

INHALTSVERZEICHNIS



ABHANDLUNGEN

Bruns, Peter: <i>Der Monepiskopat im Briefkorpus des Ignatius von Antiochen</i>	99
Hauke, Manfred: <i>Klaus Gamber als Vater einer »neuen liturgischen Bewegung«</i>	1
Kreiml, Josef: <i>Die Kraft des Heiligen Geistes und das Zeugnis des Glaubens</i>	161
Meissner, Joachim Kardinal: <i>Papst Pius XII. als Lehrer der Kirche in bedrängter Zeit</i>	81
Mettler, Peter: <i>Unbequeme Wahrheiten – Warum Homosexualität ein objektives Weihehindernis ist</i>	110
Nebel, Johannes: <i>Die »ordentliche« und »außerordentliche« Form des römischen Messritus</i>	173
Schulz, Christian: <i>40 Jahre »Humanae vitae« – eine Rückschau auf das Jubiläumsjahr 2008</i>	204
Spindlböck, Josef: <i>Der Praxisbezug des christlichen Glaubens und der Anspruch und der Anspruch sittlicher Rationalität</i>	241
Stickelbroeck, Michael: <i>Aktion und Kontemplation im christlichen Lebensvollzug</i> . .	252
Ders.: <i>Die Deutung des Fatima-Geheimnisses nach Joaquín María Alonso</i>	39

BEITRÄGE UND BERICHTE

Anwander, Elmar: <i>Widerstand und Anpassung der Katholiken in Deutschland, Österreich und der Schweiz vom Kulturkampf bis zu Humanae vitae</i>	269
Buchmüller, Thilo H.: <i>Wunderheilungen als Zeugnis für die Marienerscheinungen in Lourdes</i>	218
Lugmayr, Martin: <i>Die Praxis der Handkommunion auf dem Prüfstand</i>	139
Müller, Helmut: <i>Wieder der Natur folgen oder hat die Natur als ethisches Prinzip ausgedient?</i>	224
Olewínski, Dariusz J.: <i>Wunder – Begriff und Wirklichkeit</i>	51

BUCHBESPRECHUNGEN

Aymans, Winfried: <i>Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, Bd. II / Verkündigungsdienst und Heiligungsdienst (W. F. Rothe)</i>	314
Dörner, Reinhard: »Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nicht gehört haben?« [Röm 10, 14b] – Der Kampf um den Religionsunterricht (G. Waste)	69
Ders.: »Es gilt ... nicht mehr Mann und Frau« [Gal 3, 28] – Der göttliche Plan der Geschlechter (G. Waste)	76
Erdő, Péter Kardinal: <i>Geschichte der Wissenschaft vom kanonischen Recht (E. Güthoff)</i>	315
Granado Temes, José Miguel: <i>La Ética Esponsal de Juan Pablo II. Estudio de los fundamentos de la moral de la sexualidad en las catequesis sobre la teología del cuerpo (J. Spindelböck)</i>	68
Hauke, Manfred: <i>Introduzione alla Mariologia (A. Ziegenaus)</i>	230
Krüger, Malte D.: <i>Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie (J. Kreiml)</i>	318
Laurentin, René: <i>Das Leben der heiligen Katharina Laboure (A. Ziegenaus)</i>	155
Löw, Konrad: <i>Die Münchner und ihre jüdischen Mitbürger (A. Ziegenaus)</i>	234

López Montero, Roberto: <i>Totius Hominis Salus. La antropología del »Adversus Marcionem« de Tertuliano (U. Bleyenbergh)</i>	70
Mandlik, Michael: <i>Benedikt XVI., In Rom unterwegs / der Papst aus der Nähe (J. Kreiml)</i>	234
Müller, Gerhard Ludwig: <i>Der Glaube ist einfach. Aspekte der Theologie Papst Benedikt XVI. (V. Neumann)</i>	318
Ohly, Christoph: <i>Der Dienst am Wort Gottes. Eine rechtssystematische Studie zur Gestalt von Predigt und Katechese im Kanonischen Recht (W. F. Rothe)</i>	72
Propst, Manfred: <i>Glaubenszeuge im KZ Dachau. Das Leben und Sterben des Pallottinerpaters Richard Henkes (1900–1945) (H. Moll)</i>	231
Ratzinger, Joseph / Benedikt XVI.: <i>Das Vaterunser. Meditationen über das Gebet des Herrn aus »Jesus von Nazareth« (J. Kreiml)</i>	75
Resch, Andreas: <i>Wunder der Seligen (A. Ziegenaus)</i>	157
Rothe, Wolfgang F.: <i>Pastoral ohne Pastor? Ein kirchenrechtliches Plädoyer wider die Destruktion von Pfarrseelsorge, Pfarrer und Pfarrei (A. Ziegenaus)</i>	73
Sala, Giovanni B.: <i>Kants »Kritik der praktischen Vernunft« Ein Kommentar (Th. H. Stark)</i>	78
Schultze, Harald / Kurschat, Andreas (Hrsg): <i>»Ihr Ende schaut an ...« Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts (H. Moll)</i>	232
Seeaner, Josef A.: <i>Die Barmherzigkeit im Matthäusevangelium (J. Vlies)</i>	318
Spataru, Damiano: <i>Sacerdoti e diaconesse. La gerachia ecclesiastica secondi i Padri Cappadoci (M. Lochbrunner)</i>	316
Stumpf, Georg (Hg.): <i>Die Schöpfung im Spiegel von Glaube und Vernunft (F. Graf-Stuhlhofer)</i>	158
Tauwinkl Wilhelm: <i>La discussione teologica sulle indulgenze dal Concilio Vaticano II fino ad oggi (H. Kindlimann)</i>	236

B 51765

25. Jahrgang Heft 1/2009

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

- Manfred Hauke: *Klaus Gamber als »Vater« einer »neuen liturgischen Bewegung«* 1
- Michael Stickelbroeck: *Die Deutung des Fatima-Geheimnisses nach Joaquín María Alonso (1913–1981)* 39

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Dariusz J. Olewiński: *Wunder – Begriff und Wirklichkeit* 51

BUCHBESPRECHUNGEN 68

*Moraltheologie – Katechetik – Patrologie – Kirchenrecht – Spiritualität –
Theologische Anthropologie – 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

Klaus Gamber als »Vater« einer »neuen liturgischen Bewegung«

Von Manfred Hauke, Lugano

1. Der Hinweis Kardinal Ratzingers auf die Bedeutung Klaus Gammers

»Wir brauchen heute eine neue liturgische Bewegung.« Mit diesem Satz begann Joseph Kardinal Ratzinger im Jahre 1989 einen kurzen, aber aufschlussreichen Beitrag zum Gedenken an Monsignore Klaus Gamber, den langjährigen Leiter des Liturgischen Instituts in Regensburg¹. Der Wunsch nach einer neuen liturgischen Bewegung stammt von einem (damals) jungen Priester, und der Kardinal machte sich dieses Anliegen zu eigen. »Diesem Priester ging es nicht darum, noch kühnere Freiheiten zu erobern – welche Freiheit hat man sich eigentlich noch nicht genommen? Er spürte, dass wir wieder ein Anfangen von innen her brauchen, wie es die liturgische Bewegung im Besten ihres Wesens gewollt hatte, als es ihr nicht um das Machen von Texten, um das Erfinden von Aktionen und von Formen ging, sondern um die Wiederentdeckung der lebendigen Mitte, um das Eindringen in das innere Gewebe der Liturgie zu neuem, von innen her geformtem Vollzug«².

Die Forderung nach einer »neuen liturgischen Bewegung« ist verbunden mit einer tiefen Enttäuschung über die nachkonziliaren Veränderungen in der Liturgie. Kardinal Ratzinger schreibt: »Die liturgische Reform hat sich in ihrer konkreten Ausführung von diesem Ursprung [den frühen Anliegen der liturgischen Bewegung] immer mehr entfernt. Das Ergebnis ist nicht Wiederbelebung, sondern Verwüstung. Auf der einen Seite steht eine zur Show degenerierte Liturgie [...] Auf der anderen Seite [...] die extreme Konservierung ritueller Form [...] Gewiss, es gibt die Mitte der vielen guten Priester und ihrer Gemeinden, die die neugeformte Liturgie ehrfürchtig und festlich feiern, aber der Widerspruch von beiden Seiten stellt sie in Frage«³. Deshalb ist eine »neue liturgische Bewegung« dringend notwendig. »Ein solcher neuer Aufbruch braucht ›Väter‹, die Vorbild sind und den Weg nicht nur mit Worten zeigen. Wer heute nach solchen ›Vätern‹ sucht, wird unweigerlich auf die Gestalt von Msgr.

¹ Ratzinger, Joseph Kardinal, »Zum Gedenken«: Nyssen, Wilhelm (Hrsg.), Simandron. Der Wachklopfer. Gedenkschrift für Klaus Gamber (1919–1989), Köln 1989, 13–15 (13). Die Forderung wird auch später wiederaufgenommen. Ratzinger, Joseph, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), Stuttgart 1998, 174: Wir »brauchen [...] eine neue Liturgische Bewegung, die das eigentliche Erbe des II. Vatikanischen Konzils zum Leben erweckt«. Er selbst möchte dazu beitragen: Ratzinger, Joseph, Der Geist der Liturgie, Freiburg i.Br. ²2000, 8.

² Ratzinger, Zum Gedenken 13.

³ *Ibd.*

Klaus Gamber stoßen [...]« In der gegenwärtigen »Stunde der Not« »könnte er [...] »Vater« eines neuen Aufbruchs werden«⁴.

Die gegenwärtige Herausforderung zeigt sich angesichts eines Verständnisses von Liturgie, welche »das organische Wachsen und Reifen des durch die Jahrhunderte hin Lebendigen« ersetzt durch das »Machen« »nach dem Muster technischer Produktion«. Die Liturgie wird dadurch »das platte Produkt des Augenblicks. Dieser Verfälschung hat sich Gamber mit der Wachheit eines wirklich Sehenden und mit der Unerschrockenheit eines rechten Zeugen entgegengestellt und uns demgegenüber unermüdlich die lebendige Fülle wirklicher Liturgie aus einer unerhört reichen Kenntnis der Quellen heraus gelehrt. [...] Sein Werk könnte uns zu einem neuen Aufbruch helfen«⁵. Nach einer von Wilhelm Nyssen überlieferten Aussage meinte der Kardinal sogar, Klaus Gamber sei »der einzige Gelehrte, der einem Heer von Pseudoliturgykern gegenüber wirklich aus der gottesdienstlichen Mitte der Kirche denkt«⁶.

Die markante Hervorhebung Gammers durch Kardinal Ratzinger, der jetzt als Papst Benedikt XVI. für die Erneuerung der Liturgie verantwortlich ist, macht neugierig. Wer war Klaus Gamber? Was hat er beigetragen für das Verständnis und die Praxis der Liturgie? Welchen Einfluss hat er auf die liturgischen Vorstellungen des Heiligen Vaters? Welche Zukunftsperspektiven ergeben sich aus den Beiträgen des Regensburger Liturgikers?

2. Der Lebensweg Klaus Gammers⁷

2.1. Der Weg zum Liturgischen Institut von Regensburg

Klaus Gamber wurde am 23. April 1919 in Ludwigshafen geboren, in der schweren Zeit nach dem Ersten Weltkrieg. Er war das dritte von vier Kindern des Eisenbahnbeamten Franz Gamber und seiner Ehefrau Maria. 1936 zog die Familie nach Regensburg, wo Klaus Gamber ein Jahr später das Abitur machte. Bevor er in das Priesterseminar eintreten konnte, musste er sieben Monate Arbeitsdienst ableisten. »Etwa zwei Drittel dieser Zeit verbrachte er »wegen mangelnder nationalsozialistischer Gesinnung« im Straflager«⁸. Nach vier Semestern Theologiestudium musste er während des gesamten Zweiten Weltkrieges (1939–1945) Kriegsdienst leisten, darunter mehrere Male an der Front. Für seinen persönlichen und wissenschaftlichen Werdegang sind dabei längere Aufenthalte in Städten wichtig, in denen er seinem Hobby nachgehen konnte, das später zum Beruf wurde: das Studium von alten Hand-

⁴ Ratzinger, aaO. 14.

⁵ Ratzinger, aaO. 15.

⁶ Nyssen, Wilhelm, »Zur Erinnerung an Klaus Gamber«: Ders., Simandron 23–30 (26).

⁷ Vgl. besonders Nyssen, Zur Erinnerung; Schaffer, Christa, »Spuren seines Lebens«: Dies. (Hrsg.), Klaus Gamber. Bibliographie seiner Veröffentlichungen, Trier 2002, XVII–XXI; Schulz, Hans-Joachim, »Zum Werk von Klaus Gamber«: Schaffer, Bibliographie XI–XVI; Görg, Peter H., »Gamber, Klaus«: BBKL 27 (2007) 489–515 (489–491).

⁸ Schaffer, Spuren XVII.

schriften über die Liturgie. Prägend wurde außerdem sein einjähriger Aufenthalt in Griechenland, wodurch sich seine schon vor dem Krieg vorhandene Liebe zur Kirche des Ostens entscheidend vertiefte⁹. Schon im Frühsommer 1939 wollte er in das Münchener St.-Andreas-Kolleg für die Katholiken des byzantisch-slawischen Ritus eintreten, um (wie er es formulierte) »im zukünftigen Russland als Priester und Missionar wirken zu können«¹⁰.

Nach dem Krieg konnte er im Regensburger Priesterseminar seine Studien fortsetzen und wurde 1948 zum Priester geweiht. Anschließend war er bis 1957 in der Seelsorge tätig. Eine Bitte um Studienurlaub wurde abgelehnt. Nur nebenbei konnte er zeitweise die Fächer Choralgeschichte und Archäologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Regensburg belegen. Sein seelsorglicher Eifer und seine intensive Bautätigkeit in einer der von ihm betreuten Gemeinden (Wolfsegg, 1952–57) brachten ihm dort später die Ernennung zum »Ehrenbürger« ein. 1956 konnte Gamber an der Münchener Universität ein Promotionsstudium beginnen, musste es aber sehr bald wegen einer schweren Erkrankung aufgeben. Wegen dieser Krankheit wurde er 1957 von der Seelsorgsarbeit beurlaubt, setzte aber trotz der drohenden Lebensgefahr seine Privatstudien fort. Im gleichen Jahr siedelte er in das Kloster Prüfening bei Regensburg über. Der Beuroner Benediktiner P. DDr. Alban Dold OSB, ein bekannter Spezialist für die Erforschung liturgischer Handschriften und Erfinder der Palimpsestphotographie, gründete in dem säkularisierten Benediktinerkloster gemeinsam mit Pater Emmeran von Thurn und Taxis sowie Klaus Gamber ein Institut für Ordensgeschichte und Liturgiewissenschaft¹¹. Das Institut sollte die Liturgie wissenschaftlich erforschen, für die geschichtliche Erschließung einen zentralen Mittelpunkt schaffen und die gewonnenen Erkenntnisse auch für die praktische Seelsorge nutzbar machen¹². Ähnliche Aufgaben wurden damals in Maria Laach und in Trier wahrgenommen. Der Hauptakzent des Institutes in Schloss Prüfening (und später in Regensburg) lag auf der geschichtlichen Erforschung der Liturgie. »Als Aufgabe hatte man sich die Erfassung und Erforschung der lateinischen liturgischen Handschriften (Sakramentare, Lektionare, Stundenbücher) bis etwa zum Jahr 1100 gestellt«¹³. Die Mitglieder des Institutes leisteten eine gewaltige Arbeit für die Kenntnis der Handschriften. »Gamber erwarb sich im Verlauf seiner Tätigkeit den Ruf, einer der besten Kenner des abendländischen, liturgischen Schrifttums zu sein. [...] Auf zahlreichen Bibliotheksreisen nahm er die aufgefundenen Manuskripte auf Mikrofilm auf und trug auf diese Weise eine der umfangreichsten Handschriftensammlungen zusammen«¹⁴. Die bekannteste Frucht seiner Herausgabebetätigkeit ist das 1963 erstmals veröffentlichte Werk »Codices liturgici latini antiquiores«, das

⁹ Vgl. Gamber, Klaus, *Orientierung an der Orthodoxie (Studia patristica et liturgica, Beiheft 3)*, Regensburg 1981, 7.

¹⁰ Gamber, Klaus (?), zitiert ohne Quellenangabe in Mai, Paul, »Das Institutum Liturgicum Ratisbonense«: Nyssen, Simandron 303–315 (310); vgl. Schulz, *Zum Werk von Klaus Gamber XII*.

¹¹ Vgl. Mai, aaO.

¹² Vgl. Mai, aaO. 306.

¹³ Schaffer, *Spuren XIX*.

¹⁴ *Ibd.*

bis 1988 in vier Auflagen erschien¹⁵. »Eine erste Anerkennung seiner wissenschaftlichen Arbeit erhielt Gamber 1958 mit der Ernennung zum ›Ehrenmitglied der Päpstlichen Liturgischen Akademie‹«¹⁶.

Als Pater Dold im Jahre 1960 starb, wurde Gamber Leiter des Instituts. Diese Aufgabe nahm er bis zu seinem Tode 1989 wahr. Dabei sind drei wissenschaftliche Reihen bedeutsam: In den »*Textus patristici et liturgici*« (15 Bände, 1964–1985) wurden schwer zugängliche patristische und liturgische Texte veröffentlicht; vor allem für wissenschaftliche Monographien waren die »*Studia patristica et liturgica*« bestimmt: die 1967–1988 erschienenen 18 Bände wurden fast sämtlich von Gamber persönlich verfasst¹⁷; in der Thematik breiter gestreut sind die 26 »Beihefte zu den *Studia patristica et liturgica*«, die 1980–1989 veröffentlicht wurden und in denen auch stärker andere Autoren zum Zuge kamen¹⁸. Während die »Beihefte« vor allem liturgiegeschichtliche Fragen behandeln und dabei auch aktuelle Anliegen aufnehmen, hatte eine weitere Reihe, »*Liturgie heute*« benannt, das Ziel, »aktuelle Fragen« zu behandeln, »wenn auch auf historischem Hintergrund«¹⁹. Innerhalb von fünf Jahren erschienen sechs Bände (1979–84)²⁰. In der inhaltlichen Gestaltung unterscheiden sich beide Reihen freilich nur wenig. In den »Beiheften« und der Reihe »*Liturgie heute*« finden wir in sechzehn meist kürzeren Monographien das hauptsächliche Vermächtnis Gammers für die aktuelle Diskussion. Nicht selten werden dabei bereits zuvor veröffentlichte Aufsätze aufs Neue abgedruckt oder aktualisiert.

¹⁵ Gamber, Klaus (Hrsg.), *Codices liturgici latini antiquiores (Spicilegii Friburgensis subsidia 1)*, Fribourg 1963; ⁴1988.

¹⁶ Schaffer, *Spuren* XIX.

¹⁷ Vgl. die Liste der zum großen Teil noch lieferbaren Bände auf der Internetseite des Institutum Liturgicum Ratisbonense: www.bistum-regensburg.de/borPage001461.asp.

¹⁸ Vgl. Mai, aaO. 312; abgekürzt in der Folge als »SPLB«. Die von Gamber selbst verfassten Beihefte seien wegen ihrer Bedeutung für unser Thema eigens aufgelistet: *Gemeinsames Erbe. Liturgische Neubebauung aus dem Geist der frühen Kirche (Studia patristica et liturgica, Beiheft 1)*, Regensburg 1980; ²1981; *Das Opfer der Kirche nach dem Neuen Testament und den frühesten Zeugnissen (SPLB 5)*, Regensburg 1982; *Opfer und Mahl. Gedanken zur Feier der Eucharistie im Geist der Kirchenväter (SPLB 8)*, Regensburg 1982; *Alter und neuer Messritus. Der theologische Hintergrund der Liturgiereform (SPLB 10)*, Regensburg 1983; *Kult und Mysterium. Das Liturgieverständnis der frühen, ungeteilten Christenheit (SPLB 11)*, Regensburg 1983; *Der altgallikanische Messritus als Abbild himmlischer Liturgie (SPLB 14)*, Regensburg 1984; *Zeige uns, Herr, deine Barmherzigkeit. Vom byzantinischen Prothesis-Bild zum spätmittelalterlichen Erbarmde-Christus (SPLB 16)*, Regensburg 1986; *Zum Herrn hin! Fragen um Kirchenbau und Gebet nach Osten (SPLB 18)*, Regensburg 1987 (Nachdr. Düsseldorf 2003); *Maria-Ecclesia. Die Gottesmutter im theologischen Verständnis und in den Bildern der frühen Kirche (SPLB 19)*, Regensburg 1987; *Fragen in die Zeit. Kirche und Liturgie nach dem Vatikanum II (SPLB 24)*, Regensburg 1989; *Heilige Zeiten – heiliger Raum (SPLB 26)*, Regensburg 1989.

¹⁹ Vgl. Gamber, Klaus, *Liturgie – Dienst vor Gott (Liturgie heute 6)*, Regensburg 1984, 7.

²⁰ Vgl. Gamber, Klaus, *Erneuerung durch Neuerungen? Zur Gegenwartslage der römischen Kirche vor allem auf liturgischem Gebiet (Liturgie heute 1)*, Regensburg 1979; ³1982; ders., *Die Reform der römischen Liturgie. Vorgeschichte und Problematik (Liturgie heute 2)*, Regensburg 1979; ²1981 (= RR); ders., *Die alte Messe – immer noch? Überlegungen zu Volksaltar, Konzelebration und Messgottesdienst im Freien (Liturgie heute 3)*, Regensburg 1982; ders., *Licht aus dem Osten. Die Bedeutung der Orthodoxie heute (Liturgie heute 4)*, Regensburg ²1982 (zuerst 1980); ders., *Bewahre das Erbe. Der Wandel in Glaube und Theologie nach dem Vatikanum II (Liturgie heute 5)*, Regensburg 1983; ders., *Liturgie – Dienst vor Gott (Liturgie heute 6)*, Regensburg 1984. Jedes dieser Hefte umfasst circa 60 Seiten.

2.2. Die Außenseiterposition innerhalb der deutschen Liturgiewissenschaft

Pläne, das Liturgische Institut in die Philosophisch-Theologische Hochschule Regensburg einzugliedern (1961), gelangten nicht zum Ziel²¹. 1972 siedelte das Institut aus dem Schloss Prüfening in die neue Bischöfliche Zentralbibliothek in Regensburg über, wo es auch heute noch untergebracht ist. Nach dem Tode von Pater Dold (1960) und von Pater Dr. Petrus Siffrin OSB (1963) lag die Arbeit der Einrichtung praktisch allein »auf den Schultern von Klaus Gamber, und trotzdem war das Institut international bekannt und konnte auch bei liturgiewissenschaftlichen Fragen kritisch mit-sprechen«²². Beim Umzug 1972 gehörte die ehemalige Philosophisch-Theologische Hochschule Regensburg bereits seit fünf Jahren (1967) als Katholisch-Theologische Fakultät zur neu gegründeten Universität. Angeboten hätte sich eine Zusammenarbeit mit dem liturgiewissenschaftlichen Lehrstuhl der Fakultät (speziell mit Prof. Dr. Bruno Kleinheyer [1923–2003]), aber diese Hoffnungen erfüllten sich »in keiner Weise. Die Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozenten war damals eine *Acies bene ordinata*, konzentriert auf Projekte der konkreten Liturgiereform in Deutschland, für welche Vorhaben wissenschaftliche Bedenken und eine große Liebe zu Ausdrucksformen der liturgischen Überlieferung nur wie Sand im Getriebe des Reformwerks erschienen«²³.

Die mangelnde Zusammenarbeit mit dem Regensburger Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft dürfte allerdings auch Gründe haben, die im wissenschaftlichen Werdegang Gammers begründet liegen. Klaus Gamber konnte sich nicht den »Stallgeruch« erwerben, der mit einer universitären Laufbahn in Deutschland verbunden ist. Ein kritischer Rezensent warf ihm vor, kein einziges Hochschulseminar durchlaufen zu haben²⁴. Obwohl seine Bibliographie bis 1966 bereits 200 Veröffentlichungen aufwies, wurde ihm erst 1967 (im Alter von 48 Jahren) die Möglichkeit einer Promotion ermöglicht. Sein Doktorvater war der Benediktiner Polykarp Radó, Liturgiewissenschaftler an der Päpstlichen Universität Budapest, wo Gamber mit *summa cum laude* zum Doktor der Theologie promoviert wurde²⁵. In seiner Promotionsschrift vertrat Gamber die These, die heute allgemein dem hl. Ambrosius zugeschriebene Schrift *De sacramentis* stamme nicht von dem Mailänder Kirchenvater, sondern von Nicetas von Remesiana aus der römischen Provinz Dacien (im heutigen Serbien gelegen, Bela Palanka). Diese exzentrische These hält einer wissenschaftlichen Überprüfung nicht stand²⁶ und wurde

²¹ Vgl. Mai, aaO. 308.

²² Mai, aaO. 314.

²³ Schulz, Zum Werk von Klaus Gamber XV.

²⁴ Klauser, Theodor, Rezension zu: Gamber, Klaus, *Domus ecclesiae*. Die ältesten Kirchenbauten Aquilejas sowie im Alpen- und Donaugebiet bis zum Beginn des 5. Jh. liturgiewissenschaftlich untersucht (*Studia patristica et liturgica* 2), Regensburg 1968: Jahrbuch für Antike und Christentum 11–12 (1968–69) 215–224 (215).

²⁵ Vgl. Schaffer, *Spuren* XX.

²⁶ Vgl. etwa die Wertungen bei Schmitz, Josef, »Einleitung«: Ambrosius, Über die Sakramente. Über die Mysterien (*Fontes christiani* 3), Freiburg i.Br. u.a. 1990, 7–9; Drobner, H. R., Lehrbuch der Patrologie, Freiburg i.Br. 1994, 264; Marksches, Christoph, »Ambrosius von Mailand«: Döpp, Siegmund – Geerlings, Wilhelm (Hrsg.), *Lexikon der alten christlichen Literatur*, Freiburg i.Br. u.a. 2002, 19–28 (25: »Gänzlich absurd ist die These, *sacr.* sei von Nicetas von Remesiana verfasst«); Felbecker, Sabine, »Nicetas von Remesiana«: Döpp – Geerlings, aaO. 518f.

von der Kritik, vor allem in Deutschland, gründlich verrissen. Ein Spezialist der ambrosianischen Liturgie beispielsweise, Josef Schmitz, warf in einer ausführlichen Besprechung Gamber vor, »oberflächlich« zu arbeiten²⁷. Die wissenschaftliche Methode sei völlig unzureichend. Gamber biete »Behauptungen über Behauptungen, doch an Beweisen mangelt es«²⁸. Er lasse »fast alle triftigen Gründe, die in der Diskussion der letzten Jahrzehnte für die Autorschaft des Ambrosius von *De sacramentis* geltend gemacht worden sind, unberücksichtigt«²⁹.

Eine ähnliche Wertung äußert Theodor Klauser zu dem 1968 erschienenen Werk Gammers über die sogenannten Hauskirchen. Der Verfasser biete der liturgiewissenschaftlichen Forschung zwar durch die Herausgabe der »*Codices latini antiquiores*« »ein vorzügliches Arbeitsinstrument«, habe aber »Patristiker und Liturgiehistoriker seit Jahren durch zahllose Veröffentlichungen mehr beunruhigt als gefordert. Seine Publikationen schienen meist weit davon entfernt, ihre Thesen mit dem vorgelegten Beweismaterial zwingend zu beweisen. [...] Weit verbreitet war [...] das Gefühl, dass hier ein ungewöhnlich einfallreiches Talent mit flinker Feder am Werke war, dessen Freude an Hypothesen nicht durch einen wachen kritischen Sinn gezügelt wurde«³⁰.

Die ausländische Promotion in Ungarn und der Verriss der Doktorarbeit trugen das ihre dazu bei, dass Gamber unter den deutschsprachigen Liturgiewissenschaftlern zum »Außenseiter« wurde. Kardinal Ratzinger meint, dieses Außenbleiben sei vielleicht eine Fügung der göttlichen Vorsehung, »weil es Gamber von selbst zu einem eigenen Weg zwang und ihn des konformistischen Drucks enthob«³¹.

2.3. Das Regensburger »Lokalkolorit«

Für den geistigen Werdegang Klaus Gammers ist auch das Regensburger »Lokalkolorit« zu berücksichtigen, das stark durch Bischof Dr. Rudolf Graber (1903–1992) geprägt war³². Graber leitete das Bistum zwanzig Jahre lang, 1962–1982. Innerhalb der deutschen Bischofskonferenz galt er als profiliertester Vertreter einer »konserva-

²⁷ Schmitz, Josef, »Zum Autor der Schrift ›De sacramentis‹«: *Zeitschrift für katholische Theologie* 91 (1969) 59–69 (61).

²⁸ Schmitz, Zum Autor 69. Die Berechtigung der Kritik zeigt sich in der schwachen Replik Gammers in der gleichen Zeitschrift: Gamber, Klaus, »Nochmals zur Frage der Autorschaft von *De Sacramentis*«: *Zeitschrift für katholische Theologie* 91 (1969) 587–589. Vgl. auch die letzten Stellungnahmen des Autors: Gamber, Klaus, »Niceta von Remesiana als Katechet und Hymnendichter«: Ders., *Sacramentorum. Weitere Studien zur Geschichte des Messbuches und der frühen Liturgie* (*Studia patristica et liturgica* 13), Regensburg 1984, 121–136; ders., »Niceta von Remesiana als Katechet und Hymnendichter: ein Rechenschafts- und Forschungsbericht«: Pillinger, Renate (Hrsg.), *Spätantike und frühbyzantinische Kultur Bulgariens zwischen Orient und Okzident*, Wien 1986, 71–83.

²⁹ Schmitz, Josef, »Nachwort«: *Zeitschrift für katholische Theologie* 91 (1969) 589. Vgl. auch die Rezensionen von Daniélou, Jean: *Recherches de Science Religieuse* 56 (1968) 154f; Kähler, Ernst: *Erasmus* 23 (1971) 467–470.

³⁰ Klauser, Rezension 215.

³¹ Ratzinger, Zum Gedenken 14.

³² Vgl. Hausberger, Karl, *Geschichte des Bistums Regensburg II*, Regensburg 1989, 248–256; ders., »Graber«: *Lexikon für Theologie und Kirche* 4 (1995) 970f; Ritter, Emmeran, *Berufen und auserwählt. Zum Gedenken an Bischof Rudolf Graber*, Regensburg 1992; Müller, G. L., *Wort des Bischofs. Dienen in Liebe*. Zum 100. Geburtstag von Bischof Dr. Rudolf Graber, Regensburg 2003.

tiven« Richtung, die bestimmte Entwicklungen der Nachkonzilszeit mit Sorge betrachtete. Kennzeichnend dafür ist die in mehrere Sprachen übersetzte Kleinschrift mit dem Titel »Athanasius und die Kirche unserer Zeit«, die den Einfluss der Freimaurerei innerhalb der Kirche anklagt³³. Graber vergleicht die nachkonziliare Krise der Kirche mit dem Einbruch des Arianismus zur Zeit des Athanasius. Dabei zitiert er ein Rundschreiben des Heiligen mit einer Stelle, die sich später als Leitwort in der letzten großen Publikation Gammers wiederfindet³⁴. In seiner Predigt zum hundertsten Geburtstag von Bischof Graber (2003) lobte sein gegenwärtiger Nachfolger, Gerhard Ludwig Müller, die Hellsichtigkeit seines Vorgängers, durch den das Regensburger Bistum die nachkonziliare Krise besser überstanden hat als viele andere Bistümer³⁵.

In Verbindung mit der Deutschen Bischofskonferenz und dem orthodoxen Patriarchen von Konstantinopel, Athenagoras, gründete Graber in Regensburg 1967 das Ostkirchliche Institut, das orthodoxen Theologiestudenten und Priestern die Gelegenheit gab, in Deutschland zu studieren und die ökumenische Verbundenheit zu fördern³⁶. Die Anliegen dieses Institutes und die kritische Begleitung der nachkonziliaren Entwicklung durch Bischof Graber finden sich ganz ähnlich auch in den Werken Gammers. Zum 20-jährigen Jubiläum des Liturgischen Institutes 1977 hielt Graber eine Festansprache mit dem bezeichnenden Titel »Liturgie braucht die Bindung an die Tradition«³⁷.

Unter den Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät stand Gamber den beiden Dogmatikern Johann Auer und Joseph Ratzinger nahe. Erinnerung sei an die Tatsache, dass Joseph Ratzinger von 1969–77 als Dogmatikprofessor in Regensburg wirkte³⁸. Als 1988 das umfangreiche Werk Annibale Bugnini über die Liturgiereform erschien, beriet sich Gamber bezüglich der Rezension in seinem Institut mit Johann Auer und mit Johannes Bökmann, dem damaligen Herausgeber der Zeitschrift »Theologisches«³⁹.

2.4. Die optimistischen Hoffnungen auf die Liturgie von »übermorgen« (1966)

Die im Jahre 2002 erschienene vollständige Bibliographie von Klaus Gamber umfasst nahezu 850 Titel, darunter 637 Monographien und Aufsätze⁴⁰. Manche der monographischen Abhandlungen sind in den bereits genannten Reihen des Liturgischen Institutes Regensburg erschienen. Eine genaue inhaltliche Analyse der Werke Gammers wäre wünschenswert und kann in dem vorliegenden kurzen Überblick

³³ Graber, Rudolf, *Athanasius und die Kirche unserer Zeit*, Abensberg 1974 (¹²1990); Neuausgabe: Geheimbünde und Maulwürfe: Athanasius und die Kirche unserer Zeit, MM Verlag: Aachen 2005.

³⁴ Graber, Athanasius 21; vgl. Gamber, *Fragen in die Zeit* (1989) 5 (sowie unten 2.5.3).

³⁵ Vgl. Müller, aaO. 3–6.

³⁶ Vgl. die geschichtlichen Hinweise in: www.oki-regensburg.de.

³⁷ Vgl. Graber, Rudolf, *Stärke deine Brüder. Predigten – Ansprachen – Vorträge*, Regensburg 1978, 247–249.

³⁸ Vgl. Ratzinger, Joseph, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, Stuttgart 1998, 153–176.

³⁹ Vgl. Bökmann, Johannes: *Theologisches* 19 (1989) 365f.

⁴⁰ Schaffer, *Bibliographie*.

nicht geleistet werden. Hervorgehoben seien freilich einige kennzeichnende Werke, in denen der Regensburger Theologe zur Liturgie Stellung nimmt.

1966 erschien von Gamber im Herder-Verlag das viel beachtete Werk »Liturgie übermorgen«, worin der Verfasser seine bisher gewonnenen Erkenntnisse über die geschichtliche Entwicklung zusammenfasste und daraus die Vision einer Liturgie der Zukunft entwarf⁴¹. Der Verfasser ist damals, trotz einiger Sorgen, noch von einem großen Optimismus geprägt: »Vielleicht haben die Recht, die glauben, dass erst jetzt, nach fast zweitausend Jahren Kirchengeschichte, die eigentliche Blütezeit der Kirche beginnt«⁴². Durch die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums haben sich »ganz neue Perspektiven« aufgetan⁴³: Es geht darum, die Liturgie im Blick auf ihre Ursprünge zu erneuern und sie den gegenwärtigen Verhältnissen anzupassen⁴⁴. Es geht Gamber um die Liturgie von »übermorgen«, weil das Erreichen des angestrebten Ideals noch viel Zeit brauchen dürfte⁴⁵.

Der erste Teil des Werkes über die »Liturgie übermorgen« betrifft »Die Feier des Herrenmahls«⁴⁶. Die Abhandlung gründet auf einem dreibändigen, bislang noch unveröffentlichten Manuskript von 580 Seiten zum gleichen Thema⁴⁷. Darin geht es um die Entwicklung der Eucharistiefeier bis zur Zeit Konstantins. Der Titel »Herrenmahl« beinhaltet die Verbindung der Eucharistie mit der Agape und stellt den Mahlgedanken in den Vordergrund, während Gamber in seinen späteren Veröffentlichungen den Gedanken des Opfers betont. Der Verfasser behauptet damals (vermutlich im Anschluss an Romano Guardini), die »Grundgestalt der Eucharistiefeier« sei das Mahl, während der »Opfergedanke« erst später »zum dominierenden Faktor in der Messe« geworden sei. Der Ritus des Herrenmahls habe nichts mit der Tempelliturgie zu tun, sondern gehe auf die halbrituellen Mahlzeiten der Juden zurück⁴⁸. Der ehemalige Abendmahlstisch sei erst später zum Altar, zum Opfertisch, geworden. Das Zurücktreten des Mahlcharakters der Feier sei »eine wenig glückliche Folge dieser Entwicklung«⁴⁹.

Der zweite Teil des Werkes behandelt den »Gottesdienst der Väterzeit«, den Gamber als »Die klassische Liturgie« beschreibt⁵⁰. Die folgende Entwicklung, im dritten Teil, erscheint dann unter der Bezeichnung »Spätformen der Liturgie«: Die Abhandlung beschränkt sich hier auf die Karolingerzeit und die byzantinische Liturgie⁵¹.

⁴¹ Gamber, Klaus, *Liturgie übermorgen. Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes*, Freiburg i.Br. 1966.

⁴² Gamber, *Liturgie übermorgen* 20.

⁴³ Gamber, *Liturgie übermorgen* 11.

⁴⁴ Gamber, *Liturgie übermorgen* 10: »Es geht heute um das richtige Setzen der Akzente, nämlich entweder wieder dorthin, wo sie am Anfang gestanden haben, oder dorthin, wo sie aufgrund der neuen Verhältnisse hingehören«.

⁴⁵ Vgl. Gamber, *Liturgie übermorgen* 18.

⁴⁶ Gamber, *Liturgie übermorgen* 21–91.

⁴⁷ Gamber, Klaus, *Die Feier des Herrenmahls in der Urkirche*, maschinenschriftliches Manuskript, 1952, erwähnt in Gamber, *Liturgie übermorgen* 261, Anm. 9.

⁴⁸ Gamber, *Liturgie übermorgen* 21.

⁴⁹ Gamber, *Liturgie übermorgen* 202.

⁵⁰ Gamber, *Liturgie übermorgen* 92–146.

⁵¹ Gamber, *Liturgie übermorgen* 147–173.

Der Verfasser übergeht bewusst die Entwicklung im Mittelalter und in der Neuzeit, um sich dann unmittelbar seinen Utopien für die Zukunft hinzugeben⁵².

Diese Behandlung der Kirchen- und Liturgiegeschichte wirft kritische Fragen auf. Finden sich hier nicht Spuren von dem, was Papst Pius XII. eine »ungesunde Altertumssucht« nannte, die nur die Antike als wertvoll betrachtet? Wirkt der Heilige Geist nicht in der gesamten Kirchengeschichte?⁵³ Problematisch ist auch die sehr optimistische Einschätzung der östlichen Liturgien, für die es »keine ›liturgische Frage‹« gebe⁵⁴. Die östlichen Liturgien seien verständlich, sehr volkstümlich⁵⁵ und bedürften keinerlei Reform: »Die kommende Liturgie wird [...] neben der Sachlichkeit des Westens etwas von dem tremendum mysterium des Ostens an sich haben müssen. [...] Niemand wird jedoch daran denken, Beschneidungen und Änderungen an den alten orientalischen Riten vorzunehmen«⁵⁶. Das »einzigste Problem« für die Liturgie der Ostkirche sei »nur« deren Länge⁵⁷. Die angestrebten Änderungen, die Gamber dann im Einzelnen diskutiert, werden konkret nur auf den römischen Ritus bezogen.

Der vierte und abschließende Teil des Werkes entwirft eine »ökumenische Liturgie« für »übermorgen«⁵⁸. Dabei geht es um eine »Rahmenliturgie« für die gesamte Christenheit⁵⁹, die sich an der sogenannten »klassischen« Form des Gottesdienstes im 4. und 5. Jh. orientieren soll⁶⁰. Bei der Beschreibung der zukünftigen »ökumenischen Liturgie« bringt Gamber einige Vorschläge, die angesichts seiner späteren Positionen verwundern: Er schlägt beispielsweise vor, das Evangelium nicht von einem erhöhten Ambo aus vorzutragen, sondern dabei »ganz nahe« an die Gläubigen heranzugehen oder sich sogar mitten unter sie zu stellen⁶¹; die Opferungsgebete sind abzuschaffen, weil ihr Anliegen durch das eucharistische Hochgebet erfüllt wird⁶²; für die gesamte Liturgie, auch für den Kanon, ist auf jeden Fall die Volkssprache zu verwenden⁶³; die Elevation der konsekrierten Gaben während des Hochgebetes ist abzuschaffen⁶⁴; der Gregorianische Choral mag in Zukunft vielleicht von Japanern und Chinesen geschätzt werden, hat aber keinen Platz in der »ökumenischen Liturgie« von »übermorgen«⁶⁵; wie der Kommunionempfang stattfindet (ob im Knien oder

⁵² Vgl. Gamber, Liturgie übermorgen 173.

