie zu erreichen vermag.

So ist nachzuvollziehen, wie die in den an Kant orientierten Humboldtschen Reformen gründende deutsche Universität der klassischen Moderne konzipiert ist. Was aber folgt aus derartigen Überlegungen zur deutschen Universität der klassischen Moderne für eine katholische Hochschule im deutschen Sprachraum der Gegenwart? Wenn wir nun die Ergebnisse der bisherigen Überlegungen auf die Frage nach den möglichen Entwicklungsperspektiven einer katholischen Hochschule in der heutigen Zeit beziehen, dann ergibt sich daraus folgendes:

7. Der christliche Glaube als Grundlage der Wissenschaft

Das Proprium einer katholischen Hochschule muß naturgemäß in ihrer Katholizität bestehen. Genauer gesagt besteht dieses Proprium darin, daß in einer katholischen Hochschule alle Unternehmungen darauf auszurichten sind, Glaube und Vernunft in ein angemessenes Verhältnis zueinander zu setzen. Denn zum einen sucht – wie Anselm von Canterbury gezeigt hat – der Glaube die Vernunft⁵; zum anderen muß die Vernunft, wenn sie ihren eigenen Ansprüchen gerecht werden will, nach

⁵ Die Begründung für seinen Grundsatz »fides quaerens intellectum« liefert Anselm am Beginn von *Cur Deus Homo*, indem er formuliert: »Sicut rectus ordo exigit ut profunda Christiana fidei primus credamus, quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati in fide, non studemus quod credimus intelligere« (I, 1.)

tragfähigen Gründen suchen, die sie dazu berechtigen, an sich selbst zu glauben. Daß es vernünftig ist, vernünftig zu sein, ist eine Tautologie und versteht sich daher von selbst. Ist es aber auch *angemessen*, vernünftig zu sein?

Die Entscheidung, sich in theoretisch-kognitiver wie praktischer Hinsicht der Führung der Vernunft zu unterstellen, kann nur dann als angemessen beurteilt werden, wenn von der Voraussetzung ausgegangen wird, daß die Grundstrukturen der Vernunft des Subjekts mit den Grundstrukturen der objektiven Wirklichkeit kompatibel sind. Diese Voraussetzung aber muß *geglaubt* werden, da jeder Versuch, sie wiederum durch die (reine) Vernunft selbst einzuführen oder abzusichern, evidentermaßen einem Zirkelschluß verfällt.

Dieser Zusammenhang tritt mit besonderer Deutlichkeit bei Descartes hervor, also bei einer der Gründergestalten des neuzeitlichen Denkens. Das Cartesische »*cogito ergo sum*« ist nämlich ausschließlich dazu geeignet, einen radikalen, den Verdacht der eigenen Inexistenz des erkennenden Subjekts einschließenden Skeptizismus durch dessen logische Widerlegung zurückzuweisen. Was das Cartesische Cogito indes nicht zu erbringen vermag, ist der Nachweis, daß das nunmehr als existierend erwiesene Subjekt auch tatsächlich dazu in der Lage ist, die es umgebende objektive Wirklichkeit sachgerecht zu erfassen. Zur Sicherstellung dieser konkreten Erkenntnisfähigkeit des Subjekts muß Descartes auf einen lediglich *theologisch* begründbaren Glaubensgehalt zurückgreifen, nämlich auf die Annahme eines gütigen Schöpfersgottes, der – im Gegensatz zu einem demiurgischen »*genius malignus*« – die Kompatibilität der Vernunft des (von ihm erschaffenen) erkennenden Subjekts mit der zu erkennenden (gleichfalls von ihm erschaffenen) objektiven Wirklichkeit sicherstellt.⁶

Dies hat nun aber nichts Geringeres zur Folge als die Tatsache, daß die gesamte Cartesische Erkenntnistheorie (die üblicherweise als eine der Grundlagen der neuzeitlichen Wissenschaften gewertet wird) mit einer weltanschaulichen Überzeugung steht und fällt, die allein auf den christlichen (näher hin: katholischen) Glauben Descartes' gegründet ist. Und dieser unauflösbare Konnex zwischen philosophischer Rationalität und religiösem Glauben ist keineswegs auf Descartes beschränkt, denn er ist keineswegs zufällig. Was Descartes durch seinen radikalen Frageansatz vielmehr in paradigmatischer Weise herausarbeitet, ist der im letzten *religiöse* Grund jenes unerschütterlichen Vertrauens in die Vernunft, das die gesamte klassische Tradition des abendländischen Denkens und seiner wichtigsten Repräsentanten kennzeichnet. Der entschiedene Erkenntnisoptimismus des abendländischen Denkens gründet somit in den diesen fundierenden metaphysischen Grundoptionen, die durch den christlichen Glauben gedeckt sind.⁷

Es ist deshalb ebenfalls kein Zufall, daß die Entstehung der Wissenschaften in einem abendländischen Kontext erfolgt ist. Denn allein der Kontext der abendländischen, und das heißt der christlichen Kultur vermochte aufgrund seiner religiösen

⁶ Vgl.: Descartes, Meditationen über die Erste Philosophie, 4. Meditation, §§ 2 u. 3.

⁷ Vgl. dazu: Thomas Heinrich Stark, Das christliche Vertrauen in die Vernunft. Zur rationalitätssichernden Funktion des Christentums, in: Forum katholische Theologie, Heft 2/2005, S. 81–93.

Grundoptionen die für die Entstehung der Wissenschaften notwendigen Voraussetzungen bereitzustellen (nicht aber die außerordentlich bedeutsamen, hochstehenden und bewundernswerten Kulturen etwa Chinas, Japans oder Indiens). Daher ist eine katholische Hochschule aufgrund ihrer wesensmäßigen Verwurzelung in einem rational aufbereiteten christlichen Glauben nicht nur in besonderer Weise dazu aufgerufen, sondern auch in besonderer Weise dazu befähigt, die Standards einer unverkürzten Rationalität und einer umfassenden Wissenschaftlichkeit aufrechtzuerhalten.

8. Die zentrale Stellung der Theologie

Was nun die Katholizität, also das Proprium einer katholischen Hochschule, anbelangt, so findet sie darin ihren Niederschlag, daß eine katholische Universität es sich zu ihrer wesentlichen Aufgabe macht, der katholischen Weltanschauung einen wissenschaftlich fundierten intellektuellen Ausdruck zu verleihen. Und wenn die katholische Weltsicht dem Menschen und seiner Welt tatsächlich angemessen, wenn sie also – wovon der Katholik überzeugt ist – wahr ist, dann werden ihr mit den Mitteln der Wissenschaften gefundene Wahrheiten auch nichts anhaben können, sondern sie werden im Gegenteil die katholische Weltsicht bereichern. Und umgekehrt wird man damit rechnen dürfen, daß die katholische Sicht der Dinge – wenn bzw. *weil* sie wahr ist – den Wissenschaften nützliche Anstöße und Anregungen für ihre Forschungen geben wird.

Ein weiteres Wesensmerkmal einer katholischen Hochschule bildet die zentrale Stellung, die die Theologie in ihr einzunehmen hat. Für diese zentrale Stellung der Theologie sprechen zwei Gründe. Zum einen präsentiert und reflektiert die Theologie diejenigen Inhalte der katholischen Weltanschauung, deren Beförderung eine wesentliche Aufgabe einer katholischen Hochschule ist. Zum anderen bedient sich die Theologie zahlreicher wissenschaftlicher Methoden, die sie anderen Wissenschaften entlehnt. In den verschiedenen theologischen Disziplinen kommen philosophische, philologisch-hermeneutische, historische, human- und sozialwissenschaftliche sowie juristische Methoden zur Anwendung. Daher vermag die wissenschaftliche Theologie losgelöst von den übrigen Wissenschaften nicht zu existieren bzw. die ihr allein angemessenen rationalen Standards aufrechtzuerhalten.

In der Scholastik definierte man die Philosophie als *ancilla theologiae*. Dieses Dienstverhältnis ist an einer katholischen Universität auf alle übrigen Wissenschaften auszuweiten. Das bedeutet aber keinesfalls, daß die übrigen Wissenschaften zu Laufburschen oder Erfüllungsgehilfen der Theologie degradiert werden sollen. Ein solche Schlußfolgerung würde auch die mittelalterliche Universitätsordnung mißverstehen. Die Unabhängigkeit und Weisungsungebundenheit der übrigen Wissenschaften gegenüber der Theologie ist auch an einer katholischen Universität unumstritten. Das hier angesprochene Dienstverhältnis der übrigen Wissenschaften gegenüber der Theologie besteht allein darin, daß die Theologie darauf angewiesen ist, sich nicht nur der Philosophie, sondern auch zahlreicher anderer Wissenschaften

und ihrer Methoden zu *bedienen*, da sie allein auf diese Weise befähigt wird, sich auf der Höhe des wissenschaftlichen Diskurses ihrer Zeit zu halten.

Wir können für die zentrale Stellung der Theologie an einer katholischen Universität also zunächst einen material-inhaltlichen und einen formal-methodischen Grund benennen. Die zentrale Stellung der Theologie resultiert zum einen daraus, daß die Theologie diejenigen Inhalte präsentiert und reflektiert, deren Reflexion und Verbreitung den wesentlichen Zweck einer katholischen Universität darstellen. Zum zweiten steht die Theologie deshalb im Zentrum einer katholischen Universität, weil sie darauf angewiesen ist, die übrigen Wissenschaften, deren Methoden sie sich bedient, (bildlich gesprochen) um sich zu versammeln. Und nur wenn die Universität als Versammlung der Wissenschaften der in ihrem Zentrum plazierten Theologie den gebührenden Dienst zu erweisen bereit ist, wird die Theologie sich auf der ihr allein angemessenen Höhe der Reflexion bewegen können.

Und schließlich muß noch ein dritter, sich aus dem Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie ergebender Grund für die zentrale Stellung der Theologie der Universität angeführt werden. Gemäß einer Tradition von Platon bis Kant (und darüber hinaus) gelangt die Philosophie als die Sachwalterin der Vernunft – wie bereits ausgeführt – erst dadurch zu ihrem eigenen, d. h. von ihr selbst intendierten Abschluß, daß sie schließlich in die Theologie einmündet. Der Grund dafür besteht darin, daß das Vertrauen in die Vernunft, das die Basis der philosophischen Wirklichkeitsdeutung darstellt, von metaphysischen Grundoptionen abhängt, die sich, was wir am Beispiel Descartes' exemplifiziert haben, (zumindest im Abendland) letztlich aus dem christlichen Glauben herleiten, einem Glauben, der sich – wie der Papst in seiner Regensburger Vorlesung überzeugend dargelegt hat – aus zwei Quellen speist, nämlich aus der biblischen Botschaft und dem für die konkrete Gestalt der Verschriftlichung dieser Botschaft konstitutiven Traditionszusammenhang der Kirche, sowie aus einem vernünftigen, d. h. philosophischen Denken griechischer Provenienz, das zum einen dazu angetan ist, die Grundstrukturen der tradierten biblischen Botschaft in eine rationale Form zu bringen, und das zum anderen diese seine rationale Form, die es der christlichen Botschaft bereitstellt, nur deshalb zu erringen vermag, weil es nicht unwesentliche Inhalte der christlichen Weltsicht bereits antizipiert. Dies betrifft vor allem gewisse Aspekte der Gottesfrage und der mit ihr zusammenhängenden, für das Vertrauen in die Vernunft zentralen Frage nach dem Ursprung und Ziel der Welt und des Menschen sowie die daraus wiederum resultierende Frage nach dem Verhältnis zwischen Gott, Welt und Mensch.