⁵³ Vgl. Pius XII., Enzyklika *Mediator Dei* (1947): »Auch die neueren liturgischen Riten sind ehrfürchtiger Beobachtung würdig, weil sie unter Eingebung des Heiligen Geistes entstanden sind, der immerdar der Kirche beisteht bis zur Vollendung der Zeiten (vgl. Mt 28, 20)«. Verwerflich ist »jene übertriebene und ungesunde Altertumssucht«, die sich schon in den Irrtümern der Pseudo-Synode von Pistoia fand: AAS 39 (1947) 545f; deutsch in Rohrbasser, Anton (Hrsg.), Heilslehre der Kirche, Fribourg 1953, Nr. 261. 263.

⁵⁴ Gamber, Liturgie übermorgen 172.

⁵⁵ Vgl. ibd.

⁵⁶ Gamber, Liturgie übermorgen 204.

⁵⁷ Gamber, Liturgie übermorgen 172.

⁵⁸ Gamber, Liturgie übermorgen 174–258.

⁵⁹ Vgl. Gamber, Liturgie übermorgen 175.

⁶⁰ Vgl. Gamber, Liturgie übermorgen 178.

⁶¹ Gamber, Liturgie übermorgen 195.

⁶² Vgl. Gamber, Liturgie übermorgen 211.

⁶³ Vgl. Gamber, Liturgie übermorgen 176. 220.

⁶⁴ Vgl. Gamber, Liturgie übermorgen 219f.

⁶⁵ Vgl. Gamber, Liturgie übermorgen 188.

Stehen, mit der Hand oder mit dem Mund, durch Empfangen oder »Selbstbedienung«), »könnte in den einzelnen Ländern, dem Volksempfinden entsprechend, durchaus verschieden sein«⁶⁶; für besondere Situationen (in der Diaspora oder in der Mission) sind »Hausmessen« angemessen, in denen die Gläubigen mit dem Priester um einen Tisch herum sitzen⁶⁷ und wo die Verkündigung des Wortes Gottes durch »ein zwangloses *Gespräch*« ersetzt wird⁶⁸. Für diese »Hausmessen« gelten andere Maßstäbe als für Feiern im großen Kreis⁶⁹. Nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums sei »der kirchliche Gottesdienst [...] nicht etwas Starres [...] Der Ritus des Gottesdienstes hat sich dem religiösen Empfinden und Erleben einer Zeit oder Rasse anzugleichen, dessen lebendiger Ausdruck er sein soll«⁷⁰.

Im Jahre 1966 ist offenbar auch Gamber in vielen Punkten von dem »Zeitgeist« befallen, dem gegenüber er sich später sehr viel kritischer zeigt. Allerdings zeigt sich schon in dieser der »Liturgie von übermorgen« gewidmeten Publikation eine große Vorsicht bezüglich der Umsetzung von Reformen. Im Blick auf die »Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution über die Liturgie« vom 26. September 1964 und die darauf folgenden Richtlinien der deutschen Bischöfe bemerkt Gamber, die hiermit verbundenen großen Neuerungen seien »noch nicht alle ganz glücklich«⁷¹. Es gebe eine ständige Reihe von Änderungen, in denen sich nur noch wenige Experten zurechtfinden⁷². Viele Priester »glauben heute, [...] sie könnten nun in vielen liturgischen Dingen tun und lassen, was sie wollten«⁷³. Mit der liturgischen Willkür ist der Verlust der Feierlichkeit verbunden: die katholischen Gottesdienste sind dabei oft noch nüchterner als die Liturgien der Protestanten geworden. Vergessen wird, dass »etwas vom Glanz des Himmels über der Feier liegen« muss⁷⁴. Die Priester und Gläubigen sind auf die Liturgiereform nicht genügend vorbereitet. Das gilt selbst für die Liturgiker: »Gerade in den letzten Jahren sind ganz neue Erkenntnisse auf liturgiewissenschaftlichem Gebiet aufgebrochen, die noch nicht bei der Reform verarbeitet worden sind [...] Die Erforschung der Geschichte des christlichen Gottesdienstes steckt noch in den Anfängen«⁷⁵.

Angesichts dieser Probleme betont Gamber, die Reformen sollten nur sehr langsam vonstatten gehen und nicht von oben her aufgezwungen werden. »Vorzuschlagen ist, dass die Geistlichen jeweils nur so viel von der neuen Liturgie in ihren Gemeinden verwirklichen, als es von den Gläubigen gewünscht wird und es die pastorale Klugheit befiehlt. Man soll nicht etwas zerstören, bevor man etwas Besseres an dessen Stelle setzen kann«⁷⁶. »Liturgiereform darf nicht übereilt geschehen. Es lässt

⁶⁶ Gamber, *Liturgie übermorgen* 226.

⁶⁷ Vgl. Gamber, *Liturgie übermorgen* 234.

⁶⁸ Gamber, *Liturgie übermorgen* 235.

⁶⁹ Vgl. Gamber, *Liturgie übermorgen* 230.

⁷⁰ Gamber, *Liturgie übermorgen* 235.

⁷¹ Gamber, *Liturgie übermorgen* 11.

⁷² Vgl. Gamber, *Liturgie übermorgen* 14.

⁷³ Gamber, *Liturgie übermorgen* 15.

⁷⁴ *Ibd.*

⁷⁵ Gamber, *Liturgie übermorgen* 16.

⁷⁶ Gamber, *Liturgie übermorgen* 13.

sich nicht alles auf einmal verwirklichen. Liturgie ist Kult. Kult ist aber nicht wie ein altes Haus, das man von heute auf morgen einfach abreißen und durch ein neues, modernes ersetzen kann. Kult ist seinem Wesen nach etwas Beständiges, weil allmählich Gewordenes⁷⁷.

2.5. Die Kritik an der Liturgiereform

2.5.1. Die Aufsätze in »Ritus modernus« (1972)

Während 1966 Gamber noch in dem Mehrheitsstrom des Zeitgeistes mitschwimmt und ein umfangreiches Werk in dem einflussreichsten katholischen Verlag Deutschlands veröffentlichen kann (Herder), ändert sich die Situation in den kommenden Jahren von Grund auf. Gamber selbst erwähnt 23 Jahre später, kurz vor seinem Tode, er habe in »Liturgie übermorgen« »voll Optimismus [gearbeitet] bezüglich einer Erneuerung des römisch-katholischen Gottesdienstes in naher Zukunft [...] Die Entwicklung ist schließlich sehr rasch [...] und ganz anders, als ich es mir dachte, verlaufen«⁷⁸. Gamber beschreibt den Niedergang des Glaubens nach dem Zweiten Vatikanum sogar als die größte Katastrophe in der gesamten Kirchengeschichte:

»In der langen Geschichte der Kirche war der von den Aposteln überkommene Glaube immer wieder von den Sturmfluten des Irrglaubens bedroht. [...] Es ist dabei wohl zu einigen Dammbürchen gekommen, die großen Schaden angerichtet haben, nie jedoch zu einem so verheerenden Dammbuch, wie wir ihn jetzt in der römisch-katholischen Kirche [...] seit dem 2. Vatikanischen Konzil erlebt haben«⁷⁹.

Dieser Wandel der Stimmung zeigt sich mit aller Deutlichkeit bereits im Jahre 1972, als Gamber unter dem Titel »Ritus modernus« eine Sammlung von Aufsätzen zur Liturgiereform veröffentlicht⁸⁰. »Ritus modernus« meint dabei die »neuen Gottesdienstformen« aufgrund der Liturgiereform im Unterschied zum »Ritus romanus«, wie er im »Missale Romanum« Pius' V. niedergelegt ist⁸¹. Der Verfasser bezeichnet also die Messbücher Pauls VI. und Pius' V. als verschiedene Riten. Diese Deutung wird später noch näher begründet⁸².

Der Liturgiker ist schockiert von liturgischen Spektakeln, bei denen sich die Messfeier in eine Party verwandelt. Die »ständigen Experimente« führen dann »zur völligen Anarchie«. Die Aufsätze »haben zum Ziel, aus der Sicht des Liturgiehistori-

⁷⁷ Gamber, Liturgie übermorgen 20.

⁷⁸ Gamber, Klaus, Fragen in die Zeit. Kirche und Liturgie nach dem Vatikanum II (Studia liturgica et patristica, Beiheft 24), Regensburg 1989, 7.

⁷⁹ Gamber, Alter und neuer Messritus (1983) 9. Der hier aufs Neue abgedruckte und geringfügig erweiterte programmatische Aufsatz »Der große Dammbuch in der Kirche« (aaO. 9–13) erschien zuerst in Una Voce Korrespondenz 12 (1/1982) 82–84.

⁸⁰ Gamber, Klaus, Ritus modernus. Gesammelte Aufsätze zur Liturgiereform (Studia patristica et liturgica 4), Regensburg 1972 (= RM).

⁸¹ Gamber, RM 11.

⁸² Vgl. besonders Gamber, Klaus, Die Reform der römischen Liturgie. Vorgeschichte und Problematik (Liturgie heute 2), Regensburg 1979 (21982), 20–27.

kers auf die Gefahren der Liturgiereform aufmerksam zu machen und einen Mittelweg zwischen einem starren Verbleiben bei den alten tridentinischen Formen und einer zügellosen Neuerungssucht zu suchen«. Gleichzeitig erinnert Gamber an seine Vorstellungen von der ökumenischen Liturgie der Zukunft⁸³.

Der erste Aufsatz behandelt »Die Problematik der Liturgiereform«⁸⁴. Die meisten Seelsorger seien sich einig, dass »eine Erneuerung des seit dem Konzil von Trient im Rubrizismus erstarrten römischen Ritus schon längst überfällig war«. Sie begrüßten auch die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums, aber das Urteil über die nachkonziliare Liturgiereform, »vor allem über die neuen Liturgiebücher«, sei geteilt. Die einen beklagen, dass die neuen Bücher zu wenig Rücksicht auf die Überlieferung nehmen, während für andere die Erneuerung noch nicht weit genug gegangen ist⁸⁵. Der Auftrag zur Liturgiereform ging an eine noch junge Wissenschaft, »die auf vielen Teilgebieten noch keine endgültigen Ergebnisse vorlegen konnte« und »damit zweifellos überfordert« war⁸⁶. Viele Seelsorger wollen als »modern« gelten und legen liturgische Formen beiseite, die von den Gläubigen geschätzt werden. Sie beachten nicht, dass »für viele« eine »Änderung der überlieferten Bräuche [...] eine Änderung des Glaubens« bedeutet. Wer die gewohnten religiösen Formen zerstört, »zerstört [...] nicht selten auch die (letzte) Bindung des Menschen an Gott«⁸⁷. Gamber weist hier also auf den Zusammenhang zwischen der Liturgiereform und der Krise des Glaubens, die am Ende der 60er und am Beginn der 70er Jahre in vielen westlichen Ländern zu einem Zusammenbruch des kirchlichen Lebens geführt hat.

Positiv sei unter den Reformen »die stärkere Betonung und die bessere Auswahl der Schriftlesung sowie die Fürbitten«. Auch die neuen Eucharistiegebete seien ein gewisser Fortschritt. »Ebenso hat die Verwendung der Volkssprache durchaus positive Aspekte. Falsch wäre sicher ihr ausschließlicher Gebrauch«⁸⁸. »Nicht das schnelle Durchsetzen bestimmter liturgischer Reformen kann das Anliegen der liturgischen Erneuerung sein, sondern der verstärkte geistige Mitvollzug des sakralen Geschehens durch die Gläubigen. Nur wenn dieser gelingt, haben Änderungen im Ritus überhaupt einen Sinn. Andernfalls würde nur ein alter Ritus, der sich trotz mancher Mängel die Jahrhunderte hindurch bewährt hat, durch einen anderen neuen, der sich in der Zukunft erst noch bewähren muss, ersetzt«. Gamber betont, dass der »Ritus romanus« im Messbuch Pius' V. »weit über tausend Jahre« alt ist und »zum mindesten vorläufig weiter praktiziert werden« sollte⁸⁹.

Im nächsten Beitrag befasst er sich mit dem »Wesen« der Messfeier: »Die Messe ein Opfer – seit wann?«⁹⁰ Gamber erinnert an die Zeugnisse des Neuen Testaments

⁸³ Gamber, RM 5.

⁸⁴ Gamber, RM 7–11.

⁸⁵ Gamber, RM 7.

⁸⁶ Gamber, RM 8.

⁸⁷ Gamber, RM 9.

⁸⁸ Gamber, RM 11. Man beachte den Unterschied zu »Liturgie übermorgen«, wo Gamber noch eine abschließliche Verwendung der Volkssprache als Zukunftsideal propagiert.

⁸⁹ Gamber, RM 11.

⁹⁰ Gamber, RM 12–20.

und der Kirchenväter, wonach die Messfeier »von Anfang an Mahl und Opfer zugleich« war. »Das Mahl tritt hauptsächlich bei der Austeilung der Kommunion in Erscheinung, das Opfer beim großen Dankgebet durch den Priester«. Dass auch die »Darbringung der Gaben von Brot und Wein« und weitere Teile der Messfeier im Laufe der Geschichte »dem Opfergedanken unterstellt« worden sind, »war ganz sicher keine Fehlentwicklung«⁹¹. Die Wiederentdeckung des Mahlcharakters der Messe darf also nicht zu dessen Überbewertung führen⁹².

Ein weiterer Aufsatz behandelt die Zelebration »versus populum«⁹³ – ein für Gamber zentrales Thema, auf das wir noch eigens zurückkommen. Das Gleiche gilt für die Beiträge über »Das Problem der Volkssprache«⁹⁴, die »Kritik am neuen Ordo missae«⁹⁵, das korrekte Verständnis der »actuosa participatio«⁹⁶, die Handkommunion⁹⁷, das Experimentieren im Gottesdienst⁹⁸ und die »Kontinuität in der liturgischen Entwicklung«⁹⁹. Der Vollständigkeit halber erwähnt seien auch die Aufsätze über die »Änderung des Heiligenkalenders«¹⁰⁰ und die »ökumenische Liturgie von übermorgen«¹⁰¹.

2.5.2. »Die Reform der römischen Liturgie« (1979)

Im Laufe der 70er Jahre verstärkt sich die Kritik Gammers an der Liturgiereform. Dabei entsteht das Werk über »Die Reform der römischen Liturgie«, das später ins Italienische (1980), Französische (1992) und Englische (1993) übersetzt wird¹⁰². Bezeichnend ist die Tatsache, dass sämtliche Aufsätze dieses Werkes (mit Ausnahme

⁹¹ Gamber, RM 19. Auch bezüglich des Offertoriums deutet sich eine Positionsänderung im Vergleich zu »Liturgie übermorgen« an.

⁹² Vgl. Gamber, RM 20.

⁹³ Gamber, RM 21–29.

⁹⁴ Gamber, RM 30–35.

⁹⁵ Gamber, RM 36–40.

⁹⁶ Gamber, RM 44–49.

⁹⁷ Gamber, RM 50–56.

⁹⁸ Gamber, RM 57–62.

⁹⁹ Gamber, RM 63–68.

¹⁰⁰ Gamber, RM 41–43.

¹⁰¹ Gamber, RM 69–72.

¹⁰² Gamber, Klaus, *Die Reform der römischen Liturgie. Vorgeschichte und Problematik*, Regensburg 1979 (21981) (= RR). Übersetzungen: *La riforma della liturgia romana: cenni storici e problematica* (Una voce, Notiziario nn. 53–54, Supplemento), Roma 1980; *La réforme liturgique en question*, Éd. Sainte-Madeleine: Le Barroux 1992, 11–79 (für die französische Ausgabe wurden aus der deutschen Gedenkschrift – vgl. oben Anm. 1 sowie unten Anm. 130–133 – die Beiträge von Nyssen, Kardinal Ratzinger und Kardinal Stickler hinzugefügt – S. 1–10 – sowie drei kurze Kapitel aus Gamber, Klaus, *Erneuerung durch Neuerungen?*, Regensburg 21981 – S. 81–96); *The Reform of the Roman Liturgy. Its Problems and Background*, Una Voce Press (u.a.): San Juan Capistrano, CA (u.a.) 1993, 9–96. Die englische Ausgabe bringt den Text der französischen Veröffentlichung, ergänzt durch die Übersetzung von Gamber, Klaus, *Zum Herrn hin! Fragen um das Gebet nach Osten*, Regensburg 1987 – S. 117–193; aus der Gedenkschrift für Gamber werden die Beiträge von Kardinal Ratzinger (teilweise, Rückseite), Mons. Nyssen (teilweise) – S. XI–XIII – und Bischof Braun – S. XV–XVI – übernommen; neu ist ein Vorwort zur englischen Ausgabe durch Abt Gerard Calvet OSB, *Le Barroux* – S. VII–X; das dort ansässige Kloster der hl. Maria Magdalena hatte die französische Ausgabe veröffentlicht sowie eine Übersetzung von »Zum Herrn hin!«

des letzten Kapitels) zuvor in der deutschen *Una-Voce-Korrespondenz* erschienen sind (1974–78) und in dem Buch eine Überarbeitung erfahren¹⁰³.

Angesichts der früheren Ausführungen Gammers über die alleinige Geltung der Volkssprache in der Liturgie ist diese Kehrtwendung bemerkenswert. Dass der Liturgiker seit 1970 an einer Zeitschrift mitwirken würde, die in ihrem Titel die bleibende Bedeutung der lateinischen Kultsprache hervorhebt¹⁰⁴, war im Jahre 1966 noch keineswegs vorherzusehen. Fast 20 Jahre lang, seit der Gründung der *Una-Voce-Korrespondenz* bis zu seinem Tode, gehört Gamber zu den profiliertesten Mitarbeitern dieser Zeitschrift¹⁰⁵.

Auf einzelne Punkte der wichtigen Abhandlungen in »Ritus romanus« kommen wir später zurück. Festgehalten sei nur das Ergebnis, das Gamber als »Liturgie-Misere« beschreibt:

»Die von zahlreichen Priestern und Laien mit viel Idealismus und mit großen Hoffnungen begrüßte Liturgie->Reform« erweist sich [...] von Jahr zu Jahr mehr als eine Liturgie->Misere« von erschreckendem Ausmaß. Anstatt einer erwarteten Erneuerung der Kirche und des kirchlichen Lebens erleben wir eine Demontage der überlieferten Werte des Glaubens und der Frömmigkeit, anstatt einer fruchtbaren Erneuerung der Liturgie eine Zerstörung der in vielen Jahrhunderten organisch gewachsenen Formen des Gottesdienstes«. Damit ist verbunden eine weitere »Entfremdung gegenüber den alten Kirchen des Ostens« sowie »eine erschreckende Annäherung an Vorstellungen des Protestantismus, die im Zeichen eines falsch verstandenen Ökumenismus segelt«¹⁰⁶. »Bereits die kurze Zeit seit Einführung des neuen *Ordo missae* im Jahre 1969 hat deutlich gemacht, dass unsere Kirchen immer leerer, unsere Priester und Ordensleute immer weniger werden und zwar in erschreckendem Maße. Dies hat sicher eine Reihe von Ursachen. Die Liturgiereform hat zum mindesten die negative Entwicklung nicht aufhalten können; wahrscheinlich aber hat sie nicht wenig dazu beigetragen«¹⁰⁷.

Schuld an diesem »Niedergang des religiösen Lebens« sind die »Verantwortlichen in der Kirche«. Sie »haben nicht auf die warnenden Stimmen gehört, die immer wieder gebeten haben, das bisherige *Missale Romanum* nicht abzuschaffen und die neue Liturgie nur im begrenzten Maß und lediglich »ad experimentum« zuzulassen. Heute ist die Situation leider so, dass von zahlreichen Bischöfen fast zu jedem liturgischen Experiment geschwiegen wird, man jedoch das Festhalten eines Priesters aus sachlichen oder Gewissensgründen an der alten Liturgie verschiedentlich streng ahndet«¹⁰⁸. Papst Paul VI. habe einen neuen Ritus geschaffen, der (zumindest

¹⁰³ Vgl. den Hinweis der Redaktion, vor dem Abdruck des letzten Kapitels, in *Una-Voce-Korrespondenz* 9 (5/1979) 319.

¹⁰⁴ Die Beiträge Gammers in der *Una-Voce-Korrespondenz* beginnen bereits im ersten Band 1970/71: vgl. Schaffer, *Bibliographie* 31.

¹⁰⁵ Schaffer, *Bibliographie* 31–73 verzeichnet zahlreiche Veröffentlichungen in der UVK von 1970 bis 1988.

¹⁰⁶ Gamber, RR 8.

¹⁰⁷ Gamber, RR 30.

¹⁰⁸ Gamber, RR 7.

bezüglich des äußeren Ablaufs) noch radikaler ausgefallen sei als die Liturgiereform Martin Luthers¹⁰⁹. Dieses Vorgehen sei von der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums nicht gedeckt. Die Absichten des Konzils seien bereits verwirklicht worden in der Messordnung des Jahres 1965¹¹⁰, während der *Novus Ordo Missae* von 1969 zu weit gehe. Dort finde sich vieles Unerprobte. »Und dieses Unerprobte wurde sofort zementiert, ohne dass es sich zuvor bewährt hatte«¹¹¹. Papst Paul VI. habe den auf die Päpste des Altertums, Damasus und Gregor den Großen, zurückreichenden *Ordo Missae* zerstört¹¹². »Wir [...] stehen nun vor den Trümmern [...] des alten *Ritus romanus* [...] Er war nicht vollkommen [...] Durch einige Verbesserungen hätte man ihn den heutigen Gegebenheiten jedoch leicht anpassen können«¹¹³.

Gamber illustriert die Folgen der Liturgiereform Papst Pauls VI. mit Goethes Gedicht vom »Zauberlehrling«: »Selbst die Väter der Liturgiereform sehen immer mehr ein, dass sie die Geister, die sie riefen, nicht mehr los werden«¹¹⁴. »Die Väter der Liturgiereform waren nicht darauf gefasst, dass der Stein, den sie ins Rollen gebracht haben, alle bisherigen Formen des Kultes und selbst die von ihnen geschaffene neue Liturgie zermahlen würde«¹¹⁵. Gamber stellt am Ende die bange Frage, »ob es nach dieser Demontage überhaupt zu einem Wiederaufbau der alten Ordnung kommt. Doch sollte man die Hoffnung nicht aufgeben ...«¹¹⁶.

2.5.3. »Fragen in die Zeit« (1989)

In den folgenden Jahren verfasste Gamber noch eine Fülle weiterer Aufsätze und kürzerer Monographien, die sich kritisch mit der Liturgiereform beschäftigen. Anlässlich seines 70. Geburtstages im Jahre 1989, also kurz vor seinem Tode, veröffentlichte der Regensburger Theologe eine umfangreiche Sammlung von Zeitschriftenartikeln, die er überarbeitete und die sein geistiges Vermächtnis darstellen¹¹⁷: Diese Aufsätze, so betont er, können »nur in ihrer Gesamtheit das Anliegen wiedergeben [...], das ich mit vielen hinsichtlich einer wirklichen und dauerhaften Erneuerung des Gottesdienstes teile«¹¹⁸.

Kennzeichnend für die Sorge des Verfassers um den in der überlieferten Liturgie vermittelten Glauben ist das vom hl. Athanasius stammende Motto, mit dem das Werk beginnt:

»Die Kirche hat nicht erst jetzt Ordnung und Satzung erhalten, sie wurde ihr von den Vätern gut und sicher übergeben. Der Glaube nahm auch nicht erst jetzt seinen

¹⁰⁹ Vgl. Gamber, RR 28f.

¹¹⁰ Vgl. Gamber, RR 23f. 30f.

¹¹¹ Gamber, RR 41.

¹¹² Vgl. Gamber, RR 9.

¹¹³ Gamber, RR 19.

¹¹⁴ Gamber, RR 8.

¹¹⁵ Gamber, RR 15.

¹¹⁶ Gamber, RR 56.

¹¹⁷ Diese Wertung teilt u.a. Nyssen, Zur Erinnerung 26: »Sein letztes Werk ›Fragen in die Zeit‹, das zu allen liturgischen Fragen unserer Zeit kritisch Stellung nimmt, erscheint wie ein der ganzen Kirche aufgegebenes Vermächtnis«.

¹¹⁸ Gamber, FZ 7.

Anfang, sondern er ist vom Herrn durch die Jünger auf uns gekommen. Möge doch nicht das, was von Anfang an bis auf unsere Zeit in den Kirchen bewahrt wurde, in unseren Tagen preisgegeben werden. Möge nicht, was uns anvertraut wurde, von uns veruntreut werden«¹¹⁹.

Die Aufsätze in dem repräsentativen Werk werden unter vier Überschriften geordnet: »I. Zur Krise und Erneuerung der Kirche und zum Gottesdienstverständnis«; »II. Zur Erneuerung des Gottesdienstes«; »III. Zu einzelnen liturgischen Problemen«; »IV. Zum Priester- und Bischofsamt«. Auf einige Beiträge gehen wir in der Folge ein. Mit seinem Werk möchte Gamber die »rechte Anbetung und Verherrlichung des Schöpfers in den Riten, Gebeten und Gesängen der Liturgie« in den Mittelpunkt stellen. »Es soll eine Neubesinnung sein aus dem Geist der frühen Kirche, zugleich aber auch eine Neubesinnung auf das gemeinsame Erbe der östlichen und westlichen Christenheit«. Das Verständnis der Kirche erschließt sich nur dann, wenn die Liturgie in rechter Weise gefeiert wird¹²⁰.

2.6. Ein Leben für die Kirche und ihre Liturgie

Das theologische Lebenswerk Gammers umfasst eine große Vielfalt von Themen. Neben der Herausgabe von liturgischen Handschriften steht eine Fülle von Beiträgen zu den verschiedensten Themen der Liturgie, wobei die Geschichte stets als Kraftquelle für die Gestaltung der Gegenwart gesehen wird. Gamber äußert sich nicht nur zu liturgischen Themen im strikten Sinne, sondern geht gelegentlich auch auf einen weiteren Umkreis der theologischen Diskussion ein. Sein letztes großes Werk »Fragen in die Zeit« schließt beispielsweise mit einem Beitrag über das Priestertum der Frau, worin er die überlieferte Haltung der Kirche verteidigt¹²¹. Immer wieder blickt er auf das Beispiel der östlichen Kirchen, in denen er den Geist als lebendig erkennt, der das erste Jahrtausend der von ihm so genannten »ungeteilten Christenheit« bestimmt. »Nichts kennzeichnet [...] die theologische Ausrichtung von Klaus Gamber so sehr, wie die Liebe zu den Kirchen des Ostens und zu ihren authentischen liturgischen Überlieferungen«¹²². »Die Sorge, die ihn am meisten bewegte, war die Sorge vor dem Vergessen liturgischer Ursprache und liturgischer Zeichen im Abendland. Er fürchtete vor allem, dass der junge Klerus in unserer schnelllebigen Zeit in Kürze keine Erinnerung mehr haben werde an die liturgischen Fundamente und dann nur noch nach praktischen Notwendigkeiten diese Feier gestalten werde, die dann allerdings keinen Zugang mehr zur Erfahrung der Andersheit Gottes ermöglicht«¹²³.

Angesichts der Zerstörung der überlieferten Liturgie im Abendland gerieten viele Christen, die sich der Situation bewusst wurden, in die Bitterkeit der Depression. Klaus Gamber freilich zeigte nach dem Zeugnis seiner engsten Mitarbeiter und

¹¹⁹ Athanasius, zitiert (ohne Stellenangabe) in Gamber, FZ 5; das Zitat stammt aus Athanasius, Epistola ad episcopos encyclica 1 (PG 25, 221–240, hier 225 A).

¹²⁰ Gamber, FZ 10.

¹²¹ Vgl. Gamber, FZ 177–184.

¹²² Schulz, Zum Werk XII.

¹²³ Nyssen, Zur Erinnerung 30.

Freunde »nie eine Spur der Verbitterung; er bewahrte vielmehr sein von innen her strahlendes Wesen«¹²⁴. Er lebte in der Hoffnung auf die vollkommene himmlische Liturgie: »In ungewöhnlicher Anspruchslosigkeit allen Bedürfnissen des Lebens gegenüber, in strenger Einteilung des Tages und seiner Arbeitszeiten, vor allem aber in einem nahezu heiteren und gelösten Wesen, erschien er [...] wie einer, der immer unterwegs ist und von einer ganz anderen Warte seine Worte sprach«¹²⁵. Durch seine tief verwurzelte Spiritualität und seine innere Gelöstheit konnte er vielen Menschen als Priester zur Seite stehen. »Gamber war kein scheuer Stubengelehrter, sondern ein den Menschen zugewandter, bescheidener Priester, dessen überzeugende Herzlichkeit auch von seinen Gegnern gerühmt wurde. Sein Schreibtisch war täglich von zahlreichen Besuchern umlagert. Vor allem junge Theologen und Priester suchten seinen seelsorglichen Rat«¹²⁶. »Er war ein Beichtvater der Priester, die oft von weiter her zu ihm kamen«¹²⁷.

Klaus Gamber starb wenige Wochen nach seinem 70. Geburtstag, plötzlich und unerwartet, am Abend des Hochfestes vom Heiligsten Herzen Jesu¹²⁸. Seine Freunde und Schüler hatten ihm eine Festschrift vorbereitet, die sich dann unversehens in eine Gedenkschrift verwandelte. Dieses Werk erhielt den Titel »Simandron. Der Wachklopfer«. »Damit ist in den östlichen Kirchen jenes Langholz bezeichnet, das ein Mönch kunstvoll anschlägt, um die Klosterbewohner zur Liturgie oder zum Stundengebet anzurufen«¹²⁹. Für eine Gedenkschrift höchst ungewöhnlich ist die illustre Reihe von Würdenträgern, die sich zum Lebenswerk Gammers äußern: die Kardinäle Joseph Ratzinger¹³⁰, Joachim Meisner¹³¹, Alfons Stickler¹³² sowie der damalige Bischof von Eichstätt, Karl Braun¹³³. Eine ausführlichere Einführung in das Leben Klaus Gammers bietet der damalige Kölner Studentenfarrer Wilhelm Nyssen¹³⁴.

Eine solche Gegenwart kirchlicher Prominenz beim Gedenken des Verstorbenen bietet ein gewisses Gegengewicht zu seinen Lebzeiten, als er vergleichsweise wenig im Rampenlicht stand. Trotzdem finden sich namhafte Anerkennungen schon früher. 1958 wurde er Ehrenmitglied der Päpstlichen Liturgischen Akademie, und 1965 folgte die Ernennung zum Monsignore und Päpstlichen Geheimkämmerer¹³⁵, »in Anerkennung seiner Arbeit an der Päpstlichen Akademie für Liturgie« und der Veröffentlichungen in der hiermit verbundenen Zeitschrift »Ephemerides Liturgi-

¹²⁴ Schaffer, Spuren XV.

¹²⁵ Nyssen, Zur Erinnerung 28f.

¹²⁶ Schaffer, Spuren XXI.

¹²⁷ Nyssen, Zur Erinnerung 26.

¹²⁸ Vgl. Nyssen, Zur Erinnerung 25; Schaffer, Spuren XXI; Kaschewsky, Rudolf, »Monsignore Gamber verstorben«: Una-Voce-Korrespondenz 19 (4/1989) 256.

¹²⁹ Nyssen, Simandron 9.

¹³⁰ Ratzinger, Zum Gedenken.

¹³¹ Meisner, Joachim Kardinal, »Zum Gedenken«: Nyssen, Simandron 16.

¹³² Stickler, Alfons Kardinal, »Zum Gedenken«: Nyssen, Simandron 17–19.

¹³³ Braun, Karl, »Zum Gedenken«: Nyssen, Simandron 20–21.

¹³⁴ Nyssen, Zur Erinnerung.

¹³⁵ Vgl. Schaffer, Bibliographie XXIV.

cae«¹³⁶. 1967, im Jahr seiner theologischen Promotion, verlieh ihm die Freie Ukrainische Universität in München das Ehrendoktorat in Philosophie¹³⁷. 1987 berief ihn die Henry-Bradshaw-Society in London, eine international bekannte Gesellschaft zur Förderung der liturgischen Forschung, zu ihrem Vizepräsidenten. Am 3. Februar erhielt er das Bundesverdienstkreuz am Bande¹³⁸.

Die Rezeption seines Lebenswerkes hat freilich erst jetzt eine Chance erhalten, die über den früheren Wirkungskreis weit hinausreicht. Kardinal Ratzinger, der jetzt als Papst Benedikt XVI. als Nachfolger des hl. Petrus wirkt, hat Klaus Gamber die »Wachheit eines wirklich Sehenden« zugeschrieben und die »Unerschrockenheit eines rechten Zeugen«, der »die Fülle wirklicher Liturgie aus einer unerhört reichen Kenntnis der Quellen heraus gelehrt« hat¹³⁹. Schon 1989 meinte ein aufmerksamer Beobachter der kirchlichen Lage:

»Sein umfangreiches wissenschaftliches Werk wird der Kirche unabsehbare Dienste erweisen bei der noch anstehenden wahren Erneuerung ihrer Liturgie«¹⁴⁰.

3. Ekklesiologische Überlegungen

In dem Vorwort zu seinem geistigen Vermächtnis, dem Werk über die »Fragen in die Zeit«, hebt Klaus Gamber die Verbindung der Liturgie mit dem Geheimnis der Kirche hervor¹⁴¹. Das Zweite Vatikanische Konzil ist gewissermaßen das »Konzil der Kirche über die Kirche«, zu deren Wesen zweifellos die Liturgie gehört: Sie ist »der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt«¹⁴². Gamber betont das Vermächtnis des Zweiten Vatikanums, an dem auch sein eigener Beitrag zu messen ist.

Für die rechte Feier der Liturgie ist das richtige Bild von der Kirche vorauszusetzen. Bei diesem Punkt stellen sich freilich zum theologischen Lebenswerk Gammers einige kritische Fragen. In seinen Überlegungen zur »ökumenischen Liturgie der Zukunft« meint der Regensburger Theologe, die »Kirche« sei »in der ganzen *Ökumene* zu finden – im Augenblick zwar noch in zahlreiche Konfessionen gespalten, aber sich immer mehr ihrer Gemeinsamkeiten und ihrer Einheit in Christus sowie ihrer gemeinsamen Aufgaben bewusst«¹⁴³. Die Formulierung, die Kirche als solche sei gespalten, entspricht nicht der lehramtlichen Darlegung, wie sie sich beispielsweise in der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* findet: die einzige Kirche Christi, »in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Einheit mit ihm

¹³⁶ Schulz, Zum Werk XIV.

¹³⁷ Vgl. Schaffer, Bibliographie XXIV.

¹³⁸ Vgl. Schaffer, Spuren XXI.

¹³⁹ Ratzinger, Zum Gedenken 15.

¹⁴⁰ Froitzheim, Heinz, »In memoriam Msgr. DDr. Klaus Gamber«: Der Fels 20 (7–8/1989) 229f.

¹⁴¹ Vgl. Gamber, FZ 10.

¹⁴² Zweites Vatikanum, Sacrosanctum Concilium 10.

¹⁴³ Gamber, Liturgie übermorgen 175.

geleitet wird«. Die »Elemente der Heiligung und der Wahrheit« außerhalb ihres Gefüges drängen »als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hin«¹⁴⁴. Aufgabe des Ökumenismus ist es darum nicht, die »Einheit der Kirche« wiederherzustellen (die unverlierbar vorgegeben ist), sondern die Einheit der Christen¹⁴⁵.

Das falsche Verständnis von der Einheit der Kirche findet sich leider nicht nur in dem Werk über die »Liturgie übermorgen«, sondern zieht sich wie ein roter Faden durch zahlreiche Publikationen. In den 1989 erschienenen »Fragen in die Zeit« wird beispielsweise behauptet: »Wenn auch durch Bannbullen im sichtbaren Bereich getrennt, waren sie [orthodoxe und katholische Christen] doch im Glauben und in den Sakramenten letztlich immer miteinander verbunden«¹⁴⁶. Die »östlichen Patriarchate« (gemeint sind die schismatischen Ostkirchen) seien »als gleichberechtigte Partner [...] zu erkennen«¹⁴⁷. Wenn »letztlich« der Glaube auch bei den getrennten Christen des Ostens der gleiche ist, dann bleibt es letzten Endes gleich, ob eine Teilkirche mit dem Nachfolger des hl. Petrus verbunden ist oder nicht: Gamber gesteht darum einer »Gruppe von Bischöfen« (seltsamerweise aber keinem einzelnen Bischof) das Recht zu, »sich *aus Gewissensgründen* aus der Gemeinschaft mit dem Papst bzw. dem zuständigen Patriarchen [zu] lösen«¹⁴⁸; in einer glaubensschwachen (katholischen) Teilkirche steht es »dem Einzelnen frei, falls er es aus Gewissensgründen für notwendig hält, sich einer anderen (Teil-)Kirche, z. B. der orthodoxen, anzuschließen«¹⁴⁹. Diese Auffassungen widersprechen der klaren kirchlichen Lehre, wonach »jene Menschen nicht gerettet werden« können, »die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollten«¹⁵⁰.

Ein irriges Verständnis des päpstlichen Primates findet sich nicht zuletzt in dem international weit verbreiteten Werk Gammers über die »Reform der römischen Liturgie«. Nach dem Ersten Vatikanum wird die Leitungsvollmacht des Papstes dogmatisch definiert: Der Nachfolger Petri besitzt »die volle und höchste Jurisdiktionsvollmacht über die ganze Kirche, nicht nur in Angelegenheiten, die den Glauben und die Sitten, sondern auch in solchen, die die Disziplin und Leitung der auf dem ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche betreffen« (DH 3064). Die Vollmacht bezüglich der »Disziplin« bezieht sich nach Gamber »keinesfalls« auf den Messritus, »zumal mehrere Päpste immer wieder betont haben, er gehe auf apostolische Tradition zurück«¹⁵¹. Er behauptet sogar: »Es ist sicher nicht Aufgabe des Apostolischen Stuhles, Neuerungen in der Kirche einzuführen«¹⁵².

¹⁴⁴ Lumen gentium 8.

¹⁴⁵ Vgl. Zweites Vatikanum, Unitatis redintegratio 1.

¹⁴⁶ Gamber, FZ 30.

¹⁴⁷ Gamber, FZ 31.

¹⁴⁸ Gamber, FZ 174.

¹⁴⁹ Gamber, FZ 175.

¹⁵⁰ Lumen gentium 14.

¹⁵¹ Gamber, RR 24.

¹⁵² Gamber, RR 26.

Eine Kritik an den konkreten Gehalten der Liturgiereform Pauls VI. ist innerhalb einer katholischen Ekklesiologie durchaus legitim. Zu betonen ist auch die Pflicht des Papstes, auf die liturgische Überlieferung Rücksicht zu nehmen: »Selbst die höchste Autorität in der Kirche kann die Liturgie nicht nach Belieben ändern, sondern nur im Glaubensgehorsam und in Ehrfurcht vor dem Mysterium der Liturgie«¹⁵³. Eine sachgerechte Kritik darf aber nicht die päpstliche Vollmacht leugnen, in der Liturgie (im Rahmen des katholischen Glaubens) Änderungen vorzunehmen¹⁵⁴. Eine Leugnung der päpstlichen Leitungsvollmacht bezüglich der Liturgie ist theologisch nicht haltbar und auch nicht vereinbar mit dem, was Gamber selbst über das Verhalten der Päpste in der frühen Kirche sagt: »Das Einzige, worauf die Päpste seit dem 5. Jahrhundert immer wieder gedrängt haben, war die Einführung dieses römischen Mess-Kanons, und zwar mit dem Hinweis, dass er auf den Apostel Petrus zurückgehe. In der Gestaltung der übrigen Teile des Messorde sowie in der Wahl der Messformulare respektierten sie den Gebrauch der betreffenden Ortskirche«¹⁵⁵. Nach Gamber selbst hätten die Päpste im Westen zunächst nur auf der Einführung des römischen Hochgebetes bestanden, und selbst dies galt natürlich nicht für den christlichen Osten. Wenn selbst die genaue Ausformulierung des Eucharistischen Hochgebetes (in Ost und West) flexibel ist – was bleibt dann noch von der Behauptung, der Apostolische Stuhl könne keine Änderung des Ritus vornehmen? Und als die Päpste im Westen in nichtrömischen Ortskirchen des Westens die Übernahme ihres Messkanons veranlassten, haben sie damit keine »Neuerungen« eingeführt?

4. Die Bedeutung der Liturgie

Während die Ekklesiologie Gammers von einigen problematischen Tendenzen getrübt wird, erweist sich der Regensburger Theologe als glücklicher in der Sinnbestimmung der Liturgie. Dieser Punkt wird beispielsweise hervorgehoben von der Würdigung Kardinal Ratzingers: Klaus Gamber ist ein hervorragender Kenner der Liturgiegeschichte und hat »gerade in diesem Werdenden und Gewordenen den unantastbaren Abglanz der ewigen Liturgie gesehen, die nicht Objekt unseres Machens ist, die aber wunderbarerweise weiter reifen und sich entfalten kann, wenn wir von innen in ihr Mysterium einstimmen«¹⁵⁶. Bischof Braun betont, Gamber habe »den Weg zu einem vertieften Liturgiebegriff« gezeigt und das westliche Liturgieverständnis bereichert »vor allem [...] hinsichtlich des Theophaniecharakters der Liturgie, in der die Herrlichkeit Gottes ansichtig und erspürbar werden soll«¹⁵⁷.

¹⁵³ KKK, Nr. 1125.

¹⁵⁴ Sie wird betont, auch bezüglich des Ritus, von Papst Pius XII., *Mediator Dei* (1947): AAS 39 (1947) 544; Rohrbasser, aaO., Nr. 258: »Nur dem Papst (steht) das Recht zu, eine gottesdienstliche Praxis anzuerkennen oder festzulegen, neue Riten einzuführen und gutzuheißen sowie auch jene zu ändern, die er für änderungsbedürftig hält«, mit Hinweis auf CIC/1917, can. 1257.

¹⁵⁵ Gamber, RR 18.

¹⁵⁶ Ratzinger, Zum Gedenken 15.

¹⁵⁷ Braun, Zum Gedenken 20f.

Die von Ratzinger und Braun herausgestellten Merkmale sind in der Tat für Gamber charakteristisch. In einer monographischen Darstellung des Liturgieverständnisses im ersten Jahrtausend hebt der Regensburger Theologe drei Kennzeichen der Liturgie hervor: die »Liturgie als kultischer Dienst vor Gott und verkündetes Mysterium«, die »Liturgie als Mystagogie« und als »Theophanie«¹⁵⁸. Die Kennzeichnung der Liturgie als (öffentlicher) Kult (*cultus publicus*) entspricht der traditionellen Beschreibung in den Texten des Lehramtes, beispielsweise in der Enzyklika *Mediator Dei* Papst Pius' XII.: »Die heilige Liturgie bildet [...] den öffentlichen Kult, den unser Erlöser, das Haupt der Kirche, dem himmlischen Vater erweist und den die Gemeinschaft der Christgläubigen ihrem Gründer und durch ihn dem Ewigen Vater darbringt [...]«¹⁵⁹. Hierbei wird die Aufgabe der geweihten Priester hervorgehoben, die Christus als Haupt der Kirche gegenüber dem himmlischen Vater und vor den übrigen Gläubigen vertreten¹⁶⁰. Die Beschreibung des Sinngehaltes von »Liturgie« auf dem Zweiten Vatikanum stellt das Priestertum Christi ins Zentrum, wobei das priesterliche Wirken sowohl den öffentlichen Kult als auch die Heiligung umfasst, also gleichermaßen die »katabatische« (»herabsteigende«) als auch die »anabatische« (»aufsteigende«) Dimension¹⁶¹.

In den Jahren nach dem Zweiten Vatikanum wurde dagegen eine stärker soziologische Beschreibung üblich, welche die Liturgie als »gottesdienstliche Versammlung des Volkes Gottes« bestimmt¹⁶². Die unterschiedliche Aufgabe von Priestern und Laien wird bei dieser Kennzeichnung meist nicht recht deutlich, und die kultische Prägung tritt eher in den Hintergrund. Dagegen betont Gamber, dass der »Sinn des Gottesdienstes« »primär« darin besteht, »Gott die schuldige Anbetung und Danksagung darzubringen«¹⁶³. Der irdische Gottesdienst ist dabei ein Gleichnis der Liturgie des Himmels. Nach dem Hebräerbrief ist Christus selbst der himmlische Hohepriester, der für uns eintritt¹⁶⁴, und nach der Offenbarung des Johannes verbinden sich die Engel und Heiligen mit dem ewigen Lobpreis, der Gott von Christus dargebracht wird¹⁶⁵. »Lobpreis Gottes ist zugleich *Verkündigung* seiner wunderbaren Taten«¹⁶⁶. Liturgie ist außerdem, wie Gregor von Nazianz bezüglich des eucharistischen Opfers betont, eine »heilige und uns himmelwärts führende Mystagogie«¹⁶⁷. Der Gottesdienst führt den Menschen in das Geheimnis Gottes hinein und in seine

¹⁵⁸ Gamber, Klaus, Kult und Mysterium. Das Liturgieverständnis der frühen, ungeteilten Christenheit (Studia patristica et liturgica, Beiheft 11), Regensburg 1983, 13–45.

¹⁵⁹ DH 3841. Übersetzung nach Rohrbasser, Anton (Hrsg.), Heilslehre der Kirche, Fribourg 1953, Nr. 228.

¹⁶⁰ Vgl. DH 3849–52.

¹⁶¹ Zweites Vatikanum, *Sacrosanctum Concilium* 7: »Mit Recht gilt [...] die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d.h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen«. Vgl. auch KKK, Nr. 1069–1070.

¹⁶² Vgl. Gamber, FZ 36.

¹⁶³ Gamber, Kult und Mysterium 17.

¹⁶⁴ Vgl. Gamber, Kult und Mysterium 16.

¹⁶⁵ Vgl. Gamber, Kult und Mysterium 17f.

¹⁶⁶ Gamber, Kult und Mysterium 19.

¹⁶⁷ Gregor von Nazianz, *Oratio* 17,12 (PG 35, 979 B), zitiert in Gamber, Kult und Mysterium 22.

Herrlichkeit. Das Geheimnis wird dabei gleichermaßen gefeiert wie auch verschleiert. Das Heilige bedarf deshalb des Schutzes und der Verhüllung¹⁶⁸. Liturgie ist schließlich »Theophanie«, Erscheinung Gottes als gegenwärtiges Mysterium¹⁶⁹.

Von dem vorrangig auf Gott bezogenen Wesen der Liturgie leitet Gamber die »Notwendigkeit gleichbleibender Gebete und Formen« ab¹⁷⁰. Als Gottesdienst ist die Liturgie zunächst auf Gott bezogen. Der Dienst an den Menschen in Wortverkündigung und Mahlfeier ist demgegenüber zweitrangig¹⁷¹. Der Kult ist »immer bis zu einem gewissen Grad [...] zeitlos«, weil »sich in ihm kein alltägliches Geschehen vollzieht, sondern eine Handlung, die über der Zeit steht, da sie auf Gott bezogen ist«¹⁷². Wenn hingegen der Mensch im Vordergrund steht, dann wird die Liturgie nach je wechselnden Bedürfnissen »gestaltet«. Auf diese Weise, so meint Gamber, trägt man »die Welt in den Gottesdienst hinein, anstatt sie durch die Feier der Mysterien in Christus zu erneuern und zu heiligen«¹⁷³. Mit der Teilnahme an den Mysterien steht »das Handeln Gottes an uns« im »Mittelpunkt«, »die gnadenhafte Verbindung mit Gott und damit die Vorwegnahme künftiger Herrlichkeit«¹⁷⁴.

5. Die liturgiegeschichtliche Beurteilung der Liturgiereform

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass Gamber die konkret umgesetzte Liturgie-Reform als Liturgie-Misere betrachtet. Diese Misere hat ihm zufolge zum Teil sehr weit zurückliegende Ursachen¹⁷⁵. Eine erste Ursache liege bereits im Frankenreich des 8. Jahrhunderts, als dort die päpstliche Liturgie Papst Gregors I. eingeführt wurde: Diese stadtrömische Prägung habe nicht mehr zu den neuen Verhältnissen gepasst¹⁷⁶. Eine zweite, wichtige Wurzel sei die »Entfremdung der römisch-abendländischen Kirche von den Kirchen des Ostens«¹⁷⁷. Dadurch sei das altchristliche Liturgieverständnis verkümmert, das den Gottesdienst als feierliches »Mysterienspiel« sieht. Die Feier des Gottesdienstes sei stattdessen auf das beschränkt worden, was zum gültigen Vollzug unbedingt notwendig oder vorgeschrieben ist. Eine dritte Ursache liegt nach Gamber »in der Zeit der Gotik mit ihrer subjektiven Frömmigkeit. Nicht mehr die gemeinsame Teilnahme am kultischen Geschehen, das Himmel und

¹⁶⁸ Vgl. Gamber, *Kult und Mysterium* 25–30.

¹⁶⁹ Vgl. Gamber, *Kult und Mysterium* 36–40.

¹⁷⁰ Gamber, Klaus, »Liturgie als Heimat«: Pfeil, Hans (Hrsg.), *Unwandelbares im Wandel der Zeit II*, Aschaffenburg 1977, 338–358 (345).

¹⁷¹ Vgl. Gamber, *Liturgie als Heimat* 356f.

¹⁷² Gamber, *Liturgie als Heimat* 357.

¹⁷³ Gamber, *FZ* 37.

¹⁷⁴ Gamber, *FZ* 46.

¹⁷⁵ Vgl. Gamber, *RR* 8–16; *FZ* 72–80.

¹⁷⁶ Vgl. Gamber, *RR* 9; *FZ* 73. Zur näheren Begründung verweist der Autor auf Gamber, Klaus, *Wege zum Uregregorianum. Erörterung der Grundfragen und Rekonstruktionsversuch des Sakramentars Gregors d. Gr. vom Jahr 592* (Texte und Arbeiten 46), Beuron 1956.

¹⁷⁷ Gamber, *RR* 9; *FZ* 73.

Erde verbindet und uns die göttliche Gnade vermittelt, stand damals im Mittelpunkt, sondern das persönliche Erleben Gottes und seiner Gnade im Gebet¹⁷⁸. »Die Feier der Liturgie wurde immer mehr zur alleinigen Aufgabe des Klerus. Die anwesenden Gläubigen blieben stumme Zuschauer, die betend und betrachtend den Zeremonien folgten. Für das Volk wurden eigene, außerliturgische ›Andachten‹ eingeführt, die in der Landessprache gehalten waren und der ›religio moderna‹, dem neuen Frömmigkeitsideal, entsprachen¹⁷⁹.

Im Spätmittelalter gibt es bereits »eine Art erste ›liturgische Bewegung‹«, die Volksmessbücher und landessprachliche Kirchenlieder einführt. Martin Luther greift diese Bestrebungen auf. Hier liege, bei allem Positiven, eine weitere (vierte) Wurzel der heutigen Liturgie-Misere. »Das in seinem dogmatischen und künstlerischen Wert oft fragwürdige Kirchenlied [...] überwucherte immer mehr die ›klassischen‹ lateinischen Messgesänge und hat diese schließlich, wie wir es heute erleben, so gut wie ganz verdrängt¹⁸⁰. Eine (fünfte) Ursache der Krise sei die Liturgiereform Papst Pius' V. In ihrer Zeit sei diese Reform »notwendig« gewesen. Sie stelle aber »eine Zementierung der liturgischen Formen dar, so wie sie sich bis dahin entwickelt haben, ohne dass dabei die Möglichkeit einer organischen Weiterentwicklung offen geblieben wäre. Über kurz oder lang musste es daher zu einer radikalen Umbildung kommen¹⁸¹.

Einen weiteren Schritt für den Weg in die heutige Krise bildet die Frömmigkeit der Barockzeit, in der »die Gotteshäuser mit Heiligenfiguren und Schmuck überladen« wurden. »Die gewisse Abneigung heute gegen alles Kultische wird verständlich, wenn man sie als Antithese zum Barock sieht¹⁸². Die »Hauptursache der heutigen Liturgie-Misere« liegt jedoch in der Zeit der Aufklärung¹⁸³. In dieser Zeit sah man »im Gottesdienst in erster Linie eine moralbildende Kraft¹⁸⁴. Deshalb wurde die lateinische Liturgiesprache abgelehnt und zum Teil mit brutaler Gewalt der lateinische Kirchengesang unterdrückt. Schon damals gab es fragwürdige liturgische Experimente. Viele dieser Ideen »sind erst heute, wo wir eine neue Periode der Aufklärung erleben, richtig zum Tragen gekommen¹⁸⁵.

6. Exemplarische Themen des liturgischen Werkes von Gamber

Klaus Gamber hat auf hunderten von Seiten eine Fülle von Beobachtungen und Vorschlägen geäußert, die ein sehr weites Spektrum der Liturgie umfassen. Einige wichtige Themen seien in der Folge stichpunktartig vorgestellt.

¹⁷⁸ Gamber, RR 10; FZ 74.

¹⁷⁹ *Ibd.*

¹⁸⁰ Gamber, RR 11; FZ 75.

¹⁸¹ Gamber, RR 12; FZ 75f.

¹⁸² Gamber, RR 12; FZ 76.

¹⁸³ Gamber, FZ 77; vgl. RR 14.

¹⁸⁴ Gamber, RR 14; FZ 77.

¹⁸⁵ Gamber, RR 14; vgl. FZ 77.

6.1. Die Zelebrationsrichtung

Als sichtbarstes Zeichen der nachkonziliaren Liturgiereform gilt im allgemeinen Bewusstsein die Einführung des Volksaltars, an dem der Priester zum Volke hin gewendet zelebriert (*versus populum*). Diese Zelebrationsweise wird zwar vom Konzil nicht gefordert und ist nicht im strengen Sinne vorgeschrieben, hat sich aber weltweit überall durchgesetzt. Mittlerweile gibt es freilich deutliche Zeichen des Umdenkens auch innerhalb der etablierten Liturgiewissenschaft¹⁸⁶. Den »Eingeweihten« ist inzwischen klar, was beispielsweise ein Josef Andreas Jungmann und ein Louis Bouyer schon vor Jahrzehnten formulierten: »Der Gedanke, die römische Basilika sei die ideale Form der christlichen Kirche, weil sie eine Zelebration erlaube, bei der sich Priester und Gläubige von Angesicht gegenüberstehen, ist ein kompletter Unsinn. Das ist wohl das Letzte, woran die Alten gedacht hätten«¹⁸⁷. »Die oft wiederholte Behauptung, dass der christliche Altar regelmäßig die Wendung zum Volk voraussetzt, erweist sich als Legende«¹⁸⁸.

Für die christliche Liturgie ist schon in frühesten Zeiten der Brauch maßgebend, sich beim Gebet nach Osten zu wenden. Diese Gewohnheit wird in der Väterzeit auf die Apostel zurückgeführt¹⁸⁹. Die gemeinsame Ausrichtung des Zelebranten mit dem Volk auf das Christusbild in der Apsis, auf das Kreuz oder auf den Altar ist ein deutliches Zeichen für die vorrangige Ausrichtung auf Gott. Dies gilt unter den gegenwärtigen Verhältnissen auch dann, wenn der Altar nicht geostet ist.

Klaus Gamber hat über Jahrzehnte hinweg immer wieder zur Frage des Volksaltars, zur Zelebrationsrichtung und zur Gestaltung des Kirchengebäudes Stellung genommen. Kennzeichnend dafür ist ein Aufsatz in »Ritus modernus« (1972)¹⁹⁰, dessen Gehalt im Jahre 1987, mit weiteren Einzelheiten bereichert, in eine monographische Publikation einging: »Zum Herrn hin! Fragen um das Gebet nach Osten«¹⁹¹. Sie wurde bislang ins Französische, Englische, Niederländische und Spanische übersetzt¹⁹². Im November 1992 schrieb Kardinal Ratzinger für die französische Ausgabe ein Vorwort, in dem es heißt:

¹⁸⁶ Vgl. Lang, U. M., *Conversi ad Dominum*. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung, Einsiedeln ³2003; Boselli, Goffredo (Hrsg.), *Spazio liturgico e orientamento*, Magnano 2007; Kunzler, Michael, *Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi*, Paderborn 2007, 325–333.

¹⁸⁷ Bouyer, Louis, *Mensch und Ritus*, Mainz 1964 (or. frz. *Le rite et l'homme*, Paris 1962), 213, zitiert bei Gamber, *Zum Herrn hin* 49.

¹⁸⁸ Jungmann, J. A., »Der neue Altar«: *Der Seelsorger* 37 (1967) 374–381 (375), zitiert bei Gamber, *Zum Herrn hin* 36.

¹⁸⁹ Vgl. u.a. Origenes, *Hom. in Numeri* 5,1 (GCS 30, 26, 14–24); Basilius, *De Spiritu Sancto* 27, 66 (SC 17 bis, 484); Johannes von Damaskus, *De fide orthodoxa* 4, 12 (PG 94, 1136); Lang, aaO. 33–58.

¹⁹⁰ Vgl. Gamber, *RM* 21–29. Siehe auch Gamber, Klaus, »Conversi ad Dominum: die Hinwendung von Priester und Volk nach Osten bei der Messfeier im 4. und 5. Jahrhundert«: *Römische Quartalschrift* 67 (1972) 49–64; ders., *Liturgie und Kirchenbau. Studien zur Geschichte der Messfeier und des Gotteshauses in der Frühzeit (Studia patristica et liturgica 6)*, Regensburg 1976; ders., »Der Volksaltar – Ausdruck eines neuen Messverständnisses«: *Una-Voce-Korrespondenz* 12 (1982) 1–19; ders., *RR* (1981) 46–52 u.a.

¹⁹¹ Gamber, Klaus, *Zum Herrn hin! Fragen um Kirchenbau und Gebet nach Osten (SPLB 18)*, Regensburg 1987 (Nachdr. Düsseldorf 2003).

¹⁹² Gamber, Klaus, *Tournés vers le Seigneur! Ed. Sainte-Madeleine: Le Barroux* 1993; ders., *The Reform of the Roman Liturgy 117–193*; ders., *Conversi ad Dominum! Una Voce Nederland: Aarle-Rixtel* 1994; ders., *Vueltos hacia el Señor! Ed. Renovación: Madrid* 1996.

»Nachdem die Mönche von Barroux uns eine französische Ausgabe von ›Die Reform der Römischen Liturgie‹ geschenkt haben, veröffentlichen sie jetzt auf Französisch ein zweites Werk des großen deutschen Liturgikers Klaus Gamber, *Zum Herrn hin!*, über die Ausrichtung der Kirche und des Altares. Die geschichtlichen Argumente, die vom Verfasser vorgebracht werden, gründen auf einem von ihm selbst vorgenommenen gründlichen Studium der Quellen; sie stimmen mit den Ergebnissen großer Gelehrter überein, wie F.-J. Dölger, J. Braun, J.-A. Jungmann, Erik Peterson, Cyrille Vogel, P. Bouyer – um nur einige hervorragende Namen zu nennen.

Bedeutsam ist am Buch aber vor allem der durch diese gelehrten Nachforschungen an den Tag gebrachte theologische Gehalt. Das gemeinsame Gebet von Priestern und Gläubigen war in seiner symbolischen Form im Allgemeinen auf den Osten hin ausgerichtet, d. h. auf die aufgehende Sonne hin. Diese Ausrichtung war gedacht als ein Schauen, das auf den Herrn gewendet ist, die wahre Sonne; Priester und Gläubige gehen dem Herrn entgegen. Diese Ausrichtung des Gebetes zeigt den theozentrischen Charakter der Liturgie, die der Mahnung folgt: ›Wenden wir uns zum Herrn hin!‹

Dieser Ruf richtet sich an uns alle und zeigt, auch über den liturgischen Bereich hinaus, wie sehr es notwendig ist, dass die ganze Kirche lebt und handelt, um der Sendung des Herrn zu entsprechen¹⁹³.

Für Klaus Gamber ist die Änderung der Zelebrationsrichtung noch problematischer als die Einführung des neuen Messbuches. In seinem geistigen Vermächtnis, »Fragen in die Zeit«, betont er: »Die Änderung der Stellung des Priesters am Altar stellt zweifellos den größten Bruch gegenüber der bisherigen Liturgie dar, der weit größer ist als der durch das neue Messbuch verursachte. Die Ausrichtung zum Volk hin ist dabei keineswegs, wie immer wieder behauptet wurde, in der frühen Kirche praktiziert worden; sie verfälscht auf jeden Fall aber Inhalt und Charakter der Feier von Grund auf¹⁹⁴.

Als Begründung für diese Wertung benennt Gamber »ein neues Verständnis der Messe: die ›eucharistische Mahlgemeinschaft‹. Dabei wird die bisher im Vordergrund stehende kultische Verehrung und Anbetung Gottes sowie der Opfercharakter der Feier als einer mystischen Darstellung und Gegenwärtigsetzung des Todes und der Auferstehung des Herrn zurückgedrängt¹⁹⁵. Der Priester sollte sich selbstverständlich bei der Verkündigung des Wortes Gottes und zur Kommunionsspendung, dem eucharistischen Mahl im engeren Sinne, dem Volke zuwenden¹⁹⁶. Wenn es um das Gebet und die Darbringung des Opfers geht, sollte er freilich »zum Herrn gewendet« stehen, wie es in der frühen Kirche der Fall war. Der Ruf des Priesters vor dem Beginn des Hochgebetes, »Sursum corda«, und die Antwort des Volkes, »Habeamus ad Dominum«, meinen damals »ein Hingewendetsein zum Osten, zum Herrn hin¹⁹⁷. Aufschlussreich ist dafür etwa ein Gedanke des hl. Augustinus: »Wenn wir

¹⁹³ Ratzinger, Joseph Cardinal, »Préface«: Gamber, Klaus, *Tournés vers le Seigneur, Le Barroux 1993*, zitiert nach: www.barroux.org/docum/documpres.html (Übersetzung von Hauke).

¹⁹⁴ Gamber, FZ 45. Vgl. ders., *Zum Herrn hin 7*.

¹⁹⁵ Gamber, *Zum Herrn hin 7*.

¹⁹⁶ Gamber, *Zum Herrn hin 55f. 58*.

¹⁹⁷ Gamber, *Zum Herrn hin 39*.

zum Gebet aufstehen, wenden wir uns nach Osten, von wo sich der Himmel erhebt. Nicht als ob Gott (nur) dort wäre und er die anderen Weltgegenden verlassen hätte [...], sondern damit der Geist ermahnt werde, sich zu einer höheren Natur hinzuwenden, nämlich zu Gott«¹⁹⁸.

Gamber zeigt, dass entgegen volkstümlichen Vorstellungen, die von der Malerei seit dem 13. Jh. suggeriert worden sind, schon das Letzte Abendmahl keineswegs ein Sitzen im Kreis um einen Tisch herum beinhaltete. Nach den antiken Tischsitten saßen oder lagen die Mahlteilnehmer am rückwärtigen Halbrund eines Tisches. Der Ehrenplatz (Jesus) war nicht in der Mitte, sondern an der rechten Seite¹⁹⁹. Die Phantasievorstellungen einiger Liturgiker des 20. Jahrhunderts über eine Zelebration »versus populum« in der alten Kirche gründen sich auf die Praxis in der Peterskirche und einigen anderen Kirchen, wo die Apsis zum Westen hin gerichtet ist. Aber dort richtete sich das Gebet nach Osten hin, der aufgehenden Sonne entgegen. Seit dem Mittelalter war der Priester am Altar in diesen Kirchen jedoch »zum Volk« gewendet, wie erstmals eine Rubrik im Messbuch Pius' V. aus dem Jahre 1570 vermerkt²⁰⁰. Die Einrichtung des Altares war im Petersdom freilich so gehalten, dass der Papst »wegen der enormen Größe der Altarleuchter und des Altarkreuzes kaum zu sehen war« und deshalb »von einer Zelebration ›versus populum‹ im eigentlichen Sinne gar nicht die Rede sein« kann²⁰¹. »Da nach traditioneller Anschauung das Bild des verherrlichten Gottessohnes in der Apsis und das Kreuz auf oder über dem Altar wesentliche Elemente der Ausstattung des Presbyteriums darstellen, wurde nie in Zweifel gezogen, dass der Blick des zelebrierenden Priesters bei der Darbringung des heiligen Opfers nach Osten hin, auf das Kreuz und das Bild des verklärten Christus, zu richten war und nicht auf die mitfeiernden Gläubigen«²⁰². Die Ausrichtung nach Osten zeigt die Erwartung des nach Osten hin aufgefahrenen und von dort wiederkommenden Herrn, aber auch die Hinwendung zum verlorenen Paradies, das man im Osten suchte (vgl. Gen 2,8). Wenn die Gläubigen später im Mittelschiff ihren Platz einnehmen, dann kommt »etwas Dynamisches« in diese Anordnung hinein: Die Gemeinde, angeführt vom Priester und seiner Assistenz, geht Christus entgegen und ihrem ewigen Ziel²⁰³.

Der Gedanke eines ständigen Gegenübers von Priester und Gemeinde geht auf Martin Luther zurück, der sich dafür auf das Letzte Abendmahl beruft. Luther selbst hat freilich »nie eine Einführung der Zelebration zur Gemeinde hin gefordert, wie sie in der Folgezeit in den evangelischen Gemeinden nur bei den Reformierten üblich geworden ist«²⁰⁴. In allen Religionen, die ein Opfer kennen, stehen die Liturgen vor dem Altar; sie haben sich »von jeher beim Opfern demjenigen

¹⁹⁸ Augustinus, *De sermone Domini in monte II*, 5, 10 (PL 34, 1277), übersetzt in Gamber, *Zum Herrn hin* 38.

¹⁹⁹ Vgl. Gamber, *Zum Herrn hin* 25.

²⁰⁰ Vgl. Gamber, *Zum Herrn hin* 59.

²⁰¹ Gamber, *Zum Herrn hin* 37.

²⁰² Gamber, *Zum Herrn hin* 19.

²⁰³ Gamber, *Zum Herrn hin* 46f.

²⁰⁴ Gamber, *Zum Herrn hin* 25.

zugewandt, dem das Opfer galt, und nicht den Anwesenden²⁰⁵. »Durch die Stellung des Priesters hinter dem Altar« hingegen erscheint der Priester als »Schauspieler – mit der ganzen Abhängigkeit vom Publikum« und als »Verkäufer, der mit seinem Angebot an die Öffentlichkeit tritt«²⁰⁶. Auch ästhetische Gesichtspunkte sprechen für eine größere Zurückhaltung, als sie am Volksaltar möglich scheint²⁰⁷.

»Erst die Beseitigung der Mahltische und die Rückkehr zur Zelebration am ›Hochaltar‹ wird wieder eine Wende im Mess- und Eucharistieverständnis bringen, nämlich die Messe als Akt der Anbetung und Verehrung Gottes, des Dankes für seine Wohltaten, die Erlösung und Berufung in sein himmlisches Reich, und als mystische Darstellung des Kreuzesopfers des Herrn«²⁰⁸. »Der Beziehungspunkt muss stets Gott sein, nicht der Mensch. Daher auch von Anfang an die Hinwendung aller beim Gebet zu ihm und nicht ein Gegenüber von Priester und Gemeinde. Wir müssen daraus die Konsequenz ziehen und die Zelebration ›versus populum‹ deutlich als einen Irrtum erkennen. Sie ist letztlich eine Hinwendung zum Menschen anstatt zum Herrn hin«²⁰⁹.

6.2. Eucharistische Massengottesdienste im Freien?

In der Frage der Zelebrationsrichtung zeigt sich die Bedeutung des »heiligen Raumes«, die Gamber von verschiedenen Seiten aus beleuchtet²¹⁰. Eigens erwähnt sei dabei ein Thema, das zweifellos angesichts der gängigen Praxis provozieren wird: »Eucharistische Massengottesdienste im Freien?«²¹¹ Seit dem eucharistischen Weltkongress von 1960 ist es zunehmend üblich geworden, dass große kirchliche Veranstaltungen durch eine Festmesse unter freiem Himmel begangen werden. Dazu werden oft beispielsweise Fußballstadien benutzt. Gerade bei den Papstmessen nehmen oft hunderttausende Menschen an Liturgien außerhalb des Gotteshauses teil. »Solche Feiern [...] wollen ein sinnfälliges Zeichen der Gemeinschaft der Gläubigen sein, ein Treuebekenntnis zu Christus sowie zum sichtbaren Oberhaupt der Kirche, dem Papst. Doch gibt es nicht wenige Katholiken, die bei solchen Veranstaltungen Unbehagen empfinden, vor allem auch über die Art und Weise der Massenkommunion«²¹². Gamber macht sich zum Sprachrohr dieses Unbehagens: »Christus predigte wohl vor großen Volksscharen [...]; die heilige Eucharistie hat er jedoch nicht in

²⁰⁵ Gamber, Zum Herrn hin 57.

²⁰⁶ Gamber, Zum Herrn hin 54.

²⁰⁷ Vgl. Gamber, Zum Herrn hin 55.

²⁰⁸ Gamber, Zum Herrn hin 58.

²⁰⁹ Gamber, Zum Herrn hin 61.

²¹⁰ Vgl. etwa die Anthologie von Gamber, Klaus, Zurück zum gemeinsamen Erbe. Ausgewählte Texte aus dem Lebenswerk von Klaus Gamber, hrsg. v. Martin Reinecke, St. Ottilien 1999, 57–71; Gamber, Klaus, Heilige Zeiten – heiliger Raum (SPLB 26), Regensburg 1989, 59–90.

²¹¹ Gamber, FZ 144–150. Eine erste Fassung des Beitrages erschien einige Jahre zuvor: Gamber, Klaus, »Mysterium fidei oder eucharistische Massengottesdienste im Freien«: Una-Voce-Korrespondenz 11 (4/1981) 203–208.

²¹² Gamber, FZ 144.

Gegenwart dieser Massen, sondern im kleinen Kreis seiner Apostel eingesetzt, und zwar in einem ›coenaculum‹²¹³. Auch das jüdische Paschalamm durfte nur in Räumen und nicht im Freien gegessen werden (vgl. Ex 12, 46)²¹⁴.

In der Arkandisziplin der frühen Kirche durften nur Getaufte an der Eucharistie teilnehmen. Eigene Türhüter (Ostiarier) »hatten die Eingänge zu bewachen, damit sich kein Unbefugter Zutritt zur Opferfeier der Christen verschaffen konnte«. Dies galt zunächst für die Hauskirchen, aber auch in den Basiliken der Römerzeit seit der Konstantinischen Wende war anfangs nur der Lehrgottesdienst allgemein zugänglich. Der Altarraum, das »Allerheiligste«, war, »ähnlich wie im Tempel zu Jerusalem, durch Schranken und Vorhänge vom Kirchenschiff getrennt«. Bei Messengottesdiensten im Freien hingegen werden die »Mysterien ›entschleiert‹« und »dann sind es keine ›Geheimnisse‹ mehr. Sie sind ›profaniert‹, was im Lateinischen wörtlich heißt: ›vor dem heiligen Bezirk liegend‹.«²¹⁵

Gamber wendet sich hierbei sogar kritisch gegen die Aussetzung des allerheiligsten Sakramentes, die eine problematische Frucht des Hochmittelalters sei, und gegen die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums, wonach die Riten der heiligen Messe »durchschaubar« (*perspicui*) werden sollen²¹⁶. Das sei falsch: »Das unsichtbare Mysterium und Durchschaubarkeit schließen einander aus«²¹⁷. Zweifel seien angebracht angesichts der Gültigkeit der Konsekration, wenn die zu konsekrierenden Hostien weit entfernt vom Altar »irgendwo an den Stufen der Altarinsel in Körben oder Kisten abgestellt werden«. »Nicht zu übersehen sind auch die Missstände, vor allem auch die Gefahr von Sakrilegien, bei der Austeilung der heiligen Kommunion an eine vieltausendköpfige Menge«²¹⁸. Ganz unverständlich sei es, wenn »Gottesdienste auch dann im Freien abgehalten werden, wenn geräumige Basiliken, wie die Peterskirche in Rom oder der Dom in Köln, zur Verfügung stehen. [...] Wir sollten uns bewusst sein, dass dies alles gegen eine 2000-jährige Tradition der Kirche verstößt und zudem dem Wesen der heiligen Messe, die stets als ein Opfer und ein Mysteriengeschehen angesehen wurde, widerspricht.

Wenn wir zu einer tiefen Ehrfurcht gegenüber diesem ›Geheimnis des Glaubens‹ zurückkehren wollen, wird es notwendig sein, dass wir uns wieder in die das Mysterium schützenden Wände unserer Gotteshäuser begeben«²¹⁹.

6.3. Die Sakralität der liturgischen Sprache

Während sich Gamber in seiner Zukunftsutopie »Liturgie übermorgen« (1966) auf lange Sicht hin für eine alleinige Verwendung der Volkssprache einsetzt, gerade

²¹³ Ibd.

²¹⁴ Vgl. Gamber, Zum Herrn hin 21.

²¹⁵ Gamber, FZ 145.

²¹⁶ Vgl. Sacrosanctum Concilium 34.

²¹⁷ Gamber, FZ 146.

²¹⁸ Gamber, FZ 149.

²¹⁹ Gamber, FZ 149f.

auch beim Hochgebet²²⁰, tritt er schon wenige Jahre später für eine Rettung der lateinischen Sakralsprache ein²²¹. Er begrüßt den Willen des Zweiten Vatikanums, den Gebrauch der Muttersprache in der Liturgie auszudehnen, aber unter Beibehaltung des Lateinischen im römischen Ritus²²². Die einseitige Tendenz, das Lateinische zurückzudrängen, ist ein Zeichen für Provinzialismus, das im Zeitalter des Massentourismus seltsam anmutet. Die lateinische Sprache fördert die Völker verbindende Einheit²²³. Anstelle der Abschaffung des Lateinischen wäre es besser, »nur bestimmte Partien des Gottesdienstes, wie die biblischen Lesungen, das Glaubensbekenntnis, die Fürbitten, teilweise auch die Gesänge, in der Volkssprache vorzutragen, wie es in der Liturgiekonstitution (n. 54) vorgesehen ist, das Übrige aber in Latein zu belassen. Im Gegensatz zu den östlichen Riten ist die römische Liturgie wegen ihrer Nüchternheit und der Prägnanz der lateinischen Sprache als Ganzes nämlich nicht zu übersetzen. Und was ist sie ohne den gregorianischen lateinischen Choral!«²²⁴ Es wäre eine geistige Verarmung, wenn die »großen Schöpfungen der abendländischen sakralen Musikkultur [...] nur noch im Konzertsaal zu hören« sein würden, »für den sie gar nicht geschaffen sind«²²⁵.

Gamber erinnert an die wenig bekannte Tatsache, dass schon im 9. Jh. Cyrill und Methodius Teile der lateinischen Liturgie ins Slawische übersetzten. »Slawische, sogenannte »glagolitische« Messbücher mit römischem Ritus gab es in einigen Orten an der Dalmatischen Küste bis in die Gegenwart«. Hätte man dem jesuitischen Chinamissionar Matteo Ricci vor vier Jahrhunderten den Gebrauch der Landessprache in der Messfeier erlaubt, dann hätte sich das Christentum im fernen Osten viel besser entwickeln können²²⁶. Viel Gutes hätte auch entstehen können, wenn der Volkssprache schon in früheren Jahrhunderten im Westen ein weiterer Raum gegeben worden wäre. Falsch ist aber das gegenteilige Extrem, wenn man die vollständige Abschaffung des Lateins fordert. »Man übersieht heute, dass alle Weltreligionen eine über dem Alltagsidiom stehende Sakralsprache haben: die Juden das Hebräische, der Islam das klassische Arabisch [...], die Buddhisten Pali, die Hindus Sanskrit«²²⁷.

6.4 Das römische Messbuch von 1965 und 1969

Im Zentrum der Liturgiereform steht zweifellos die Feier der heiligen Messe. Gamber betont hierbei den fundamentalen Unterschied zwischen dem römischen Messbuch von 1965 und dem von 1969. Die Forderungen der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums wurden bereits berücksichtigt in der Messordnung von

²²⁰ Vgl. Gamber, Liturgie übermorgen 220: »Dass das Eucharistiegebet seiner Natur entsprechend in der Volkssprache vorgetragen werden muss, braucht hier nicht mehr, wo von der kommenden ökumenischen Liturgie die Rede ist, eigens betont werden«.

²²¹ Vgl. Gamber, RM (1972) 30–35.

²²² Vgl. Sacrosanctum Concilium 36. 54.

²²³ Vgl. Gamber, RM (1972) 30–34.

²²⁴ Gamber, FZ 38.

²²⁵ Gamber, FZ 154. Zur Bedeutung des gregorianischen Chorals vgl. auch Gamber, FZ 38f.

²²⁶ Gamber, FZ 152.

²²⁷ Gamber, FZ 153.

1965, die Gamber als »durchaus geglückt« bezeichnet²²⁸. Außer »einigen unwesentlichen Änderungen und Kürzungen« (wie der Streichung des Psalms 42 im Stufengebet und des Schlussevangelioms) wurde dabei »der alte Ritus [...] nicht angetastet«²²⁹. Kardinal-Staatssekretär A. G. Cicognani schrieb damals in seinem Vorwort für eine neue Ausgabe des Schott-Messbuches am 26. Mai 1966: »Eigenart und Kernpunkt dieser Neubearbeitung ist der vollzogene Anschluss an die Liturgie-Konstitution des Konzils«²³⁰. Die maßvolle Reform entspricht voll und ganz dem Willen des Konzils, das »keine Neuerungen« einführen wollte, »es sei denn, ein wirklicher und sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche verlange es«²³¹. Außerdem sollten nur bestimmte Teile der Messliturgie in der Muttersprache gefeiert werden²³². Gamber meint: »Um die durchaus notwendigen liturgischen Reformen durchzuführen, hätte es jedenfalls genügt, wenn der genannte Messordo beibehalten, im Missale selbst die Präfationen und Orationen aus dem reichen Bestand der alten Sakramentare vermehrt, die Heilige Schrift stärker in den Gottesdienst (durch eine neue Lektionsordnung) einbezogen und die Volkssprache in beschränktem Maße zugelassen worden wäre, unter Beibehaltung des Latein als offizieller Kultsprache«²³³.

Schon vier Jahre später erschien der »Novus Ordo Missae«, der sehr viel weiter ging. Gamber vermutet, dass hinter den gewaltigen Unterschieden zwei verschiedene Personen stehen, nämlich der spätere Kardinal P. Ferdinando Antonelli OFM, Sekretär bei der Redaktion und Verabschiedung der Liturgiekonstitution, und P. Annibale Bugnini CM, seit 1964 Sekretär des Rates zur Durchführung der Liturgiekonstitution und von 1969–1975 Sekretär der Gottesdienstkongregation²³⁴. Gamber bespricht das Werk Bugnini über die Liturgiereform mit einer umfangreichen kritischen Rezension²³⁵. Während das Konzil alle alten Riten erhalten wollte, darunter »zweifelloso« auch den uralten römischen Ritus²³⁶, schrieb Bugnini im Jahre 1976, das Missale Pius' V. sei »endgültig [...] abgeschafft worden«. Schon auf der Bischofssynode 1966, als Bugnini die »missa normativa« vorstellte (den stark veränderten Messordo), gab es dagegen heftige Widerstände: Weniger als die Hälfte der Bischöfe war mit den Plänen einverstanden²³⁷.

²²⁸ Gamber, FZ 70.

²²⁹ Gamber, RR 30.

²³⁰ Zitiert in Gamber, FZ 70.

²³¹ Sacrosanctum Concilium 23.

²³² Vgl. Sacrosanctum Concilium 36, 2.

²³³ Gamber, FZ 70.

²³⁴ Vgl. Gamber, FZ 66f. 70. Zu Antonelli vgl. Giampietro, Nicola, *Il Cardinale Ferdinando Antonelli e gli sviluppi della riforma liturgica dal 1948 al 1970* (Studia Anselmiana 121, Analecta liturgica 21), Pontificio Ateneo Sant'Anselmo: Roma 1998. Nach der Studie Giampietros gab es kräftige Spannungen zwischen Antonelli und Bugnini, aber Antonelli hielt die Messreform von 1969 in der Substanz für gut: »la sostanza è buona« (aaO. 258). Antonelli betonte freilich stärker als Bugnini die Kontinuität zur Vergangenheit: Auch wenn ein Gregor der Große oder Pius V. auferstehen sollten, müssten sie sagen können, dass die Messfeier im Wesentlichen die gleiche geblieben ist (aaO. 253).