Das für die philosophische Weltsicht unabdingbare *Vertrauen* in die Vernunft setzt eine Art von philosophischem *Glauben* voraus, der, um bestehen zu können, eine weltanschauliche Hypothek aufzunehmen gezwungen ist, die allein ein *religiöser* Glaube einlösen kann. Deshalb sieht sich auch Kant genötigt, das ontologisch und theologisch unambitionierte Unternehmen seiner theoretischen Philosophie in der *Kritik der reinen Vernunft* in einer »transzendentalen Dialektik« gipfeln zu lassen, die die das Gesamtsystem *regulierenden* Ideen Welt, Seele und Gott zum Gegenstand hat. Und gerade ein philosophisches System wie dasjenige Kants, das der Philosophie bezüglich einer detaillierten Ausformung des Gottesbegriffs, im Gegen-

satz etwa zur Scholastik, nur wenig Kompetenzen einräumt, müßte, da es den Gottesbegriff zu einem der Schlußsteine des Gebäudes der Rationalität erhebt, der Theologie als derjenigen Wissenschaft, deren zentraler »Forschungsgegenstand« Gott ist, eine beherrschende Stellung in der »Metropole des Wissens«, also der Universität zusprechen. Denn gerade wenn man dem Gottesbegriff eine hinsichtlich der Aufrechterhaltung der Vernunft so zentrale Bedeutung zuspricht, wie Kant das tut, dann wird eine rationale Befassung mit dem Gottesbegriff zu einem Desiderat der Wissenschaft im ganzen.

So gesehen trägt – wenn man so will – selbst noch im Anschluß an Kants »Streit der Fakultäten« die in diesem Streit scheinbar von der Philosophie geschlagene Theologie Kants eigener (zumal in den Bahnen der *Kritik der Urteilkraft* zu Ende gedachter) Systematik zufolge am Ende doch den Sieg davon (auch wenn man an dieser Stelle zugegebenermaßen Kant ein wenig gegen Kant lesen muß, um den Kantischen Gedanken in unserem Kontext produktiv zu machen). Man muß also, mit anderen Worten, nicht notwendig auf dem Boden der Scholastik stehen, um der Theologie begründetermaßen eine zentrale Stellung in der Universität einzuräumen.

9. Die zentrale Stellung der Philosophie

Die Notwendigkeit einer zentralen Stellung der Theologie bedingt nun aber auch die Notwendigkeit einer gleichfalls zentralen Stellung der Philosophie an einer (zumal katholischen) Hochschule. Diese Notwendigkeit begründet sich zum einen aus dem Wesen der Theologie als derjenigen Wissenschaft, die einen Glauben reflektiert, der sich – wie der Papst in seiner Regensburger Vorlesung herausgestellt hat – aus zwei Quellen speist, nämlich zum einen aus der (in der Erzähltradition der Kirche gründenden) biblischen Botschaft und zum anderen aus einem vernünftigen, d. h. philosophischen Denken griechischer Provenienz.

Die unabdingbare Notwendigkeit einer zentralen Stellung der Philosophie an der Universität läßt sich aber auch – nicht zuletzt in Bezugnahme auf Kant – unabhängig von einer Bindung der Philosophie an die Theologie begründen. Die zentrale Stellung der Philosophie an der Universität resultiert nämlich bereits aus ihrer einzigartigen Selbstreflexivität als Vernunftwissenschaft. Die Philosophie ist die einzige Wissenschaft, die sich (neben der sich philosophischer Instrumentarien bedienenden Theologie) vermittlels ihrer eigenen Methoden und Instrumentarien in der Weise auf sich selbst zu beziehen vermag, daß sie sich vollständig selbst einholt. Als Vernunftwissenschaft reflektiert daher die Philosophie die Rationalität als solche. Folglich ist auch die Philosophie (in Gestalt der Wissenschaftstheorie) allein dazu in der Lage, die Rationalität aller übrigen Wissenschaften zu reflektieren und sicherzustellen. Aus diesem Grund bildet – dem Programm Kants folgend – die Philosophie klassischerweise das Zentrum der Universität Humboldtscher Prägung.

Die Philosophie gibt darüber hinaus einer Fakultät, nämlich der Philosophischen Fakultät, ihren Namen. Die Philosophische Fakultät versammelt eine Gruppe von

Wissenschaften, die man klassischerweise mit der Bezeichnung *humaniora* zu belegen pflegte, diejenigen Wissenschaften also, die die Hervorbringungen des menschlichen Geistes und der menschlichen Kultur zum Gegenstand haben. Und es ist eben diese, über die (methodischen) Grenzen der Fachphilosophie im engeren Sinne hinausreichende Philosophische Fakultät im ganzen, die – wie Borchmeyer zutreffenderweise feststellt – den »Ansporn« zur klassischen deutschen Universität gegeben hat. Es gebührt daher aus den oben bereits angeführten Gründen der Philosophischen (will sagen: geisteswissenschaftlichen) Fakultät als ganzer eine zentrale Stellung im Gefüge der Universität.

Was die katholische Universität betrifft, so ist die Notwendigkeit einer zentralen Stellung der Philosophischen Fakultät an einer katholischen Universität nicht zuletzt durch die zentrale Stellung der Theologie an diesem Universitätstyp bedingt. Denn die Theologie ist – wie oben bereits erwähnt – in besonderer Weise darauf angewiesen, die übrigen Wissenschaften und unter diesen insbesondere die Geisteswissenschaften, um sich zu versammeln, um das ihrer Bedeutung allein angemessene Reflexionsniveau halten und ihre in methodischer Hinsicht vielfältigen (etwa philologischen und historischen, nicht zu sprechen von ihren im engeren Sinne philosophischen) Aufgaben zureichend erfüllen zu können. Und eben diese Notwendigkeit einer zentralen Stellung der Geisteswissenschaften insgesamt hat nun wiederum die Notwendigkeit einer zentralen Stellung der führenden und namengebenden Wissenschaft der Philosophischen Fakultät, nämlich Philosophie, an einer katholischen Universität zur Folge. Daher bilden die Theologische Fakultät und die unter der Führung der Fachphilosophie stehende Philosophische Fakultät gemeinsam das natürliche Zentrum einer jeden katholischen Universität.

10. Die Perspektive

Es kann also, was eine sinnvolle Fortentwicklung des katholischen Hochschulwesens betrifft, nicht darum gehen, der Theologischen Fakultät in einer falsch verstandenen Nachahmung der mittelalterlichen Universitätsorganisation einen exklusiven Führungsanspruch zuzusprechen zu wollen.

Aber auch Kants Hierarchisierung der Fakultäten mit ihrer Festschreibung eines exklusiven Führungsanspruchs der Philosophischen Fakultät kann nicht einfachhin als Modell der Universitätsorganisation in der Gegenwart dienen, denn auch das Kantische Modell ist seiner Entstehungszeit verhaftet. Kant begründet den Führungsanspruch der Philosophischen Fakultät im »Streit der Fakultäten« vor allem durch die Methodenkompetenz der Philosophie. Die Konzentration auf Methodenfragen ist indes ein Signum der hohen und späten Neuzeit, also des 17. und 18. Jahrhunderts.

Es sind seither allerdings gut zweihundert Jahre vergangen. Und inzwischen haben sich die Erkenntnisinteressen erheblich modifiziert. In der Moderne, und insbesondere in der fortgeschrittenen Moderne unserer Tage, ist längst – gegenüber der klassisch-neuzeitlichen Konzentration auf Methodenfragen – die Frage nach Inhal-

ten erneut in den Vordergrund getreten. So haben wir, entgegen den Beteuerungen mancher »postmoderner« Theoretiker, inzwischen feststellen können, daß die sogenannten »Großen Erzählungen« in der Moderne keineswegs ausgedient haben. Milliarden von Christen, Juden, Moslems, Buddhisten und Hindus machen eine der Großen Erzählungen der Menschheit zur Grundlage ihres Lebens und ihres privaten wie öffentlichen Handelns. Und es scheint so, als ob diese Art der Grundlegung erneut an Bedeutung gewinnt. Ausgedient haben höchstens die *Ideologien*, die aber nicht zu den Großen Erzählungen zu rechnen sind, sondern höchstens als – wenn man sie so nennen will – »kleine Erzählungen« gewertet werden können. (Aber nicht einmal deren endgültiges Absinken in die Bedeutungslosigkeit ist gewiß – im Gegenteil.)

Allerdings hat in der Tat die das Abendland prägende, um nicht zu sagen konstituierende Große Erzählung, nämlich die des Christentums, in der westlichen Welt deutlich an Strahlkraft verloren. Um so notwendiger ist es, diese Erzählung aller Erzählungen wieder neu zum Leuchten zu bringen. Papst Benedikt XVI. hat mit seiner jüngsten Publikation über Jesus von Nazareth den – wenn man so sagen darf – weltweiten »Startschuß« für eine diesbezüglich verstärkte Anstrengung gegeben. Jede katholische Hochschule sollte es sich daher zur vordringlichen Aufgabe machen, diesen Impuls aufzunehmen und weiterzutragen.

Diejenige Fakultät, der es ihrem Wesen und ihrer Aufgabenstellung nach zukommt, die große christliche Erzählung, das sich aus ihr ergebende geistige und geistliche Leben sowie die Tradition dieses Lebens in ihrer Forschung zu analysieren und in ihrer Lehre zu vermitteln, ist die Theologische Fakultät. Die Vermittlung christlicher Inhalte ist gegenwärtig allerdings massiv durch den Umstand erschwert, daß das Christentum heute längst nicht mehr die selbstverständliche Grundlage des Lebens einer Mehrheit der Menschen in der westlichen Welt darstellt. Daher fehlt es weiten Teilen selbst der akademisch gebildeten Bevölkerung dieser Weltregion an den notwendigen intellektuellen Voraussetzungen und Kenntnissen, über die zu verfügen für ein angemessenes Verständnis der Ergebnisse der theologischen Wissenschaften unabdingbar ist.

Unter diesen Bedingungen ist allein die Philosophie dazu in der Lage, die Funktion einer Mittlerin zwischen dem christlichen Glauben und seiner wissenschaftlichen Reflexion einerseits und dem Leben und Denken des durchschnittlichen (auch akademisch gebildeten) Menschen der Gegenwart andererseits zu übernehmen. Aus den bereits dargelegten Gründen wird bei der Erfüllung dieser Vermittlungsfunktion neben der Fachphilosophie auch den übrigen Wissenschaften der Philosophischen Fakultät eine wichtige Aufgabe zufallen. Es muß darauf hingearbeitet werden, daß sich an katholischen Hochschulen alle *humaniora*, je nach ihren Aufgabenstellungen, Zielsetzungen und Möglichkeiten, die Vermittlung der Inhalte der christlichen Weltanschauung angelegen sein lassen. Ansatzpunkte hierfür finden sich in allen Fachdisziplinen der Philosophischen Fakultät zur Genüge.

Wenn es, wie immer wieder von verschiedenen Seiten festgestellt wird, der modernen Gesellschaft an Orientierungswissen mangelt, dann wird – soweit es die Hochschulen betrifft – dieser Mangel nur durch verstärkte Bemühungen auf dem Ge-

biet der unter dem Titel *humaniora* zusammengefaßten Geistes- und Kulturwissenschaften, und das heißt nicht zuletzt durch eine Aufwertung der Philosophischen Fakultät zu beheben sein. Die hier angesprochenen notwendigen Bemühungen betreffen sowohl die Lehre als auch die Forschung.

Welcher Typ von Hochschule aber könnte – zumal aus katholischer Perspektive – besser geeignet sein, das in unserer Zeit fehlende, aber notwendige Orientierungswissen zu erarbeiten und bereitzustellen, als just eine katholische Hochschule, die ohnehin aus den Quellen schöpft (oder sagen wir besser: schöpfen sollte), aus denen die europäische Kultur seit ihren Anfängen stets ihre wesentlichen Orientierungen gewonnen hat? Diese rhetorische Frage deutet auf eine mögliche Entwicklungsperspektive des katholischen Hochschulwesens, ja vielleicht auf die einzig realistische Entwicklungsperspektive, die katholischen Hochschulen unter den gegebenen bildungspolitischen Bedingungen im deutschen Sprachraum gegenwärtig offensteht.

Wenn es den katholischen Hochschulen nämlich gelänge, sich als (wie man es neudeutsch nennen würde) »Kompetenz-Center« für allein geisteswissenschaftlich, und das heißt vor allem philosophisch und theologisch generierbares Orientierungswissen zu profilieren, dann würden sie eine gegenwärtig bereits weit klaffende und sich in näherer Zukunft vermutlich immer weiter öffnende »Marktlücke« im akademischen Angebot des deutschen Sprachraums besetzen können. Das wiederum würde es den katholischen Hochschulen ermöglichen, ihre Position in der deutschsprachigen Hochschullandschaft zu stärken, und d. h. unter anderem, ihre Attraktivität sowohl für Studierende als auch für Drittmittelgeber und Sponsoren zu erhöhen.

Eine Profilierung der katholischen Hochschulen als »Kompetenz-Center« für Orientierungswissen würde diesen Hochschulen darüber hinaus eine Entwicklungsperspektive eröffnen, mit der sie an Traditionen anknüpfen könnten, wie sie für katholische Universitäten in der Vergangenheit kennzeichnend waren: Noch in der Zwischenkriegszeit und selbst noch in den 1950er Jahren war es in katholischen Familien durchaus nicht unüblich, die Kinder, bevor man sie etwas »Nützliches« studieren ließ (wie etwa Jus, Ökonomie, Medizin oder Ingenieurwissenschaften), für ein oder zwei Jahre etwa nach Löwen oder Fribourg zu schicken, damit sie dort, vor dem Antritt ihres »nützlichen« Studiums, ihren katholischen Glauben intellektuell aufrüsten. Auch in unseren Tagen könnte ein auf derartige Interessen zugeschnittenes Angebot eines Studium generale mit dem Schwerpunkt auf dem Gebiet der christlichen Weltanschauung durchaus auf Nachfrage stoßen.

Gegen die Errichtung eines derartigen Studium generale wird man einwenden, daß die Studierenden heute immer stärker darauf achten, ihr Studium möglichst zügig abzuschließen, und daß sie ein derartiges Zusatzstudium daher als eine mißliebige Verzögerung ihres Studienabschlusses betrachten werden. Hier gilt es allerdings zu bedenken, daß der Bologna-Prozeß eine deutliche Verkürzung der Studienzeit in zahlreichen »nützlichen« Studienrichtungen mit sich bringen wird, was einen gewissen Spielraum für Zusatzstudiengänge eröffnet.

Zudem sind sich viele junge Katholiken durchaus darüber im klaren, daß die zunehmende Entchristlichung unserer Gesellschaft ein bewußtes Leben aus dem Glau-

ben sowohl auf dem beruflichen als auch auf dem privaten Sektor immer schwieriger machen wird. Die Notwendigkeit, sich angesichts dieser Situation mit dem erforderlichen, nicht zuletzt auch intellektuellen Rüstzeug zu versorgen, nimmt aber im gleichen Maße zu, in dem die ein solches Rüstzeug vermittelnden Angebote (und nicht selten auch deren Qualität) abnehmen. Es ist daher durchaus damit zu rechnen, daß die Zahl katholischer Studierender und ihrer Familien, die die Bereitschaft aufbringen, in die geistige Absicherung ihres Glaubens – auch unter gewissen Opfern – etwas zu investieren, gar nicht so gering ist.

Eine dogmatisch-moraltheologische Studie zur Enzyklika »*Humanae vitae*«

Von Giovanni Sala, München

1. Zum 40. Jahrestag der Veröffentlichung der Enzyklika »*Humanae vitae*« (HV) stand im September-Heft der »Herder Korrespondenz« eine auffällig kurze Stellungnahme, in der bemerkt wurde, daß dieses Jubiläum »hierzulande eher still verlaufen ist«. In der Tat hat es in den Presseorganen, die auf verschiedene Weise dem katholischen Milieu zuzurechnen sind und die damals und immer wieder in den folgenden Jahren den beispiellosen Widerstand gegen das Wort des Papstes (mit-)ausgelöst bzw. kräftig begleitet haben, fast nur eher verlegene oder beschwörende kurze Erwähnungen gegeben. Um so mehr ist deshalb das hier vorzustellende Buch beachtenswert, das eine dogmatisch-moraltheologische Untersuchung der Enzyklika von einem eindeutig katholischen Standpunkt und zudem mit besonderer Aufmerksamkeit auf die Rezeption (bzw. Nicht-Rezeption) der Enzyklika im deutschsprachigen Kulturraum enthält. Es handelt sich um eine Dissertation, die unter der Leitung von Professor Joachim Piegsa verfaßt und von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Augsburg angenommen worden ist. Der Titel weist auf die Richtung und die Perspektive des Buches hin¹.

HV war die rechtzeitige Antwort des Papstes Paul VI. auf eine gravierende Frage, die die Entdeckung hormoneller Präparate aufgeworfen hatte, insofern diese ermöglichen, den Sexualakt vom generativen Akt zu trennen und so eine Handlung gegen die Natur der menschlichen Sexualität leicht (!) zu vollziehen. Dieselbe Entdeckung markierte den Anfang einer weltweiten Revolution im Bereich der natürlichen Moral. Die Enzyklika »*Veritatis splendor*« (VS) war fünfundzwanzig Jahre danach die Antwort des Papstes Johannes Pauls II. auf die »globale und systematische Infragestellung der sittlichen Lehrüberlieferung« in vielen katholischen Lehranstalten, die sich inzwischen parallel zum veränderten sittlichen Verhalten auch innerhalb der katholischen Gemeinschaft verbreitet hatte (VS 4).

Der Vf. geht also auf ein Problem der natürlichen Ethik ein – die »verantwortete Elternschaft« –, das das direkte Thema von HV ist, im Lichte der Theologie, insofern »aufgrund des Bandes zwischen Schöpfungs- und Erlösungsordnung [...] sich die Zuständigkeit des (kirchlichen) Lehramtes auch auf den Bereich des Naturgesetzes erstreckt«². Hierin liegt der theologische Schwerpunkt der vorliegenden Studie und ihr wertvoller Beitrag zur Klärung einer Lehre, die noch lange nicht, selbst bei den Theologen und dem Klerus, angemessen gewürdigt und rezipiert worden ist. Auf der

¹ Schulz, Christian: *Die Enzyklika »Humanae vitae« im Lichte von »Veritatis splendor«*. *Verantwortete Elternschaft als Anwendungsfall der Grundlagen der katholischen Morallehre*. St. Ottilien: EOS Verlag 2008, 289 S., ISBN 978-3-8306-7327-9.

² »Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen, *Donum veritatis*«, 1990, 16; HV 14.

Basis von VS sowie anderen neueren Dokumenten des Lehramtes ist es dem Vf. gelungen, die lehrmäßige Bedeutung und die Autorität von HV zu präzisieren und zugleich zu zeigen, daß sie auf der Linie der Lehrtradition der Kirche steht.

Erst danach geht das Buch auf das ethische Sachproblem ein, nämlich die Widerlegung der Kontrazeption als einem »intrinsece inhonestum« (HV 14). Aber auch dieses Thema wird unter einem positiven Gesichtspunkt angegangen, nämlich als die Bestimmung jener »verantworteten Elternschaft«, von der schon das II. Vatikanische Konzil gesprochen hatte (»Gaudium et spes«, 49–51).

2. Der erste der drei Teile, in die das Buch gegliedert ist, handelt von zwei Dokumenten des Lehramtes. Zuerst wird die Enzyklika VS kurz vorgestellt. Anhand der von der Enzyklika bestätigten und weiter geklärten Prinzipien einer katholischen Moral (in deren Mitte die »lex naturalis« steht) will der Vf. an die Enzyklika HV herangehen.

Es folgt die »Königsteiner Erklärung« (KE), d. h. das Schreiben der Deutschen Bischofskonferenz unmittelbar nach dem Erscheinen von HV. Der damalige kirchliche Kontext und vor allem die vorherrschende Erwartungshaltung werden detailliert dargestellt. Letztere ging in Richtung einer Ablehnung von HV, die, nach Einschätzung Karl Rahners, von nicht wenigen Bischöfen geteilt wurde³.

3. Der zweite, längste Teil steht unter dem Titel: »HV in der Diskussion – Lehrkompetenz und Argument«, und zwar so, daß der ganze erste Punkt (40–173) einer dogmatischen Untersuchung über das kirchliche Lehramt (Lehrautorität und -kompetenz sowie die Formen seiner Ausübung), freilich mit besonderer Aufmerksamkeit auf den Bereich der Moral, gewidmet ist. Es geht dem Vf. um die Überwindung der gängigen, unzulänglichen Vorstellung, die das Lehramt in ein außerordentliches und in ordentliches einteilt, wobei das erstere (Kathedral- und Konzilsentscheidungen) als unfehlbar gilt, während das andere als nicht-unfehlbar definiert wird. Eine solche negative (!) Definition wird oft kurzerhand für gleichbedeutend mit einer »de facto falschen« oder bestenfalls »respektablen Meinung« gehalten, von der jeder Katholik, der anders denkt, guten Gewissens abweichen darf. Es kann nicht bezweifelt werden, daß infolge des Schreibens der Deutschen Bischofskonferenz, das die Bedenken und Einwände gegen die Enzyklika kommentarlos referiert hatte, zusammen mit einer auffällig wiederholten Hervorhebung (wenn auch mit einigen »salvatorischen Klauseln«), die Enzyklika sei ein Akt des ordentlichen Lehramtes, die Verbindlichkeit des päpstlichen Wortes von vielen im soeben erwähnten unzulänglichen Sinn verstanden wurde.