²³⁵ Gamber, Klaus, »Bugnini's Liturgiereform«: *Theologisches* 18 (1988) 387–391; nachgedruckt in Gamber, FZ (1989) 65–71.

²³⁶ Vgl. Sacrosanctum Concilium 4.

²³⁷ Vgl. Gamber, FZ 67f.

Gamber geht den unter Papst Paul VI. erneuerten Messordo im Einzelnen durch und kommentiert die verschiedenen Änderungen²³⁸. Er begrüßt die Möglichkeit einer weiteren (alttestamentlichen) Lesung, den Vortrag der Perikopen in der Landessprache und die Einführung von Fürbitten²³⁹. Für problematisch hält er jedoch die Einführung am Beginn der Messfeier, die »der Willkür des zelebrierenden Priesters Tür und Tor« öffne und mancherorts zu unerträglichem »Geschwätz« führe²⁴⁰. Die Formulierung der Fürbitten sollte, wie in anderen Riten, festgelegt sein, weil deren freie Gestaltung heute »die schlimmsten Entgleisungen« mit sich bringt. »Neu und im Widerspruch zur Tradition ist die Sitte, die Fürbitten nicht am Altar, sondern an den Sedilien zu sprechen«²⁴¹. Die neuen Gebete zur Darbringung der Opfertgaben sind »wenig befriedigend«. Die neuen Hochgebete sind »zum mindesten vom Stil her innerhalb des römischen Ritus ein Fremdkörper« und geben Anlass zu einigen inhaltlichen Bedenken²⁴². »Vom Konzil nicht vorgesehen und für die Seelsorge ohne Nutzen war die von Paul VI. angeordnete Änderung des Wortlauts der [...] Einsetzungsworte [...]«²⁴³. Ähnliches gilt für eine Reihe von weiteren Änderungen²⁴⁴. »Sicher dürfte [...] sein, dass der neue Ordo missae nicht die Zustimmung der Mehrheit der Konzilsväter gefunden hätte«²⁴⁵. Gamber meint sogar: »So wird durch den neuen Ordo missae [...] eine echte und beständige Reform des Gottesdienstes im Sinn des Vaticanum II verhindert«²⁴⁶.

Verschlimmert wird die Situation noch durch die deutschsprachige Ausgabe des Messbuches Pauls VI. Die zahlreichen »Kann«-Vorschriften, vor allem in den Einleitungsriten, »öffnen der Willkür des zelebrierenden Priesters Tür und Tor«²⁴⁷. »Problematisch, ja Ärgernis erregend, ist die [...] Übersetzung von ›pro multis‹ mit ›für alle‹, die sich in keinem einzigen alten liturgischen Text feststellen lässt«²⁴⁸.

Eher »mit einer gewissen Hektik wurde, ohne auf die tatsächlichen Bedürfnisse der Seelsorge einzugehen, am grünen Tisch ein neuer Messritus konstruiert, dabei aber vergessen ihm eine Seele einzuhauchen. Diese Seele ist der Mysteriencharakter der liturgischen Feier [...]«²⁴⁹. »In nur wenigen Jahren wurde [...] von Bugnini und seinen Leuten [...] ein neuer Ritus ›zusammengebastelt‹ [...], in den einzelnen Gre-

²³⁸ Vgl. Gamber, RR 31–36. Bezüglich dogmatischer Bedenken zum »Novus Ordo Missae« verweist Gamber, RR 28f, auf die Schrift der beiden Kardinäle Ottaviani, Alfredo – Bacci, Antonio, Kurze kritische Untersuchung des neuen »Ordo Missae« (Schriftenreihe der Una Voce – Deutschland, Heft 4), Berlin 1969; nachgedruckt in: Liturgie und Glaube, Regensburg 1971, 67–92; ebenso auf May, Georg, »Die alte und die neue Messe. Die Rechtslage hinsichtlich des Ordo Missae«: Una-Voce-Korrespondenz 5 (1975) 309–340; 6 (1976) 1–39, hier 25ff.

²³⁹ Vgl. Gamber, RR 32f.

²⁴⁰ Gamber, RR 31.

²⁴¹ Gamber, RR 33.

²⁴² Gamber, RR 34.

²⁴³ Gamber, RR 35.

²⁴⁴ Vgl. Gamber, RR 36f.

²⁴⁵ Gamber, RR 38.

²⁴⁶ Gamber, RR 41.

²⁴⁷ Gamber, RR 31.

²⁴⁸ Gamber, RR 35. Vgl. unten 6.6.

²⁴⁹ Gamber, FZ 69.

mien durchgepeitscht [...] und schließlich mit der Rigorosität der alten Rubriken und unter Missbrauch des erlernten Gehorsams gerade der älteren Priester [...] schließlich verbindlich vorgeschrieben«. »Die Mehrzahl der jungen Priester macht heute hingegen, was sie will«, schreibt Gamber 1989. »Von einer einheitlichen Liturgie, wie sie Bugnini zweifelsohne angestrebt hat, kann daher wahrlich keine Rede sein, wie auch die rituelle Einheit bereits durch die Abschaffung des Lateins als eigentliche Kirchensprache verloren gegangen ist«.

Besser wäre es gewesen, alle Neuerungen lediglich »ad experimentum« zuzulassen. »Dadurch hätte die heute so viel beschworene ›Basis‹, nämlich die Menge der Seelsorger und der verantwortlichen Laien, selbst entscheiden können, welche Änderungen bzw. Neuerungen letztendlich angenommen werden, und nicht [...] ein Kollegium von ›Experten‹ mit Bugnini an der Spitze«²⁵⁰. Stattdessen wurde das »Unerprobte sofort zementiert, ohne dass es sich zuvor bewährt hatte«²⁵¹. Das Ziel von Bugnini war es, »den alten Ritus [...] sicher und für immer abzubauen. Dass dies letztlich doch nicht geglückt ist, zeigt die neueste Entwicklung hinsichtlich einer beschränkten Wiederzulassung des ›tridentinischen‹ Ritus durch Johannes Paul II.« (1988)²⁵².

6.5. Bemerkungen zur neuen Leseordnung

Gamber begrüßt die inhaltliche Bereicherung der Leseordnung in der Messfeier, hält aber deren konkrete Umgestaltung für problematisch²⁵³. Bei der Auswahl der Lesungen seien »ganz deutlich in erster Linie exegetische Gesichtspunkte maßgebend« gewesen, während man »zu wenig die liturgischen Gesetze berücksichtigt« habe²⁵⁴. »Dieses Elaborat einiger Neuerer hat die Stelle einer über tausendjährigen Ordnung in der römischen Kirche eingenommen und sie dadurch abgeschafft«²⁵⁵. Die Liturgiereformer haben es versäumt, auf die alten, z. T. noch aus dem 4. und 5. Jh. stammenden Perikopenordnungen der verschiedenen Riten zurückzugreifen. »Es wäre sicher klüger gewesen [...], die alte Ordnung des Missale Romanum zu belassen und im Zuge einer Reform weitere Lesungen ›ad libitum‹ (zur Auswahl) zu gestatten«²⁵⁶.

6.6. Die Fehlübersetzungen des »pro multis« in den Einsetzungsworten der Eucharistie

Klaus Gamber hat nicht nur den neuen lateinischen Messordo von 1969 kritisch beleuchtet, sondern auch viele falsche Übersetzungen im deutschen Messbuch von

²⁵⁰ Gamber, FZ 71.

²⁵¹ Gamber, RR 41.

²⁵² Gamber, FZ 71.

²⁵³ Vgl. Gamber, RR 42–45. Siehe bereits ders., »Die neue Lektionsordnung: kritische Bemerkungen«: Theologisches Nr. 53 (1974) 1342–1345; Una-Voce-Korrespondenz 4 (1974) 130–136.

²⁵⁴ Gamber, RR 43.

²⁵⁵ Gamber, RR 42.

²⁵⁶ Gamber, RR 45.

1976 beklagt. In mehreren Stellungnahmen äußert er sich insbesondere zur Fehlübersetzung der Worte »pro multis« im Einsetzungsbericht der Eucharistiefeier durch »für alle«²⁵⁷. Diese Fehlübersetzung widerspricht dem Zeugnis sämtlicher alten Übersetzungen und den verschiedenen Liturgien. Es ist klar, dass Gott das Heil aller Menschen will, aber eine andere Frage ist es, ob sich alle Menschen tatsächlich die Erlösungsgnade Christi persönlich aneignen. Gamber kommt bei seiner Untersuchung zum Ergebnis: »Es geht [...] beim Brot- und Kelchwort in erster Linie um den Empfang der eucharistischen Gaben – und zwar hier und jetzt – und um die daraus resultierenden Gnaden für die Empfänger und nicht primär um die Erlösung am Kreuz«²⁵⁸.

Gamber versucht diese (berechtigte) Deutung durch eine (exegetisch umstrittene) Auslegung des griechischen Wortes *ekchunómenon* (»vergossen«) in den neutestamentlichen Einsetzungsberichten zu stützen: Dieses Wort sei nicht futurisch wiederzugeben (auf lateinisch *effundetur*), sondern präsentisch (lateinisch *effunditur*). Das »Vergießen« des Blutes Christi bezieht sich dann nicht auf das Kreuzesopfer, sondern auf dessen sakramentale Vergegenwärtigung im Opfermahl. Als patristisches Zeugnis für diese Lesart führt Gamber unter anderem die Predigten *De sacramentis* an, welche die Forschung gemeinhin Ambrosius zuweist (und der Regensburger Theologe hingegen Nicetas von Remesiana zuordnet)²⁵⁹.

6.7. Die Form der Kommunionsspendung

Während Gamber in »Liturgie übermorgen« gegenüber verschiedenen Formen der Kommunionsspendung offen ist²⁶⁰, setzt er sich schon vier Jahre später gegen die Einführung der Handkommunion ein²⁶¹. Die »Hauptursache für die teilweise skandalöse Kommunionpraxis der Gegenwart« ist ein falsches Verständnis der Eucharistie, dass »die Messe [...] nur mehr als ein Gemeinschaftsmahl der Gläubigen und in der Eucharistie lediglich ›heiliges Brot‹ sieht, das wir unter uns teilen und dabei an den Tod Jesu denken«²⁶².

In der alten Kirche gab es zwar bereits eine Form der Handkommunion, aber sie wurde anders praktiziert als in der Gegenwart. Man verwendete gesäuertes Brot und legte zum Kommunizieren die linke Hand unter die rechte. Das »eucharistische Brot« wurde »nicht mit den Fingern selbst zum Mund geführt, sondern [...] mit den Lippen aus der hohlen Hand aufgenommen. Dabei konnten zugleich kleine Brotteilchen erfasst und so eine Verunehrung der Eucharistie verhindert werden«. Frühe

²⁵⁷ Vgl. u.a. Gamber, *Kult und Mysterium* (1983) 63–67; *Bewahre das Erbe* (1983) 58–61. Zitiert sei exemplarisch die letzte ausführlichere Stellungnahme: Gamber, *Zum Herrn hin* (1987) 66–73.

²⁵⁸ Gamber, *Zum Herrn hin* 73.

²⁵⁹ Vgl. Ambrosius, *De sacramentis* IV, 28; Gamber, *Zum Herrn hin* 71f. Diese Auffassung findet sich bereits bei Origenes: vgl. Hauke, Manfred, »›Für viele vergossen‹ – Studie zur sinngetreuen Wiedergabe des *pro multis* in den Wandlungsworten«: *Forum Katholische Theologie* 23 (2007) 1–47 (14f).

²⁶⁰ Vgl. Gamber, *Liturgie übermorgen* 225f.

²⁶¹ Vgl. Gamber, *RM* (1972) 50–56 (zuerst erschienen 1970). Eine neuere Stellungnahme u.a. in Gamber, *FZ* 135–137.

²⁶² Gamber, Klaus, *Liturgie – Dienst vor Gott* (Liturgie heute 6), Regensburg 1984, 58.

Darstellungen der »Apostelkommunion« zeigen zudem, wie sich die Kommunikanten »in demütig gebeugter, anbetender Haltung genähert« haben. Nach Augustinus empfing niemand das eucharistische Brot, der es nicht zuvor anbetend verehrt hatte²⁶³. Die gleiche Ehrfurcht findet sich heute in den Kirchen des Ostens, wo die Gläubigen die Kommunion unter beiderlei Gestalt in den Mund empfangen. Diese »Form des Kommunizierens könnte auch bei uns einmal Eingang finden, nachdem der Wunsch, auch vom eucharistischen Kelch trinken zu können, immer stärker wird«. »Das Knien beim Kommunizieren kann sicher viel zum würdigen Empfang beitragen, wie es auch Andersgläubige vom Empfang abschreckt«. Wichtiger freilich als Stehen oder Knien sei »die rechte Vorbereitung«²⁶⁴.

Der »wahre Grund« für den Wechsel der Kommunionsspendung im Frühmittelalter war nach Gamber nicht der Übergang vom gesäuerten zum ungesäuerten Brot (den es in der Ostkirche nicht gegeben hat), sondern die schlechte Erfahrung mit der Handkommunion: »Vor allem seit dem 5. Jahrhundert, als die Gemeinden schnell anwuchsen, und noch mehr später, als dann praktisch alle Einwohner, gute und böse, der Kirche angehört haben«²⁶⁵. Die Gefahr der Ehrfurchtslosigkeit ist freilich heute noch viel größer. »Zu alledem kommt noch eine Glaubenskrise, wie sie in diesem Ausmaß die Kirche bisher nicht erlebt hat [...]. Eine so schwerwiegende Änderung, wie sie die Wiedereinführung der Handkommunion darstellt, ist aber nur in einer glaubensstarken Zeit ohne Gefahr für die Frömmigkeit der Gläubigen möglich«²⁶⁶. Die Einführung der Handkommunion ist darum eine »unzeitgemäße Neuerung«, die zur Verunsicherung im Glauben führt²⁶⁷.

7. Die Rezeption des liturgietheologischen Werkes von Gamber bei Joseph Ratzinger

Die eingangs zitierten Worte von Kardinal Ratzinger empfehlen Monsignore Gamber als »Vater« einer neuen liturgischen Bewegung. Diese Geneigtheit spiegelt sich auch in den Schriften Ratzingers wider, die sich mit besonderer Vorliebe dem Thema der Liturgie widmen. Die Ausgabe der gesammelten Schriften von Joseph Ratzinger, die vom Bischöflichen Stuhl in Regensburg gefördert wird, hat schon als ersten Band die liturgischen Werke herausgebracht²⁶⁸. Die Bedeutung Gammers wird durch diese Akzentsetzung deutlich spürbar.

²⁶³ Gamber, FZ 135. Vgl. Augustinus, Enarrationes in Ps. 98,9 (PL 37, 1264).

²⁶⁴ Gamber, FZ 136.

²⁶⁵ Gamber, RM 52.

²⁶⁶ Gamber, RM 51.

²⁶⁷ Gamber, RM 53.

²⁶⁸ Ratzinger, Joseph., *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung der christlichen Existenz* (Gesammelte Schriften 11) Herder: Freiburg i.Br. 2008. Eine Übersicht über das Liturgieverständnis Papst Benedikts XVI. bzw. Joseph Ratzingers bieten Conrad, Sven, »Kirche besteht als Liturgie. Das liturgische Anliegen von Papst Benedikt XVI.«: Rundbrief Pro Missa Tridentina Nr. 32 (Dezember 2006) 1–35; Schneider, Michael, *Zur Beurteilung der Liturgiereform und der Tridentinischen Messe im theologischen Werk Joseph Ratzingers* (Edition Cardo 152), Köln 2007.

Die Rezeption der Werke Gammers in den Schriften Ratzingers im Einzelnen zu untersuchen, geht über das Ziel des vorliegenden Beitrages hinaus. Offenkundig ist jedenfalls der grundsätzliche Gleichklang für den Bereich der Liturgie. Von den exemplarisch genannten Themen aus dem liturgietheologischen Werk Gammers sei besonders die Bedeutung der Zelebrationsrichtung genannt, die in »Das Fest des Glaubens« und »Der Geist der Liturgie« zum Ausdruck kommt²⁶⁹. Der Regensburger Liturgiker wird in »Fest des Glaubens« (1981) ausdrücklich genannt: »Ferner sollten bei aller Kritik, die man anmelden mag, in diesem Zusammenhang nicht unbeachtet bleiben die einschlägigen Untersuchungen von Klaus Gamber«²⁷⁰. Schon erwähnt wurde das Vorwort des Kardinals für die französische Ausgabe des Buches über das Gebet nach Osten (1992)²⁷¹. In seinem Vorwort für das einschlägige Werk von Uwe Michael Lang, »Conversi ad Dominum« (2003), nennt Ratzinger drei Zeugen für die Bedeutung der Gleichrichtung von Priester und Volk beim liturgischen Gebet: Josef Andreas Jungmann, Louis Bouyer und Klaus Gamber. Dabei geht es um die »Öffnung der Liturgie nach vorn und nach oben«²⁷².

Eine weitere Äußerung des Kardinals betrifft die Reform des Messritus. In einem Schreiben an Heinz-Lothar Barth aus dem Jahre 2003 bekräftigt er sein Bemühen »für die erweiterte Zulassung des alten römischen Ritus [...]. Ich glaube aber, dass auf Dauer die römische Kirche doch wieder einen einzigen römischen Ritus haben muss; die Existenz von zwei offiziellen Riten ist in der Praxis für die Bischöfe und Priester nur schwer zu ›verwalten‹. Der Römische Ritus der Zukunft sollte ein einziger Ritus sein, auf Latein oder in der Landessprache gefeiert, aber vollständig in der Tradition des überlieferten Ritus stehend; er könnte einige neue Elemente aufnehmen, die sich bewährt haben, wie neue Feste, einige neue Präfationen in der Messe, eine erweiterte Leseordnung – mehr Auswahl als früher, aber nicht zu viel – [,] eine ›Oratio fidelium‹, d.h. eine festgelegte Fürbitt-Litanei nach dem Oremus vor der Opferung, wo sie früher ihren Platz hatte«²⁷³.

Die hier genannten Punkte finden sich ebenso in den oben geschilderten Vorschlägen Gammers, wie die Reform des Messritus hätte aussehen müssen. Ratzinger teilt auch die kritische Wertung gegenüber der neuen Messordnung von 1969: das Verbot des alten Messbuchs habe »einen Bruch in die Liturgiegeschichte getragen, dessen Folgen nur tragisch sein können«. Das neue Missale habe zwar durchaus positive Aspekte, aber es sei falsch gewesen, es »als Neubau gegen die gewachsene Geschichte« zu stellen. Dadurch sei »Liturgie nicht mehr als lebendiges Wachsen, sondern als Produkt von gelehrter Arbeit und juristischer Kompetenz« erschienen, das dem menschlichen Belieben unterworfen sei²⁷⁴. Im Unterschied zu Gamber spricht

²⁶⁹ Ratzinger, Joseph, *Das Fest des Glaubens*, Einsiedeln² 1981, 121–126; Ratzinger, *Geist der Liturgie* 65–73.

²⁷⁰ Ratzinger, *Fest des Glaubens* 126, Anm. 4.

²⁷¹ Vgl. oben, 6. 1.

²⁷² Ratzinger, Joseph Cardinal, »Geleitwort«: Lang, *Conversi ad Dominum* 7–11 (10). Hinweise in Ders., *Theologie der Liturgie* 6f.

²⁷³ Ratzinger, Joseph Cardinal, Brief an Dr. Heinz-Lothar Barth, 23. Juni 2003, zitiert in Barth, H.-L., *Ist die traditionelle lateinische Messe antisemitisch?* Altötting 2007, 17f.

²⁷⁴ Ratzinger, *Aus meinem Leben* 173.

Ratzinger nicht von zwei verschiedenen Riten (»Ritus romanus« und »Ritus modernus«), sondern betont, »dass das sogenannte Missale Pauls VI. nichts anderes als eine erneuerte Fassung desselben Missale ist, an dem schon Pius X., Urban VIII., Pius V. und deren Vorgänger bis zurück in die Zeit der werdenden Kirche gewirkt haben«²⁷⁵.

Kardinal Ratzinger sieht die Aufgabe des Papstes für die Liturgie ähnlich wie Gamber, wobei er freilich die oben genannten unhaltbaren Thesen bezüglich des Jurisdiktionsprimates vermeidet. In seinem Vorwort zum Werk von P. Alcuin Reid OSB über die organische Entwicklung der Liturgie betont der damalige Präfekt der Glaubenskongregation:

»Der Papst ist nicht ein absoluter Monarch, dessen Wille Gesetz ist, sondern er ist der Hüter der authentischen Tradition und damit der erste Garant des Gehorsams. Er kann nicht machen, was er will [...]. Sein Gesetz ist nicht die Beliebigkeit, sondern der Glaubensgehorsam. Daher hat er der Liturgie gegenüber die Funktion des Gärtners, nicht des Technikers, der neue Maschinen baut und alte zum Gerümpel wirft. Der ›Ritus‹, die im Glauben und Leben der Kirche gereifte Gestalt des Betens und Feierns, ist kondensierte Gestalt der lebendigen Überlieferung [...]. So ist der Ritus eine Vor-Gabe an die Kirche, lebendige Gestalt von Paradosis«²⁷⁶.

8. Zukunftsperspektiven

Die theologische Verwandtschaft Papst Benedikts XVI. mit der Liturgieologie von Klaus Gamber führt uns schließlich zur Frage nach den Zukunftsperspektiven der Liturgie. Wird sich die von dem Regensburger Theologen so genannte »Liturgie-Misere« fortsetzen? Oder kommt es zu einer von Kardinal Ratzinger so apostrophierten »Reform der Reform«?²⁷⁷ Wird der Heilige Vater bei den Vorschlägen Gammers ansetzen?

Interessant ist es angesichts dieser Fragen, die Zukunftsperspektiven des römischen Ritus nach der Meinung von Klaus Gamber zu beleuchten. Sein Werk über die »Reform des römischen Ritus« schließt mit einem Kapitel, das den vorläufigen »Versuch einer Lösung« anbietet²⁷⁸. »Der bisherige Ritus romanus und der Ritus modernus sollten beide als legitim gelten. Sie sind jedoch als zwei selbständige Riten deutlich voneinander zu trennen und zwar derart, dass der bisherige römische Ritus und das bisher gebrauchte Missale Romanum mitsamt den üblichen Liturgiebüchern (Rituale und Pontifikale) in ihrer vorkonziliaren Gestalt wiederhergestellt

²⁷⁵ Ratzinger, Fest des Glaubens 78.

²⁷⁶ Ratzinger, Joseph Cardinal, »Die organische Entwicklung der Liturgie«: Forum Katholische Theologie 21 (2005) 36–39 (37). Englische Fassung: Reid, Alcuin, The Organic Development of the Liturgy. The Principles of Liturgical Reform and Their Relation to the Twentieth-Century Liturgical Movement Prior to the Second Vatican Council, San Francisco 2005, 9–13 (10f).

²⁷⁷ Vgl. u.a. Ratzinger, Josef, Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald, München 2000, 356–358.

²⁷⁸ Gamber, RR 53–56.

bzw. zugelassen werden. Die rituellen Änderungen der nachkonziliaren Zeit sollten nur für den Ritus modernus Gültigkeit haben«²⁷⁹.

Dieser Wunsch Gammers ist zumindest in seinem praktischen Anliegen durch das Motuproprio *Summorum Pontificum* im Wesentlichen in Erfüllung gegangen, vor allem im Blick auf das Messbuch²⁸⁰. Im Unterschied zu Gamber unterscheidet das Motuproprio freilich nicht zwei Riten, sondern eine »ordentliche« und eine »außerordentliche« Form des römischen Ritus. Damit unterstreicht der liturgische Gesetzgeber die verbliebene Kontinuität zwischen beiden Ausdrucksformen der römischen Liturgie.

Ein weiterer Unterschied zu Gamber im Motuproprio besteht in der Bevorzugung der neueren Liturgie als »ordentliche« Form. Der Regensburger Theologe möchte hingegen das Messbuch Pauls VI. nicht als römischen Ritus »im strengen Sinn« behandeln, sondern als einen eigenen Ritus »ad experimentum«. »Ob dieser neue sich einmal allgemein und für einen längeren Zeitraum durchsetzen wird, kann erst die Zukunft zeigen. Es ist zu vermuten, dass die neuen Liturgiebücher nicht sehr lange in Gebrauch bleiben werden, weil die progressiven Elemente in der Kirche in der Zwischenzeit bestimmt wieder neue Vorstellungen hinsichtlich der ›Gestaltung‹ der Messfeier entwickeln werden bzw. schon entwickelt haben«²⁸¹.

Schwierigkeiten für die »Zweigleisigkeit der Riten« bereiten die Änderungen im Kirchenjahr, wegen der anderen Zählweise der Sonntage, und im Heiligenkalender. »Doch dürften diese Schwierigkeiten nicht unüberwindlich sein. Die Zelebration ›versus populum‹ sollte, da liturgiegeschichtlich und theologisch wie soziologisch nicht vertretbar, allmählich wieder beseitigt werden«²⁸². Dies gilt offensichtlich auch für den »Ritus modernus«.

Im »Ritus romanus« (in der Terminologie Gammers) könnte man weitere Eigenpräferenzen sowie eine zusätzliche Perikopenordnung zulassen, allerdings vorläufig nur »ad libitum«²⁸³. »Um das Kirchenjahr stärker in den Vordergrund treten zu lassen, könnten alle ›kleineren‹ Heiligenfeste nur noch als ›Memoria‹ begangen werden. Dass die Lesungen auch im Ritus romanus im Allgemeinen in der Landessprache vorzutragen sind, darf heute als selbstverständlich gelten«.

Der althergebrachte Ritus sollte im Übrigen unverändert gelassen werden, »jedoch lebendig und nicht als Museumsstück!« Dann »bleibt im Hinblick auf die Gesamtkirche [...] ein für die Zukunft wichtiges Element erhalten: die Einheit im Kult«.

²⁷⁹ Gamber, RR 53.

²⁸⁰ Der Einfluss Gammers könnte schon für die von Papst Johannes Paul II. eröffneten Möglichkeiten zur Zelebration des alten Messritus eine Rolle gespielt haben: »Sachlich scheint dieses Plädoyer zugunsten des alten ›Ordo missae‹ [in ›Die Reform der römischen Liturgie‹, deren französische Ausgabe 1992 mit den Belobigungen der Kurienkardinäle Ratzinger und Stickler aus der Gedenkschrift für Gamber erschien] den Weg gewiesen zu haben für den Ausgleich mit der Petrus-Bruderschaft und überhaupt für die Wiederzulassung des tridentinischen Ritus«. So Angenendt, Arnold, Liturgie und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? (QD 189), Freiburg i.Br. etc. 2001, 186.

²⁸¹ Gamber, RR 53.

²⁸² *Ibd.*

²⁸³ Gamber, RR 53f.

Wenn beide Gottesdienstformen angeboten werden, lässt sich außerdem ein größeres Schisma vermeiden, »wenn die berechtigten Forderungen unzähliger Katholiken – es ist fast die Hälfte derer, die noch praktizieren [1981] – nach einer traditionellen Feier der Liturgie erfüllt würden, ohne dass die Wünsche der anderen [...] außer Acht gelassen sind«²⁸⁴.

Den Einwand, die Zweigleisigkeit der Riten würde die kirchliche Einheit in den Pfarreien stören, beantwortet Gamber mit dem Hinweis, »dass es in der Gesamtkirche, vor allem im Osten, schon immer mehrere, von Rom anerkannte Riten gegeben hat. Es kann daher nicht so schwerwiegend sein, wenn nun auch in der römischen Kirche zwei Gottesdienstformen nebeneinander bestehen, wenigstens für eine gewisse Zeit. Doch wenn es gegenwärtig nur zwei wären! Im Augenblick sind es bekanntlich unzählige Riten, da nicht wenige Priester den Gottesdienst so ›gestalten‹, wie es ihnen gerade in den Sinn kommt. Von einer Einheit im Ritus kann daher wahrlich nicht die Rede sein«²⁸⁵.

Gamber schließt seinen Lösungsvorschlag mit dem traurigen Hinweis: »Wir stehen heute vor den Trümmern einer fast 2000-jährigen Überlieferung«. Ist nach einer solchen »Demontage«, so fragt er, überhaupt ein Wiederaufbau möglich? »Doch man sollte die Hoffnung nicht aufgeben«²⁸⁶.

Das Fünklein Hoffnung hat durch das Pontifikat Papst Benedikts neue Kraft erhalten. Möge das umfangreiche Werk Klaus Gammers dazu beitragen, dass sich immer stärker eine »neue liturgische Bewegung« entwickle. Der Regensburger Theologe hat zweifellos seine Grenzen. Sie zeigen sich in manchen Nuancen der liturgiewissenschaftlichen Forschung und in einer Ekklesiologie, die allzu stark am ersten Jahrtausend Maß nimmt und die Bedeutung der neueren Entwicklung unterschätzt. Die Zukunft der Liturgie kann nicht einfach darin bestehen, den im ersten Jahrtausend stehen gebliebenen Zustand der orthodoxen Kirchen zu kopieren. Der Heilige Geist hat auch die westliche Kirche nicht verlassen. Der Blick auf die frühe Kirche und die östliche Überlieferung können freilich dazu beitragen, auf kluge Weise die »ordentliche« Form des römischen Ritus zu bereichern und so dessen »organische« Weiterentwicklung zu fördern. Für eine solche »Reform der Reform« ist die bleibende Gegenwart und Pflege der klassischen römischen Liturgie eine unverzichtbare Hilfe. Klaus Gamber hat dafür, jenseits von Traditionalismus und Progressismus, wichtige Maßstäbe gesetzt. Ein kritisches Gespräch mit seinen Vorschlägen lohnt sich. Dadurch könnte er sich tatsächlich als »Vater« einer »neuen liturgischen Bewegung« erweisen.

²⁸⁴ Gamber, RR 54.

²⁸⁵ Gamber, RR 55f.

²⁸⁶ Gamber, RR 56.

Die Deutung des Fatima-Geheimnisses nach Joaquín María Alonso (1913–1981)

Von Michael Stichelbroeck, St. Pölten

Die genaue Dokumentation des Fatima-Ereignisses und dessen umfassende, auf die Quellen Bezug nehmende Deutung darf wohl als das Lebenswerk des spanischen Theologen J. M. Alonso angesehen werden.¹ Alonso wurde am 28. Dezember 1913 in Peñaranda de Bracamonte, nahe bei Salamanca, geboren. 1930 trat er in den Orden der Claretiner von Plasencia ein, studierte Philosophie in Plasencia und dann Theologie in Zafra (Badajoz) und machte sein Staatsexamen in Sevilla. Er gab einige Jahre Vorlesungen in Dogmatik im Kolleg von Zafra, bevor er von 1946–1948 an der Gregoriana das Lizentiat und Doktorat erwarb. Danach setzte er seine Studien an der Sorbonne fort, um dann wieder nach Zafra zu gehen, wo er seine Professur wieder aufnahm, bis er 1957 nach Madrid wechselte. Verfolgte er bis zu dieser Zeit das Projekt, eine Dogmatik zu schreiben, so orientierte er sich fortan in Richtung einer Theologie des Herzens Mariens. 1958 gründete er die Gesellschaft der Heiligsten Herzen, deren Publikationen er organisierte. Aus Alonsos Feder stammen wertvolle Arbeiten über Christologie, Sakramentenlehre, Ekklesiologie und Mariologie. Während der Konzilszeit arbeitet er mit P. Balic zusammen und präsentierte den Entwurf eines Kapitels über die Jungfrau Maria. Ab 1968 übernahm er die Herausgabe der »Ephemerides Mariologicae«, deren Direktion er bis 1977 innehatte. Ein großer Teil der in dieser Zeit darin veröffentlichten Beiträge konzentriert sich auf Fragen der Ökumene, der mit Fatima verbundenen Themen und mit der Mittlerschaft Mariens.²

Alonso, der wie kein anderer die Ereignisse von Fatima und ihre Wirkungsgeschichte kannte, lässt in seinem späten Werk, *Doctrina y Espiritualidad del mensaje de Fatima*, das erst 1990 erschienen ist, die reife Frucht seines jahrzehntelangen Forschens hervortreten. Es geht ihm um das, was wir heute unter »Fatima« verstehen, also genauer um die Erscheinungen der drei Seherkinder, die jeweils auf den Monatsdreizehnten von Mai bis Oktober 1919 fallen, und um die späteren Mitteilungen an Luzia von 1921–1929, besonders jene in Pontevedra³ und Tuy⁴. Alonso ist bemüht, die theologische Deutung der in Fatima gegebenen Offenbarungen aus dem systematischen Zusammenhang mit dem wesentlichen Gehalt früherer Marienerscheinungen zu gewinnen: Hier sind ihm vor allem die Reu de Bac und Lourdes wichtig, wobei er auch die Aussagen über die Herz-Jesu-Verehrung, wie sie aus Paray-le-Monial (1675) bekannt geworden sind, zum Vergleich mit heranzieht.

¹ Die Forschung ist freilich in den letzten zwanzig Jahren weitergegangen und hat auch viele neue Aspekte zu Tage gefördert. Alonso setzte den Startschuss zu der umfangreichen portugiesischen Dokumentation.

² Vgl., Domiciano Fernandez, R. P. Joaquin M. Alonso, CMF, in: Eph Mar 32 (1982) 274–300. Dieser Beitrag enthält auch eine vollständige Bibliographie der Werke Alonsos.

³ Erscheinung der Muttergottes mit dem Jesuskind: 10. Dezember 1915.

⁴ In der Nacht vom 13.–14. Juni 1929.

Methodisch betrachtet, schlägt Alonso einen Weg ein, der von den tatsächlichen Geschehnissen über die darin hervortretenden Themen zum inneren theologischen Gehalt der Offenbarungen und schließlich zu deren Zentrum, der Selbsterschließung des Unbefleckten Herzens Mariens, vorstößt.

Die Geschehnisse von Fatima können hier als bekannt vorausgesetzt werden. Und so können wir dem von Alonso beschrittenen Weg der theologischen Deutung folgen, auf dem verschiedene Themenkomplexe näherhin beleuchtet werden sollen:

1. Die Frage nach der Art der Erscheinungen, aus der Perspektive einer Psychologie der Mystik betrachtet.
2. Die verschiedenen Phasen der Bekanntwerdung dieser Botschaften und ihre innere Einheit (*la economía de la divulgación*).
3. Die Persönlichkeit von Francisco und Jacinta, die jeweils ein unterschiedliches Aufnahmegefäß für die übernatürlichen Mitteilungen darstellen.
4. Die Russlandweihe als unerfüllte Forderung Fatimas.
5. Die eschatologische Dimension der Botschaften.

1. Die Art der Erscheinungen, aus der Perspektive einer Psychologie der Mystik

Um ein Einteilungsschema für Visionen und persönliche übernatürliche Mitteilungen überhaupt zu gewinnen, kann man der spanischen Mystik folgen.⁵ Zu unterscheiden wären:

- a) körperliche Materialisationen der real und »leibhaft« in Erscheinung tretenden Personen;
- b) Visionen als reale übernatürliche Einprägungen, die das sinnliche Vorstellungsvermögen affizieren in der Weise, dass die erscheinende Person ohne die Dazwischenkunft einer *species abstracta* als Medium für das sinnliche Vorstellungsbild real präsent wird;
- c) Auditionen, in denen satzhaft artikulierte Mitteilungen empfangen werden;
- d) nicht-bildhafte, sogenannte intellektuelle Visionen, in denen keine konkreten imaginativen Vorstellungsbilder erzeugt werden, sondern eine innere Klarheit von intellektuell geschauten Glaubensmysterien sich einstellt. Es handelt sich um die sogenannten rein intellektuellen Visionen.

Mit verschiedenen Erläuterungen aus dem Schrifttum der hl. Therese von Jesus werden die inneren Widerfahrnisse der drei Seherkinder in diesem Rahmen gedeutet. Für das richtige psychologische Verständnis der marianischen Erscheinungen ist unbedingt die klare Aussage der spanischen Kirchenlehrerin zu beachten, nach der sie, die in diesen Dingen wohl Erfahrene, niemals körperliche Visionen gehabt habe, die eine Einprägung auf die äußeren Sinne (Sehvermögen, Hörvermögen, Tastsinn) im-

⁵ Vgl. Alois Mager, *Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik*, Graz/Salzburg 1945, 244–266.

plizieren. Paradigma für ihre oftmals erfahrenen bildhaften Visionen, bei denen geschaute Personen hervortreten, kann die im 28. Buch ihrer »vida« beschriebene Vision der Humanitas Christi sein, von der sie sagt:

»Diese Vision habe ich nie mit den Augen des Leibes geschaut, auch wenn es eine imaginative ist, ebenso wenig wie eine andere, sondern nur mit den Augen der Seele.«⁶

Es handelt sich nicht um Einbildung, induziert durch die innere Phantasie, sondern um eine reale Mitteilung, sofern sie die effektive Einwirkung der erscheinenden Person, die sich in der Kontingenz dieser menschlichen Geschichte mitteilen will, als Ursache hat. Die Heilige spricht von einer lebendigen Gegenwart der geschauten Person.⁷

Davon zu unterscheiden sind die intellektuellen Visionen (der 3. Art), von denen gilt: »In ihnen gibt es keine imaginativen Eindrücke oder Bilder, sondern nur eine klare Gewissheit der Präsenz.«⁸ »Es legt der Herr das, von dem er möchte, dass es die Seele versteht, in das tiefste Innere der Seele hinein und führt es ihr hier nicht in Bild oder durch Worte (*lo representa sin imagen ni forma de palabras*) vor Augen.«⁹

Der teresianische Realismus dieser authentischen übernatürlichen Mitteilungen ergibt sich aus der Abgrenzung, die sie nach Auskunft der Heiligen von den von der Vorstellungskraft induzierten Bildern der inneren Phantasie unterscheidet.¹⁰ Sie zeichnen sich dadurch aus, dass das schauende Subjekt nicht in der Lage ist, »etwas wegzunehmen oder hinzuzufügen« oder bei einem bestimmten Detail stehen zu bleiben.¹¹

In der Anwendung dieser psychologischen Unterscheidungen auf die Fatima-Geschehnisse als mystische Phänomene ist Alonso um eine erkenntnistheoretische Haltung, die er »*un realismo verdadero sobrenatural*«¹² nennt, bemüht: Sowohl die vorbereitenden Engelserscheinungen als auch die Erscheinungen Mariens stellen keine körperlichen Materialisationen dar, die als solche nach der Auferstehung und Himmelfahrt auch gar nicht mehr möglich sind, sondern sie sind die Selbstvergegenwärtigung der erscheinenden Personen im inneren Sinnesvermögen der Kinder, wo sie die *phantasmata* ersetzen, aus denen für gewöhnlich das sinnliche Erkenntnisbild erzeugt wird.¹³

⁶ Therese von Avila, *Das Buch meines Lebens*. Vollständige Neuübertragung, hrsg., übers. u. eingeleitet von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters (Gesammelte Werke, Bd. 1), Freiburg/Basel/Wien 2001, 28, 4, 402.

⁷ Vgl. ebd., 28, 8, 405: »Denn wenn es schon ein Bild ist, so ist es ein lebendiges Bild, kein toter Mensch, sondern der lebendige Christus, und er gibt zu verstehen, dass er Mensch und Gott ist, nicht wie er im Grab lag, sondern wie er nach seiner Auferstehung aus ihm herausging. Vgl. dies., *Morades del castillo interior* (Seelenburg) VI, 9, 4.

⁸ Vgl. *Morades* VI, 10, 2.

⁹ *Vida*, 27, 7.

¹⁰ Vgl. *Vida* 29, 1.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Vgl. J. M. Alonso, *Doctrina y Espiritualidad del mensaje de Fatima*, Madrid 1990, 93.

¹³ Vgl. ebd., 89: »... el modo ordinario de explicar estos hechos tiene que ser a través no de las visiones corporales, sino de las imaginarias.«

Die durch übernatürlichen Einfluss erzeugten imaginativen Erkenntnisbilder sind als etwas Lebendiges aufzufassen, in dem Sinne, dass sie die reale Gegenwart der Personen, die sie darstellen, auch herbeiführen. Auf diese Weise gelangen die Seher zu einer unmittelbaren, sich im *hic et nunc* ihrer Geschichte ereignenden Kommunikation mit der personalen Wirklichkeit Mariens.¹⁴

Ein Rekurs auf körperliche Manifestationen erscheint nicht notwendig, um den übernatürlichen Realismus der Erscheinungen zu sichern.¹⁵ Im Hinblick auf die mystische Kommunion der Kinder von Fatima führt dies zu folgenden Konklusionen:

Die Seher bekamen den Eindruck, die eucharistischen Gestalten so wahrzunehmen, wie dies für gewöhnlich bei der Eucharistiefeier geschieht. Diese Wahrnehmung stellt sich durch die eingegossenen Bilder ein, die im wahrnehmenden Subjekt die Wirkung eines Realsymbols entfalten – die reale und lebendige Vergegenwärtigung dessen, was sie bezeichnen. Es fand keine physische Konsumtion der eucharistischen *species* statt. Die göttliche Intention war denn auch eine andere: Es war eine Kommunion, in der die sühnende Wiederherstellung der verletzten Ehre Gottes den Kindern auf mystische Weise mitgeteilt und von ihnen verinnerlicht wurde.¹⁶

Es waren indes nicht bloß Visionen bildhafter Art (*imaginarias*), die die Kinder empfingen, sondern oftmals auch intellektuelle Visionen, die sich, wenn sie »rein« sind, durch die Abwesenheit gegenständlicher Bilder auszeichnen, aber auch in gemischter Form, begleitet von diffuseren und fließenden Imaginationen auftreten.¹⁷ Luzia bezeugt dies später, wenn sie sagt: »Diese Worte des Engels gruben sich wie ein Licht in unseren Geist ein, das uns verstehen ließ, wer Gott war, wie sehr er uns liebte und geliebt sein wollte, auch den Wert Opfers, und wie sehr es ihm wohlgefällig war und wie es, wenn er es annähme, die Sünder bekehrte.«¹⁸ Francisco sagt einmal darüber: »Ich merkte, das Gott in mir war, aber ich wusste nicht, wie es geschah.«¹⁹ Oft ist auch vom Widerschein eines göttlichen Lichtes die Rede, das von den ausgebreiteten Händen Mariens ausgeht – eine Mitteilung, über die Luzia sagt: »Mir scheint, dass dieser Widerschein das erstrangige Ziel hatte, uns ein Verstehen und eine besondere Liebe zum Unbefleckten Herzen Mariens einzugießen.«²⁰

2. Die verschiedenen Phasen der Bekanntwerdung der Botschaft

Für Alonso zeigt sich in den verschiedenen Stufen, auf denen das Fatima-Geheimnis sich für Kirche und Welt manifestiert, der weise Ratschluss einer göttlichen Offenbarungsökonomie.²¹ Am Anfang ist alles noch im Schweigen verborgen. Die

¹⁴ Vgl. ebd., 92–93.

¹⁵ Vgl. ebd., 90.

¹⁶ Vgl. ebd., 100: »... infundir en los niños el espíritu de reparación eucarística (...) una comunión como comunicación mystica de reparación.«

¹⁷ Vgl. ebd., 101.

¹⁸ Vgl. ebd., 102.

¹⁹ Vgl. ebd., 107: »Haciendo Francisco revelación a que eran los misterios del Corazón Inmaculado los que les llevaban a esa luz tan grande que era Dios mismo.«

²⁰ Ebd., 108.

²¹ Vgl. ebd., 32.

Kinder werden verhört, geben aber nichts vom Geheimnis der Botschaften preis. Die erste Phase: *la economía del secreto*: Da die Seher zunächst alle drei weder lesen noch schreiben konnten, stammt die erste schriftliche Redaktion aus der Feder Luzias, die diesen kurzen Bericht jedoch erst fünf Jahre später verfasste. Die gesamte Bekanntmachung trug sich in der langen Spanne zwischen 1917 bis 1929 zu. Für den Autor legt es sich nicht nahe, zwischen Fatima I und Fatima II zu unterscheiden, da beides zusammengehört, auch wenn sich in Pontevedra neue Themen einstellen. Entscheidend ist die inhaltliche Kontinuität zwischen den Mitteilungen.²²

In einem ausdrücklichen Mandat der Jungfrau darf man wohl den Hauptgrund für das lange Schweigen der Kinder sehen. (37) In einer langen offiziellen Vernehmung Luzias (1924) zeigt sich, dass die Worte Mariens über ein Geheimnis, das Luzia zu bewahren habe, sich nicht auf die Dinge bezogen, die sie früher bereits den Richtern Formigão, Marques und Pereira Lopez mitgeteilt hatte.

Aus den Jahren 1930–34 stammen zahlreiche Dokumente über die sogenannten »Neuen Themen«, von 1935 stammen die »ersten Erinnerungen« Luzias, die auch auf das dem Herzen Mariens geweihte Innenleben Jacintas eingehen. Es geschieht erst im Jahre 1939, dass der Bischof von Leiria unter dem Eindruck des drohenden Krieges offiziell die Sühnehaltung als geboten nahe legt. Ab 1942 werden dann alle die neueren Themen verbreitet, und 1943 trägt sich die Abfassung des dritten Geheimnisses zu.

3. Die theologische Einheit der verschiedenen Botschaften

Worin sieht Alonso die eigentliche theologische Einheit der sich über einen so langen Zeitraum hin erstreckenden Geschehnisse? Nach seiner Ansicht lassen sich zwei Aspekte der dem Evangelium entsprechenden Botschaft ausmachen: Der eine betrifft die Bekehrung der Seelen und ihr ewiges Heil, der andere die Etablierung der Andacht zum Unbefleckten Herzen Mariens. Dabei scheint die *finis operis*, die in der Bekehrung der Seelen liegt, dem *finis operantis*, der Verherrlichung des Unbefleckten Herzens, die von Gott zuerst intendiert ist, subordiniert zu sein. Bei der zweiten Erscheinung heißt es: »Gott will in der Welt die Verehrung meines Unbefleckten Herzens aufrichten. Die Seelen, die sie üben, sind von Gott geliebt wie Blumen, die von mir hingestellt wurden, um seinen Thron zu zieren.« (55) Der Autor zieht auch die Wort Jacintas an Luzia in Erwägung: »Du wirst noch hier bleiben, um ihnen zu sagen, dass Gott in der Welt die Andacht zum Unbefleckten Herzen aufrichten will.« (56)

Gott scheint irgendwie alles daran gebunden zu haben: Krieg und Frieden, die Zerstörung ganzer Nationen, die Verfolgungen der Kirche, die Leiden des Papstes und das Martyrium der Guten. Und zuletzt wird der eschatologische Sieg dem Unbe-

²² Vgl. zur Problematik einer möglichen Diskontinuität zwischen den früheren und späteren Mitteilungen die genaue Analyse von A. Ziegenaus, Das sogenannte Problem von Fátima I und II auf dem Hintergrund der neueren historischen Dokumentation, in: ders., Verantworteter Glaube. Theologische Beiträge, Bd. 2, Buttenwiesen 2001, 205–226.

fleckten Herzen gehören. Aus diesem Grund geht es nach göttlichem Ratschluss in Fatima zuerst und vor allem um die Verehrung des Unbefleckten Herzen. Im Vergleich mit den anderen in Fatima präsentierten Themen kommt ihr ein formaler Charakter (*ratio formalis*) zu, so dass sie die anderen Aussagen in ihrer eigentlichen Bedeutung allererst ins Licht hebt.²³ Ohne dieses formale Moment hätte Fatima nie den kirchlichen und weltlichen Widerhall gefunden, den die Verbreitung der Botschaften ausgelöst hat. Auch die hier anvisierte innere Einheit der über die Jahre sich erstreckenden Botschaften findet ihren Grund in diesem formalen Moment: Es stellt nicht einfach eine Form der Marienverehrung dar, sondern hebt ab auf die Person selbst, die sich unter dem Aspekt des Herzens, der ja das ihr am meisten Eigentümliche darstellt, zu erkennen gibt.

Im natürlichen Symbol des Herzens leuchtet die ganze Liebe Mariens zu den Menschen auf, die es zu Jesus zurückzuführen gilt. In dem göttlichen Licht, das die »Jungfrau vom Rosenkranz« von sich ausgehen lässt, empfangen die Seher eine vom Herzen herkommende Botschaft der göttlichen Liebe, die sich in diesem Herzen zu uns hin übersetzt und als menschliche Affektivität zur Gegenliebe einlädt. Damit einher geht die Einladung zu interzessorischem Gebet (*prex*), das als fürbittendes Einstehen für andere seinen Weg notwendig über das Herz Mariens nimmt.²⁴

Dem aus dem Herzen Mariens entströmenden Licht verdanken die eschatologischen Gehalte der Fatima-Botschaft und hier wiederum die Mysterien des Bösen: die Hölle, Russland mit seinem ihm eigenen mysterium iniquitatis, das Auftreten von verschiedenen angekündigten Strafen, ihre Aufhellung, denn am Ende steht der die Kirche in eine neue Zeit führende eschatologische Triumph dieses Herzens. (58)

Es ist mehr als eine lose Verbindung, wie sie ja auch zu anderen Marienerscheinungen besteht; es gibt eine dreifache Klammer, die Pontevedra-Tuy mit den ersten Botschaften aus dem Jahr 1917 zu einer unauflöselichen Einheit verbindet: Die Fäden zwischen den zeitlich versetzten Momenten ist nach Alonso von historischer, theologischer und symbolisch-repräsentativer Art. Er nennt die späteren Botschaften an Sr. Luzia das »integrale und wesentliche Komplement« (*complemento integral y esencial*) der ersten Mitteilungen.

Nach den beglaubigten Dokumenten geht aus den Geschehnissen selbst als erstes ein historischer Zusammenhang hervor: Was im Juli 1917 in der Cova da Iria angekündigt worden war, hat sich 1925 in Pontevedra und 1929 in Tuy erfüllt, denn Maria hatte vorhergesagt: »Ich werde kommen und die Weihe Russlands verlangen.«

Die Bitte um die Sühnekommunion und die Weihe Russlands machen die beiden Bestandteile des Geheimnisses aus.

Würde man eine Dichotomie zwischen Fatima I und Fatima II einführen, so käme dies einer Auflösung der integralen Ganzheit gleich. Nur einen Teil für echt und au-

²³ Vgl. Alonso, 56: »Ese tema es de carácter formal; hace que todos los demás vengán a ser específicamente fatimitas.«

²⁴ Vgl. ebd., 58: »... se trata de una oración de intercesión que pasa necesariamente por el Corazón de María, si quiere ser »fatimita«. No se trata tampoco de una reparación en general, sino que concretamente se trata siempre de esa especial reparación pedida por las ofensas cometidas contra el Corazón Inmaculado y Doloroso de María.«

thentisch zu nehmen hieße, den Wert des Ganzen zu negieren. Man würde für den ersten Teil die Tatsache eines Versprechens annehmen, das leer geblieben wäre. Auf diese Weise würde das gesamte Zeugnis Luzias zerlegt werden. Darum gilt: »Die Integrität der Botschaft erfordert die Authentizität der Ereignisse von Pontevedra und Tuy, die ein notwendiges historisches Komplement sind.«²⁵ Ohne sie würde nur eine Verheißung übrig bleiben, die sich nie erfüllt hätte. Und so gibt es auch eine innere theologische Einheit: Fatima und Pontevedra-Tuy verhalten sich zueinander wie Ostern und Pfingsten, wie das Versprechen einer erneuten Zuwendung und dessen Einlösung.²⁶

Wenn alle Themen, die in Fatima aufleuchten, zusammengeschaут werden, dann weist das integrale Ganze auf einen theologischen Kernpunkt: das mütterliche und mitleidende Herz der Unbefleckten Jungfrau. Dies hat auch eine lehramtliche Bestätigung in der Aussage Pius' XII. über die »Unbefleckte Königin, deren mütterliches und mitleidendes Herz das Wunder von Fatima gewesen ist«, gefunden.²⁷

Aus dieser Perspektive stellt sich Fatima auch als eine Fortführung der Impulse von Paray-le-Monial dar, indem es die beiden Herzen Jesu und Mariae, die Gott in seinem Erlösungswerk zu einer untrennbaren Wirkeinheit zusammengeslossen hat, auch als symbolische Bezugspunkte der Verehrung vereint hat.²⁸

3. Die Persönlichkeit von Francisco und Jacinta

Francisco, dem nur ein kurzes Leben beschieden war – er starb zwei Jahre nach den ersten Ereignissen –, wird von Alonso aufgrund seiner schweigsamen Natur und der Eigenart seiner persönlichen Aufnahme des in Fatima Mitgeteilten als »kontemplativer Extatiker« (*extatico contemplativo*) bezeichnet. Im Unterschied zu den beiden anderen, Luzia und Jacinta, hörte Francisco bei den Erscheinungen nichts. Nicht durch satzhaft vernehmbare Auditionen und nicht durch konkrete gegenständliche Imaginationen, sondern durch das überhelle Offenbarungslicht, das sich seiner Seele tief einprägte, erfuhr er die göttlichen Mitteilungen, die bei ihm zu einer klaren Schau des unaussprechlichen bleibenden Inhaltes führte: »Er ist der ›pastoricíto vidente‹.«²⁹

Dass er nichts vernahm, war bei ihm kein Defekt, der eine qualitativ verminderte Erfahrung bedingte, ging dies doch einher mit einer »höheren mystischen Wahrnehmung«.³⁰ Man könnte in seinem Fall auch von »intellektuellen Visionen« sprechen.³¹

²⁵ Vgl. ebd., 324.

²⁶ Alonso weist darauf hin, dass die meisten Autoren ein solches theologisches Verhältnis anerkennen. Vgl. ebd., 325.

²⁷ Vgl. ebd., 327.

²⁸ Vgl. ebd., 326.

²⁹ Ebd., 114.

³⁰ Vgl. ebd., 119: »... una alta percepción de los fenómenos, mucho más alta que la de los otros videntes.«

³¹ Vgl. ebd., 120.

Es waren *visiones puras*, die er empfing, während Jacinta und Luzia sinnlichere Wahrnehmungen, die dem Körperlichen näher sind, hatten.³²

Auf diese Weise teilte sich ihm ein innergöttliches affektives Berührtsein aufgrund der Sünden der Menschen, eine *tristeza de Dios* mit, sowie die Erfahrung, Gott durch seine Gebete und Sühneleiden »trösten« zu können. Noch die Leiden in seiner äußersten Krankheit werden zum Trost Gottes aufgewendet: »Ich leide, um unseren Herrn zu trösten.«³³

Man braucht nicht die ganze Metaphysik der Unveränderlichkeit Gottes in einen univoken Pantheismus zu konvertieren, um zuzugeben, dass es in Gott ein wahres Leiden wegen der Sünden der Menschen gibt, das freilich mit seiner absoluten Seligkeit kompatibel bleibt. Die Mystik bedient sich des Öfteren einer anthropomorphen Redeweise, um das hervorzuheben, was an sich unaussagbar bleibt.³⁴

Einen wieder anderen *modus recipientis* haben wir bei Jacinta, Franciscos Schwester. Alonso charakterisiert sie als »Sühnopfer des Herzens Mariens« (*la víctima de la reparación cordimariana*). Jacinta war wohl am meisten getroffen durch die Worte: »Wollt ihr euch Gott anbieten, um all die Leiden anzunehmen, die er euch schicken wird, als Akte der Sühne (Wiedergutmachung) für die Sünden, durch die er beleidigt wird, und um für die Bekehrung der Sünder einzutreten?«³⁵ Oftmals sagte sie: »O süßes Herz Mariens, sei meine Rettung!« »Mir macht es solche Freude, Jesus zu sagen, dass ich ihn liebe.« »Wenn ich ihm dies viele Male sage, scheint es, dass ich eine Glut im Herzen trage, die mich aber nicht verbrennt.«³⁶ Auch die Höllenvision muss in diesem Zusammenhang gesehen werden: Sie diene in erster Linie dazu, auf die rettende Funktion des Herzens Mariens, für alle, die verloren zu gehen drohen, hinzuweisen.

Jacinta wurde ein besonderes Licht über die Verehrung des Herzens Mariens geschenkt: Am 13. Juni sagt ihr die Jungfrau, »dass sie mich nie verlassen werde und dass ihr Unbeflecktes Herz meine Zuflucht sein werde und der Weg, der mich zu Gott führt.«³⁷

In der sühnenden, dem Herzen Mariens geweihten Haltung Jacintas findet die theologische Lehre von der Zuwendbarkeit der Verdienste, derzufolge derjenige, der in der Gnade steht, seine Leiden in Quellen der Gnaden, d. h. in starke Heilungsmittel für ihn selbst und andere, eine lebensnahe Anwendung.

³² Vgl. ebd.: »... éste percibe el fenómeno místico de las apariciones del mejor modo posible (...) en forma de visiones oculares interiores (...) mientras que Jacinta y Lucía lo perciben (...) como percepción sensorial mas corporal y imaginativa.«

³³ Ebd., 127.

³⁴ Vgl. ebd., 128: »Existe, pues, un sufrimiento verdadero en Dios a causa de los pecados de los hombres, que es compatible con su felicidad absoluta. Lo primero lo descubre experimental la mística y nos la traduce en moldos humanos de un antropomorfismo normal (...). Pero cualquier explicación que atente a la inmutabilidad divina, debe ser rechazada por una metafísica y una teología justas del ser divina.«

³⁵ Ebd., 138.

³⁶ Ebd., 140.

³⁷ Ebd., 142.

4. Die Russlandweihe als unerfüllte Forderung Fatimas

Es wäre falsch, das Russlandthema auszuklammern, wenn man über Fatima spricht. Für Alonso kommt es darauf an, das Augenmerk auf die Aussagen und ihre Konsequenzen zu legen, um von seinem Kontext und seinen Umständen her das Thema in seiner wahren Bedeutung zu erfassen.

Das Wort »Russland«, dessen Bedeutung für Luzia zunächst im Verborgenen lag, führt keine geographischen Konnotationen mit sich. Es bezeichnet die Gemeinschaft der Völker in der ehemaligen UdSSR, sofern sie durch eine despotische und materialistische Macht dominiert wurden.³⁸ Im weiteren Sinn bezeichnet es die geistige Realität des real gewordenen Marxismus-Leninismus, der mit logischer Konsequenz die Geistigkeit des Menschen negiert hat.

Alonso nennt den eigentlichen Bedeutungsgehalt des Wortes »religiös-übernatürlich« und weist auf eine Engführung auf die rein historische Bedeutung zurück.³⁹ »Fatima intendiert nur, auf prophetische Weise die antireligiösen Tatsachen aufzudecken und einige Heilmittel dagegen anzuweisen, die rein geistlicher und religiöser Natur sind.«⁴⁰ Insbesondere zielt Fatima auf die sowjetische Gesetzgebung, die den wissenschaftlich-materialistischen Atheismus auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens favorisiert.⁴¹ Alonso weist darauf hin, dass die Ein-Parteien-Regierung von damals nichts unversucht ließ, um die russisch-orthodoxe Kirche zu korrumpieren und in eine sowjetische Nationalkirche, die dem Staat ergeben sein würde, zu verwandeln.

In diesem Kontext bietet sich in Fatima als Gegenmittel eine »Weihe« an, die eine »Bekehrung« nach sich ziehen würde. Gefordert wird, so die klare Auskunft Luzias, nach der Erscheinung von Tuy am 13. Juni 1929 ein feierlicher Weiheakt, der sich ausdrücklich auf Russland bezieht und den der Papst im Verein mit allen Bischöfen der Weltkirche vollziehen soll.⁴² Damit geht das Versprechen einher, dass die Verfolgungen in Russland ein Ende nähmen. Eine allein vom Papst durchgeführte Weihe würde, obwohl auch damit besondere Gnaden verbunden wären, nicht das einlösen, was von der Königin des Rosenkranzes erbeten worden ist.⁴³

Da man die Schwierigkeiten sah, den Papst zu einer Weihe bewegen zu können, die sich allein auf Russland bezieht, suchten der Bischof von Leiria und andere Geistliche, zu erreichen, dass Luzia in ihrem Brief von 1940 den Papst um die Weihe der ganzen Welt, bei der Russland eigens erwähnt werden sollte, bäte. Sie entsprach

³⁸ Vgl. ebd., 239.

³⁹ Vgl. ebd., 240.

⁴⁰ Ebd., 241.

⁴¹ Hatte es vonseiten der im Sowjetreich zugelassenen Kirchen nicht an Protesten gefehlt, die sich auf die Erklärung von Helsinki über die Religionsfreiheit als einem fundamentalen Menschenrecht beriefen, so legte die Katholische Kirche als einzige eine versöhnliche Zurückhaltung, die den Kompromiss suchte, an den Tag. Vgl. ebd., 250: »... la única Iglesia que en los últimos años ha mostrado una actitud reconciliadora de compromiso ha sido, precisamente, la Iglesia Católica desde las alturas de la Secretaria de Estado y en contra de los Jerarcas Católicos.«

⁴² Vgl. ebd., 259.

⁴³ Vgl. ebd., 264: »... no bataría, pues, un acto cualquiera de carácter privado.«

dem aber nicht, und erst in ihrem berühmten Brief vom 2. Dezember 1940 an Papst Pius XII. erwähnt sie diese Möglichkeit, nachdem sie darüber eine neue auditive Kommunikation vonseiten des Himmels erhalten hat. Pius XII., der im Frühjahr 1938 eine Petition des Bischofs von Leiria zur Weihe Russlands erhalten hatte, der im Mai desselben Jahres eine Petition des portugiesischen Episkopats zur Weihe an das Unbefleckte Herz gefolgt war, vollzog im Oktober 1942 diese Weihe der ganzen Welt unter der besonderen Erwähnung Russlands – ein Akt, den er am 8. Dezember 1942 wiederholte.⁴⁴

Nach der Einschätzung Alonsos war damit aber nicht genug getan, genauso wenig mit der Enzyklika »Ad Universos Russiae populos« von 1952, deren Weihe Russlands geschriebenes Wort war und nicht ein in expliziter und formeller Einheit mit dem Weltepiskopat vollzogener Akt.⁴⁵ Auch den späteren Weiheakten haftete im Hinblick auf die Forderungen Fatimas ein Defekt an. So muss die explizite Weihe Russlands in der durch Luzia übermittelten Form als eine bis heute ausstehende *petitio Mariens* angesehen werden.⁴⁶

Nach der Deutung Alonsos begegnen wir in diesem Aufschub dem Geheimnis der göttlichen Zulassung. Für Luzia kam es in dieser Zeit darauf an, Fürbitten und Selbstaufopferungen einzubringen, damit »diese Periode zwischen der göttlichen Forderung und dem tatsächlich zu vollziehenden Weiheakt eine Zeit großer Reinigungen in der Kirche würde«.⁴⁷

Welche konkreten Wirkungen sollte der Vollzug der Weihe aber nach sich ziehen können? Wenn von der Bekehrung Russlands gesprochen wird, so sind damit keine politischen oder soziopolitischen Veränderungen anvisiert. Es geht dabei vielmehr in erster Linie um eine religiöse Realität und damit natürlich auch um eine innere Abwendung vom atheistischen Kommunismus.⁴⁸ Der Autor hegt hochgespannte Erwartungen im Hinblick auf eine Einigung der russischen Orthodoxie mit der Kirche Roms, die sich – auch nach der Einschätzung Kardinal Ottavianis – als Konsequenz der geschehenden Bekehrung einstellen sollte. Ottaviani scheint nach seiner Rede im Februar 1967 mit dem Inhalt des dritten Geheimnisses große ökumenische Fortschritte verknüpft zu haben.⁴⁹

Doch wäre die Bekehrung Russlands sich nicht allein aufgrund der Weihehandlung auf mechanische Weise vollziehen, obwohl ihr durch die interzessorische Mitt-

⁴⁴ Alonsos Kommentar: »Pero no podemos seguir pensando que ya todo fue hecho con la consagración del mundo, de octubre de 1942, cuando en realidad la gran petición del Cielo, la de la consagración de Rusia, está por realizar.« Vgl. ebd., 266.

⁴⁵ Vgl. ebd., 267.

⁴⁶ Vgl. ebd., 267f.

⁴⁷ Vgl. ebd., 269.

⁴⁸ Vgl. ebd., 269–270; hier 270: »No puede significar (...) un cambio socio-político, por ejemplo, pasar del colectivismo a una concepción liberal.«

⁴⁹ Vgl. ebd., 271: »Cardenal Ottaviani (...) decía que la tercera parte del secreto contenía una gran esperanza para la unión de las Iglesias. Por otra parte, la triste experiencia de la Iglesia Ortodoxa Rusa, tanto bajo el régimen zarista como, sobre todo, bajo la dictadura comunista, puede ser un punto de arranque para buscar su verdadera independencia, en cuanto Iglesia, solamente en la unión con la Sede Apostólica de Pedro.

lerschaft Mariens eine objektiv-sakramentale Wirkweise zu eigen wäre.⁵⁰ Das tatsächliche Eintreten der Vorhersage hängt von der Bekehrung jedes Einzelnen und der Mitwirkung aller Gläubigen ab, bei denen die Botschaft von Fatima Resonanz finden muss. Das Erscheinungsbild der Kirche in jenen Tagen bietet für Alonso jedoch kaum Anlass zu der enthusiastischen Erwartung, dass Fatima bei vielen auf großes Gehör stoßen werde.⁵¹ Er erwähnt in diesem Zusammenhang den Mangel an geistlichen Berufen, die fehlende priesterliche Identität, auf deren Konto viele Abfälle vom Priestertum gehen. Insgesamt bescheinigt er der Kirche seiner Zeit einen paralysierten Zustand.⁵²

5. Die eschatologische Dimension der Botschaften

Die Botschaft von Fatima ist wesentlich eschatologisch ausgerichtet; sie lädt gläubige Christen ein, die irdisch-geschichtlichen Realitäten in ihrer Dynamik auf ein übernatürliches Endziel zu begreifen, das man in diesem Leben nicht wird finden können.

Alonso setzt sich zum Ziel, die eschatologischen Themen Fatimas von falscher Kuriosität, beklemmenden Erwartungen und Enttäuschungen und auch von korrumpierten Texten zu reinigen.⁵³ Der Leser erkennt das Bemühen, die im Hinblick auf das dritte Geheimnis aufgetretenen Spekulationen von apokalyptischen Momenten zu befreien, um dieses selbst dann in einen strengen Zusammenhang mit den ersten beiden Geheimnissen, der Offenbarung über die Hölle und jenen über das Unbefleckte Herz zu verweisen.

In einem längeren Kapitel über die Genesis und den Wiederhall des dritten Geheimnisses liest Alonso die ihm zugänglichen Informationen zusammen, um sich ein Bild über dessen Aussagerichtung zu machen: Insbesondere wird erwähnt, dass Lúzia in ihrem vierten Memoriale, nachdem sie die beiden ersten zentralen Inhalte der Botschaft dargelegt hat, gewissermaßen als Überleitung zum dritten Geheimnis, dessen Inhalt dem Papst vorbehalten bleibt, den Satz niedergeschrieben hat: »In Portugal wird man immer die Dogmen des Glaubens bewahren.«⁵⁴ Dies scheint darauf hinzudeuten, dass ein gefährdeter Status des Glaubens, in dem andere Nationen Schiffbruch erlitten, gewissermaßen das Inauguralthema bildet. Der Aussagerichtung wäre in diesem Fall ein innerkirchlicher Charakter zu bescheinigen. Es würden keine neuen Katastrophen für die Menschheit, kein apokalyptisches Szenario prophezeit, weil ja der Triumph des Unbefleckten Herzens, der eine absolute Größe sei, eine Ära des Friedens auf der Erde einleiten werde.⁵⁵

⁵⁰ Vgl. ebd., 270: »Y Fatima y su Mensaje se presentaban sobre todo, como una medicación intercesora de María, con un contenido objetivo-sacramental innegable.«

⁵¹ Diese Einschätzung wird geteilt von Jan van den Aardweg, *Fatima 1917. De grootste »paranormale« gebeurtenis uit de moderne geschiedenis*, Brugge 1988. Vgl. ebd., 98ff.

⁵² Vgl. ebd., 272.

⁵³ Vgl. ebd., 273.

⁵⁴ Ebd., 284.

⁵⁵ Vgl. ebd., 284–285.

Weiters wird auf eine persönliche Unterredung Luzias mit Kardinal Ottaviani hingewiesen, in der sie auf die Frage, warum das Geheimnis erst 1960 bekannt gemacht werden solle, zur Antwort gibt: »Weil es dann klarer sein wird.«⁵⁶ Ferner werden drei Notizen Ottavianis, der das Geheimnis gelesen hat, vom 11. Februar 1967 wiedergegeben: Darin dokumentiert der Kardinal, dass Johannes XXIII. den Text, nachdem er ihn gelesen und darüber festgestellt hatte, dass sein Inhalt nichts mit seiner Zeit zu tun habe, in seinem persönlichen Archiv verwahrt habe.⁵⁷

Nicht ganz unbedeutend scheint auch der Hinweis des Kardinals auf die Knappheit des Textes, der auf einem Bogen niedergeschrieben worden sei.⁵⁸

Aus den von ihm daran angeschlossenen Überlegungen gewinnt Alonso die subjektive Evidenz, dass das dritte Geheimnis, gerade wenn man in Rechnung stellt, dass es mit den beiden anderen zusammen gelesen werden muss⁵⁹, seiner eigentlichen prädikativen Stoßrichtung nach die verschiedenen Verfallserscheinungen und den Reformbedarf innerhalb der Kirche anvisiere.⁶⁰ Dabei unterlässt er es nicht, auch die Spaltung innerhalb der kirchlichen Hierarchie anzusprechen.⁶¹

Die wesentliche Botschaft von Fatima erschöpft sich aber nicht im Aufzeigen von Krisenphänomenen. Sie will zum vermehrten Gebet und zum sühnenden Selbsteinsatz anhalten, die darauf hinwirken, dass der Friede in der Kirche und der Welt durch die Mittlerschaft Mariens und die Kraft ihrer Fürsprache wiederhergestellt werden. Die Aussagerichtung von Fatima ist eine im strengen Sinn eschatologische. Sie intendiert das überzeitliche Heil der Seelen und den Sieg des Unbefleckten Herzens Mariens.⁶²

⁵⁶ Ebd., 279.

⁵⁷ Vgl. ebd., 279.

⁵⁸ Vgl. ebd., 283. Der Text des dritten Geheimnisses, wie er 2006 bekannt gemacht wurde, enthält 274 Wörter und 1.428 Zeichen.

⁵⁹ Vgl. ebd., 283: »Pero, además, la parte inédita del secreto tiene una conexión lógica con las otra dos partes conocidas. Para entenderlo es necesario suponer que guarda una unidad perfecta con ellas. Porque este criterio seguro obliga a discernir bien lo que se revela y lo que se oculta, pero también a conjeturar con toda verosimilitud lo que se oculta por su relación con lo que se revela.«

⁶⁰ Vgl. ebd., 287: »Nos parece, pues, cierto, que la tercera parte del secreto inédita se refiere no ya a nuevos cataclismos político-bélicos, sino a acontecimientos de indole religiosa intraeclesial.« Vgl. ebd., 281: »Era, pues, mejor esperar a tiempos de mayor calma y comprensión más profunda de la totalidad del Mensaje. Entonces, la tercera parte del secreto será recibida como lo que es: un último aviso sobre nuevas calamidades que amenazan, sobre todo, al interior de la Iglesia.«

⁶¹ Vgl. ebd., 286: »Y hasta es muy posible que, dada las dificultades que tiene la Santa Sede para su divulgación haya profecías espeluznantes sobre la división de los mismos Jerarcas en la Iglesia, además de las luchas intestinas de los mismos católicos. Parece que hay también referencias claras a las deficiencias de sacerdotes y de religiosos.«

⁶² Vgl. ebd., 281: »... es verdaderamente un mensaje escatológico absolutamente serio.«

Wunder – Begriff und Wirklichkeit

von Dariusz J. Olewiński, München

1. Einleitung

In diesem Rahmen kann weder eine ausführliche Theorie des Wunders noch eine eingehende Beschreibung der einzelnen Phänomene geboten werden. Das Ziel kann nur sein, eine begriffliche Klärung mit Bezügen auf die kirchlich gefasste Erfahrung mit Wundern darzustellen.*

Das Thema erscheint durchaus aktuell, auch in profanen, außerkirchlichen Kreisen. Die Trennungslinie zwischen denjenigen, die die Tatsächlichkeit der Wunder bejahen, und denjenigen, die sie leugnen, verläuft durch verschiedene Berufe, Bildungsgrade und Erfahrungsbereiche. Man kann nicht behaupten, dass es für moderne, gebildete Menschen keine Wunder gäbe, dass solche Phänomene endgültig bloß einer überholten unkritischen Mentalität zuzurechnen seien.

Im Herbst 2006 zeigte das Berliner Medizinhistorische Museum der Charité eine Ausstellung, die sich mit »Wunderheilungen in der Antike« befasste.¹ Laut einer Umfrage der FAZ glauben 56% der Deutschen wieder an Wunder.² Der Fernsehsender Phoenix strahlte eine Sendung zum Thema »Gibt es Wunder? – Von spirituellen Erfahrungen und nicht erklärbaren Phänomenen« aus.³ Der »Bild«-Journalist ANDREAS ENGLISH gab kürzlich das Buch unter dem Titel heraus: »Gottes Spuren. Die Wunder der katholischen Kirche«.⁴ Darin beschreibt der Autor seine Begegnungen, Gespräche, Nachforschungen, Reflexionen bezüglich der aktuellen Wunder, d. h. solcher, die heutzutage diskutiert werden und deren Augenzeugen teilweise noch leben. Diese großteils unvoreingenommene Beschreibung lässt jedoch erkennen, dass der Autor kein Theologe ist und somit nicht klar unterscheiden kann, was ein Wunder ist bzw. ob ein von ihm beschriebenes Beispiel als ein Wunder im theologischen Sinne gelten kann. Er äußert seine persönlichen Meinungen, die ein Urteil über die Echtheit suggerieren, das in manchen Fällen im Widerspruch zum Urteil bzw. zur Haltung der Kirche steht. Es ist angebracht, vor diesem Buch zu warnen, obwohl dafür Werbung gemacht wird.

Das Thema beschäftigt auch Fachleute aus den nichttheologischen Wissenschaften. Man kann folgende Beispiele nennen: Der Arzt und Leiter des Ärztebüros, das

* Dem Beitrag liegt ein Vortrag zugrunde, der im Januar 2007 auf Einladung eines »Initiativkreises Katholischer Priester und Laien« gehalten wurde.

¹ Vgl. I. LANGNER, *Wunder gibt es immer wieder*, in: Die Tagespost vom 21. 12. 2006.

² Vgl. S. REHDER, *Wunder gibt es immer wieder. Die wundersame Vermehrung des Glaubens in Deutschland*, in: DT vom 23. 09. 2006; *Mehrheit der Deutschen glaubt an Wunder*, in: DT vom 21. 09. 2006.

³ http://www.phoenix.de/im_palais/2006/12/17/0/112457.1.htm

⁴ Erschienen beim C. Bertelsmann Verlag, München 2006.

die Kranken in Lourdes untersucht und gegebenenfalls unerklärliche Heilungen feststellt, Dr. PATRICK THEILLIER, verfasste ein kompaktes Buch aus der Sicht eines Mediziners, das indirekt auch einen theologischen Anspruch hat, und dies im Sinne einer moderneren Theorie der Wunder.⁵ Das zweite Beispiel ist das Buch des Juristen Dr. HARALD GROCHTMANN, der die Tatsachen und vor allem den kirchlichen Umgang mit den Wundern aus der juristischen Sicht betrachtet. Die Quintessenz lautet: Die kirchliche Prüfung der Wunder steht den juristischen Verfahren hinsichtlich der Sorgfalt in nichts nach, im Gegenteil, sie entspricht allen Kriterien der Überprüfung von Tatbeständen und Zeugnissen.⁶

Die theologische Literatur zu dem Thema ist sehr umfangreich, die Diskussion über das Thema dauert seit der Antike an. In neuerer Zeit sind nur wenige Ausführungen argumentativ aufgebaut. Die meisten Autoren – vor allem Vertreter der modernen Exegese (im Gefolge des liberalen Protestantismus) – setzen einfach voraus, dass es keine Wunder gäbe, und beschäftigen sich lediglich damit, diese Überzeugung bzw. das Vorurteil als selbstverständlich darzustellen und anzuwenden. Diese Haltung ist in den berühmt gewordenen Worten von R. BULTMANN gleichsam paradigmatisch ausgedrückt:

»Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparate benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muss sich klar machen, dass er, wenn er das für die Haltung christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverstündlich und unmöglich macht.«⁷

Die meisten neueren katholischen Theologen (wie K. RAHNER, H. FRIES, B. WEISSMAHR, W. KASPER) gehen auf Distanz zu der traditionellen katholischen Lehre, beziehen aber selber keine klare Position hinsichtlich der Tatsächlichkeit und der theologischen Relevanz der Wunder (auch der Wunder Jesu). Sehr distanziert ist diesbezüglich eines der neuesten Handbücher zur Fundamentaltheologie, *Einführung in die Theologie der Offenbarung* von M. BONGARDT, das ein Kapitel über Wunder enthält. Zu den wenigen, die in den letzten Jahrzehnten zum Thema aus dem katholischen Standpunkt geschrieben haben, gehören – in der deutschsprachigen Literatur – G. SIEGMUND, L. MONDEN,⁸ H. STAUDINGER, A. LÄPPLE. Dazu zählt auch das Handbuch von A. LANG, wo der Verfasser eingehend und zugleich kompakt die Problematik argumentativ behandelt.

Von den nicht deutschsprachigen Theologen äußerte sich zu dem Thema in den letzten Jahrzehnten wohl am ausführlichsten der frühere Professor für Fundamentaltheologie an der römischen Gregoriana, der Jesuit R. LATOURELLE.⁹ Sein Buch verdient vor allem aus zwei Gründen besondere Aufmerksamkeit. Der Autor widmet

⁵ Vgl. Dr. med. P. THEILLIER, *Lourdes. Wenn man von Wundern spricht*, Augsburg 2003.

⁶ Vgl. H. GROCHTMANN, *Unerklärliche Ereignisse, überprüfte Wunder und juristische Tatsachenfeststellung*, Meckenheim 2001.

⁷ R. BULTMANN, *Kerygma und Mythos I*, Hamburg 1951, 18.

⁸ L. MONDEN, *Theologie des Wunders*, Freiburg 1961.

⁹ R. LATOURELLE, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Montréal – Paris 1986.

den Wundern den dritten Teil seiner neuartigen fundamentaltheologischen Trilogie und stellt diese erneut ins Zentrum der Theologie. Im Hinblick auf die Berichte der Evangelien behandelt er nicht nur die Wunder Jesu, sondern die Wunder überhaupt und ihre Kritik, die sowohl seitens der Philosophie vorgebracht wurde als auch in der Exegese weit verbreitet ist. Leider wird dieser Theologe in der deutschsprachigen Theologie kaum beachtet.

Dabei beruhen auch heute alle Selig- und Heiligsprechungsverfahren auf Regeln, die bereits in einem Buch aus dem 18. Jahrhundert enthalten sind. Es handelt sich um das vierbändige Werk vom Papst BENEDIKT XIV. (2. Auflage 1741–1747), der vor der Erhebung auf den Stuhl Petri, als Kardinal PROSPERO LAMBERTINI, an der Römischen Kurie viele Jahre mit den Beatifikations- und Kanonisationsverfahren beschäftigt war. Darin widmet er naturgemäß viel Platz dem Begriff und der Überprüfung der Wunder.

Für die vorliegende Darlegung wird die Abhandlung von Pater REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE OP (1877–1964) als die hauptsächliche Stütze gewählt.¹⁰ Es handelt sich um den weiterhin detailliertesten und zugleich übersichtlichsten Traktat zu dem Thema, der die klassische katholische Lehre vorstellt und begründet.

Zur Person dieses Theologen sei kurz angemerkt: In Westfrankreich geboren, studierte er zuerst Medizin und entdeckte dann die geistliche Berufung. Er trat in den Dominikanerorden ein, studierte an der berühmten theologischen Hochschule in Saulchoir und wurde Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik am Angelicum in Rom, gründete dort den weltweit ersten Lehrstuhl für spirituelle Theologie (durch seine zahlreichen und gründlichen Schriften gilt er als der bekannteste Thomist des 20. Jh.s).¹¹ In dieser Funktion wurde er in den ersten Jahren nach dem 2. Weltkrieg eines jungen Priesters aus Krakau namens KAROL WOJTYŁA (dem späteren Papst JOHANNES PAUL II.), aber auch einer Reihe deutscher Theologen, wie JOHANNES BRINKTRINE und RUDOLF GRABER (letzterer war Professor für Fundamentaltheologie in Eichstätt, bevor er Bischof von Regensburg wurde). Das Werk von GARRIGOU-LAGRANGE, auf das nun Bezug genommen wird, war jahrzehntelang das Handbuch schlechthin im Theologiestudium. Freilich sind darin die neuesten theologischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Diskussionen und Thesen nicht berücksichtigt. Es scheint aber durchaus angebracht, dieses Buch neu ins Gespräch zu bringen.