Es ist hier nicht möglich, die sorgfältige Analyse der kirchlichen Dokumente adäquat wiederzugeben, anhand deren der Vf. versucht hat, die katholische Lehre vom kirchlichen »munus docendi« unverkürzt darzulegen und konsequenterweise Inhalt und Autorität der Enzyklika zu erfassen. Ich beschränke mich darauf, die verschiedenen Momente der Untersuchung zu erwähnen. Seit der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem I. Vatikanischen Konzil wird mit dem Terminus »mores« das ganze Gebiet der Sittenlehre (natürliches Sittengesetz) als zum Objekt des Lehram-

³ Karl Rahner, »Zur Enzyklika ›Humanae vitae‹«, in: *Stimmen der Zeit*, 9 (1968) 205.

tes zugehörig bezeichnet, und zwar so, daß zum unfehlbaren Lehrauftrag der Hirten auch ein indirektes (sekundäres) Objekt gehört, nämlich das, was weder explizit noch implizit zum Offenbarungsinhalt gehört, aber zu dessen Auslegung und Bewahrung notwendig ist (DS 3074).

Das II. Vatikanum hat diese Lehre übernommen und weiter präzisiert. Wichtig hierzu ist die dogmatische Konstitution »*Lumen gentium*« (Nr. 25), derzufolge die Lehre sämtlicher Bischöfe als unfehlbar gilt, wenn sie, in der Welt räumlich getrennt, aber in Übereinstimmung mit dem Nachfolger Petri, eine bestimmte Lehre als endgültig verpflichtend vortragen. Eine solche Lehre hatte bereits das vorhergehende Konzil dort vorgelegt, wo es vom »*ordinarium et universale magisterium*« sprach (DS 3011). Diese Unfehlbarkeit wurde vom II. Vatikanum dadurch auf das sekundäre Objekt bezogen, daß es von einer Lehre sprach, die endgültig »*tenenda*« anstatt, wie im vorausgehenden Konzil, »*fide divina credenda*« ist. Unfehlbar ist also auch das ordentliche Lehramt in seiner tagtäglichen Ausübung, wenn es die genannten Bedingungen erfüllt. Mit Joseph Ratzinger können wir das bisherige Resultat wie folgt formulieren: Das ordentliche Lehramt »ist die normale Form der kirchlichen Unfehlbarkeit«⁴. Daß dies von entscheidender Relevanz für eine angemessene Würdigung von HV ist, liegt auf der Hand.

Das nachkonziliare Lehramt hat die hier besprochenen Lehraussagen beider Konzilien hinsichtlich der Träger, Objekte und Aussageweisen vertieft und in einer organischen Entwicklung weitergeführt, ohne wesentlich Neues hinzuzufügen. So die Erklärung der Glaubenskongregation »*Mysterium Ecclesiae*« (1973) und die Instruktion »*Donum veritatis*« (1990). Bemerkenswert in der letzteren ist, daß nicht geoffenbarte, aber mit der Offenbarung »*zuinnerst*« verbundene Wahrheiten eine feste Zustimmung erfordern, also als definitiv vorgelegte angenommen werden müssen (Nr. 23). Besonders wichtig ist die »*Professio fidei*« von 1989 (zusammen mit dem auf sie bezogenen »*Motu proprio*« »*Ad tuendam fidem*« von 1998), deren Schlußformel die drei an sich schon bekannten Kategorien von Lehraussagen thematisiert und damit die Alternative: unfehlbares = außerordentliches und fehlbares = ordentliches Lehramt abgelehnt hat. Denn die Lehrstücke der zweiten Kategorie, nämlich die Aussagen des »*magisterium ordinarium et universale*«, die nicht geoffenbart, jedoch mit der Offenbarung eng verbunden sind, sind als irreformabel und damit als unfehlbar anzunehmen. Der das »*Motu proprio*« begleitende »*lehrmäßige Kommentar*« zur Schlußformel der »*Professio fidei*« nennt in der Fußnote 13 als Beispiel einer solchen unfehlbar vorgelegten Lehre HV 4 (!) und VS 36–37 und bestätigt damit, daß Bestandteile des natürlichen Sittengesetzes unfehlbar vorgelegt werden können.

Im Anschluß an das Gesagte über das Lehramt erörtert der Vf. weiter die Frage, ob der Inhalt von HV als unfehlbar anzusehen ist (98 ff.). Dafür untersucht er detailliert sowohl den Bezug der Lehre von der Empfängnisregelung auf die Offenbarung (als Bedingung ihrer Zugehörigkeit zum sekundären Objekt der Unfehlbarkeit) als auch ihre Kontinuität. Das Fazit lautet: »*Alles spricht dafür und nichts zwingend dagegen*« (122), daß diese Lehre die Bedingungen erfüllt, die nötig für einen Lehrspruch

⁴ Joseph Ratzinger, *Das neue Gottesvolk. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 165.

des ordentlichen und allgemeinen Lehramts sind. Andererseits aber genießt diese Einschätzung der Enzyklika, wegen des bisherigen Ausbleibens einer diesbezüglichen Erklärung des Lehramtes (wie im Falle von Euthanasie und Abtreibung durch die Enzyklika »*Evangelium vitae*« oder der nur Männern vorbehaltenen Priesterweihe durch das Apostolische Schreiben »*Ordinatio Sacerdotalis*«) – was allerdings für den unfehlbaren Charakter dieser Form des Lehramtes nicht konstitutiv ist – keine absolute Sicherheit. Infolgedessen hat die gegenteilige Position als »zumindest hinnehmbar« zu gelten.

Mit dieser (im soeben erklärten Sinn) Patt-Situation aber ist die Frage nach der Verbindlichkeit von HV keineswegs erledigt. Denn es gibt ein *authentisches Lehramt*, zu dem HV sicher gehört, falls man die Enzyklika für nicht-unfehlbar hält. Unter »authentischem Lehramt« kann generell die durch den Beistand des Heiligen Geistes verbürgte Lehrzuständigkeit der Hirten der Kirche für den Bereich »*fides et mores*« gemeint sein. Näherhin bezieht der Vf. diese Redewendung, wie üblich, auf ihre Lehrtätigkeit ohne Beanspruchung der Unfehlbarkeit. Das so verstandene Lehramt und die ihm gegenüber geforderte Haltung der Gläubigen wird in dieser Studie ausführlich behandelt (123–164). Diesen Teil würde ich als den für ein adäquates Verständnis des Lehrdienstes der Kirche am besten gelungenen und für ein entsprechend gelebtes christliches Leben in der Kirche am existentiell nützlichsten betrachten. Hier kann ich nur einige der untersuchten Aspekte nennen: Begriff und Wirklichkeit des authentischen Lehramtes, Beistand des Heiligen Geistes, »*obsequium religiosum voluntatis et intellectus*« (= theologal gegründeten Gehorsam), besondere Aufgabe der Theologen und Grenzen einer legitimen Auseinandersetzung (was nicht dasselbe wie der sogenannte »Dissens« ist).

Auf der Grundlage der hier vorgenommenen vertieften und einfühlsamen Analyse leuchtet die gravierende Unzulänglichkeit dessen auf, was die KE zur Antwort der Gläubigen auf das Wort des Papstes gelehrt hat. Nicht ohne Grund hat der Kölner Kardinal Meisner in einem Interview am 12. Januar 2001 gesagt, daß durch diese Erklärung »der Gebrauch von empfängnisverhütenden Mitteln für die deutschen Katholiken gewissermaßen legitimiert wurde«. Im ähnlichen Sinne beklagte Papst Johannes Paul II. auf dem Moralkongreß von 1988, daß ein Gläubiger »sich zum Richter über das Lehramt macht, wenn er im Zweifelsfall lieber der eigenen Meinung oder der von Theologen folgt«. Von einem *religiös begründeten Gehorsam* zu sprechen will sagen, daß ein Katholik nur im Horizont des Glaubens dem Lehramt seiner Hirten begegnen kann (was allerdings die Bemühung, das im Glauben Angenommene zu verstehen, keineswegs ausschließt, vielmehr ermöglicht). Dies bedeutet nun, daß ein Katholik eine authentisch vorgelegte Lehre im Bereich des natürlichen Sittengesetzes auch dann annehmen soll und vor der Vernunft verantworten kann, wenn er sie (noch) nicht in ihrer inneren Begründung zu erfassen vermag. Es handelt sich ja um einen Glaubensakt. Sieht man vom Glaubenshorizont ab, so gehört der Anspruch der Hirten der Kirche auf eine eigene Sachkompetenz im Bereich des Sittlichen (um uns hier auf die »*mores*« zu beschränken) ins Reich der Mythen.

4. Nachdem der Vf. seine dogmatisch-ekklesiologische Behandlung des Lehramtes beendet hat, geht er in zwei Abschnitten auf das moraltheologische Problem von

HV ein (174-219). Im ersten, eher kurzen, entwickelt er eine Handlungstheorie, die erklären soll, warum bestimmte »actus humani« in sich schlecht sind und deshalb unter keinen Umständen erlaubt sein können. Dafür bezieht er sich weitgehend auf die Enzyklika VS, die zu diesem Thema Klärendes beigebracht hat, vor allem hinsichtlich des intentionalen Objekts, das der Handlung ihre erste, grundlegende moralische Qualifikation verleiht, die, falls sie schlecht ist, durch kein gezieltes Objekt zu einer guten werden kann.

Der zweite Abschnitt konzentriert sich auf den ehelichen Akt, insbesondere auf seine zwei konstitutiven und untrennbaren Sinngehalte (den unitiven und den prokreativen). Denn gerade in ihrer absichtlich herbeigeführten Trennung besteht die Kontrazeption als ein Akt, der in sich »inhonestus« ist (HV 14). Der Argumentation, mit der die Enzyklika HV auf die Untrennbarkeit der zwei Sinngehalte bei jedem ehelichen Akt schließt, liegt eine Gesamtschau des Menschen als leiblich-seelischer Wesenseinheit zugrunde. Die Argumentation selbst für das spezifische Problem der verantworteten Elternschaft kreist um das Eigentümliche der Ehe als Lebensgemeinschaft, die auf die Weitergabe des Lebens hingeordnet ist. Nun aber mag ein seines prokreativen Sinngehaltes absichtlich beraubter Sexualakt subjektiv Ausdruck der ehelichen (!) Liebe sein, in der Tat aber ist er kein wahrer Ausdruck ehelicher Liebe. Denn ein bloßes Wollen konstituiert noch nicht die Wirklichkeit eines Aktes, der eine materiell-sinnliche Dimension hat.

In einer solchen Argumentation liegt kein Biologismus-Trugschluß im Sinne einer einfachen Transposition eines biologischen Gesetzes in ein moralisches Gesetz vor. Sie trägt vielmehr der Natur des ehelichen Aktes Rechnung, den es ohne das Biologische nicht geben und der konsequenterweise nicht durch einen Akt ausgedrückt werden kann, dem intentional (willentlich) der prokreative Sinn fehlt (die faktische prokreative Funktion hängt nicht notwendig von unserer Intentionalität ab). In der periodischen Enthaltbarkeit dagegen ist die Vermeidung einer Empfängnis die Leistung eines tugendhaften Verzichtes, also eines aus prokreativer Verantwortung vorgenommenen Sexualverhaltens, das (freilich in einem anderen Sinn als der Sexualverkehr) einen echt ehelichen Akt darstellt und so das *bonum* der ehelichen Liebe verwirklicht. Die Realität einer solchen ehelichen Liebe ist hier das zu erreichende Ziel, und konsequenterweise das Kriterium der moralischen Norm, nicht die Respektierung eines biologischen Gesetzes. In der so verstandenen und praktizierten periodischen Enthaltbarkeit wird die Sexualität (die auf der ontologischen Ebene bereits zur menschlichen Person gehört) in die Subjektivität der handelnden Person und damit in ihre Verantwortung integriert. Was keineswegs von der Kontrazeption gesagt werden kann, in der die Sexualität wie ein Objekt behandelt wird.