Das Spezifische, was die katholische Kirche als Wunder bezeichnet, geht zwar über die vielen Beispiele hinaus, wo Menschen sich wundern. Wenn an der Frage angesetzt wird, was ein Wunder im eigentlichen Sinne ist, muss wohl im Auge behalten werden, dass die Begriffsbestimmung aus der Wahrnehmung, der Erfahrung, und zwar der jahrtausendlangen Erfahrung der Kirche abgeleitet wird. Zugleich liegen Äußerungen des kirchlichen Lehramtes bezüglich der Wunder vor. Vom 1. VATIKANISCHEN KONZIL stammt nämlich die lehramtlich bis jetzt höchstrangige Stellungnahme zu dem Thema. Der zuvor erwähnte P. GARRIGOU-LAGRANGE bietet eine Dar-

¹⁰ Vgl. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione*, Paris 1926, 321–374.

¹¹ http://www.bautz.de/bbkl/g/garrigou_lagrange_r.shtml

legung und Interpretation der Konzilslehre, die als standardmäßig gilt und allgemein anerkannt wird. Ihm folgend wird nun in vier Schritten vorgegangen:

- I. Was ist Wunder im theologischen Sinne?
- II. Sind Wunder möglich bzw. warum kann es sie geben?
- III. Wie kann man sie von anderen Gegebenheiten – d. h. von theologisch nicht qualifizierten Wundern – unterscheiden?
- IV. Welche Bedeutung haben Wunder in der Theologie, für die Gläubigen und für alle Menschen?

2. Zur Definition (I.)

Der hl. THOMAS v. Aquin, dessen Lehre vom 1. Vatikanischen Konzil weitgehend übernommen wird, gab die als klassisch geltende Begriffsbestimmung:

»Als Wunder (miraculum) wird bezeichnet, was wunderbar ist, weil seine Ursache einfach und für alle verborgen ist. Und diese ist Gott. Deshalb wird das, was von Gott über die uns bekannten Ursachen hinaus gewirkt ist (quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas), als Wunder bezeichnet.« (S.Th. I q. 105 a. 7)

An einer anderen Stelle heißt es:

»Als Wunder im eigentlichen Sinne soll heißen, was von Gott gewirkt ist über die in den Dingen allgemein beobachtete Ordnung hinaus (quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter observatam)«. (De potentia q. VI a. 2; Contra Gent. I. III c. 101)

Das I. VATIKANUM spricht von Wundern in Abwehr der Meinungen, die ihre Existenz und Beweiskraft leugnen:

»Damit der Gehorsam unseres Glaubens mit der Vernunft übereinstimme, wollte Gott, mit den inneren Hilfen des Hl. Geistes äußere Argumente (externa argumenta) Seiner Offenbarung verbinden, das heißt göttliche Taten, sowie vor allem Wunder und Weissagungen, die die sichersten Zeichen der göttlichen Offenbarung und der Fassungskraft aller angepasst sind, da sie die Allmacht Gottes und Sein unendliches Wissen deutlich zeigen (luculenter commonstrent)«. (DS 3009; vgl. 3034)

Demnach kann man ein Wunder definieren als »göttliche Tat (factum divinum)«, die »die göttliche Allmacht deutlich zeigt«. Es übersteigt die Kräfte der geschaffenen und erschaffbaren Natur, auch die Fähigkeiten der Engel. Es unterscheidet sich somit sowohl von außergewöhnlichen (*extraordinaria*) Ereignissen der Natur und von dämonischen Tricks (Zaubereien) als auch von den gewöhnlichen, zur Schöpfungsordnung gehörenden Taten Gottes, wie die tägliche Erschaffung der Seelen. Darüber hinaus unterscheidet das Konzil Wunder von den Weissagungen (Prophetien). Die Letzteren sind etwas Geistiges, während Wunder physikalische, d. h. naturwissenschaftlich überprüfbare Phänomene sind. Sie haben aber vieles gemeinsam und gehören gewissermaßen zusammen, da Prophetien sich auch physikalisch äußern und oft von den Wundern im eigentlichen Sinne begleitet werden.

Der Kerngedanke befindet sich im Ausdruck *praeter ordinem communiter servatum*. Damit handelt es sich um eine Differenzierung gegenüber außerordentlichen

natürlichen Geschehnissen und den Fügungen der göttlichen Vorsehung, die zu den Wundern nicht zählen.

Die Definition schließt falsche Auffassungen aus, nämlich vor allem folgende:

1. Nach dem einen Irrtum sei Wunder ein außerordentliches natürliches Faktum, das wissenschaftlich noch nicht erklärbar ist. So meinen viele Vertreter des sog. *liberalen Protestantismus*. Sein philosophischer Hintergrund ist der Determinismus.

2. Die andere Meinung besagt, Wunder seien keine Aufhebung (*derogatio*) der Naturgesetze, sondern Aufhebung unserer Erkenntnis dieser Gesetze. Der philosophische Hintergrund ist hierzu der Agnostizismus. Dessen Vertreter sind vor allem die *Modernisten*.

In beiden Auffassungen haben Wunder keinen ontologischen Wert, sondern bloß einen symbolischen als Anreize für Religiosität; sie ließen sich nicht nachweisen und hätten keinen Beweiswert, sondern man müsse einfach daran glauben. Anders ausgedrückt: Wunder gäbe es nur für diejenigen, die den Glauben haben; ein Nichtgläubiger könne alles natürlich, durch natürliche Ursachen erklären. Beide Auffassungen lassen sich auf den Naturalismus zurückführen – die Weltanschauung, die alles in natürlichen Ursachen begründet sieht und somit jedes direkte Eingreifen Gottes in die Schöpfung von vorneherein ausschließt. So leugnete SPINOZA indirekt die Allmacht und die Freiheit Gottes, indem er meinte, dass Gott nur in der festgelegten Ordnung der Natur handle; für ihn ist Gott die Natur und die Natur ist Gott (*»Deus sive natura«*, Pantheismus). Ähnlich leugneten die Deisten die Möglichkeit der Wunder, weil für sie Gott bloß der Erschaffer der Welt und nicht der Erhalter war. Ein ähnlicher Gedanke befindet sich bereits bei den Averroisten. Laut AVERROES (12. Jh.) gebe es zwar den einen Gott, er sei aber nicht der Schöpfer, denn die Welt sei ewig; alles laufe in der ewig festgelegten Ordnung ab und ein direktes Wirken Gottes sei nicht möglich. Vom fast pantheistisch angehauchten Determinismus ausgehend, meinte LEIBNIZ, dass die Verwandlung des Wassers in Wein zu Kana (vgl. Joh 2,1-12) *»die ordentlichen Gesetze der Tätigkeit der Engel nicht zu übersteigen scheint«*; alles in der Welt sei durch die Verkettung aller Körper zu erklären.¹² Man meint also, dass die Welt von ausnahmslos regierenden Gesetzen bestimmt und somit erklärbar sei; wenn irgendeine Lücke in der natürlichen Erklärung erscheint, werde sie irgendwann – dank des Fortschritts der Naturwissenschaft – mit Sicherheit geschlossen.

Laut den liberalen Protestanten des 19. Jh.s, die Kantianer SCHLEIERMACHER, RITSCHL, SABATIER sowie in ihrem Gefolge die Modernisten (BLONDEL, LABERTHONNIÈRE), wirkten Jesus und die Apostel keine Wunder (da es diese von vorneherein nicht geben könne), sondern deuteten alle Geschehnisse als Erweise der göttlichen Vorsehung (in dieser Tradition der Deutung der Hl. Schrift steht auch BULTMANN mit seiner Methode der »Entmythologisierung«). KANT meinte, die Naturgesetze befänden sich nicht in der Ordnung der Welt, d. h. in der objektiven Wirklichkeit, sondern seien bloß unsere Art, die Welt wahrzunehmen, d. h. jeweils subjektive Sichtweise. Die eigentliche Ordnung, die Gesetze, die die Welt regieren, lägen außerhalb unserer Erkenntnis. Demnach sei alles Wunder, denn es gebe letztlich keine Ordnung, keine

¹² LEIBNITZ, *Essais de Theodicée*, III § 249; cit. GARRIGOU-LAGRANGE, *De rev.*, 323.

objektiven, bleibenden Gesetzmäßigkeiten, und zugleich gebe es gar keine Wunder, denn es fehlen Kriterien, um sie vom natürlichen Lauf der Dinge objektiv – d. h. wissenschaftlich überprüfbar – zu unterscheiden.

Nach einer weiteren Spielart der Leugnung von Wundern, wie für manche Modernisten (z. B. LE ROY), bilden alle Ereignisse einzelne Elemente (bzw. Momente) der universalen Evolution und hängen unbedingt zusammen. Das gälte gleichermaßen für Phänomene, die als Wunder bezeichnet werden; sie seien Teile eines Netzes von natürlichen Ursachen – Geschehnissen, die einander bedingen –, selbst wenn ihre Ursache mit den Kategorien der Naturwissenschaft nicht fassbar sein sollte. So zum Beispiel: Wenn eine naturwissenschaftlich unerklärliche Genesung eintritt, dann müsse es mindestens eine mentale Wirkung wie Glauben sein, der hierzu die Ursache ist; die Tätigkeit des menschlichen Geistes (intensiver Glaube) bewirke die Genesung des Körpers. So wird das Wunder auf eine geschöpfliche Ursache zurückgeführt. Diese Auffassung lässt sich in den Praktiken der Schamanen (bei den primitiven Völkern sowie bei den esoterischen Heilern) wie auch mancher sog. charismatischer Kreise beobachten.

Kehren wir nun zur katholischen Auffassung zurück. Nach der Lehre des hl. THOMAS gehören zu einem Wunder folgende Wesensmerkmale:

Wie gesagt, ist Wunder ein Ereignis, das außerhalb der natürlichen Ordnung liegt, genauer außerhalb der Kräfte der gesamten Natur, d. h. der geschaffenen Wirklichkeit, so dass es nur von Gott direkt bewirkt werden kann. Das gilt auch dann, wenn gesagt wird, dass Engel, Heilige oder gewöhnliche Menschen Wunder vollbringen. In diesen Fällen – insofern es echte Wunder sind, also keine Scheinwunder – dienen Geschöpfe als Werkzeuge des göttlichen Gottes, aber nicht als Urheber oder Ursachen dieses Wirkens. Nun die Bestandteile der Definition im Einzelnen:

1. Es handelt sich um eine Tatsache (*factum*), ein physikalisch (empirisch) feststellbares Geschehen, also nicht eine innere – lediglich geistige – Erleuchtung, Erkenntnis oder Belehrung.

2. Diese Tatsache ist von Gott als der Hauptursache (*causa principalis*) bewirkt; dies schließt Einbeziehung von Werkzeugen bzw. menschlichen Mittlern nicht aus, insofern diese nicht aus eigener Kraft, sondern in der Kraft Gottes – als der Hauptursache – tätig sind.

3. Es geht um ein Wirken Gottes in der Welt, also in der von Raum und Zeit bestimmten Realität (im Unterschied zur Ewigkeit).

4. Dieses Wirken geschieht außerhalb der natürlichen Ordnung (*praeter ordinem naturae*), obwohl nicht außerhalb der göttlichen Vorsehung, denn alles, was Gott wirkt, ist bestimmt von Seiner Weisheit, die sowohl das Ordentliche wie auch das Außerordentliche einschließt.

5. Mit der natürlichen Ordnung ist die Ordnung des Wirkens der gesamten geschaffenen Natur (*ordo agendi totius naturae creatae*) gemeint; es geht also um eine Tatsache, die von keinem Geschöpf gewirkt sein kann.

Somit unterscheidet sich ein Wunder

1. von außerordentlichen natürlichen Tatsachen,

2. von dämonischen Scheinwundern (Zaubereien, Tricks¹³),
3. vom ordentlichen Wirken Gottes (wie Urheberschaft, Daseinserhaltung, Erschaffung der Seelen, Rechtfertigung).

Ein Wunder richtet sich niemals gegen die Naturordnung (*contra naturam*), es tut der Naturordnung keine Gewalt an, zerstört sie nicht (wie in »Harry Potter«, wo der Besen zu einem Fortbewegungsmittel wird). Vielmehr bestätigt ein Wunder die natürliche Ordnung, denn es zeigt, dass nur Gott – also kein Geschöpf – außerhalb ihrer Gesetze handeln kann. Naturgesetze sind immer dann wirksam, wenn das Gefüge von natürlichen Ursachen seinen Lauf nimmt.

Die thomistische Unterscheidung der Arten der Wunder verdeutlicht noch mehr die Definition. Der hl. THOMAS (*S.Th.* I, q. 105, a. 8) unterscheidet Wunder je nach dem Grad der Übersteigerung der natürlichen Kräfte:

1. Zur höchsten Stufe gehören Wunder, die über die Wesenheit der Dinge selbst hinausgehen (*quantum ad substantiam facti*), z. B. wenn der menschliche Körper verherrlicht wird.

2. Die zweite Art ist dann gegeben, wenn ein Geschehen die Kräfte dessen übersteigt, an dem es geschieht, aber seinen natürlichen Fähigkeiten entspricht (*quantum in subiecto in quo fit*), wie z. B. Erweckung eines Toten oder wenn ein Blinder sehend wird.

3. Die unterste Stufe betrifft die Art und Weise des Zustandekommens (*quantum ad modum et ordinem faciendi*), wenn z. B. ein Kranker, der durch eine Behandlung genesen könnte, nun plötzlich – und somit außerhalb des natürlichen Genesungsprozesses – gesund wird; Ähnliches gilt etwa für sofortige Beruhigung eines Sturms.

In seiner Schrift *De potentia* (q. 6, a. 2, ad 3) bringt der hl. THOMAS eine andere Unterscheidung. Er spricht von *miracula supra, contra* und *praeter naturam*. Hierzu ist anzumerken, dass die zweite Art in dieser Einteilung (*contra naturam*) missverständlich erscheint, denn – wie bereits gesagt – ein Wunder bewirkt nichts Widernatürliches (wie z. B. ein Monster). Die Bezeichnung *contra naturam* meint den Unterschied zum natürlichen Lauf der Dinge, wie z. B. die Bewahrung der drei Jünglinge im Feuerofen vor dem Verbrennen (Dan 3): dem natürlichen Lauf überlassen, hätten sie verbrennen müssen, denn ihre Körper behielten ja die natürliche Eigenschaft, zu brennen; davor bewahrte sie jedoch der göttliche Eingriff.

3. Möglichkeit der Wunder (II.)

Laut dem bereits bekannten Zitat hat das 1. VATIKANISCHE KONZIL als unfehlbare Glaubenslehre definiert, dass Wunder möglich sind. Dies lässt sich aber auch philosophisch, d. h. rein vernunftmäßig, behandeln.

¹³ Laut BENEDIKT XIV. (*De servorum Dei beatificatione* ..., t. IV, l. IV, p. I, c. I, n. 7–8) übersteigt das Wandeln auf dem Wasser, das von Simon Magus berichtet wird, nicht die Kräfte der gesamten Natur, sondern kann von Dämonen bewirkt werden.

Theoretische Leugnung der Möglichkeit der Wunder beruht hauptsächlich auf zweierlei Vorurteilen:

1. Sog. Deterministen meinen, dass alles, was geschieht, einer feststehenden, unabänderlichen, ausnahmslosen, zwangsläufigen Bestimmung unterworfen sei. In diesem Konzept gibt es entweder keinen Platz für den persönlichen Gott (wie im Falle von verschiedenen Versionen des Monismus, vom materialistischen Atheismus bis hin zum Pantheismus) oder werden Gott die Allmacht, die Freiheit und die Herrschaft über die Welt teilweise oder gänzlich, mehr oder weniger direkt abgesprochen (SPINOZA,¹⁴ LEIBNIZ,¹⁵ Deisten¹⁶).

2. Die Agnostiker und sog. Kontingentisten (heutzutage vor allem in der ideologischen Interpretation der Relativitätstheorie vertreten) leugnen vor allem die Erkennbarkeit der Naturgesetze. In dieser Ansicht sind alle Naturgesetze nichts Festgelegtes bzw. Festlegbares, sondern bloß vorläufige Hypothesen, die nur so lange und nur insofern Bedeutung haben, bis sie falsifiziert werden (man spricht hierzu oft etwa von »Paradigmen«, wie bei KUHN¹⁷).

Nun hat bereits der hl. THOMAS Grundlegendes zu dem Thema gesagt, und zwar in Widerlegung der Ansichten der mittelalterlichen Pantheisten und Averroisten.¹⁸ Seine Ausführungen lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Gott ist die höchste, erste Ursache von allem, der Urheber, der in Freiheit alles erschaffen hat; von Ihm stammen und hängen alle Naturgesetze ab – er steht aber über ihnen, sie sind ihm unterworfen, nicht er ihnen; die natürliche Ordnung der geschaffenen Dinge ist keine absolute, denn sie hängt von Gott ab (Gott alleine ist über alles erhaben, absolut); die Naturgesetze – also die kausalen Zusammenhänge – drücken die Tätigkeit der geschaffenen Dinge aus und bezeichnen so die relative Beständigkeit der natürlichen Abläufe (die sich physikalisch beschreiben lassen);¹⁹ diese relative Gesetzmäßigkeit der Natur kann ein Wunder nicht ausschließen, denn dieses stammt direkt von Gott, nicht von den natürlichen Ursachen (die Naturwissenschaft kann nur feststellen, dass etwas vorliegt, was mit den natürlichen Ursachen nicht erklärbar ist); weil Gott der freie und allmächtige Urheber (*causa libera omnipotens*) der Naturgesetze ist, verfügt er über ihre Anwendung (*applicatio*), ohne an sie gebunden zu sein; so kann er außerhalb der Naturgesetze wirken; wenn Gott so handelt, dann geschieht das nicht gegen die Natur (*contra*), sondern gemäß der allen Geschöpfen eigenen Fähigkeit, sich ihm zu unterwerfen (*secundum potentiam oboedientialem*).

¹⁴ Er leugnete zwar die Allmacht Gottes nicht direkt, sondern die Freiheit. Für ihn ist Gott die erste Ursache von allem, die aber nicht frei, sondern aus der Notwendigkeit der eigenen Natur heraus handelt.

¹⁵ Er führte Wunder auf verborgene natürliche Kräfte zurück.

¹⁶ Ihnen zufolge hat Gott bloß allgemeine Willensentscheide (*voluntates generales*), keine Einzelentscheide (*v. particulares*).

¹⁷ Vgl. vor allem TH. S. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 1962.

¹⁸ Vor allem in der *Summa C. Gentiles* I. II, c. 22–30; I. III, c. 98–99; außerdem in *De potentia* q. 6 und *S. Th.* I, q. 105, a. 6.

¹⁹ Hier liegt ein Unterschied sowohl zu den mathematischen Gesetzen wie auch zu metaphysischen Prinzipien vor, denn diese beiden sind absolut gültig, ausnahmslos wirksam (*necessitas absoluta*); zwar werden physikalische Gesetze in mathematischen Sätzen formalisiert bzw. sie führen zu metaphysischen Axiomen, sie lassen sich jedoch nicht alleine (unter Ausschluss der *causa finales* und der *causa efficiens*) auf diese reduzieren (wie es bei DESCARTES der Fall ist).

Gegen diesen Gedankengang wird vor allem der Vorwurf vorgebracht, es würde sich hier um einen Willkür-Gott handeln. Dem ist nicht so. Denn vor allem folgt in Gott der Wille immer der Erkenntnis (*voluntas sequitur intellectum* – *S.Th.* I, q. 19, a. 1) und somit ist Willkür ausgeschlossen. Ein Wunder geschieht zwar außerhalb der natürlichen Ursachen, es hat aber auch – außer der ersten Ursache Gott – entsprechende Gründe. P. GARRIGOU-LAGRANGE sagt: »*Erweis der Heilswahrheit ist der hinreichende Zweck, damit Gott außerhalb der Naturordnung handle* (Manifestatio autem veritatis salutaris est finis sufficiens ut Deus agat praeter ordinem naturae)«. ²⁰ So sagt der hl. THOMAS, dass ein Wunder geschehen kann, damit »*die Heiligkeit einer Person erwiesen wird, die Gott den Menschen zum Vorbild vorlegen will* (ad demonstrationem sanctitatis alicuius, quam Deus hominibus vult proponere in exemplum virtutis)« (*S.Th.* II–II, q. 178, a. 2).

Damit ist eine weitere Erwägung angesprochen, betreffend der Zielsetzung (*causa finalis*). Der theologische Scharfsinn als auch das Leben werfen weitere Fragen auf: Hängen Wunder von der Heiligkeit der Menschen ab? Für wen, an wem und durch wen können Wunder geschehen? Der *Doctor communis* sagt: »*Zur Bekräftigung der Wahrhaftigkeit der Verkündigung können Wunder durch irgendjemanden geschehen, der den wahren Glauben verkündet und den Namen Christi anruft; dies geschieht zuweilen auch durch böse Menschen* (Ad veritatem autem praedicationis confirmandam miracula possunt fieri per quemcumque, qui veram fidem praedicat, et nomen Christi invocat; quod etiam interdum per malos fit)« (*S.Th.* II–II, q. 178, a. 2). Was ist aber dann, wenn eine falsche Lehre verkündet wird? »*Wunder sind immer wahrhaftige Zeugnisse dessen, wozu sie hinführen. Deshalb können von den Bösen, die falsche Lehre verkünden, niemals echte Wunder zur Bekräftigung ihrer Lehre geschehen; dennoch könnten sie dann und wann geschehen zur Empfehlung des Namens Christi, den sie anrufen, und in der Kraft der Sakramente, die sie spenden* (Miracula vero semper sunt vera testimonia eius ad quod inducuntur. Unde a malis, qui falsam doctrinam enuntiant, nunquam fiunt vera miracula ad confirmationem suae doctrinae; quamvis quandoque fieri possint ad commendationem nominis Christi, quod invocant et in virtute Sacramentorum, quae exhibent)« (ibid. ad 3). Mit anderen Worten: Ausschlaggebend ist der Zweck des Wunders, d. h. seine Hinordnung auf das Seelenheil.

Damit sind wir an der Frage angelangt, wie man Wunder von Nicht-Wundern bzw. von Scheinwundern unterscheiden kann.

4. Unterscheidung von Wundern und Nicht-Wundern (III.)

Nachdem dargelegt wurde, was ein Wunder im Sinne der katholischen Lehre ist und dass dieses möglich ist, stellen wir uns dem folgenden Vorwurf: Auch wenn Wunder theoretisch möglich sein sollten, könne man nicht wissen, ob sie tatsächlich geschehen, denn sie seien von den unerklärlichen natürlichen Ereignissen nicht zu

²⁰ *De revelatione*, 336.

unterscheiden. So war die These eines der Protagonisten des Modernismus, E. RENAN, der in der Einleitung seines Buches »*Vie de Jésus*« schrieb: »*Wir sagen nicht, dass ein Wunder unmöglich sei, sondern dass keins bis jetzt nachgewiesen wurde.*« Diese Meinung vertraten zuvor KANT und andere Agnostiker, es war die gängige Auffassung der Modernisten. So meinte etwa E. LE ROY, dass alleine der Glaube ein Wunder erkennen könne, denn es unterscheide sich nicht von einem natürlichen Ereignis. Als Begründung wird vorgebracht, dass nicht alle Kräfte und Gesetze der Natur bekannt seien; was heutzutage mit den bekannten Naturgesetzen nicht erklärbar ist, könne später einmal mit denjenigen erklärt werden, die noch nicht bekannt sind. Somit wird das Problem in fortschreitende Erkenntnisfähigkeit der Menschen, in die Zukunft verlegt.

Dagegen lehrt das 1. VATIKANISCHE KONZIL, dass »*Wunder deutlichste und der Fassungskraft aller angepasste Zeichen der göttlichen Offenbarung sind* (divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accommodata)« (DS 3009).²¹ Folgerichtig wird als Irrlehre die Behauptung verurteilt, dass »*Wunder niemals auf sichere Weise erkannt werden könnten* (miracula certo cognosci nunquam posse)« (DS 3034). Es steht also fest, dass Wunder von der Vernunft alleine – d. h. auch von Nichtgläubigen – erkannt und somit von den natürlichen Ereignissen unterschieden werden können.

Man unterscheidet in der Theologie mehrere Arten bzw. Stufen von Gewissheit (*certitudo*). Vor allem geht es hierzu um Sicherheit nicht im psychologischen Sinne (als Überwindung von Furcht oder Zweifel), sondern im Sinne der Zuverlässigkeit der rationalen, vernünftig begründeten Erkenntnis.

1. Der höchste Grad ist die metaphysische Gewissheit (*certitudo metaphysica*), denn sie gründet in der Erkenntnis der unveränderlichen Prinzipien des Seins. Sie kann entweder spontan (dem einfachen gesunden Menschenverstand entsprechend) oder kritisch, d. h. methodisch reflektiert (wissenschaftlich) sein.

2. Der weitere Grad ist die physische Gewissheit (*c. physica*). Sie besteht in der auf Erfahrung (Empirie) beruhenden Erkenntnis der Naturgesetze, die somit hypothetisch gelten (*leges naturæ hypothetice necessariae*), also durchaus auch Ausnahmen zulassen. Sie kann ebenfalls sowohl spontan wie auch methodisch, d. h. wissenschaftlich sein.

3. Der unterste Grad ist die moralische Gewissheit (*c. moralis*). Diese beruht auf einem angemessenen menschlichen Zeugnis (*mediante testimonio humano idoneo*). Dieses Letztere kann zwar irren im Sinne der metaphysischen und der physikalischen Zuverlässigkeit, ist aber unter bestimmten Bedingungen glaubwürdig (nicht bloß wahrscheinlich), abhängig davon, von dem es stammt (es muss eine glaubwürdige Person sein, die über entsprechendes Wissen verfügen kann). Die Unterarten hierzu werden in spekulativ (*speculativa*) und klug (*prudentialis*) unterschieden, wo-

²¹ Ähnlich spricht LEO XIII. in der Enzyklika *Æterni Patris* (1879) von »*certa veritatis argumenta*«. Im Antimodernisteneid heißt es: »*Externa revelationis argumenta, hoc est facta divina, in primisque miracula et prophetias admitto et agnosco tanquam signa certissima divinitus ortæ christianæ Religionis, eademque teneo ætatum omnium atque hominum, etiam huius temporis, intelligentiæ esse maxime accomodata*« (cit. in: GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, 340).

bei die erstere noch mal unterteilt wird in spontan (*spontanea*) und kritisch (*critica*, genannt auch *historica*).

Alle Ebenen der Erkenntnis dienen der Unterscheidung zwischen Wundern und Pseudowundern, d. h. solchen Ereignissen, die auf Imagination oder Tricks zurückgehen (dazu zählen auch dämonische Phänomene). So sind folgende Gesichtspunkte zu beachten:

1. die Natur des Geschehens, d. h. ob es Kräfte der geschaffenen Wesen offensichtlich übersteigt;
2. die moralischen Kennzeichen, konkret bezüglich
 - a) der Person, durch die das Wunder geschieht (*persona thaumaturgi*),
 - b) die Art und Weise (*modus*) seines Zustandekommens,
 - c) seine Folgen (*effectus*)
 - d) die Doktrin (*doctrina*), die damit verbunden ist.

Das Gebet, d. h. Bitte an Gott um das Wunder, gilt nicht als eine der moralischen Ursachen und somit nicht als eines der entscheidenden Kriterien, obwohl der religiöse Kontext zu den üblichen Umständen gehört.

Das erstere Kriterium – die Natur des Geschehens – bezieht sich auf den Einwand der Agnostiker, die meinen (wie oben erwähnt), dass ein vermeintliches Wunder durch bislang unbekannte natürliche Kräfte bewirkt sein müsse. Denn es stimmt zwar, dass wir aktuell nicht alle Naturgesetze kennen (dass es noch vieles von der Naturwissenschaft erst zu entdecken gibt), aber es lässt sich durchaus sagen, was die Natur von sich aus nicht zu vollbringen vermag. So kann z.B. aus Wasserstoff und Sauerstoff niemals Gold entstehen, sondern Wasser, aus einem Weizenkorn kann niemals ein Apfelbaum wachsen, die menschliche Stimme kann niemals das Wetter beeinflussen. Darüber hinaus wissen wir, was Gott alleine wirken kann (wie Erweckung eines Toten). Diese Gewissheit schöpfen wir sowohl aus dem gesunden Menschenverstand (*sensus communis*) wie aus der philosophischen Reflexion.

Die metaphysische Gewissheit kommt 1. dem Schöpfungswerk zu als *creatio e nihilo* und 2. als Bestimmung der Seinsweise der Geschöpfe, außerdem 3. der direkten Veränderung der materialen Substanzen sowie 4. der direkten Veränderung der geistigen Substanzen (in der geistigen Seele, im Intellekt und im Willen).

Wunder (*miracula*) im weitesten Sinne – als übernatürliche, direkt von Gott gewirkte Veränderungen der materiellen Substanzen – können des ersten, zweiten und dritten Ranges (*ordinis*) sein, je nach Art der Veränderung:

1. *primi ordinis* ist vor allem die Transsubstantiation, d. h. die Wandlung der Substanz des Brotes und die Substanz der Leibes Christi; dieses Wunder ist unsichtbar und kann nur im Glauben an die Worte Christi erkannt werden; somit kann die Wesensverwandlung nicht als ein äußeres Zeichen der Offenbarung dienen, obwohl es metaphysisch sicher ist, dass dieses Geschehen nur von Gott vollbracht werden kann. Zu diesem Rang gehören aber auch sichtbare Wunder, wie z. B. die Eigenschaft des auferstandenen Leibes Christi, durch eine verschlossene Tür zu gehen, und auch die Verklärung des Leibes (*glorificatio corporis, transfiguratio gloriosa*), durch die Verherrlichung der Seele (*gloria animæ*). Dazu ist das sog. Sonnenwunder von Fatima zu zählen, das von mehreren tausend Menschen gesehen wurde.

2. *secundæ ordinis*: Dazu zählen vor allem Auferstehung und Totenaufweckung, d. h. Wiedervereinigung der Seele mit dem Körper; diese kann nur von Gott alleine gewirkt werden, denn nur Gott hat einen direkten Einfluss auf das Wesen der Seele und des Körpers. Außerdem gehört hierzu die Heilung der Blindgeborenen.

3. *tertiæ ordinis*: Es handelt sich um ein direktes – ohne Hinzutun von Mitteln – Hervorbringen einer Materie aus der anderen, wie die Verwandlung des Wassers in Wein oder Vermehrung des Brotes.

Mehrere Wunder aller drei Ordnungen haben auch die physische Gewissheit, insofern sie vor Zeugen geschehen. Mit anderen Worten: Augenzeugen können vom übernatürlichen Charakter dieser Geschehnisse nicht nur aufgrund der philosophischen Überlegung wissen, sondern auch auf der Grundlage ihrer Erfahrung, der Wahrnehmung dieser Ereignisse.

Die Übernatürlichkeit der Wunder der dritten Ordnung wird normalerweise mit moralischer Gewissheit erkannt, d. h. aufgrund von Umständen (*circumstantiæ*). Dazu zählt z. B. plötzliche Genesung einer schwer kranken Person: Sie muss zwar nicht unbedingt auf einen direkten Eingriff Gottes zurückgehen, aber etwa der Glaube der betroffenen Person oder das Gebet oder die guten Früchte dieses Ereignisses lassen darauf schließen, dass nun Gott am Werk war (evtl. mit Einbeziehung der guten Geister).

Papst Benedikt XIV. sagt: »Falsche Wunder werden von den echten unterschieden durch Folgen, Nutzen, Art und Weise, durch Ziel, Person und Anlass (miracula falsa discerni a veris, efficacia, utilitate, modo, fine, persona et occasione)«. ²² Mit anderen Worten: Um zu erkennen, ob ein außergewöhnliches Geschehen ein echtes Wunder ist, muss man seine Umstände beachten, nämlich 1. das Warum (das Ziel), 2. das Geschehene selbst, 3. das Woher, 4. die Art und Weise, 5. mit welchen Mitteln, 6. wo und 7. wann. ²³

1. Das Ziel (*cur seu propter quid*) eines Wunders ist immer die Verherrlichung Gottes, denn es muss der Ordnung seines Urhebers entsprechen. So z. B. wenn ein Geschehen die von Gott geoffenbarte Lehre oder die Heiligmäßigkeit eines Dieners Gottes bestätigt. Die Zielsetzung ist sowohl in der Absicht des Wundertäters als auch in den Folgen (Konsequenzen, Früchten) des Geschehenen zu beachten. So kann ein Wunder, das im Namen Gottes als Bekräftigung einer geoffenbarten Wahrheit geschieht, nicht falsch sein. Ebenso wenn ein Wunder tatsächlich zur Verehrung Gottes, zur Abkehr vom Teufel, zur Besserung der Sitten, zur Eintracht unter den Menschen führt, kann es nicht vom bösen Geist stammen. Wenn aber jemand Neugierde wecken oder die Aufmerksamkeit auf sich lenken möchte, wenn das Geschehene ein Ärgernis oder Sensation hervorruft, wenn es Stolz und Ungehorsam fördert, die Ordnung und den Frieden stört, dann sind all das Kennzeichen des satanischen Wirkens und nicht eines göttlichen Werkes.

2. Der Inhalt des Wunders (was es ist, *quid*) stimmt immer mit der Wahrhaftigkeit und dem Anstand überein. Wenn aber ein Geschehen Unwahres oder Unsittliches

²² *De servorum Dei ...*, I. IV, c. 7 n. 14–22.

²³ GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, 353.

enthält, oder bloß lächerlich ist, kann es nicht von Gott sein, sondern nur vom bösen Geist. Solche Kunststücke werden z. B. von Buddha berichtet, dass er etwa seinen Körper in Feuer verwandelte oder dass er aus dem einen seiner Augen Wasser und aus dem anderen Feuer hervortreten ließ. Ähnlich erzählen Muslime über Mohammed, dass er den Mond in zwei Hälften geteilt habe, dann durch seinen Ärmel habe durchgehen lassen und schließlich beide Teile zusammengefügt habe. Indische Fakire stellen es als ein Wunder dar, wenn sie auf glühenden Kohlen sitzen.

3. Hinsichtlich des Urhebers (*a quo*) geht es darum, wie es sich mit den Sitten und der Lehre der Person verhält, durch die das Wunder geschieht. Wenn diese Person die wahre Lehre vertritt und ihr Lebenswandel dem entspricht, dann spricht das für die Echtheit des Wunders. Wenn aber der angebliche Wundertäter eine lasterhafte, stolze, leichtsinnige, unbeständige Person ist sowie unvernünftige, gottlose, unsittliche Überzeugungen vertritt, dann kann das durch sie Geschehene nicht von Gott stammen.

4. Die Art und Weise des Zustandekommens (*quomodo*) verrät ebenfalls den Urheber. Zu beachten ist hierzu, ob die Vorgangsweise von Frömmigkeit, Ehrfurcht, Demut geprägt oder im Gegenteil unehrenhaft, gewaltsam, grausam oder unangebracht ist.

5. Die Mittel bzw. Hilfen (*quibus auxiliis*) sind all das, dessen sich die Person bedient, ob sie unter Anrufung des göttlichen Namens (des wahren Gottes) oder mit Gotteslästerung, mit Schmähungen oder Lächerlichmachung handelt.

6. Der Ort des Geschehens (*ubi*) ist ebenfalls von Bedeutung. Wenn es unter eiteln, unwürdigen Menschen geschieht, wie es bei spiritistischen und hypnotischen Praktiken der Fall ist, dann ist es kein echtes Wunder.

7. Der Zeitpunkt (*quando*) eines Wunders fügt sich in den Heilsplan Gottes. So wirkte Christus kein Wunder vor Herodes, denn dieser wollte bloß seine Neugierde befriedigt haben. Angebliche Wunder der Fakire oder der Spiritisten können eigentlich jederzeit geschehen, ohne dass sie notwendig oder angebracht sind.

Wenn all diese Bedingungen zugunsten der Übernatürlichkeit des Geschehenen gleichzeitig erfüllt sind, kann man mit moralischer Gewissheit von einem Wunder sprechen, das gegebenenfalls durch Vermittlung der Engel von Gott vollbracht wurde.

Außer den Kennzeichen der Echtheit, d. h. des göttlichen Ursprungs (der Übernatürlichkeit), ist die Frage zu erwägen, wie die Augenzeugen erkennen können, ob ein echtes Wunder tatsächlich geschieht oder ob es nur nachgespielt, nachgeahmt wird (z. B. die Auferstehung oder die Brotvermehrung). Es geht also um die Frage der Tatsächlichkeit im Einzelfall: Auferstehung und Brotvermehrung sind echte Wunder, aber ist das nun Gesehene tatsächlich das, wonach es aussieht?

Echte Wunder sind zwar übernatürlich, aber sichtbar, sinnlich feststellbar, und man kann und soll sie mit naturwissenschaftlichen Mitteln untersuchen, und dies besonders gründlich und sorgfältig. In dieser Hinsicht sind sie mit physischer Gewissheit erkennbar. Diese wird noch bekräftigt durch Berücksichtigung der Begleitumstände, d. h. durch moralische Gewissheit. Es gibt Wunder des dritten Ranges, die man weder mit metaphysischer noch mit der physischen Gewissheit

sicher erkennen kann, wie z. B. plötzliche Heilung vom Fieber. Hierzu gilt nur die moralische Gewissheit, die durch metaphysische und physische Erkenntnis verstärkt werden kann.

Wunder aus der Geschichte, d. h. durch historische Dokumente bezeugte Wunder, haben an sich moralische Gewissheit. Man spricht hierzu von historischer Gewissheit. Diesen Charakter haben z. B. die Berichte der Hl. Schrift. Ihr Zeugnis beruht aber auf physischer und metaphysischer Gewissheit der Augenzeugen, so dass man keinen Irrtum fürchten muss.

Näheres ist noch zu den falschen Wundern zu sagen, d. h. den Phänomenen aus der Magie, dem Spiritismus und dem Hypnotismus.

Unter Magie versteht man die Macht, etwas auf eine ungewöhnliche, sonderbare Weise zu vollbringen. Hierzu wird unterschieden zwischen 1. natürlicher Magie, d. h. einem Wirken durch verborgene Kräfte der Natur, und 2. der dämonischen, sog. schwarzen Magie, die durch Wirken des bösen Geistes zustande kommt. So lesen wir z. B. in der Hl. Schrift, dass der Antichrist Scheinwunder vollbringen wird (Mt 24, 24; 2 Thess 2, 9).

In der Gegenwart gibt es Phänomene, die als Magnetismus, Spiritismus und Hypnotismus auftreten. Der Erstere (Magnetismus) geht auf F. A. MESMER zurück²⁴ und besteht in Anwendung psychischer und auch physischer Mittel zur Beeinflussung der Menschen oder Tiere.

Die Unterarten sind:

1. der gewöhnliche Magnetismus (*vulgaris*), der sich der Gesten, Blicke und Berührungen bedient;
2. der Hypnotismus, der sich zwar der einfachen, aber mehr speziellen Mittel bedient, wie verschiedene Reize am Körper oder auch verbale Suggestion, um den Zustand der Hypnose hervorzurufen;
3. der Spiritismus, der darin besteht, dass ein Kontakt mit den Geistern oder den Seelen der Verstorbenen hergestellt wird.

Die Phänomene, die durch diese Methoden hervorgerufen werden sind dreierlei:

1. mechanische Phänomene – Bewegungen des Körpers oder der Gegenstände, wie auch Elevation, Translation und Suspension;
2. physiologische und sensitive Phänomene, wie Konvulsionen, Zittern, magnetischer Schlaf (Hypnose), Unempfindlichkeit (Minderung der sinnlichen Wahrnehmung), Übertragung der Sinne (*translatio sensuum*), Suggestion, Halluzination;

²⁴ MESMER, FRANZ ANTON, Arzt, * Iznang (heute zu Moos, Landkreis Konstanz) 23. 5. 1734, † Meersburg 5. 3. 1815; studierte im Anschluss an theologische und philosophische Studien Medizin in Wien. Nach seiner Promotion (1766) praktizierte er bereits mit »magnetischen Curen«, zunächst in Wien, ab 1778 in Paris. Seine Erfolge machten ihn zwar berühmt, vernichtende Gutachten wissenschaftlicher Kommissionen brachten ihn jedoch in den Verdacht der Scharlatanerie und des Betrugers. Nach der Französischen Revolution lebte Mesmer zurückgezogen, zuletzt am Bodensee. In Anlehnung an physikalische Vorstellungen seiner Zeit führte er den von ihm so genannten »Magnetismus animalis« (ungenau auch »tierischer Magnetismus«) ein (Mesmerismus). Da seine Erfolge hauptsächlich auf Suggestion beruhten, gilt er als ein Vorläufer der Hypnotherapie (Hypnose, Geschichte), zugleich auch der Gruppentherapie, da er oft mehrere Patienten gleichzeitig behandelte (Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG, Mannheim, 2004).

3. intellektuelle Phänomene wie Erkenntnis der inneren Vorgänge (Seelenschau), Vorhersagen, Durchschauen des Körpers, Zungenreden (Reden in unbekanntem Sprachen) und Ähnliches.

Sie alle treten entweder nach Anrufung der Geister oder auch ohne eine vorherige Anrufung auf. Im ersteren Fall handelt es sich um Spiritismus im eigentlichen Sinne. Allerdings kann es vorkommen, dass ein Geist nur von einer Person angerufen wird (sog. *Medium*) und dann die Wirkung auf andere anwesende Personen übergeht. Auf diese Weise können auch Erscheinungen, Gesänge, schriftliche Mitteilungen, sogar »wissenschaftliche« Abhandlungen und Anweisungen von medizinischen Behandlungen auftreten, die von den Geistern mitgeteilt werden.

Viele Ereignisse aus dem Bereich des Spiritismus sind Märchen oder Betrug, aber nicht alle lassen sich als solche erklären, weil sie ausreichend bezeugt sind, so z. B. Konvulsionen oder Zittern als Reaktion auf gottgeweihte Gegenstände oder Personen. Es muss sich dabei also um Wirken der bösen Geister handeln, deren Existenz auf diese Weise zum Vorschein kommt. Die Teufel können nach der Lehre des hl. THOMAS folgendermaßen Wunder simulieren:

1. indem sie sich der natürlichen Kräfte bedienen, die uns nicht bekannt sind, und
2. indem sie unsere Vorstellungskraft oder auch die Sinne beeinflussen, so dass uns etwas anders erscheint als es ist.²⁵

5. Beweiskraft der Wunder (IV.)

Zum Schluss kommen wir auf die Bedeutung der Wunder in der Theologie sowie für den Glauben und für die Ungläubigen zu sprechen. Es ist der letzte Problembereich, der zum Inhalt der dogmatischen Definition des 1. VATIKANISCHEN KONZILS gehört. Es heißt:

»Wunder sind sehr sichere und der Fassungskraft aller angepasste Zeichen der göttlichen Offenbarung (divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accomodata)«; »wer sagt, [...] dass Wunder niemals sicher erkannt werden können und dass durch sie der göttliche Ursprung der christlichen Religion nicht richtig bewiesen werde (certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis christianæ originem rite probari), der sei ausgeschlossen« (DS 3034). Dem entsprechen Worte der Hl. Schrift: Joh 10, 25-38; Joh 15, 24; Mk 9, 38.

Nach der Lehre des hl. THOMAS gibt es verschiedene Arten und Stufen von Beweisführung. Im Falle der Wunder handelt es sich um einen indirekten Beweis aus einem sicheren Zeichen (*demonstratio indirecta ex signo certissimo*). In dieser Art wird auf den Sachverhalt geschlossen, weil das Gegenteil absurd oder unmöglich wäre. Mit anderen Worten: durch Ausschluss aller Antithesen wird die These bewiesen. Das heißt konkret: Ein Wunder – als ein Werk Gottes – kann keinen Irrtum und keine Falschheit bekräftigen, und zwar weder der Absicht noch der Zulassung nach, denn sonst müsste Gott ein Beglaubiger der Falschheit sein. Gott selbst aber erwählt

²⁵ Vgl. *S.Th.* I, q. 114, a. 4, ad 2; q. 110, a. 3, a. 4 ad 2; q. 111, 34; *De potentia* q. 6, a. 3.

in seiner Vorsehung den Kontext und die Begleitumstände von Wundern. Die göttliche Vorsehung ist allerdings nicht mit menschlichen Überlegungen und Maßstäben zu identifizieren.

Allerdings gibt es eine notwendige Bedingung der Beweiskraft von Wundern, nämlich ausdrückliche (deutliche) oder mindestens einschlussweise (undeutliche) Bekanntgabe einer Vernetzung zwischen dem Wunder und der zu bestätigenden Offenbarung (*declaratio explicita aut implicita connexionis huiusce miraculi cum hac revelatione confirmanda*). Andernfalls könnte das Wunder zwar echt sein (ohne dass seine Funktion gleich erkennbar wäre), wäre aber keine Bestätigung der geoffenbarten Wahrheit. Wunder sind ein Glaubwürdigkeitsmotiv, das allen Menschen aller Zeiten angemessen ist, weil sie sinnlich wahrnehmbare Zeichen sind, deren Bedeutung aufgrund der Prinzipien der natürlichen Vernunft – Wahrhaftigkeit und Allmacht Gottes – erkannt wird. Einwände spezieller, wissenschaftlicher Art werden mit metaphysischen und historischen Argumenten erfolgreich widerlegt. Leugnung der Beweiskraft der Wunder wurzelt schlussendlich im Agnostizismus und dieser erweist sich angesichts der logischen Argumente als widersprüchlich.

6. Epilog

Am Schluss unserer Darlegung sei auf eine Episode aus der früheren theologischen Tätigkeit des gegenwärtigen Pontifex BENEDIKT XVI. hingewiesen. In seinem Buch *Tochter Zion* (Erstauflage 1977), in dem er die mariologischen Dogmen erörtert, sagt er:

»Nun aber weiß man, dass die Jungfrauengeburt als Faktum, als reale Tatsache der Geschichte, aufs Schärfste bestritten und heute auch von vielen katholischen Theologen weithin aufgegeben wird: Nur auf den geistigen Sinn komme es an, so sagt man, das Biologische könne für die Theologie nicht wichtig sein und sei lediglich als symbolisches Ausdrucksmittel zu werten. Aber dieser Ausweg, so plausibel er scheint führt in Wirklichkeit in eine Sackgasse: er erweist sich bei näherem Zusehen als Täuschung. Die großzügige Trennung von ›Biologie‹ und Theologie lässt nämlich genau den Menschen aus; sie ist an dieser Stelle ein Widerspruch in sich selber, denn der springende Punkt des Ganzen liegt doch gerade in der Aussage, dass im Humanen auch das Biologische human und erst recht im Theo-humanen nichts bloß ›biologisch‹ ist. [...] Der Versuch, nach Abstoßung des Biologischen ein geistiges Destillat zu behalten, ist Verneinung jenes Geistigen, um das es im Glauben an den Fleisch gewordenen Gott geht.« (S. 51f)

Auf der vorausgehenden Seite nimmt Professor JOSEPH RATZINGER Stellung zu seinen früheren, aus den sechziger Jahren stammenden Worten, die auch heute oft leider missbraucht werden:

»Ich möchte damit die Grenze meiner oft zitierten Äußerung in: Einführung in das Christentum (München 1968) 225 deutlich herausstellen, wonach Jesu Gottessohnschaft das Herkommen aus einer normalen Ehe an sich nicht ausschließen würde. Ich wollte damit nur ganz deutlich den Unterschied der biologischen und der ontolo-

gischen Ebene des Denkens herausstellen und klarmachen, daß die ontologischen Aussagen von Nikäa und Chalkedon als solche nicht mit den Aussagen über die jungfräuliche Empfängnis identisch sind. Dass zwischen beidem – der Personseinheit Jesu mit dem ewigen Sohn des ewigen Vaters und der irdischen Vaterlosigkeit des Menschen Jesu – bei aller Unterschiedenheit der Ebenen eine tiefe, ja unlösbare Entsprechung besteht, sollte damit nicht bestritten werden, wurde aber – wie ich einräume – von mir auch nicht deutlich genug gesagt; insofern besteht die Kritik von Balthasar, a.a.O. 43 zu Recht. Jedem, der nicht nur die erwähnte Passage auf S. 225 meines Werks, sondern den ganzen Abschnitt S. 222–230 liest, muss aber auch ohnedies offenkundig sein, daß die Anwendung meiner Ausführungen bei R. Pesch, Das Markusevangelium I (Freiburg 1976) 323 dem Sinn meiner Überlegungen konträr entgegensteht.«

Somit haben wir nicht nur die Gewissheit über die immerwährende Jungfräulichkeit der Muttergottes, sondern auch darüber, dass BENEDIKT XVI. diese Wahrheit bekennt und Wunder als übernatürliches Wirken Gottes in der Welt nicht ausschließt.

Moraltheologie

José Miguel Granados Temes: La Ética Espousal de Juan Pablo II. Estudio de los fundamentos de la moral de la sexualidad en las catequesis sobre la teología del cuerpo (Studia Theologica Matritensis), Madrid 2006, ISBN 84-96318-15-X.

Das vorliegende Werk von José Miguel Granados Temes widmet sich auf 602 Seiten der Ehemoral Johannes Pauls II. oder, wie man besser sagen könnte und es dem spanischen Titel genauer entspricht, der bräutlichen Ethik, wie sie Johannes Paul II. vor allem in seinen Katechesen über die »Theologie des Leibes« von 1979–1984 entwickelt und dargelegt hat. Mit dieser Publikation wird die überarbeitete und erweiterte Fassung einer vom damaligen Professor und jetzigen Erzbischof von Bologna, Kardinal Carlo Caffarra betreuten Dissertation vorgelegt, welche der Autor am 15. November 1997 am »Pontificio Istituto per studi su matrimonio e famiglia« der Päpstlichen Lateranuniversität erfolgreich verteidigt hat.

Nach einer Einführung (23–48) und der Klärung theologischer Voraussetzungen im ersten Teil (49–94) geht es im zweiten Teil um die Darlegung der Fundamente der Ethik der Sexualität im Lehramt Johannes Pauls II. (95–448). Dabei wird der Rückbezug zum Anfang der Schöpfung aufgezeigt, wenn die menschliche Person in der göttlichen Offenbarung (95–178) thematisiert wird. »Erfahrungen des Ursprungs« werden dargelegt, um das »primäre Selbstverständnis der menschlichen Person« zu erschließen (179–382). Die Integration der menschlichen Person in den zwei Weisen der Verwirklichung ihrer bräutlichen Berufung wird aufgezeigt (383–448). Im dritten Teil präsentiert der Verfasser die Sexualmoral Johannes Pauls II. als bräutliches Ethos in seinem biblisch-personalistischen Charakter (449–476), wobei zuerst die »Theologie des Leibes« Johannes Pauls II. systematisiert wird (449–460) und dann nach den Beiträgen der »bräutlichen Ethik« Johannes Pauls II. für die Grundlegung der Sexualethik insgesamt gefragt wird (461–476). Nach einer umfangreichen Bibliographie folgt ein spezieller Anhang, in welchem ein »Index grundlegender Begriffe« dargeboten wird (553–602).

Als grundlegenden hermeneutischen Schlüssel der Katechesen Johannes Pauls II. über die Heiligkeit des menschlichen Leibes und die Berufung zu Ehe und Familie stellt der Verfasser zwei Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils in »Gaudium et spes« heraus:

So heißt es in GS 22, 1, dass sich die eigentliche Identität des Menschen nur im Geheimnis Jesu Christi erschließe, und in GS 22, 3, dass der Mensch, welcher von Gott als einziges Geschöpf auf Erden um seiner selbst willen geliebt werde, seine Berufung nur dadurch verwirklichen könne, wenn er sich selbst zu einer Gabe der Liebe mache für andere. Nur auf diesem Hintergrund der theologischen Anthropologie sei es nachzuvollziehen, wie Johannes Paul II. in seiner ganzen auf dieses Thema bezogenen Lehrverkündigung immer wieder herausstellt, dass der Mensch als Mann und Frau von Gott aus Liebe geschaffen und zur Liebe berufen ist (vgl. »Familiaris consortio«, Nr. 11). Der erfahrungsbezogene philosophisch-theologische Ansatz Karol Wojtyłas (Johannes Pauls II.) nehme den ganzen Menschen ernst, und zwar nicht in seiner Abstraktheit, sondern als konkreten Menschen. So partizipiert auch der Leib an der Gottebenbildlichkeit des Menschen und wird zur Voraussetzung und zum Medium interpersonaler Begegnung und Hingabe. Wenn auch die Tiefe der personalen Liebe und Hingabe zwischen Mann und Frau, wie sie sich in ihrer Vollendung im Sakrament der Ehe zeigt, nur im Licht des Glaubens an die göttliche Offenbarung erschlossen werden kann, so handelt es sich doch grundlegend um Wahrheiten, welche in der Dimension ihrer ursprünglichen Erfahrung nicht im eigentlichen Sinn übernatürlich sind und daher der natürlichen menschlichen Erfahrung gewärtig sind und im Licht einer über das bloß instrumentell-utilitaristische Verständnis hinausgehenden umfassenden Vernunft erhellt werden können.

Der Sinn der menschlichen Sexualität als »Bräutlichkeit« offenbart sich in zweifach verbundener Weise: als Ausdruck und Verwirklichung der Einheit der Gatten in Liebe und ihrer Offenheit für das menschliche Leben im Ja zu Kindern. Christus der Erlöser heilt die Wunden, welche die menschliche Sünde am Anfang und in der Menschheitsgeschichte auch im Bereich der sexuell ausgedrückten Liebe zwischen Mann und Frau verursacht hat, und lässt das Geheimnis des göttlichen Anfangs neu aufleuchten. Die christliche Berufung schließt eine standesgemäße Verwirklichung der Keuschheit mit ein, sodass die Dynamik des sexuellen Bereichs im Geheimnis Christi und der Kirche in eschatologischer Perspektive ihre Vollendung erfährt. Dies gilt sowohl für die Ehe als auch für die Berufung zum jungfräulichen Leben.

Die als organische Einheit zu begreifenden päpstlichen Katechesen über die »Theologie des Leibes«, welche über den Zeitraum von fünf Jahren gehalten wurden, sind eine bedeutende lehramtli-

che Darlegung und Entwicklung der grundlegenden Werte und Normen einer katholischen theologischen Ethik im Hinblick auf Ehe, Familie und Sexualität. Johannes Paul II. bedient sich hier eines argumentativen und positiven Stils, womit er auf theologischer Ebene fortsetzt, was er zur Thematik von Ehe und Familie bereits in seinem grundlegenden Werk »Liebe und Verantwortung« (deutsche Neuausgabe, hg. von Josef Spindelböck, Kleinhain 2007) mit Hilfe einer personalistischen Ethik ausgeführt hatte. Wenn der Verfasser der hier besprochenen spanischen Studie diese wesentlichen Beiträge des Lehramts von Johannes Paul II. systematisiert hat und im lehramtlichen und theologischen Zusammenhang aufzeigt, kommt ihm damit ein großes Verdienst zu. Ähnliche Beiträge in anderen Sprachen gibt es bereits; hier sei nur auf die Neuausgabe der Papstkatechesen in englischer Sprache und die systematische Einführung von Michael Waldstein unter dem Titel »Man and Woman He Created Them. A Theology of the Body« (Boston 2006) verwiesen (dieser hat übrigens nachgewiesen, dass jene Papstkatechesen ursprünglich auf Polnisch verfasst wurden und in ihren Grundzügen als Manuskript bereits vorlagen, bevor Karol Wojtyła das Papstamt antrat), oder in deutscher Sprache auf Dominik Schwaderlapp: »Erfüllung durch Hingabe. Die Ehe in ihrer personalistischen, sakramentalen und ethischen Dimension nach Lehre und Verkündigung Karol Wojtyłas / Johannes Pauls II.« (St. Ottilien 2002).

Josef Spindelböck, St. Pölten

Katechetik

Dörner, Reinhard (Hg.): »Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nicht gehört haben?« (Röm 10, 14b) – Der Kampf um den Religionsunterricht, Verlag des Initiativkreises Münster, Ergänzungsband zum Berichtband der Osterakademie Kevelaer 2002, 194 S., ISBN 3-9809748-2-0, Euro 10,00.

Der Sammelband »Der Kampf um den Religionsunterricht« beurkundet auf eindrucksvolle Weise die von innerkirchlichen Kreisen getragene systematische Zerstörung des Glaubens. Wie diese Dokumentation klar belegt, erfolgt diese Zerstörung mit Deckung oder zumindest mit Billigung höchster kirchlicher Stellen.

Dieser Kampf nimmt seinen Ausgang in den Bemühungen des 1997 verstorbenen Pfarrers Georg Woratsch, der sich bereits seit Anfang der 70er Jahre bei den zuständigen kirchlichen Stellen für eine korrekte katechetische Unterweisung einsetzte

und auf die schweren Mängel der neuen Religionsbücher aufmerksam machte. Aus den in diesem Band veröffentlichten Unterlagen, seiner einschlägigen Korrespondenz und entsprechenden Presseartikeln wird die Ablehnung ersichtlich, die er auf verschiedenen Ebenen erfuhr: Auf seine sachlich berechtigten Argumente ging man überhaupt nicht ein, die Reaktionen seiner Ansprechpartner, darunter der Bischöflichen Hauptstelle für Schule und Erziehung in Köln, verraten lediglich persönliche Gekränktheit.

Dieses Schicksal sollten später der inzwischen verstorbene StD Franz Merz und das Ehepaar Reinhard und Gertrud Dörner mit ihm teilen, das den Kampf um den Religionsunterricht bis zum höchsten kirchlichen Gerichtshof, der Apostolischen Signatur, verlor. Frau Dörner hatte im Namen des von ihr geführten Arbeitskreises für Theologie und Katechese (ATK) alle deutschen Ordinariate auf das destruktive Potential der neuen, vom zuständigen Gremium der Bischofskonferenz approbierten Religionsbücher des Ex-Priesters Hubertus Halbfas aufmerksam gemacht (1990–1993). Abgesehen von allen anderen Mängeln dieser Bücher vertritt deren Autor nämlich nicht einmal das Gottesbild der christlichen Offenbarung, sondern esoterisches Gedankengut in Richtung der von der Freimaurerei geförderten »Welteinheitsreligion«.

Nach der ablehnenden Haltung der deutschen Ordinate wandte sich Frau Dörner in nächster Instanz an die Kongregation für die Glaubenslehre, die Bischofskongregation und die Kongregation für das katholische Bildungswesen (März 1993). Diese Stellen setzten sich jedoch offensichtlich mit dem Inhalt der beanstandeten Religionsbücher gar nicht auseinander; vielmehr wurden die Klagesteller von der Kleruskongregation erneut auf die zuständigen Gremien innerhalb der deutschen Bischofskonferenz verwiesen (September 1994). Nach weiteren Einwänden der Antragstellerin entschied die Kleruskongregation im September 1995, daß die Entscheidungen der Deutschen Bischofskonferenz bezüglich der Religionsbücher »keiner weiteren Infragestellung bedürfen«. Gegen diesen Bescheid legte Frau Dörner bei der Apostolischen Signatur Berufung ein (Oktober 1995), die aber nicht mehr *de merito* (d. h. den Inhalt), sondern nur noch über das Verfahren zu befinden hatte. Das Urteil der Apostolischen Signatur vom 20. Juni 1997 stellt zwar einen Verfahrensfehler fest, und zwar den der fehlenden Einholung einer nötigen Zustimmung der Glaubenskongregation durch die Kleruskongregation. Dennoch wird die Klage von Frau Dörner abgewiesen mit dem Hinweis, daß Religionsbücher keine Katechismen seien und daher ausschließlich die zuständige Bischofskonferenz über den Inhalt

zu entscheiden habe. Wie aus dem Wortlaut des Urteils hervorgeht, wurden aber andere Fragen außer acht gelassen. Dies mag auch einer der Gründe dafür sein, warum die Apostolische Signatur nicht gestattete, das Urteil oder auch nur Teile davon ohne ihre ausdrückliche Erlaubnis zu veröffentlichen: Schließlich bezeugt es große Mängel in der gängigen kirchlichen Rechtsprechung, die nicht zuletzt in der Schwächung bis Annullierung der Rechte von Gläubigen gegenüber ihren Bischöfen bestehen.

Wie jedoch der Anhang dieses Buches beweist, war die Kritik des ATK an den Religionsbüchern von Hubertus Halbfas höchst berechtigt. Das Gutachten des Dogmatikers Prof. Manfred Hauke »Welteinheitsreligion: Umdeutungen der christlichen Botschaft in Religionsbüchern« bewertet die Bücher von Halbfas als ungeeignet für den katholischen Religionsunterricht, infolge ihrer systematischen Umdeutung des christlichen Glaubens und der Reduzierung der Kirche auf rein innerweltliche Aspekte. Der Pädagoge Prof. Reinhold Ortner kritisiert in seiner »Beurteilung der Religionsbücher von Hubertus Halbfas« daran vor allem die Psychologisierung der Botschaft des Evangeliums und die Verkürzung der biblischen Fakten auf eine rein symbolische Ebene. Im Beitrag des verstorbenen Prof. Paul Hacker († 1979) »Der Skandal mit den Religionsbüchern« wird die Selbst-Zerstörung der Kirche durch ideologische »Agenten« an den wichtigen Stellen und durch innerkirchliche Netzwerke dargestellt. Der Beitrag von Kardinal Leo Scheffczyk (†) betont den Vorrang der zentralen Glaubensinhalte und damit der Dogmatik gegenüber der heute von den Religionspädagogen in den Vordergrund gerückten Didaktik. Zu einer ähnlichen Konklusion gelangt Prof. Alfred Läßle mit seiner Frage »Religionsunterricht – quo vadis?«: Gegenüber den modernen Strömungen der Katechese sind die Kontinuität und die Systematik in der Glaubensverkündigung von höchster Aktualität.

Die Umdeutung der Bibel Richtung Neuheidentum durch diese Religionsbücher kommt im Beitrag von Otto Maier SJM »Die Bibel« und Hubertus Halbfas« deutlich zum Vorschein. Prof. Klaus Berger bewertet in seinem »Beipackzettel zu einer weihnachtlichen Monumentalfibel« die Bücher von Halbfas als »Heilmittel gegen Christen, die noch an Jesus als den Sohn Gottes glauben«, kurz als »Treibsand«.

Eine weitere Rezension stammt vom Herausgeber und gilt dem Buch von Franz Merz: »Auf der Suche nach dem verlorenen Glauben«. Die »Antworten von Religion und Ideologien« (Untertitel) bieten die Basis zu einer Auseinandersetzung mit Ideologien auf der Grundlage des Glaubens.

Die beiden nächsten Beiträge zeigen, wer letztlich hinter dem Kampf gegen den Religionsunterricht steht: Manfred Adler verweist auf den »Kampf der Freimaurerei gegen den Religionsunterricht« und das Ziel der Loge, durch konfessionslose Schulen den Glauben zu zerstören, ebenso »Die humanistische Schule im Geiste der blauen Freimaurerei«, ein Kapitel aus dem bereits 1875 erschienenen Buch von G. M. Pachtler SJ. Komplementär dazu dokumentiert auch ein Auszug aus der Enzyklika »Humanum Genus« Leos XIII. die Gefahren der Freimaurerei besonders auf dem Gebiet der Jugenderziehung. Denn zwischen Katholischer Kirche und Freimaurerei besteht ein unüberwindlicher Gegensatz: Dies läßt sich aus einem Vergleich freimaurerischen Gedankenguts mit den Visionen der sel. Anna Katharina Emmerick erkennen, die abschließend einander gegenübergestellt werden.

Den Abschluß dieses Buches bildet das »Credo des Gottesvolkes« von Papst Paul VI., an dem sich jede Glaubensunterweisung orientieren muß.

Gabriele Waste, Klagenfurt

Patrologie

Roberto López Montero: *Totius Hominis Salus. La antropología del »Adversus Marcionem« de Tertuliano*, Madrid 2007, *Publicaciones de la Facultad de Teología de San Damaso (= Dissertationes theologicae 2) 540 Textseiten und Register*, ISBN 978-84-96318-40-3.

Roberto López Montero hat kein leichtes Thema für seine Dissertation ausgewählt: Die Anthropologie Tertullians nach »Adversus Marcionem«. Damit hat er 2006 an der theologischen Fakultät San Damasso in Madrid promoviert.

In den fünf Büchern dieses Hauptwerkes setzt sich Tertullian (ca. 155 – nach 220 n. Chr.) mit einem der größten Probleme des frühen Christentums auseinander, dem Marcionismus. Die Schrift ist eines seiner systematischsten, aber auch seiner schwierigsten Werke. Bezüglich der Datierung schließt sich López Montero dem zeitlichen Rahmen an, den Barnes und Braun – wenn auch mit kleinen Unterschieden – stecken: zwischen 207 und 212 n. Chr. Mit der Datierung hängt auch die Frage nach dem montanistischen Einfluss auf das Werk zusammen. Nach Meinung des Autors ist dieser nur an wenigen einzelnen Stellen erkennbar. Als Ganzes handele es sich um ein katholisches Werk. López Montero legt die Ausgabe des Corpus Christianorum Series Latina zu Grunde. In den letzten Jahren

sind mehrere Studien zur Anthropologie des Kirchenvaters erschienen. Der Autor nennt als die wichtigsten J. Leal, *La Antropología de Tertuliano*, und J. Alexandre, *Une chair pour la gloire*, beide 2001 erschienen.

López Montero hat dieses Werk für seine Studien ausgewählt, weil es besonders viel über das Thema aussage. Alle wichtigen Elemente seien enthalten und er versucht, daraus eine – wenn auch unvollständige – Synthese zu schaffen. Als Fixpunkte (»*ejes transversales*«) bezeichnet er die »*diversitas*« und die »*inferioritas*« des menschlichen Wesens, letztere wiederum eingeteilt in »*mediocritas*«, »*humilitas*« und »*corruptibilitas*«. Deutlich wird an mehreren Stellen im Laufe der Studie, dass Tertullian den Menschen als gutes Geschöpf darstellt, das zur Vergöttlichung berufen sei. Die Unvollkommenheit des Menschen ermögliche gerade das Heil. In fünf Kapiteln rollt der Autor diese Berufung des Menschen vor dem Auge des Lesers auf. Im Kapitel I geht es um einzelne Elemente für eine Definition des Menschen in diesem Werk von Tertullian. Am Ende des Kapitels stellt López Montero fest, dass die Begriffe, die der Kirchenvater benutzt, gründlich zu durchleuchten seien, um den Hintergrund jeweils richtig zu erfassen und ihnen kein späteres Verständnis überzustülpen. Im Laufe seiner Untersuchung setzt er sich mit Sekundärliteratur auseinander, die dies seiner Meinung nach gemacht habe. Im Kapitel II über Tertullians Exegese von Gen 1 und 2 erklärt der Autor daher einzelne Formulierungen aus dem Text und nimmt Stellen aus anderen Werken zu Hilfe. Tertullian betone gegenüber Marcion die Einheit der Schöpfung. Der Mensch sei Bild (*imago*) Gottes im Fleisch und im Geist. Er sei berufen zur immer größeren Ähnlichkeit (*similitudo*), die über das bloße »*Imago-Sein*« hinausgehe und in der Sünde verloren gegangen sei. – Den Begriff »*imago*« untersucht der Autor weiter im Kapitel III. Nach einem Vergleich mit anthropologischen Aussagen von Justinian und Irenäus kommt López Montero zu dem Schluss, dass auch Tertullian »*anima*«, »*caro*« und »*spiritus*« unterscheidet und das Letztere nicht zur Substanz des Menschen gehöre. Der Leib sei dabei Bild des Leibes Christi, die Seele Bild des Wesens Gottes. Er betone aber die Dreiheit nicht so stark wie die anderen, da es ihm vor allem um die Gleichwertigkeit von Seele und Leib gehe. Bedingt durch die Auseinandersetzung mit Marcion unterstreiche Tertullian stärker als Irenäus die menschliche Körperlichkeit. Auch der Leib sei zum Heil berufen. Der »*spiritus*« durchdringe Leib und Seele. – In Kapitel IV geht der Autor genauer auf den Begriff »*similitudo*« ein. Sie bezeichne das übernatürliche Ziel des Menschen, das ihm durch seine Schöpfung gege-

ben sei. Trotz der Ursünde betont Tertullian auch hier die Güte des Menschen. Es werden interessante Einzelheiten besprochen, z. B. über die Folgen der Ursünde für die ganze Schöpfung (S. 379). – Folgerichtig behandelt López Montero in Kapitel V die Eschatologie, den Endzustand, für den der Mensch geschaffen sei. Es gäbe bis jetzt wenig Literatur zu diesem Thema. Da der Autor die systematischen Werke zur Eschatologie für verschollen hält, erscheint ihm umso wichtiger, Beiträge in anderen Werken dazu zu sammeln. »*Adversus Marcionem*« enthalte ausreichend einzelne Erkenntnisse, um ein Bild von Tertullians vormontanistischer Eschatologie zusammensetzen zu können.

In der Zusammenfassung seiner Studie hält López Montero noch einmal fest, dass Tertullian in seinen Anschauungen in Kontinuität zur lateinischen nordafrikanischen Schule stehe, aber auch Gemeinsamkeiten mit Alexandrien und den östlichen Theologen aufweise (S. 485). Er verbände die biblische Anthropologie mit der damaligen katholischen Tradition und gehe von der aristotelischen Definition (»*animal rationale, intellectus et scientiae capax*«) und stoischen Vorstellungen aus, die er allerdings ergänze (S. 486). (Vielleicht liegt in dieser gewissen Zwischenstellung auch die Schwierigkeit, Tertullian recht zu verstehen. Seine lateinisch geschriebenen Begriffe mögen teilweise der griechischen Begrifflichkeit entlehnt sein bzw. das Ringen um eine neue christliche Füllung widerspiegeln.)

Der Leser kann in dieser umfassenden Studie in viele Einzelfragen eintauchen. Z. B. behandelt der Autor relativ ausführlich die Frage, ob der »Schoß Abrahams« aus Lk 16, 19–31 für Tertullian nun das Fegefeuer meine oder nicht, und er warnt vor einer vorschnellen Gleichsetzung (S. 407 und 479). Weiterhin wird z. B. die Frage behandelt, ob die Auferstehung nur für die Seligen zuträfe oder für alle Menschen (S. 475–478). Vielleicht hält sich der Autor manchmal zu sehr bei Einzelfragen auf, doch ist es eben anspruchsvoll, ein umfangreiches Werk vom Beginn des 3. Jahrhunderts in seiner Aussage – wenn auch nur unter einer Themenstellung – möglichst zutreffend zu erfassen. Bezeichnenderweise sollte die Dissertation zuerst in der Fakultät der klassischen Philologie geschrieben werden und wurde dann in die theologische Fakultät verlegt. Die stellenweise akribische philologische Arbeit zeichnet das Werk aus. – Angehängt hat López Montero einen ausführlichen Exkurs zur Anthropologie in Tertullians Schrift »*Ad Martyras*« (S. 503–540). Es drängt ihn, die Erkenntnisse zu »*Adversus Marcionem*« durch andere Schriften zu ergänzen – ein deutlicher Hinweis darauf, dass dieser Band die Grenzen einer Dissertation fast schon sprengt.

López Montero hat genau und sauber gearbeitet. Einfache Schautafeln verdeutlichen oft die Aussagen, und die »Conclusiones« am Ende jedes Kapitels erleichtern die nicht immer einfache Lektüre. Der Band wurde sorgfältig redigiert. Eine Fülle von Belegstellen und Literaturverweisen untermauern die Aussagen und zeigen, dass sich der Autor mit der vorhandenen Literatur zum Thema eingehend beschäftigt hat. Die Bibliographie ist umfangreich, die Register zu Autoren, Werken Tertullians und Stellen aus der Hl. Schrift gut erstellt. Der Band stellt einen wirklichen Beitrag zur patristischen Forschung dar. Zu wünschen wäre, dass viele Studierende seinem Beispiel folgen.

Ursula Bleyenbergh, Köln

Kirchenrecht

Ohly, Christoph: Der Dienst am Wort Gottes / Eine rechtssystematische Studie zur Gestalt von Predigt und Katechese im Kanonischen Recht (= Münchener theologische Studien / III. Kanonistische Abteilung, 63), St. Ottilien: EOS Verlag 2008, 794 S., ISBN 978-3-8306-7297-5, Euro 74,00.

Als Gegenreaktion auf die reformatorische und aufklärerische Devaluation alles Sakramentalen war es in der katholischen Theologie der Neuzeit zu einer sukzessiven Vernachlässigung der heilsmittlerischen Dimension des Wortes Gottes gekommen. Nachdem es bereits im 19. Jahrhundert erste Ansätze zur Überwindung dieser Engführung gegeben hatte, kam es um die Mitte des 20. Jahrhunderts zu einer weitreichenden Neubesinnung: Zahlreiche theologische Veröffentlichungen jener Zeit dokumentieren das Bemühen, »die Einsicht in die Notwendigkeit einer Theologie des Wortes Gottes und damit in seine Bedeutung für das Wesen und die Sendung der Kirche« (12) zu verbreiten und zu vertiefen. »Was im Rahmen dieser Studien an vielfachen Anregungen hervorkam, konnte schließlich – gereinigt und komprimiert – durch die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils manifestiert und als bleibende Aufgabe einer theologischen Durchdringung des Wortes Gottes im Gesamt der Glaubenswirklichkeit formuliert werden« (14).

»Wort und Sakrament bezeichnen« der konziliaren Ekklesiologie zufolge »die beiden fundamentalen Bauelemente, auf denen das Leben und die Sendung der Kirche gründen« (3). Diese ekklesiologischen Grunddaten »haben konsequenterweise einen entscheidenden Einfluss auf das Kirchenrechtsverständnis und die Codexreform ausgeübt« (27). Insofern kommt dem dritten Buch des Codex

Juris Canonici von 1983 über den Verkündigungsdienst der Kirche – neben dem zweiten Buch über das Volk Gottes und dem vierten Buch über den kirchlichen Heiligungsdienst – »eine zentrale Stellung« (ebd.) innerhalb der kirchlichen Rechtsordnung zu. Innerhalb des kirchlichen Verkündigungsdienstes wiederum »spielen die Predigt und die Katechese eine entscheidende Rolle« (ebd.). Die diesbezüglich einschlägigen Normen sind in den cann. 756–780 des geltenden Gesetzbuchs der lateinischen Kirche unter der Überschrift »Dienst am Wort Gottes« zusammengefasst.

»Mit Predigt und Katechese verbunden ist eine Vielzahl kanonistisch relevanter Fragen«, die der Verfasser der gegenständlichen, im Wintersemester 2006/07 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Habilitationsschrift angenommenen Studie »systematisch erörtert«, wobei er »vor allem rechtstheologisch, rechtshistorisch und rechtssprachlich notwendige Untersuchungen« anstellt, um »auf deren Grundlage Lösungsvorschläge für bestehende Desiderate in der Kanonistik und im Lebensalltag der Kirche« (4) zu unterbreiten. Im Zuge dessen kommen Grundsatzfragen wie jene nach dem rechten Verständnis des kirchlichen Amtes oder nach dem Wesen von Predigt bzw. Homilie ebenso zur Sprache wie die nach wie vor kontrovers diskutierte Problematik der Laienpredigt. Ungeachtet des breiten Raums, die derartige »heiße Eisen« nicht nur in der öffentlichen Wahrnehmung, sondern auch im wissenschaftlichen Diskurs in der Vergangenheit eingenommen haben und nach wie vor einnehmen, verfolgt der Verfasser wohlwunderweise das erklärte Ziel, den »Dienst am Wort Gottes in kanonistisch möglichst umfassender Weise zu behandeln« (4).

Die Studie ist in drei Hauptteile gegliedert. Im ersten Teil geht es um die »Rechtstheologische[n] Grundlagen zum Dienst am Wort Gottes« (9–147), insbesondere um die konstitutive Bedeutung des Wortes Gottes für das Wesen und die Sendung der Kirche. Erwähnenswert sind in diesem Zusammenhang vor allem die luziden Ausführungen des Verfassers über die je spezifischen, in Verkündigung und Theologie aber mitunter nicht sorgfältig genug differenzierten Weisen der Gegenwart Christi in Wort und Sakrament sowie über das rechte Verständnis der nicht selten (bis in die Gestaltung von Kirchenraum und Liturgie hinein) überstrapazierten Terminologie von den sogenannten beiden Tischen, dem Tisch des Wortes und dem Tisch des Brotes. Was Letzteren bzw. das Wort Gottes als solches anbelangt, verweist der Verfasser zu Recht darauf, dass dessen »Signifikanz für die Liturgie und damit für das Wesen der Kirche [...] in ihm selbst« (20) liegt. Grundsätzlich muss sich der

Dienst am Wort Gottes – ob er sich nun in der Liturgie, im Religionsunterricht oder in den sozialen Kommunikationsmitteln entfaltet – »inhaltslich messen lassen an der Schriftgemäßheit der Verkündigung, ihrer inneren Einheit mit der lebendigen Tradition der Kirche und mit dem kirchlichen Lehramt sowie an der persönlichen Disposition des Verkündigers« (775).

Gegenstand des zweiten Hauptteils ist, ausgehend von Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils, die überaus diffizile und nicht ohne Kontroversen verlaufene »Genese der kodikarischen Normen zur Predigt und zur Katechese« (149–320), wobei die Darstellung nicht beim Codex Iuris Canonici von 1983 Halt macht, sondern auch den 1990 promulgierten Codex der katholischen Ostkirchen einbezieht. Beide Gesetzbücher weisen hinsichtlich des Predigt- und Katecheserechts sowohl »ein hohes Maß an Übereinstimmung« (313) als auch bemerkenswerte »Akzentsetzungen und Eigenheiten« (314) auf, die nicht zuletzt den in der Zwischenzeit gesammelten rechtspraktischen Erfahrungen und rechtswissenschaftlichen Erkenntnissen Rechnung tragen. Im Anhang zum zweiten Hauptteil findet sich – gleichsam als »systematisierter Extrakt« und »Lesehilfe« (6) – eine sorgfältig ausgearbeitete und entsprechend hilfreiche »Synopsis zur Genese der cc. 756–780 CIC unter Hinzufügung der cc. 607–626 CCEO« (321–380).

»Rechtssystematische Erörterungen zu Predigt und Katechese gemäß CIC und CCEO« (381–771) bilden den dritten und – vom Umfang ebenso wie vom Inhalt her – gewichtigsten Teil der Studie. Während der Verfasser den einschlägigen kodikarischen Normen im Wesentlichen »innere Stringenz und klare Schlichtheit« (776) bescheinigt, beklagt er die mitunter diffuse und divergierende Terminologie »in liturgierechtlichen Bestimmungen, lehramtlichen Dokumenten sowie wissenschaftlichen Abhandlungen« (777). Angesichts dessen schlägt er vor, als Predigt künftig generell jede liturgische Verkündigung zu bezeichnen und den Begriff der Homilie für die Predigt innerhalb der Messfeier zu reservieren: »Jede Homilie ist« demnach »eine Predigt, aber nicht jede Predigt ist eine Homilie« (505). Den Begriff der Verkündigung hingegen will er – entsprechend der kodikarischen Terminologie – als Oberbegriff für »die grundlegende und umfassende Aufgabe des Dienstes am Wort Gottes« (504) verstanden und verwendet wissen. Auf diese Weise wäre auch leichter zu vermitteln, warum die Homilie – als die »höchste Form« (505) der Predigt und um der »Einheit des Kultaktes« (ebd.) willen – »ausnahmslos den Priestern bzw. Diakonen vorbehalten« ist und grundsätzlich »nicht von einem Lai-

en gehalten werden« (777f.) kann bzw. darf; selbst die für Kindermessen mitunter behauptete Ausnahmeregelung »ist aufgrund der rechtlichen Entwicklungen seit dem Codex Iuris Canonici kanonistisch zu verneinen« (778).