5. Der letzte Teil handelt von »Dem Gläubigen vor dem Anspruch der kirchlichen Lehre«. Darin schließt sich der Vf. an seine vorhergehende Klärung der verschiedenen Arten von Lehrdienst an. Dort ging es um eine dogmatische Untersuchung, hier geht es um die Anwendung des Glaubenswissens auf die eigene Existenz, also direkt um gläubige Ehepaare vor dem Anspruch der »rechten Ordnung der Wiedergabe des menschlichen Lebens«, an den das Wort des Nachfolgers Petri sie erinnert hat. Unter der Überschrift »Gewissen und Wahrheit« führt der Vf. aus, daß der Verweis auf das

Gewissen nur dann zu Recht besteht (das Subjekt ist ja die letzte Instanz, die die Verantwortung seines eigenen Handelns trägt), wenn er zugleich berücksichtigt, daß das Gewissen selbst auf die Wahrheit verweist, d.h. auf den objektiven Maßstab für Gut und Böse, und dies ist »das Wesen der menschlichen Person und ihrer Akte« (GS 51).

Indem nun die KE (13) genau diesen Text zitiert, nachdem sie bereits (11) den ähnlichen Text aus »Dignitatis humanae« (14), angeführt hatte, hat sie es, durch gekonnte Weglassung und damit Akzentverschiebungen, fertiggebracht, den Sinn dieser lehramtlichen Dokumente umzukehren, und so die Gläubigen aufzufordern, »den konkreten Weg einer verantwortlichen Elternschaft« zu »suchen (!) und finden«, als ob HV den sittlich zulässigen Weg nicht bereits gelehrt hätte. Damit hat das Wort der Bischöfe selbst, zusammen mit ihrem Hinweis auf den »Ausnahmefall« in ihrem Schreiben des Jahres zuvor (12)⁵ erreicht, daß ein Katholik guten Gewissens seiner eigenen Meinung im Gegensatz zur Lehre der Kirche in der Überzeugung folgen kann, daß er »der recht verstandenen Autorität und Gewissenspflicht nicht widerspricht« (12). Diese Position hat Bischof Lehmann 25 Jahre später vor der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in einer (nicht allzusehr) verklausulierten Weise vertreten (237 ff.). Sie besagt offenkundig, daß die Kontrazeption keine »an sich schlechte Handlung« ist. Denn Handlungen solcher Art können unter keinen Umständen für sittlich zulässig gehalten werden.

Der richtig verstandene Verweis auf das eigene Gewissen schließt seinerseits ein, daß man sich bemüht, das Gewissen zu bilden. Dafür steht dem Gläubigen eine zweifache Hilfeleistung der Kirche zur Verfügung. Zunächst die Hilfe zur Erkenntnis einer menschenwürdigen verantworteten Elternschaft, die an sich zur natürlichen Moral gehört. Nun liegt der Enzyklika HV ein rationales Argument zugrunde, auf das der Papst hinweist, wenn er von der »Vernunftgemäßheit dieser Lehre« spricht (12; vgl. auch 28). Hinzu kommt, daß Johannes Paul II. und mit ihm nicht wenige katholische Denker die Grundlinien des päpstlichen Arguments weiter präzisiert und geklärt haben. Es darf aber hier bemerkt werden, daß all das von den meisten Kritikern des Lehramtes souverän ignoriert worden ist⁶. Sie haben vielmehr entweder immer wieder den Vorwurf des Biologismus wiederholt oder aber das ganze Problem auf eine Methodenfrage reduziert und dabei in gut teleologischer Manier die Moralität einer Handlung als einzig vom ihrem Resultat abhängig behauptet, so daß sie die periodische Enthaltensamkeit und die Kontrazeption für äquivalent halten konnten.

Aber außer der Vernunft kennt die katholische Moral den authentischen Dienst der Hirten, denen aufgegeben ist, angesichts des gegenwärtigen Zustandes unserer gefallenen Natur, die Prinzipien der natürlichen Moral darzulegen sowie, vor allem, schwierige Fragen zu klären. Hier gilt es deshalb an das zu erinnern, was der Vf. über

⁵ *Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind* (22. September 1967).

⁶ Die oben angeführte Stellungnahme der »Herder Korrespondenz« zur HV spricht von einem »völlig unzureichend begründeten Verbot künstlicher Verhütung«, das zudem als isoliert im Kontext von HV steht, weil es deren Aussagen über den Sinn der ehelichen Liebe, die besondere Würde der sexuellen Gemeinschaft der Eheleute usw. »geradezu entgegensteht«. Eine auch nur angedeutete sachliche Begründung dieser Verurteilung sucht der Leser vergeblich.

das »ordentliche und allgemeine« und über das »authentische« Lehramt gesagt hat. Diesem Lehrdienst entspricht von seiten der Gläubigen der theologal gegründete Glaube, der für ein echt christliches Leben in voller Gemeinschaft mit der Kirche unentbehrlich ist. Hierzu gehört auch, was Paul VI. über den Dienst der Priester schreibt, indem er sie daran erinnert, daß »nichts von der Heilslehre Christi zu unterschlagen eine hervorragende Ausdrucksform der Liebe ist«. Diesen Dienst soll der Priester »geduldig und barmherzig« versehen, so daß die Eheleute in ihm »ein Echo der Stimme und der Liebe unseres Erlösers finden« (29).

Was der Vf. seinerseits dazu (242–244) und im abschließenden Abschnitt über »Sittlichkeit und die Dynamik der Nachfolge Christi«, insbesondere über Gebet und Empfang der Sakramente schreibt, sind alles andere als fromme Sprüche. Denn gerade in der Frage nach einer menschenwürdigen Weitergabe des Lebens, die, wie gesagt, an sich zur natürlichen Moral gehört, zeigt sich in einem gesellschaftlichen Ausmaß, das nicht zu übersehen ist, daß »die stolze Zufriedenheit des Menschen damit, nur ein Mensch zu sein«, d. h. ohne die Hilfe, die in der einzig existierenden übernatürlichen Ordnung seiner Vernunft und seinem Willen durch die Vermittlung der Kirche angeboten wird, dazu führt, daß ein bloßer, echter Mensch zu sein das ist, was der Mensch nicht sein kann. Wenn er nur ein Mensch sein will, muß er weniger sein⁷.

Die Studie schließt mit einer kurzen Vorstellung der »Hinweise zur pastoralen Besinnung nach der Enzyklika HV«, die der Berliner Kardinal Bengsch, der nicht bereit war, die KE seiner Mitbrüder in der Bundesrepublik mitzutragen, verfaßte und von der Berliner Ordinarienkonferenz verabschiedet wurde. Sie stellten »einen gelungenen Ansatz pastoraler Hilfeleistung in völliger Übereinstimmung mit der Lehre des Lehramtes dar« (259).

Das Buch verdient die Anstrengung, die es vom Leser fordert.

⁷ Vgl. Bernhard Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, London 1957, 729, Toronto ⁵1992, 750.

Kirchliche Zeitgeschichte

Franz Kardinal König: Offen für Gott – offen für die Welt. Kirche im Dialog. Hrsg. + Übers.: Christa Pongratz-Lippit. Geleitwort: Annemarie Fenzl, Freiburg u. a.: Herder 2006, 176 S., ISBN 978-3-451-28891-3, Euro [D] 16,90 / sFR 30,90.

Ein Jahr nach dem Tod von Kardinal König brachte eine britisch-österreichische Journalistin, Korrespondentin der katholischen Wochenzeitung »The Tablet« in Wien, eine Art posthume Autobiographie des österreichischen Kardinals heraus. Der Titel des Buches: »Open to God, Open to the World« (Burns & Oates, London 2005). Ein Jahr später erschien das Buch unter dem Titel »Offen für Gott – offen für die Welt« auch auf Deutsch (Herder, Freiburg 2006).

Es handelt sich dabei nicht um eine echte Autobiographie. Christa Pongratz-Lippit, Herausgeberin und Autorin des Buches, hatte es als »Interview-Buch« angelegt. Als aber die Interview-Sitzungen durch den Tod des Kardinals am 13. März 2004 nach wenigen Monaten ein abruptes Ende fanden, schrieb sie das Buch selbstständig zu Ende, allerdings nicht in Form von Fragen und Antworten, sondern als fortlaufenden Text, verfasst in erster Person. Wobei die langjährige Sekretärin des Kardinals, Frau Annemarie Fenzl, der Herausgeberin in einem Geleitwort attestiert, sie habe »nicht viel ausgelassen oder verändert«. Christa Pongratz-Lippit ihrerseits bedauert, dass der Kardinal das Manuskript nicht mehr hatte anschauen können, und hofft, »unsere Interviews so herausgegeben zu haben, wie er es sich gewünscht hätte«.

Ein erstes Kapitel ist dem II. Vatikanischen Konzil, die nächsten sechs sind dem Dialog gewidmet: dem innerkirchlichen Dialog, dem Dialog mit den christlichen Kirchen, mit den Juden, mit den Muslimen, mit anderen Religionen und mit den Nichtglaubenden. Das vorletzte Kapitel handelt vom Gebet (Dialog mit Gott) und das letzte beinhaltet eine Rede, die der Kardinal 1999 in London gehalten hat und die seinerzeit auch in »The Tablet« veröffentlicht wurde.

Das Buch ist insofern nützlich, als es erlaubt, zahlreiche Ereignisse und Persönlichkeiten der jüngeren Kirchengeschichte – etwa das Zweite Vatikanische Konzil (»der Gipfelpunkt meines Lebens«) oder Papst Paul VI. (»Märtyrer des II. Vatikanums«) – aus autorisierter Quelle näher kennenzulernen. Es enthüllt die Meinung Königs über viele diskutierte Fragen und bringt vor allem ein Charakteristikum des verstorbenen Kardinals glänzend zur

Geltung: seine fast angeborene Liebe zum Dialog, seinen Sinn für Eintracht und Pluralismus und seinen Hang zu einem manchmal schwer nachvollziehbaren Eklektizismus.

Das Kapitel über den innerkirchlichen Dialog greift jene Fragen auf, die damals in- und außerhalb der Konzilsaula Thema Nummer eins waren: die Kollegialität der Bischöfe, die Bischofsernennungen, die Transparenz, das priesterliche Zölibat usw. Der Kardinal war bekannt für seine kritische Haltung gegenüber der Enzyklika »Humanae vitae«, bevor sie veröffentlicht wurde. Im Buch liest man, die Enzyklika habe eine »tragische Kluft zwischen der offiziellen Lehre der Kirche und einem Großteil der Gläubigen« entstehen lassen, sie habe »die Kirche in eine Glaubwürdigkeitskrise« gestürzt und »eine offene Wunde hinterlassen«. König rechtfertigt – wie im Buch von Frau Pongratz-Lippit zu lesen ist – eine kontroverielle Erklärung der damaligen österreichischen Bischofskonferenz (die in der Frage der empfängnisverhütenden Mittel den Primat des individuellen Gewissens über die Lehre der Kirche anerkannte), lässt aber die Präzisierungen und Ergänzungen, die die Bischofskonferenz zwanzig Jahre später zu dieser Erklärung machte, beiseite. Einige Absätze am Ende dieses Kapitels sind dem Opus Dei gewidmet – ich will sie später noch genauer analysieren. Mit gewohnter Zurückhaltung äußert der Kardinal seine Wertschätzung gegenüber dieser Personalprälatur und seinem Gründer, den er persönlich kannte und dessen Botschaft über die Rolle der Laien in der Kirche und die allgemeine Berufung der Gläubigen zur Heiligkeit durch das Konzil bestätigt wurde.

Unter dem Titel »Ökumenischer Dialog« blickt der Kardinal auf seine Beziehungen zu den Ortskirchen hinter dem Eisernen Vorhang zurück. Er erwähnt interessante Einzelheiten von seinen Kontakten in Kroatien, mit dem polnischen Kardinal Wyszyński, dem ungarischen Kardinal Mindszenty, dem rumänischen Patriarchen Justinian, den tschechischen Bischöfen, der russisch-orthodoxen Kirche, mit dem ökumenischen Patriarchen Athenagoras und den altorientalischen Kirchen.

Seine Überlegungen zum Dialog mit den Juden nützt König unter anderem dazu, seinen Amtsvorgänger Kardinal Theodor Innitzer in Hinblick auf sein Verhalten zur Zeit des Anschlusses zu rehabilitieren und den bewegten Hintergrund der Entstehung der Konzilserklärung über die Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen (»Nostra aetate«) auszuleuchten. Seine Vorträge an der muslimischen Universität Al Azhar (Kairo 1965) und in Teheran (1968) sowie verschiedene Erwägungen über

den Fundamentalismus sind Gegenstand des Kapitels über den christlich-muslimischen Dialog. Ein kurzes Kapitel über den »interreligiösen Dialog« analysiert die Bedingungen für den Dialog mit den Nicht-Christen: Er soll sich auf die vier Kardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Stärke und Mäßigkeit) sowie auf vier weitere Tugenden (Toleranz, Achtung, Solidarität und Friedensliebe) stützen. Die Geschichte des »Sekretariats für die Nichtgläubenden« (vom Konzil im April 1965 geschaffen, mit Kardinal König als erstem Präsidenten bis 1990) ist Gegenstand des nächsten Kapitels, wo unter anderem auch Begegnungen mit dem kommunistischen Atheismus und der Freimaurerei behandelt werden.

»Der wichtigste aller Dialoge, der Dialog mit Gott« ist eine autobiographische Erzählung über das Leben des Studenten Franz König an der römischen Universität Gregoriana, wo er das wissenschaftliche Interesse am Studium der vergleichenden Religionsgeschichte entdeckte. Laut König war es der Jesuiten-Regens des dortigen Priesterseminars »Collegium Germanicum« gewesen, der ihm abriet, Jesuit zu werden, mit folgender Begründung: Der heilige Ignatius habe das Collegium gerade deshalb gegründet, weil er Weltpriester für den Dienst der Weltkirche ausbilden wollte. »Daher bin ich ein gewöhnlicher Weltpriester geworden, und ich habe es nie bereut«, so König. Sehr aufschlussreich sind seine Gedanken über das betrachtete Gebet: »Alles, was in den an den modernen Christen gerichteten Konzilsdekretten enthalten ist (die Rede über das Volk Gottes, die Rolle der Laien, den Dialog), hängt vor allem vom persönlichen Gebet ab, denn durch das persönliche Gebet bleiben wir in der Nähe und Geborgenheit Gottes.« Das Buch schließt ab mit dem erwähnten Vortrag in London, dessen zentrale Botschaft darin bestand, dass das Christentum für das neue Millennium eine bedeutende Herausforderung bleiben wird.

Wie eingangs erwähnt, ist das Buch ein lobenswerter Versuch, das reiche Gedankengut des österreichischen Kardinals darzulegen, vor allem für ein breites Publikum in Großbritannien, wo König weniger bekannt war. Das erklärt umgekehrt, weshalb die deutsche Auflage des Buches wenig Echo gefunden hat, vor allem angesichts der inflationären Vermehrung von Büchern, die in den letzten Jahren zu diesem Thema erschienen sind.

Nichts deutet darauf hin, dass Pongratz-Lippit die Gespräche unrichtig wiedergegeben hätte. Allerdings legt sie dem Kardinal in erster Person einige Behauptungen in den Mund, die sich mit dem, was ich vom ihm persönlich oder auch in aller Öffentlichkeit gehört habe, nicht ganz vereinbaren

lassen. Dazu möchte ich erklären, dass ich den Kardinal im Jahr 1959 kennenlernte, um mit ihm danach bis zu unserem letzten Gespräch kurz vor seinem Tod jahrelang Kontakt zu halten, unter anderem weil er mich aus Informationsbedarf, wegen einer Übersetzung oder auf der Suche nach einem Rat oft kontaktierte. Dabei konnte ich feststellen, dass der Kardinal ein außerordentlich einfühlsamer Mensch war und die Gabe hatte, sich fast instinktiv auf das Niveau des Gesprächspartners einzustellen – was ihm oft zum Verhängnis wurde, wie er mir einmal gestand. Ich möchte nun in Bezug auf das *Opus Dei*, dem ich seit vielen Jahren angehöre und von dem ich meine, die Einschätzung des Kardinals gut zu kennen, auf fünf Stellen des Buches näher eingehen und darstellen, inwiefern sie den mir bekannten Tatsachen nicht gerecht werden.

Pongratz-Lippit schreibt gut gemeint, aber fälschlicherweise, dass König derjenige war, der das *Opus Dei* nach Wien geholt hätte. Das lässt sich mit Hilfe eines Kalenders richtig stellen: Als der heilige Josefmaria Escrivá Ende 1955 beschloss, die ersten Mitglieder des Werkes nach Wien zu schicken – er war in jenem Jahr bereits zweimal bei Erzbischof Koadjutor Franz Jachym in Wien auf Besuch gewesen –, war Franz König noch Weihbischof in Sankt Pölten und hatte keine Ahnung, dass der Heilige Vater ihn einmal nach Wien berufen würde. Die wechselseitige Sympathie zwischen König und *Opus Dei* nahm im Mai 1957 ihren Anfang, als die in Wien neu angekommenen Mitglieder bei Erzbischof König ihren Antrittsbesuch machten.

König erinnert sich, oft auch zusammen mit anderen Bischöfen bei Escrivá im Zentralsitz des *Opus Dei*, in der Viale Bruno Buozzi in Rom, zu Gast gewesen zu sein. Man sprach natürlich vom Konzil, aber es überrascht, dass König der Autorin hatte sagen können, dass »man bei diesen Treffen kaum über das *Opus Dei* sprach«. Prälat Johannes B. Torelló, ein Urgestein der Prälatur und seit 1964 in Wien lebend, nahm einige Male an solchen römischen Treffen teil und ist in der Lage, sehr lebendig mindestens eines davon zu beschreiben: »Ich erinnere mich, als ob es heute wäre«, so Torelló vor kurzem gegenüber dem Verfasser der vorliegenden Buchbesprechung, »wie der heilige Josefmaria dem Kardinal König den Geist des Werkes erklärte, wie er in einem Moment, während er noch redete und als ob er mehr Raum brauchte, aufstand und seine Darlegungen dann im Gehen fortsetzte. Der Kardinal hörte ihm weiterhin sitzend zu. Escrivá sprach sehr konzentriert und ging langsam im Salon auf und ab, seine Worte mit der für ihn charakteristischen Körpersprache unterstreichend. Aufrecht sitzend folgte König aufmerksam der peripa-

thetischen Erklärung. Nach und nach ging die anfängliche Verblüffung des Kardinals in eine sichtbare, offene Zustimmung über, wie es bei ihm gar nicht so leicht vorkam.« Auch der gegenwärtige Prälater des Opus Dei, Bischof Javier Echevarría, erinnert sich an Gespräche zum Thema bei gemeinsamen Mahlzeiten: Nachdem der Gründer einige apostolische Initiativen beschrieben hatte, die von Mitgliedern des Werkes auf eigene Verantwortung übernommen wurden, bat König den heiligen Josefmaria, ihm das eine oder andere noch näher zu erläutern.

Es ist vorstellbar, dass König im Gespräch mit Frau Pongratz-Lippit die Befürchtungen mancher erwähnte, die Prälatur könnte »eine Kirche innerhalb der Kirche« werden. Es gibt aber publizierte Stellungnahmen des Kardinals, in denen er mit größter theologischer und kanonischer Präzision die Gründe auseinander nimmt, auf die sich eben solche Ängste stützen. Ich denke konkret an eine Stellungnahme, die er in Rom am 24. Oktober 1981 abgab. In einem Punkt dieses Schreibens beklagt er sich ausdrücklich und nicht ohne eine gewisse Bitterkeit über »anonyme und der Wahrheit nicht entsprechende Pamphlete«, die man ihm in dieser Sache geschickt hatte. Und wir haben zudem das Zeugnis des gegenwärtigen Prälaten, der im Anschluss an die Requiemmesse für Kardinal König am 20. März 2004 im Wiener Stephansdom Folgendes erklärte: »In den sechziger Jahren war ich Zeuge der Begegnungen des Kardinals mit dem heiligen Josefmaria. Den Kardinal beeindruckte die Gründungs-idee, in der er einige Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils, insbesondere die Teilhabe der Laien an der Mission der Kirche, schon im Voraus verwirklicht sah (...). Der Kardinal war einer der Kirchenmänner, die die endgültige Rechtsform des Opus Dei als Personalprälatur sehr schnell verstanden haben und unterstützten, eine Einrichtung, die das Zweite Vatikanische Konzil vorgeschlagen hatte (...), er hat das weltliche Charisma des Opus Dei von Grund auf erfasst und war in der Lage, es mit dem ganzen Gewicht seiner Persönlichkeit vielen zu erklären.«

Das besprochene Buch enthält eine Passage, die nahe legt, Kardinal König habe gemeint, dass »sich vielleicht manche Priester des Opus Dei zu sehr in den Vordergrund gedrängt hätten«. Diese Aussage ist schwer verständlich, vor allem weil gerade Kardinal König immer wieder seine Bewunderung für das Priesterbild zum Ausdruck brachte, das der heilige Josefmaria zu verbreiten versuchte. Anfang 1976 hatte er dazu sogar einen Artikel für »L'Osservatore Romano« verfasst, der aber leider nicht veröffentlicht wurde, wie er selbst einmal bedauerte.

Kurz davor hatte der Kardinal in einem anderen Artikel geschrieben, dass Escrivá nichts »ferner gelegen haben« mag »als der Klerikalismus, den ihm die Kritiker des Opus Dei nachsagten«. Wenig später, im August 1978, würde König sechzig Priester des Opus Dei im Wallfahrtsort Torreciudad (Spanien) weihen. Der Termin fiel in die Zeit nach dem Tod von Paul VI., eine Zeit der *Sedisvakanz*, eine Situation, in welcher der Kardinal seine Abwesenheit bei mehreren Kongregationen rechtfertigen musste. Er hätte also einen plausiblen Grund gehabt, die Priesterweihe abzusagen, wenn er gewollt hätte. Er tat es nicht. Und im Zuge der Weihezereimonien sagte er unter anderem: »Liebe Weiehkandidaten! Ihr wisst genau, was das Priestertum ist, das ihr empfangen sollt, und worin seine Sendung besteht. Ihr wisst es nicht nur auf Grund eurer theologischen Studien. Ihr wisst es, weil Gott euch die Gnade geschenkt hat, das Leben eines vorbildlichen Priesters gekannt und seine Lehre vernommen zu haben – das Leben und die Lehre eures Gründers, den auch ich persönlich gut gekannt habe und dessen Freundschaft mir zuteil geworden ist.«

Möglicherweise wurden in einigen Passagen des Buches Fragen und Antworten zusammengeschnitten. Nur so kann ich mir erklären, weshalb der unbedarfte Leser den Eindruck gewinnen muss, der Kardinal habe die aktive Teilnahme eines Teils der Gläubigen der Prälatur am öffentlichen Leben kritisiert. Ich selbst habe ihn fast genau das Gegenteil sagen hören. Und in diesem Sinn hatte König auch bereits im Jahr 1975 in der Weihnachtsnummer der »Wiener Kirchenzeitung« geschrieben, dass »es klar ist, dass diese Wertschätzung der irdischen Dinge Konsequenzen in der Berufsausübung der Opus-Dei-Mitglieder haben muss, dass diese Menschen dem öffentlichen Leben nicht gleichgültig gegenüberstehen können, dass sie sich aktiv dafür interessieren müssen, was in der Welt vorgeht«. Vielleicht erklärt die erwähnte Verschmelzung auch indirekte Hinweise des Buches auf eine »Diskretion, die die Kirche dazu führen könnte, sich vor einer Welt, die sie als böse und gottesfeindlich empfindet, wieder in sich selbst zurückzuziehen«. Es ist unmöglich zu denken, der Kardinal hätte dem Opus Dei eine solche Haltung zuschreiben können. Im Juli 1975 hatte er in einem anderen Zusammenhang im »Corriere della Sera« (Mailand) geschrieben: »Wahrscheinlich ist es die zutiefst laikale Spiritualität, die das Opus Dei für viele Menschen so anziehend gemacht hat. Escrivá (...) hat dabei vieles vorweggenommen, was erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil Allgemeingut der Kirche geworden ist, (...) er hat sich gegen einen falschen Spiritualismus gewandt, der letztlich auf eine

Leugnung der zentralen christlichen Glaubensüberzeugung von der Fleischwerdung Gottes hinausläuft.« Es ist daher auch schwer zu verstehen, dass König spontan und im Zusammenhang mit dem Opus Dei Bezeichnungen wie »militant und fundamentalistisch« hätte verwenden können, wie sie ihm im besprochenen Buch zugeschrieben werden. In seinen Artikeln hat König den heiligen Josefmaria einmal in einem diametral entgegengesetzten Sinn zitiert: »Einem Christen wird es niemals einfallen zu glauben, seine Ansichten stellten die einzigen katholischen Lösungen für die entsprechenden Probleme dar. So etwas darf nicht sein!«

Man muss vor Augen haben, dass das Buch letztlich ein rasch verfasstes Essay über Fragen ist, deren Behandlung ein gewisses selektives Interesse seitens der Gesprächspartnerin des Kardinals offenbart. Dieses ist allein daran zu erkennen, dass man im Buch zwei fundamentale Aspekte des Lebens von Kardinal König vergebens sucht. Man findet zum Beispiel nichts über seine wichtige Entscheidung, das Land vom Korsett einer konfessionellen Politik zu befreien und das Eis in den Beziehungen der Kirche zur demokratischen Linken zu brechen, eine Tat, worauf der Kardinal immer sehr stolz war. Man findet auch keine Erwähnung seiner Kontakte zu Kardinal Wojtyła oder der Rolle, die König bei der Wahl Johannes Pauls II. im Konklave von 1978 gespielt hat. Das geschah sicher nicht aus Platzmangel, denn umgekehrt widmet die Autorin den Anstrengungen, die König im Konklave von 1963 anscheinend unternommen hat, um Kardinal Montini zu überzeugen, seine eventuelle Wahl zum Papst anzunehmen, eine sehr ausführliche Passage.

Ricardo Estarriol, Wien

Mariologie

Lohfink, Gerhard / Weimer, Ludwig: MARIA – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, Freiburg/Br. – Basel – Wien 2008 (Herder), 432 S., ISBN 978-3-451-29789-2, Euro 28,00 – 48,50 sFr.

Die beiden Dogmatiker Gerhard Lohfink und Ludwig Weimer, führende Theologen der »Katholischen Integrierten Gemeinde«, unternehmen mit dieser wissenschaftlichen Studie den Versuch einer vertieften Begründung und Ausweitung des Sinngehalts des Dogmas von der »Unbefleckten Empfängnis« Marias.

Kurz gesagt ist es ihre These, dass Gottes Heilsgnade durch Jesus Christus Maria vom ersten Au-

genblick ihrer Empfängnis an nicht nur auf direkte Weise erreicht hat, sondern dass dafür ebenso die geschichtlichen Voraussetzungen ihrer Zugehörigkeit zum alttestamentlichen Volk Gottes maßgebend waren. Insofern ist Maria zugleich und in einem Urbild der Kirche und Urbild auch des erlösten Israel, das durch Jesus Christus zur Kirche geworden ist.

In drei Teilen wird der theologische Horizont für dieses auf Schrift, Tradition und Liturgie der Kirche aufbauende Verständnis eröffnet:

Im ersten Teil (13–104) wird die Erbsünde als ein »von Menschen verschuldeter Unheilzusammenhang« beschrieben. Dabei wird auf biblischem und lehramtlichem Fundament der Sinngehalt des mit dem theologischen Begriff der »Erbsünde« Gemeinten erschlossen und dessen mögliche Offenheit und Grenzen ausgelotet. Die Autoren wollen nicht bei bloßen Glaubensformeln stehen bleiben, sondern suchen – in kritischer Rezeption der Humanwissenschaften und philosophischer Einsichten – eine Vermittlung zur Schulderfahrung der Menschheit insgesamt, auch auf dem Hintergrund einer möglichen Bejahung der Evolution des Menschen aus dem Tierreich. Erbsünde als Verstrickung in eine »Unheilssituation« (mit Piet Schoonenberg und Karl Rahner, 61 ff.) sei letztlich »ein Mangel, den der Mensch sich selbst zufügt, weil er sich Gott nicht öffnet«, ein »Nicht-Ergreifen angebotener Gnade«, eben mit den Worten der theologischen Tradition »das Fehlen der Heiligkeit und Gerechtigkeit, in welcher der Mensch vor Gott leben sollte« (81/82).

Der zweite Teil (105–217) stellt »Gottes Gegenaktion« als »Kampf gegen die Erbsünde in Israel« dar. In der Menschheit gibt es nämlich nicht nur Schuldgeschichte, sondern zugleich und von Anfang an – durch Gott gewirkt und ermöglicht – auch Heilsgeschichte. Dies zeigt sich explizit an den im Buch Genesis vorgestellten Patriarchen und ihren Glaubensgeschichten (Abel, Noach, Abraham), an der »Herausführung in die Freiheit« durch die Berufung des Mose, an der Tora als Ausdruck der »Freude am Willen Gottes«, an den Propheten, welche die »Unmittelbarkeit des Wortes Gottes« herausstellen, an der Weisheit in Israel als Vermittlung des Gotteswortes mit der »Vernunft der Schöpfung« und schließlich im heilsgeschichtlich bedeutsamen Bekenntnis zum »Rest« Israels als Verwirklichung der Bundestreue Gottes auch dann, wenn das von Gott erwählte Volk versagt hat und wegen seiner Sünde unter dem Gericht Gottes steht. In Johannes dem Täufer, in den Vorfahren des Erlösers und insbesondere in der Jungfrau Maria gipfelt sich dieser »Rest« und wird in Christus zur definitiven

Erfüllung und Einlösung der göttlichen Verheißung an sein Volk.

Der dritte Teil schließlich (218–395) entfaltet explizit die theologische Bedeutung der Jungfrau und Gottesmutter Maria in ihrer »Immaculata Conceptio« als »Inbild des erlösten Israel«. Nach einer Vorstellung und Analyse biblischer Figurationen für Israel (Menschensohn, Knecht Gottes, Tochter Zion, Jungfrau Israel etc.) wird der biblisch-patristische und theologische Bezug hergestellt zu Maria als »Tochter Zion« und »Jungfrau Israel«; dies geschieht mit begrifflichem und sachlichem Bezug zur Vätertheologie eines Ineinander von Maria und Kirche. Alle Glaubensaussagen über die Kirche sind zugleich Aussagen über Maria, das Urbild der Kirche. Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis wird dann als »Dogma auch über Israel« vorgestellt, insofern im »heiligen Rest« die »sich durchhaltende Treue Gottes zu seinem Volk« (329) offenbar wird und somit durch Gott in seinem ausgewählten Volk stets eine Gegenaktion der Befreiung aus den Unheilszusammenhängen dieser Welt erfolgt ist. Ausdrücklich bekennen sich die Autoren zur »Glaubenseinsicht, dass Jesus nicht möglich geworden wäre ohne seine Vorfahren, und dass es in Israel ohne die Weitergabe des Glaubens von Generation zu Generation nicht das »Ja« Marias gegeben hätte« (333). Um möglichen Missverständnissen zu begegnen, erfolgt eine theologische Klärung des Bekenntnisses zu Jesus Christus als dem einzigen Erlöser der Welt. Dies schließt jedoch gerade eine mögliche Mitwirkung vonseiten der Menschen nicht aus, wie sie eben im »Rest Israels« und insbesondere in Maria verwirklicht worden sei. Auf dieser Grundlage wird dann das Verständnis für die »Taufe als Errettung aus dem Machtbereich der Erbsünde« eröffnet: Die Gnade Christi hat sich in der Kirche verleiht, sodass sie dort in inkarnatorischer Leibhaftigkeit bleibend anwesend ist. Zuletzt wird schöpfungstheologisch und zugleich eschatologisch Maria als »das unverdorbenes Konzept der Schöpfung« vorgestellt. Die Existenz der unbefleckt empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria ist, unbeschadet aller geschichtlichen Vorbereitung und Voraussetzung, ein »reines Wunder«, ein »reines Geschenk« (385). Die Welt tritt in ihr so zutage, »wie sie von Gott gedacht ist – rein und makellos, strahlend wie in morgendlichem Schöpfungsglanz« (385).

Der Rezensent hat dieses engagierte, um Vermittlung von biblisch-kirchlicher Glaubenseinsicht und allgemein-menschlicher Erfahrung bemühte Buch mit Interesse gelesen und sieht die darin entfaltete Hauptthese einer in der Bundestreue Gottes begründeten tiefen Kontinuität, ja recht verstanden

sogar Identität zwischen dem erlösten Israel und der Kirche gerade in der Real-Figuration durch die Jungfrau und Gottesmutter Maria überzeugend dargestellt. Kritische Anfragen in Details werden nicht ausbleiben; so manches bedarf weiterer Präzisierung und Klärung, insbesondere was die Rezeption evolutionstheoretischer Konzepte betrifft. Auch scheint es mit der traditionellen theologischen Bejahung einer unmittelbaren Gottschau Jesu schon auf Erden kaum vermittelbar, dass Jesus Christus ein »Glaubender« wahr, wie dies im Hinblick auf sein wahres Menschsein behauptet wird, wobei aber das Bekenntnis zu seiner Gottheit sofort folgt (357). Unbeschadet gewisser, im Ganzen eher marginaler Einschränkungen, ist die Studie jedenfalls lesens- und bedenkenswert.

Josef Spindelböck, St. Pölten

Sr. Lucia, Como vejo a Mensagem ›atrévés dos tempos e dos acontecimos›, Verlag Karmel v. Coimbra (ISBN 972-8524-58-7) 2006/Versand: Secratariado das Pasorinhos, 63 S., Euro 2,5.

Sr. Lúcia, die depositária da Mensagem (wie sie im Vorwort P. Jeremias Carlos Vechina nannte), hat in ihren Memórias nicht alle Einzelheiten schriftlich festgehalten. Im Auftrag des Provinzials machte sie nun diese Ergänzungen, nach dem Zweifel bezüglich einer Verfügung des Heiligen Stuhls (nichts über die Botschaft zu sagen) beseitigt wurden. Insgesamt bietet das Büchlein im Vergleich zu den Memorias (= Schwester Lucia spricht über Fatima) inhaltlich nichts Neues. Neu ist aber die zusammenhängende Darstellung der Ereignisse von den Engelsenerscheinungen bis zu den Marienerscheinungen bis zum August 1917 (aber eigentlich nichts über den 13. Oktober!) und ihre authentische Interpretation durch die Seherin. Sie hebt die Erwählung durch Gott hervor, der die Kinder, also das Schwache und Kleine, auszeichnet, oder den Sühne- und Opfergedanken, der schon in den Engelsenerscheinungen begegnet. Die Ereignisse wurden aus der späteren Sicht der reifen Lucia ausgelegt. Manches klingt kurios, etwa die trinitarische Deutung der Zahl 13 (Erscheinungsdatum!) aus 1 (= die Einheit Gottes) und 3 (= drei Personen). Lucia sieht die Weihe der Welt an das Unbefleckte Herz Mariens erst (nach mehreren ungenügenden, aus politischer Rücksichtnahme bewusst im Unklaren gelassenen Weihehandlungen) durch Johannes Paul II. am 25. März 1984 korrekt durchgeführt (S. 54) und legt ihr entscheidende Bedeutung zur Verhinderung eines Atomkrieges und zur Sicherung des Friedens bei. Den Zusammenhang von Liebe und Opfer stellt

Lucia sehr stark heraus; ebenso wird auch mehrmals von der Lichtsphäre gesprochen, in die die Kinder hineingetaucht wurden und durch diese eine große Stärkung empfangen haben. »Wenn wir die gesamte Botschaft durchgehen, angefangen von den Engelserscheinungen, finden wir einen Aufruf zum Gebet und Opfer, das Gott dargebracht wird aus Liebe und für die Bekehrung der Sünder.« (Das Büchlein ist bereits in deutscher Sprache erschienen und kann über »Bote von Fatima«, Postfach 1110264, 93014 Regensburg, Tel.: 0941/57565 bezogen werden.) Anton Ziegenaus, Augsburg

Dogmatik

Nebel, Johannes: Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters, Dornbirn 2006, 198 S., ISBN 3-9502071-2-5, Euro 15,00

Dem Autor ist es in diesem Buch um die Identität des Priesters zu tun (9), die er in ihrer Beziehung zum Opfer der Messe beleuchten will. Dabei nimmt er sich vor, auch aufzuzeigen, wie die Messe als Opfer Christi zugleich Opfer der Kirche ist, die in ihrem Vollzug die Quelle und den Höhepunkt ihres ganzen Lebens findet.

Die Studie hat folgenden Aufbau: Einleitung (mit der Erklärung des theologischen Anliegens) (8–23), 1. Theologischer Rahmen (24–68), 2. Das Messopfer als Opfer Christi und Opfer des Priesters (69–97), 3. Folgen für das geistliche Leben (101–179). Den Abschluss bildet eine »liturgietheologische Grundsatzreflexion« (181–192). Angehängt ist ein gegliedertes Literaturverzeichnis.

Vf. hebt hervor, dass das Opfer der hl. Messe als relatives Opfer sich bleibend auf das einzige historische Opfer bezieht, das Christus ein für allemal zur Sühne für die Sünden am Kreuz dargebracht hat. Dieser ständige Bezugspunkt, das Kreuzesgeschehen ist aber nicht ein Ereignis, das in der Dimension des bloß Historischen verbliebe, vielmehr wird es durch die Auferstehung in das stehende Jetzt der Ewigkeit hineingehoben: »Es ist keine bloße ›Fortsetzung‹ des Historischen in der Ewigkeit, sondern ein ›Ewig-Werden‹ des Historischen selbst.« (35) Aus diesem Grund kann das in die Ewigkeit gehobene Opfer Christi allen in der Zeit der Kirche auf den Altären des eucharistischen Opfers vollzogenen Handlungen in jedem Punkt auf der Zeitachse gleichzeitig werden, so dass es tatsächlich ein und dasselbe Opfer ist, das einst blutig auf Golgotha dargebracht wurde und das nun in un-

blutiger Weise bei jeder hl. Messe in seinem Vollzug gegenwärtig ist. Die Einsetzung der Eucharistie erfolgte mit dem Ziel, dass die Gläubigen aller Zeiten Anschluss an die Lebenshingabe Jesu finden könnten: »Im Letzten Abendmahl hat Jesus sein Opfer der Welt eingestiftet, damit die Menschheit durch die Zeiten hin daran heilbringend und mitverantwortlich Anteil nehmen kann.« (43)

Beim Opfer der Kirche geht es nicht nur um den durch den Priester bewirkten Konsekrationsakt, sondern vor allem auch um die Lebenshingabe der Gläubigen, die – symbolisiert durch die Gaben von Brot und Wein – mit dem Opfer Christi auf dem Altar vereint werden. (47) Da die Gläubigen durch die Taufe in Christus eingegliedert, ja »ein Leib mit Christus« sind, ist die Gemeinschaft der Gläubigen »hineingehoben« in das eine Opfer Christi, das sie nun »eigenständig« darbringen kann, ohne zugleich dem Kreuzesopfer etwas hinzuzufügen.« (53)

Eine personal orientierte Messopfertheologie erscheint heute als wichtiges Desiderat, verlegten doch die nachtridentinischen Messopfertheorien die Sichtbarkeit des Opfers in die Doppelkonsekration und die Trennung der Gestalten von Brot und Wein, was als zu äußerlich angesehen werden muss, während die Mysterientheologie eines Odo Casel von einer bloß konsekratorischen Vergegenwärtigung (15) des Heilswerkes Christi ausging, wobei der eigentliche sichtbare Darbringungsakt der Kirche nicht mehr hinreichend begründet werden kann. Die theologischen Entwürfe, die der Mysterientheologie gefolgt sind, begnügen sich mit einem rein katabatischen Verständnis der Liturgie, in dem »die Mitbeteiligung des Menschen über ein bloßes ›Empfangen‹ nicht hinausgeht« (ebd.). »Sie vernachlässigen die Sichtbarkeit des Opfers, weil es auf die Ebene eines Kultmysteriums verlagert wird, welches zwar im Ritus der Kirche in sinnfälligen Zeichen ausgedrückt, in seinem Kern aber unsichtbar bleibt.« (14)

Als Nächstes wäre hervorzuheben, dass es dem Vf. auch darum geht zu zeigen, wie die spirituelle Ausrichtung des Priesters mit in den Vollzug des eucharistischen Opfers einfließt. In der »sakramentalen Realisierung der Christusförmigkeit liegt dann auch das Fundament für die *geistlich-moralische* Anforderung, dass die eigene Lebenshingabe sich der Hingabe Christi persönlich angleicht«. (61) Der Priester ist in besonderer Weise hineingenommen in das Opfer Christi (78–84). Für das geistliche Leben des Priesters leitet sich dadurch eine Reihe von Folgerungen ab:

Die »sakramental-geheimnishaft Realisierung der Opferhingabe Christi im Priester erfordert auch

eine moralisch-geistliche Realisierung, zu der der Priester die Gnade bekommt ...« (101). In der für den Priester notwendigen Verbindung von Opferakt und Kommunion erfährt er als »besondere Gnade des Messopfers« eine Stärkung der »Anteilhabe an der Hirtenliebe Christi« zur Erfüllung seines priesterlichen Dienstes« (ebd.). Aus dem Messopfer erhält sein priesterlicher Dienst »Kraft« und »sittliche Vollkommenheit« (101).

Es kommt jedoch darauf an, dass die Messe nicht nur rituell vollzogen wird, sondern in Verbindung mit dem persönlichen Opferakt, den es durch den beständigen »Blick auf das Leben Jesu« geistig zu erfüllen gilt. »Wo der Priester das mehr und mehr realisiert, wird der Vollzug seines priesterlichen Opfers die zentrale Quelle [...] für seine spezifische Christusfreundschaft und Christusvereinigung« (105).

Alles, wonach der Priester in seinem Leben

geistlich-moralisch zu streben hat, ist auf dem Altar des eucharistischen Opfers bereits auf sakramentale Weise real. Darum findet seine priesterliche Treue in der Feier der Eucharistie ihre wirksamste Stütze. Zugleich findet er in ihrem lebendigen Vollzug einen zuverlässigen Schutz gegen die Gefahr der Resignation vor dem priesterlichen Lebensideal, die sich in den Erscheinungsformen der Verbürgerlichung und der übertriebenen äußerlichen Ästhetisierung darstellen kann (108ff.). Wenn die Opferdimension dem priesterlichen Leben ihr Prägemaufdrückt, wird auch die Gefahr des Klerikalismus, der die priesterliche Existenz bisweilen beschleicht, gebannt (114ff.).

Dem Autor gebührt Dank dafür, dass er dem theologischen Bemühen um die Identität des Priesters, die sich immer neu vom Messopfer her erringen lassen muss, wichtige Anstöße gegeben hat.

Michael Stickelbroeck, St. Pölten

Anschriften der Herausgeber:

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano

Diözesanbischof em. Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten

Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald

Prof. Dr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, D-86399 Bobingen

Anschriften der Autoren:

Dr. Dr. Ralf van Bühren, Am Kreuztor 8, 48147 Münster

Dr. Heinrich Cmiel OSPPE, Weissenburgstraße 16, 93055 Regensburg

Prof. Dr. Giovanni Sala S.J., Kaulbachstraße 31a, 80539 München

Prof. Dr. Manfred Spieker, Institut für Katholische Theologie, »Villa Zangenberg«,
Schloßstraße 4, 49074 Osnabrück

Prof. Dr. Thomas Heinrich Stark, Wiener Straße 38, A-3100 St. Pölten