Erfahrungsgemäß besagt der Umfang einer wissenschaftlichen Publikation für sich genommen wenig über deren Qualität. Umso bemerkenswerter ist es, dass es dem Verfasser der gegenständlichen Studie gelungen ist, eine ebenso komplexe wie heikle Materie auf beinahe achthundert Seiten nicht nur akribisch zu untersuchen, sondern auch verständlich darzustellen. Ihre Lektüre ist darum keineswegs nur dem Kanonisten zu empfehlen, sondern jedem, der auf irgendeine Weise mit dem Dienst am Wort Gottes befasst bzw. daran interessiert ist. Denn die Kirche lebt – wie Papst Benedikt XVI. in einer am 17. Dezember 2005 gehaltenen Ansprache darlegte – »nicht von sich selbst, sondern vom Evangelium und schöpft aus dem Evangelium immer neue Orientierung für ihren Weg. Es ist ein Hinweis, den jeder Christ aufnehmen und auf sich selbst anwenden soll: Nur wer zuerst und vor allem auf das Wort Gottes hört, wird es dann auch verkünden können.«

Wolfgang F. Rothe, München

Rothe, Wolfgang. F.: *Pastoral ohne Pastor? Ein kirchenrechtliches Plädoyer wider die Destruktion von Pfarrseelsorge, Pfarrer und Pfarrei (= Distinguo 9), Siegburg 2008, ISBN 3-87710-288-3.*

Der Vf. beginnt mit einem Wort des Papstes anlässlich des Ad-Limina-Besuches 2006: »Kirchliche Institutionen, Pastoralpläne [...] sind bis zu einem gewissen Grad schlichtweg notwendig, aber gelegentlich [...] verstellen sie den Blick auf das wirklich Wesentliche.« Dabei drohe »das Bild des Pfarrers, [...] der als Mann Gottes und Mann der Kirche eine Pfarrgemeinde leitet, zu verschwimmen.«

In der Pfarrei begegnet der Gläubige der Kirche, sie ist der Raum für wirklich christliche Lebensführung. Nicht der Priestermangel ist es in erster Linie, der hier in der Regel zur Änderung der pastoralen Strukturen führt, sondern eine Ideologie. »Wesen und Funktion der Pfarrei« (19–70) ist deshalb das Thema des ersten großen Abschnitts. Die Pfarrei ist eine bestimmte Gemeinschaft, ist Teil einer Diözese, und bildet einen ordentlichen institutionellen Rahmen für den Vollzug der Hirtensorge und ist einem Pfarrer unter der Autorität eines Bischofs anvertraut. Sie dient der pastoralen Kooperation auf pfarrlicher und überpfarrlicher Ebene. Im Einzelnen werden diese Momente dargelegt: Das perso-

nale Kriterium der durch Glaube und Taufe begründeten Zugehörigkeit zur katholischen Kirche wird ergänzt durch das territoriale, die Abgrenzung von anderen Pfarreien. In der Pfarrei verwirklichte sich das biblische Bild vom Hirten, der seine Herde kennt. Obwohl die Pfarrei nicht göttlichen Rechts und grundsätzlich veränderlich ist, hat sie eine gewisse Dauer als »Zelle der Diözese«. Die Hirten- und Heilssorge ist die eigentliche pfarrliche Aktivität. »Sowohl als Institut des Rechts wie als Instrument der Pastoral steht und fällt die Pfarrei mit dem Amt bzw. dem Dienst des pfarreigenen priesterlichen Hirten, dem Pfarrer« (35). Die Pfarrgemeinde ist Lebenszelle der Teilkirche, aber nicht Teilkirche im eigentlichen Sinn, wie der Vf. gegen die Vorstellung einer »Kirche von unten« betont, denn die Pfarrei ist gebunden an den Diözesanbischof als dem sichtbaren Prinzip der Einheit. In Analogie dazu kann man aber den Pfarrer als Prinzip der Einheit und Fundament für die Einheit der Pfarrei bezeichnen (40). Er hat »eine ordentliche und eigenberechtigte Vollmacht« und ist keineswegs der bloße Angestellte oder Handlanger des Bischofs, er ist Mitarbeiter. Wie der Vf. zeigt, besteht eine Zusammengehörigkeit und Identifikation von Pfarrer und Pfarrei. Ein Pfarrer sollte in der Regel nur für eine Pfarrei die pfarrliche Sorge haben. Mehrere Pfarreien unter einem Pfarrer sind Notlösungen, dürfen aber nicht zum Normalfall werden (42).

Ausführlich behandelt der Vf. dann »die Stabilität des Pfarrers«; er ist nicht mehr wie im früheren Codex prinzipiell unabsetzbar, aber er besitzt eine »Beständigkeit im Amt und ist deshalb auf unbegrenzte Zeit zu ernennen« (can. 522). Dieser Bestimmung widerspricht die Tendenz, nach einer bestimmten Amtszeit einen freiwilligen Verzicht zu erwarten oder bestimmte Gebiete nur interimistisch mit Pfarradministratoren zu besetzen, denen dann der Rechtsschutz des Pfarrers fehlt. Auch ein altersbedingter, generell verpflichtender Amtsverzicht ohne Berücksichtigung des Einzelfalles widerspricht der Intention des Gesetzgebers.

Kritisch beleuchtet Rothe dann den Begriff der kooperativen Pastoral, die heute oft als »Zauberformel« ausgegeben wird, im Grunde aber nur die Selbstverständlichkeit der Zusammenarbeit von Pfarrer, anderen Priestern, Diakonen und Laien besagt, wobei allerdings die allgemeine Bezeichnung »Seelsorger« und die Vorstellung der »Teamarbeit« das Ordnungsgefüge und die besondere Verantwortung des Pfarrers außer Acht lassen. Dieses Ordnungsgefüge wird dann in Bezug auf Kapläne, andere Priester, Diakone und haupt-, neben- oder ehrenamtlich mithelfende Laien näher geklärt. Auch die Kompetenz der Pfarrgemeinderäte wird im Rahmen des allgemeinen Kirchenrechts beleuchtet;

sie sollen nicht die Verantwortung und Leitung des Pfarrers untergraben. Ebenso wird die pastorale Kooperation auf überpfarrlicher Ebene angesprochen.

Nach dieser Skizzierung der Aufgabe und Bedeutung der Pfarrei und des Pfarrers im gegenwärtig gültigen Recht wird dann in einem weiteren Abschnitt die »Gefährdung und Zukunft der Pfarrei« behandelt. Folgende Gründe führen zu einem Prozess der Neuordnung: Rückgang der Gottesdienstbesucher und der Priester, aber weithin gleiche Zahl der Gottesdienste. Man sucht die Zahl der Pfarreien zu reduzieren und die personellen und finanziellen Ressourcen besser zu nutzen. Zu diesem Zweck bietet sich die Fusion von Pfarreien an. Wie deren Zahl durch die Aufteilung von großen Landpfarreien und die Errichtung von neuen Stadttrandpfarreien im 19./20. Jh. zugenommen hat, soll sie durch die Fusion verringert werden. Für die Gläubigen kann die Neuordnung zum Verlust liebgewordener Gewohnheiten, zur Degradierung ihrer Pfarrkirche zur Filialkirche bzw. ihrem Abriss führen. Der Bischof hat rechtlich hier einen Ermessungsspielraum, der aber keineswegs mit Willkür oder wirtschaftlichem Kalkül noch mit kühler Planung verwechselt werden darf. Der Grund für eine legitime Änderung ist nach Auskunft des Vf. einzig das Heil der Seelen, d. h. wo sie zu einer Entfremdung zwischen Pfarrer und Pfarrei führt, entbehrt die Änderung jeder theologischen und rechtlichen Legitimation. Konkret: eine Molochpfarre, wo der Pfarrer bloßer Seelsorgermanager wäre und der persönliche Kontakt und die Kenntnis von Hirt und Herde (vgl. Joh 10, 4f) unmöglich würden, sieht Rothe als sehr bedenklich an.

Rechtlich hält er die Vereinigung von Pfarreien unter einem Pfarrer (nach dem Grundsatz, dass ein Pfarrer nur für eine Pfarrei sorgen soll) für besser als die Betreuung von mehreren Pfarreien durch einen Pfarrer, auch unter verwaltungstechnischem Aspekt und im Hinblick auf die Sitzungsbelastung. Der Trend in manchen deutschen Diözesen verläuft dem Vf. zufolge gegenläufig.

Die gemeinsame Betreuung mehrerer Pfarreien durch mehrere Priester (Team gleichberechtigter Priester) soll daher nicht den Normalfall bilden (84ff.): die Möglichkeit der Identifizierung mit dem eigenen Hirten wird erschwert. Dieses noch der Erprobung bedürftige Modell eignet sich eher für den Fall einer spirituellen Lebensgemeinschaft der Priester.

Ein weiteres Thema bzw. Missstand ist »die pastorale Betreuung einer oder mehrerer Pfarreien durch Priester und Nichtpriester gemeinsam« (90ff.). Statt vom »Pfarrer und seinen Mitarbeitern« wird nur mehr von »hauptberuflichem pasto-

ralen Personal« gesprochen. Die Leitungskompetenz des Pfarrers bzw. des geweihten Priesters wird dem kollektivistischen Diktat unterworfen, unter illegitimer Berufung auf can. 517 § 1.

Die pastorale Betreuung einer Pfarrei durch einen Nichtpriester ist das fragwürdigste Modell zur Behebung der seelsorgerlichen Strukturkrise (94ff). Es ist als kurzfristige Ausnahmeregelung vorgesehen, die bei längerer Dauer zur Bewusstseinsmäßigen und vielleicht sogar beabsichtigten Einebnung der hierarchischen Struktur der Kirche führen kann.

Rothe sieht das Verhältnis Pfarrer – Pfarrei unter dem Bild des Hirten und der Herde, das eine persönliche Kenntnis und Beziehung voraussetzt. Insofern kann der Pfarrer kein Großmanager oder Verwaltungstechniker sein, er muss Priester sein, und die »Feier des eucharistischen Opfers Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde« (Christus Dominus 30). Obwohl das Amt des Pfarrers nicht auf göttlicher, sondern kirchlicher Setzung beruht, gelingt es dem Verfasser ausgezeichnet, die kirchlichen Bestimmungen auf ihrem theologischen Hintergrund aufzuzeigen und der Gefahr einer willkürlichen pastoralen Planung zu wehren. Richtig dürfte die Vermutung sein, dass diese Planungen nicht nur vom Priestermangel bestimmt sind. Dieser scheint manchmal willkommen zu sein, da bei einer Etatkürzung für Pastoralreferenten die Gefahr einer mehr priesterzentrierten Kirche beschworen wurde. Ebenso haben es von auswärts kommende Theologiestudenten schwer, in anderen Diözesen genommen zu werden. Müssten nicht die Regenten die Chance der Bewährung und einer eigenen Überprüfung geben, statt sich nur auf das Urteil des Kollegen zu verlassen? – Rotheres Untersuchung ist jedem Pfarrer zu empfehlen, der sich über sein Amt informieren will. *Anton Ziegenaus, Augsburg*

Spiritualität

Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.: Das Vaterunser. Meditationen über das Gebet des Herrn aus »Jesus von Nazareth«. Mit Bildern von Marc Chagall, Freiburg: Verlag Herder 2008, 128 S., geb., ISBN 978-3-451-29829-5, Euro 16,95.

Mit diesem Buch präsentiert der Verlag in einer Sonderausgabe den Text des fünften Kapitels des Jesus-Buches des Papstes (Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg 2007, 161–203). Außerdem enthält der Band das

»Vaterunser« in 24 verschiedenen Sprachen und acht Bilder von Marc Chagall (»Die Erschaffung des Menschen«, »Der brennende Dornbusch«, »Ostern«, »Mose empfängt die Gesetzestafeln«, »Mose schlägt Wasser aus dem Felsen«, »Die Vertreibung aus dem Paradies«, »Hiob im Gebet« und »Befreiung«).

Die Bergpredigt zeigt uns – so Joseph Ratzinger – ein umfassendes Bild vom rechten Menschsein. Das Leben des Menschen wird nur recht, wenn er in der Beziehung zu Gott lebt. Insofern gehört zur Bergpredigt auch eine Lehre vom Gebet. Das eigentliche Gebet, das stille innere Mitsein mit Gott, bedarf ständig der Nahrung. Diese Nahrung ist das konkrete Gebet mit Worten oder Gedanken. Christliche Mystik ist zuerst Einswerden mit dem lebendigen Gott, der immer zugleich in uns und über uns ist.

Nach dem dritten Evangelisten erscheinen wesentliche Ereignisse des Weges Jesu, in denen sich allmählich sein Geheimnis enthüllt, als Gebetsergebnisse. Lk stellt das Vaterunser in den Zusammenhang von Jesu eigenem Beten. Das Vaterunser will uns in die Gesinnung Jesu einüben und so unser Sein formen. In der Mt-Form der sieben Bitten ist deutlich entfaltet, was bei Lk zum Teil nur angedeutet wird.

Im Vaterunser wird der Primat Gottes aufgerichtet, aus dem von selbst die Sorge um das rechte Menschsein folgt. Mit Verweis auf die Vaterunser-Auslegung Reinhold Schneiders unterstreicht der Papst den »großen Trost« des Wortes »Vater«. Dieser große Trost ist – so der Papst – den Menschen von heute nicht ohne Weiteres spürbar. Im Beten geht es im Letzten nicht um dies oder das, sondern darum, dass Gott sich uns schenken will. Das ist »die Gabe aller Gaben«. Das Gebet ist ein Weg, um allmählich unsere Wünsche zu reinigen und langsam zu erkennen, was uns wirklich Not tut: Gott und sein Geist.

Die zweite Dimension der Vaterschaft Gottes besteht darin, dass Christus in einzigartiger Weise »Bild Gottes« ist. Die Kirchenväter sagen, dass Gott, als er den Menschen »nach seinem Bild« schuf, im Voraus auf Christus hingeblickt und den Menschen nach dem Bild des »neuen Adam«, des maßstäblichen Menschen geschaffen hat. Jesus ist im eigentlichen Sinn »der Sohn«. Er will uns alle in sein Menschsein und so in seine Sohnschaft, in die volle Gottzugehörigkeit hineinnehmen (vgl. 33). So wird auch der Wahn der falschen Emanzipation überwunden, der am Anfang der Sündengeschichte der Menschheit stand. Adam wollte Gottes nicht mehr bedürfen. Im Vaterunser-Gebet wird sichtbar, dass Kindsein nicht Abhängigkeit, sondern »jenes Stehen in der Beziehung der Liebe ist, das die

menschliche Existenz trägt, ihr Sinn und Größe gibt« (34 f).

Die Bitte »Dein Wille geschehe« macht deutlich, dass es einen Willen Gottes mit uns und für uns gibt, der Maßstab unseres Wollens und Seins werden muss. Wo Gottes Wille geschieht, ist Himmel. Wie erkennen wir den Willen Gottes? Die Heiligen Schriften gehen davon aus, dass der Mensch in seinem Innersten – im Gewissen – um Gottes Willen weiß. Da das Mitwissen des Menschen mit dem Schöpfer in der Geschichte verschüttet ist, hat Gott – sozusagen als geschichtlichen »Nachhilfeunterricht« – das Zehnerwort vom Berg Sinai gegeben. Das Wort vom Sinai ist nichts dem Menschen von außen Aufgebürdetes, sondern »Auslegung der Wahrheit unseres Seins« (63). Mit Hinweis auf Joh 4, 34 (»Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat«) zeigt der Papst, dass das Einssein mit dem Willen des Vaters der »Lebensgrund« Jesu ist. Insofern ist Jesus selbst im tiefsten und eigentlichsten Sinn »der Himmel«.

Im Blick auf die fünfte Vaterunser-Bitte (»Vergib uns unsere Schuld ...«) betont Joseph Ratzinger, dass die Überwindung von Schuld »eine zentrale Frage jeder menschlichen Existenz« (85) ist. Was immer wir einander zu vergeben haben, ist gering gegenüber der Güte Gottes, der uns vergibt. Vergebung ist mehr als Ignorieren, als bloßes Vergessenwollen. Schuld muss aufgearbeitet, geheilt und so überwunden werden; Vergebung kostet etwas. Angesichts der Grenzen unserer Kraft, zu heilen und das Böse zu überwinden, stoßen wir auf das Geheimnis des Kreuzes Christi.

Der Gedanke, dass Gott sich die Vergebung der Schuld, die Heilung des Menschen von innen her, den Tod seines Sohnes hat kosten lassen, ist uns heute sehr fremd geworden. Dem Verstehen des großen Geheimnisses der Sühne steht unser individualistisches Menschenbild im Weg. »Wir können Stellvertretung nicht mehr begreifen, weil für uns jeder Mensch in sich allein eingehaust ist; die tiefe Verflochtenheit aller unserer Existenzen und ihrer aller Umgriffensein von der Existenz des Einen, des menschgewordenen Sohnes, vermögen wir nicht mehr zu sehen« (92). Wenn wir von der Kreuzigung Christi sprechen, müssen wir diese Fragen aufgreifen. Die Vergebungsbitten ist mehr als ein moralischer Appell. Sie ist zutiefst – wie auch die anderen Bitten – »ein christologisches Gebet«.

Bei der Bitte »Führe uns nicht in Versuchung« verweist der Papst auf das Phänomen notwendiger »Prüfungen«: Wie der Saft der Traube vergären muss, um edler Wein zu werden, »so braucht der Mensch Reinigungen, Verwandlungen, die ihm gefährlich sind, in denen er abstürzen kann, aber die doch unerlässliche Wege sind, um zu sich selbst

und zu Gott zu kommen« (101f.). Liebe ist immer ein Prozess der Reinigungen, der Verzichtes, schmerzvoller Umwandlungen unserer selbst und so Weg der Reifung. In der sechsten Vaterunser-Bitte erinnern wir Gott an das »begrenzte Maß« unserer Kraft.

Mit diesem Meditationsbuch führt Benedikt XVI. die Leser mit großer sprachlicher Kraft und theologischer Klarsicht zu einem tieferen Verständnis des Herrengebetes hin. Der Papst entfaltet – wie es schon R. Guardini in seinem »zu wenig beachteten« (Benedikt XVI.) Werk »Gebet und Wahrheit. Meditationen über das Vaterunser« getan hat – eine große Theologie der menschlichen Existenz. Wie die Beziehung zum Vater im Himmel den Personkern Jesu bildete, so kann auch der Mensch nur als vor Gott Stehender, das heißt als Beter, existieren.

Josef Kreiml, St. Pölten

Theologische Anthropologie

Dörner, Reinhard (Hg.): »Es gilt ... nicht mehr Mann und Frau« (Gal 3, 28). *Der göttliche Plan der Geschlechter. Berichtband der Osterakademie Kevelaer 2007, Verlag Kardinal-von-Galen-Kreis e. V., 201 S., ISBN 978-3-9809748-7-5, Euro 11,00.*

»Es gilt ... nicht mehr Mann und Frau« (Gal 3, 28) im göttlichen Plan der Geschlechter, in pervertierter Form aber in der Gender-Ideologie. Die biblisch fundierte Komplementarität von Mann und Frau einerseits und die gefährlichen Auswirkungen der Gender-Ideologie durch Nivellierung der Geschlechterunterschiede andererseits wurden von den Referenten der Osterakademie 2007 des Kardinal-von-Galen-Kreises unter verschiedenen und einander ergänzenden Gesichtspunkten erläutert.

Die geistigen Grundlagen der Gender-Ideologie sind im Liberalismus zu suchen, in seinem asozialen und zugleich destruktiven Potential, das sich als Feind jeder natürlichen Ordnung und der gesellschaftlichen Institutionen erweist. Dies ist das Resümee eines Vortrags von Rechtsanwalt Dr. Dr. Thor von Waldstein im Jahre 2005, dessen zentrale Aussagen dem Berichtband statt eines Vorwortes vorangestellt sind.

Die totalitär-revolutionären Züge der Gender-Ideologie behandelt *Monika Hoffmann* in ihrem Beitrag »Gender Mainstreaming: Kampf gegen die Geschlechterordnung« (14–38). Im Unterschied zur biblischen Sicht, die im Schöpfungsbericht und in der innergeschichtlichen Dimension die Komplementarität der Geschlechter und im Erlösungsgeschehen die Gleichwertigkeit aller betont, er-

strebt die Gender-Ideologie – ausgehend von der Substitution des biologischen Geschlechts durch die sozial konstruierte Geschlechterrolle – eine statistische Parität von Männern und Frauen in allen Lebensbereichen. Die Folgen sind Geschlechts- und Geschichtslosigkeit sowie die Preisgabe des Individuums an ökonomische Zwänge.

Die bleibende Bedeutung der biblischen Geschlechteranthropologie im Gegensatz zum Gleichheitsfeminismus ist Gegenstand des Beitrags von *Prof. Manfred Hauke*: »Das feministische Menschenbild und der heilige Paulus« (39–55). Schrift und Tradition – auch scheinbar kontroverse Perikopen der Paulusbriefe – sehen die Rolle des Mannes als »Haupt« im Sinne eines Dienstes, dem die Frau als »Herz« komplementär gegenübersteht, ohne daß deren Gleichwertigkeit gemindert würde. Der Feminismus hingegen führt durch gezielte Uminterpretation der biblischen Grundlagen zur Zerstörung der kirchlichen Lehre.

Die Gefahren des Feminismus im innerkirchlichen Bereich werden von *Gertrud Dörner* in ihrem Referat »Der innerkirchliche Einfluß des Feminismus. Praktische Auswirkungen und Folgen an Beispielen« (56–81) anschaulich erläutert. Ein feministisch manipulierter Sprachgebrauch bewirkt unter bewußter Zurückstellung des Mannes als des Trägers der Verheißung eine »Umpolung des christlichen Gottesbildes« hin zu einer »Großen Mutter Göttin« mit ihrem mitunter esoterischen Potential. Diese Umdeutung liefert den geistigen Nährboden für die Bestrebungen, die Frauen zur Verkündigung und allen kirchlichen Ämtern zuzulassen, aber auch für eine falsch verstandene Ökumene im Sinne des Synkretismus, dem Ziel der Forderung nach »Gleichschaltung«.

Das Gegenstück dieser Nivellierung ist die auch durch das kanonische Recht garantierte Gleichwertigkeit von Mann und Frau, wie *Dr. Wolfgang Rothe* in seinem Vortrag »Gleiches Recht für alle? Die Stellung von Mann und Frau im Kirchenrecht« (82–100) darlegt. Gemäß can. 208 des neuen CIC besteht unter allen Gläubigen eine durch das Taufsakrament begründete Gleichheit in Würde und Tätigkeit, wenn diese auch in ihrer jeweils spezifischen Stellung und in verschiedenen Aufgaben zum Aufbau des Leibes Christi beitragen. Ausnahmen, welche diese Regel bestätigen und zugleich pastoral fruchtbar machen, sind das durch göttliche Offenbarung und dogmatische Ordnung den Männern vorbehaltene Weihesakrament (can. 1024 CIC) und der Altardienst (can. 230 § 2 CIC), während den Frauen durch die Jungfrauenweihe (can. 604 CIC) die Möglichkeit zu einem analogen Dienst an der Kirche geboten wird.

Differenz und Komplementarität der Geschlechter im Rückgriff auf die Schöpfungstheologie werden von *Prof. Michael Stickelbroeck* in seinem Beitrag »Zuordnung von Mann und Frau aus dogmatischer Sicht« (101–112) thematisiert. In Abgrenzung vom gynozentrischen Feminismus und von der Gender-Ideologie läßt sich die Unterschiedlichkeit der Geschlechter schon rein lebensweltlich nur als Ausdruck einer symbolisch-repräsentativen Ordnung auf der Grundlage biologischer Konstanten deuten. Aus schöpfungstheologischer Perspektive sind Mann und Frau in ihrer je spezifischen Einheit von Leib-Geist-Person jeder für sich vollkommenes Bild Gottes, können aber die Ähnlichkeit mit Gott erst in der wechselseitigen Ergänzung, im Schenken und Empfangen nach trinitarischem Vorbild verwirklichen.

Die Bedeutung der biblisch fundierten Ordnung in Ehe und Familie betont *Prof. Reinhold Ortner*: In seinem Referat »Gott hat Mann und Frau eine gemeinsam ergänzende Aufgabe gestellt: Entfaltung und Weiterschleppen der Liebe in Ehe, Familie und Erziehung« (113–133) verteidigt er die christliche Sicht von ehelicher Liebe und Kindererziehung gegen wirtschaftliches Nützlichkeitsdenken, überzogene staatliche Interventionen und sexistisch-ideologische Pervertierungsversuche.

Gegenüber den zerstörerischen Kräften des Feminismus macht sich allerdings ein »leiser Hauch der Neubesinnung« bemerkbar: Zu dieser Feststellung gelangt *Inge M. Thürkau* mit ihren Überlegungen zu »Wesen und Würde von Mann und Frau« (134–146). Sie zitiert dazu die für viele Kreise provokativen Thesen der Talkshow-Moderatorin Eva Hermann, die den Feminismus für die Entfremdung der Frau sowohl gegenüber ihrer Mutterrolle als auch gegenüber dem Mann verantwortlich macht.

Den geistlichen Wurzeln bzw. der »Spiritualität der christlichen Familie« ist der Vortrag von *Prof. Johannes Stöhr* gewidmet (147–183), ausgehend von den naturrechtlichen Aspekten. Denn die Unauflöslichkeit der Ehe ist bereits in der Schöpfungsordnung begründet. In der Erlösungsordnung bedeutet das Ehesakrament Teilnahme am Geheimnis der unauflöselichen Einheit und fruchtbaren Liebe zwischen Christus und der Kirche, das in besonderer Beziehung zur Eucharistie als »bräutlichem« Sakrament steht. Die Verbindung Christi mit der Kirche ist in der Ehe von Maria und Josef grundgelegt, woraus sich auch der Vorbildcharakter der heiligen Familie für das christliche Ehe- und Familienleben ableitet.

Einen privilegierten Aspekt des Frauseins zeigt *Dr. Christiana Reemtsma OSB* in ihrem Beitrag »Die Kirche als Frau« (184–193) auf: Während die

kirchlichen Amtsträger ausschließlich Männer sind, ist die Gottesbeziehung der Kirche durchgehend vom Bild der Frau bestimmt: Sie ist die Braut des Hohenliedes, sie ist Mutter im Hinblick auf Maria und Trägerin der Verkündigung nach dem Vorbild Maria Magdalenas – eine Rolle, die sich auf alle Glieder der Kirche unabhängig von ihrem Geschlecht erstreckt. Analog zur Polarität von Mann und Frau ist auch die Spannung zwischen Amt und Charisma in der Kirche zu sehen: als notwendige wechselseitige Ergänzung.

»Gender Mainstreaming versus christliches Schöpfungs- und Menschenbild und katholisches Kirchenbild«: Dies ist der Titel des Schlußwortes von *Doris Kagerbauer* (194–197), worin die Aktualität der Tagung und deren Thematik aus aktueller politischer Sicht nochmals gewürdigt werden.

Gabriele Waste, Klagenfurt

Philosophie

Sala Giovanni B.: Kants »Kritik der praktischen Vernunft«. Ein Kommentar, Darmstadt, WBG, 2004, 379 S., geb., ISBN 3-534-15741-9, Euro 49,90.

Mit seinem jüngsten größeren Werk hat Giovanni B. Sala SJ den – von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft in Auftrag gegebenen – ersten durchgehenden Kommentar von Kants »Kritik der praktischen Vernunft« in deutscher Sprache vorgelegt. Der von Lewis White Beck 1960 publizierte »Commentary on Kant's Critique of Practical Reason«, der 1974 in deutscher (von Karl-Heinz Ilting besorgter) Übersetzung unter dem Titel »Kants Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar« erschienen ist, folgt nicht – wie Salas Kommentar – dem Argumentationsgang der zweiten Kritik Kants, sondern ordnet die darin vorgetragenen Argumente nach thematischen Gruppen. Dieses Vorgehen hat zweifellos den Vorteil, daß der Leser nicht »die verschlungenen Pfade Kants mitgehen und die vielen Wiederholungen nachvollziehen muß« (11 f.), sondern daß ihm eine systematisch geordnete Einführung dargeboten werden kann. Freilich ist hierfür der Preis zu entrichten, daß ein derartiger Kommentar den Leser des Originaltextes, der sich nicht allein auf Sekundärliteratur verläßt, sondern sich der unumgänglichen Mühe unterzieht, die Quellen einzusehen, bei seinem Studium nicht selten allein läßt. Eben diesen Leser hat Sala im Auge, und er nimmt ihn gleichsam bei der Hand, um ihn sachkundig durch den bisweilen unnötig verzwickten Text der zweiten Kritik Kants zu führen.

Der eigentliche Kommentarteil ist gerahmt von jeweils einem einführenden und einem weiterführenden Text. Der auf die allgemeine Einleitung folgende einführende erste Teil der Studie, mit dem Titel »Der Werdegang der Ethik Kants« (19–56), bietet einen komprimierten Überblick über den die philosophiehistorische Einordnung und die Entstehungsgeschichte der Kantischen Ethik betreffenden Stand der Forschung. Der weiterführende Text »Zur Wirkungsgeschichte der Ethik Kants« (352–362) ist – angesichts des Gewichts eben dieser Wirkungsgeschichte – mit gerade einmal zehn Seiten doch eher mager ausgefallen. Andererseits füllt die diesem Thema gewidmete Literatur inzwischen ohnehin ganze Bibliotheken. Eben dieser Umstand hätte dann aber – zumal Salas Werk sich ausdrücklich an Studenten wendet (11) – zumindest eine kommentierte Liste der wichtigsten diesem Thema gewidmeten Standardtitel als wünschenswert und hilfreich erscheinen lassen.

Der Aufbau des Kommentarteils (57–351) folgt – wie bereits erwähnt – dem Aufbau des kommentierten Werkes. Der Kommentar ist sehr textnah; Sala kommentiert Absatz für Absatz, was seinen Kommentar insbesondere im Hinblick auf das Studium des Quellentextes besonders wertvoll macht. Der Kommentar ist erkennbar von dem Bestreben geleitet, Kant zu verstehen, d. h. ihn zu Wort kommen zu lassen und ihm gerecht zu werden. Diese Zielsetzung gebietet eine Absage an zwei in der Kantliteratur gängige Vorgehensweisen, nämlich zum einen die »harmonisierende Lektüre, die über sämtliche Unebenheiten hinwegleitet«, und zum anderen eine »»konstruierende« Lektüre, die unterschiedliche Texte als Material nimmt, um die eine Position Kants zu einem Thema zu präsentieren«. (12) Sala hingegen vermeidet es in wohlthuender Weise, den Text Kants zu harmonisieren und »ein interpretatorisches Gemisch herzustellen, das keinen Bezug auf ein bestimmtes Werk erkennen läßt« (ebd. M. Albrecht zitierend).

Der Respekt vor dem zu interpretierenden Text gebietet es nämlich, darin auftretende Unebenheiten und Brüche oder gar Inkonsistenzen nicht im Sinne eines epigonalen Kantianismus zu glätten oder wegzuinterpretieren, bzw. sich auf dem Wege der Textmontage seinen eigenen Kant zusammenzuschrauben. Verschlungene Argumentationen und steile oder dunkle Passagen dürfen nicht umgangen oder übersprungen, sondern sie müssen eingeordnet und gedeutet werden. Diesem Anspruch kommt Salas Interpretation nach.

Eine angemessene Hermeneutik wird darüber hinaus die drei Kritiken Kants nicht als Kernstück eines geschlossenen Systems zu deuten versuchen, sondern sie vielmehr als das Begreifen, was sie

sind, nämlich als eine Art *work in progress*, als ein Material also, das nicht zuletzt auch Einblick in die Denkentwicklung Kants gewährt. Während Sala den Argumentationsgang der zweiten Kritik minutiös rekonstruiert und jede einzelne Passage aus ihrem jeweiligen Kontext heraus versteht, weitet er jedoch zugleich den Blick, indem er immer wieder einzelne Passagen in den größeren Zusammenhang der Denkentwicklung Kants stellt und der Frage nachgeht, »ob sich ein Text als Entwicklung, Ergänzung oder auch als bewußte Korrektur eines Früheren verstehen läßt«, und er sieht sich herausgefordert, »zugleich die Gründe zu ermitteln, die Kant zu solchen Abwandlungen bewegt haben könnten. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß der Kommentator keine bessere Erklärung findet, als einfach eine Inkonsequenz oder einen glatten Widerspruch feststellen zu müssen« (12).

Sowenig man Kants drei Kritiken einfachhin als geschlossenes System begreifen kann, sowenig wird man eine von ihnen angemessen deuten können, ohne sie in einen Bezug zu den beiden jeweils anderen, ja zum Gesamtwerk Kants zu setzen. Und so sieht sich auch der Kommentator der »Kritik der praktischen Vernunft« mit der Schwierigkeit konfrontiert, eine Reihe von erklärungsbedürftigen Grundbegriffen dieses Werkes nicht allein aus dem Kontext desselben, ja nicht einmal unter Hinzuziehung einer oder einer begrenzten Anzahl weiterer einzelner Passagen aus dem Werk Kants zureichend bestimmen zu können. Vielmehr lassen sich bestimmte Grundbegriffe Kants ausschließlich aus dem Zusammenhang der Gesamtheit seines systematischen Denkens heraus verständlich machen.

Den für eine angemessene Interpretation der »Kritik der praktischen Vernunft« notwendigen Brückenschlag zum Gesamtwerk (einschließlich des handschriftlichen Nachlasses und der Vorlesungsnachschriften) Kants vollzieht Sala durch 23 in den fortlaufenden Kommentar eingeschobene (gegenüber demselben durch die Verwendung anderer Drucktypen hervorgehobene) Exkurse, die insgesamt etwa ein Viertel des Textes der gesamten Studie ausmachen. Diese Exkurse dienen neben der Einordnung der »Kritik der praktischen Vernunft« in das Gesamtwerk Kants vor allem auch der kritischen Auseinandersetzung des Kommentators mit den im kommentierten Werk vorgetragenen Konzeptionen, Argumenten und Theorieansätzen. Darüber hinaus bietet Sala in seinen Exkursen einen sehr interessanten Überblick über zahlreiche, weit über den Bereich der Ethik hinausgehende Aspekte der (gegenwärtigen) Kantrezeption und -interpretation.

Was die inhaltliche Ausrichtung des Kommentars anlangt, so gilt Salas besonderes Interesse dem Zusammenhang zwischen der »Kritik der reinen«

und der »praktischen Vernunft« oder – präziser formuliert – den erkenntnistheoretischen und ontologischen Konsequenzen, die sich auf der Konzeption der »Kritik der reinen Vernunft« für die Konzeption der kantischen Ethik ergeben. Das macht es notwendig, daß in Salas Kommentar nicht unmittelbar die Ethik betreffende Fragen einen weit ausbreiteren und prominenteren Raum einnehmen, als dies in Arbeiten zur Ethik landläufig der Fall ist. »Grundthese des Kommentars ist«, wie Sala ausführt, »daß der Kern der KpV vom Transzendentalismus unabhängig ist. Dennoch ist der Einfluß der ersten Kritik auf die zweite beträchtlich, und zwar nicht hinsichtlich ihrer Struktur [...], sondern vielmehr hinsichtlich der Perspektive und des Beweisgangs ganzer Partien sowie einzelner Lehrstücke« (13).

Aufbau und Struktur der »Kritik der praktischen Vernunft« entsprechen ja bekanntlich nicht dem Aufbau und der Struktur der »Grundlegung der Metaphysik der Sitten«, sondern orientierten sich an der »Kritik der reinen Vernunft«. Diese strukturelle Parallele zwischen der ersten und der zweiten Kritik ist jedoch erwartungsgemäß nicht rein formaler Natur. Vielmehr ist sie durch eine inhaltlich begründete Notwendigkeit motiviert. Denn der »Dialektik-Teil der KpV [liefert] das eigentlich Neue gegenüber der GMS, nämlich die Sicherung der ontologischen Prämissen, auf die die Moralität als Bestandteil des Menschen gründet: die Existenz Gottes und die Fortdauer des Menschen als Person über die Zeit seiner irdischen Existenz hinaus. Es ist die sogenannte praktisch begründete Metaphysik, die Kant als »Ergänzung« dessen galt, was er der spekulativen Vernunft in der ersten Kritik abgesprochen hatte« (234 f.).

Augenscheinlich ist Kant bemüht, in seiner zweiten Kritik etwas nachzuliefern, was die »Kritik der reinen Vernunft« dem von Kant gewählten Ansatz zufolge nicht zu leisten vermochte, nämlich die Sicherung jener ontologischen Prämissen der Sittlichkeit, auf die Sala anspielt. Kant wollte und konnte sich offenbar mit dieser klaffenden Lücke nicht abfinden, lag das eingangs der »Kritik der reinen Vernunft« formulierte ausdrückliche Ziel des gesamten Unternehmens seiner kritischen Philosophie doch in nicht weniger als darin, die *Metaphysik* auf eine neue wissenschaftliche Grundlage zu stellen, was die ontologischen Prämissen der Sittlichkeit, deren rationale Absicherung Kant sich in besonderer Weise angelegen sein ließ, naturgemäß mit einschließt. Trifft dieser Befund zu, so wird man mit Fug und Recht sagen dürfen, daß Kant in einer zweiten Kritik notwendige fundamentalphilosophische Voraussetzungen seiner ersten Kritik sicherstellt.

An dieser Stelle kommt nun die Frage nach dem Verhältnis Kants zur metaphysischen Ethiktradition insbesondere Aristotelischer Provenienz ins Spiel. Und hier vermag Sala starke, an einem Aristotelischen Ansatz orientierte Argumente in Feld zu führen, etwa in seiner Zurückweisung des kantischen Formalismus (wobei es überrascht, daß Scheler in diesem Zusammenhang nicht einmal einer Erwähnung gewürdigt wird). (101–111) So erweist sich der kategorische Imperativ letztlich als eine leere Formel, die keinerlei substantielle moralische Normen sicherzustellen vermag.

Als zweites großes Einfalltor der Kritik eröffnet sich neben dem Formalismus der kantische Autonomismus. Hier vermag Sala originellerweise deutlich zu machen, daß – entgegen nicht selten gegenüber Kant vorgebrachter Einwände – der kantische Pflichtbegriff nicht etwa zu stark, sondern im Gegenteil zu schwach ist. »Denn unter der Hypothese, daß es nur Pflichten gibt, die der Mensch sich selbst auferlegt, ist eine angebliche Pflicht, die er zurücknimmt, überhaupt keine Pflicht mehr und damit ein Verstoß gegen sie nicht möglich.« (113) Ist der Mensch also in dem Sinne autonom, daß er keine ihn verpflichtende Instanz über sich hat, vermag er jegliche (Selbst-)Verpflichtung zurückzuweisen, ohne dabei gegen eine Pflicht zu verstoßen.

(Vgl.: Thomas, Summa. Theol. I,II, q. 93, a. 5.) Und auch hier kann wiederum die enge Verzahnung zwischen Kants theoretischer und praktischer Philosophie deutlich gemacht werden, denn der kantische Autonomismus ruht letztlich auf dem erkenntnistheoretischen Fundament der durch Kant vorgenommenen »immanent-idealistischen« Umdeutung des Wahrheitsbegriffs. (71–73)

Kritisch anzumerken bleibt, daß Sala die umfangreiche und bisweilen gehaltvolle Auseinandersetzung der analytischen Philosophie mit Kant ebenso unberücksichtigt läßt wie die neueren kantkritischen Ansätze eines Neoaristotelismus, der – ebenso wie die Kantrezeption der analytischen Philosophie – seinen Niederschlag hauptsächlich in der angelsächsischen Literatur gefunden hat.

Dieses Manko vermag indes nicht den Gesamteindruck zu trüben, daß es sich bei Salas Kommentar um weit mehr handelt als um eine bloße Einführung oder ein Hilfsmittel für Anfänger (als welche Sala selbst seinen Kommentar bescheidenweise ausgibt). Sala bietet vielmehr eine systematische Auseinandersetzung mit dem Grundansatz der Ethik Kants und den sich daraus für die systematische Philosophie ergebenden Konsequenzen, die den diesbezüglichen Diskurs der Fachgelehrten zu bereichern vermag. *Thomas Heinrich Stark, 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:

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano
 DDr. Dariusz J. Olewiński, Meindlstraße 5, 81373 München
 Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald

B 51765

25. Jahrgang Heft 2/2009

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

- Joachim Kardinal Meisner: *Papst Pius XII. als Lehrer der Kirche in bedrängter Zeit* 81
- Peter Bruns: *Der Monepiskopat im Briefkorpus des Ignatius von Antiochien* . . . 99
- Peter Mettler: *Unbequeme Wahrheiten – Warum Homosexualität ein objektives Weihehindernis ist.* 110

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Martin Lugmayr: *Die Praxis der Handkommunion auf dem Prüfstand* 139

BUCHBESPRECHUNGEN 155

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.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 beigelegt wird.

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

Papst Pius XII. als Lehrer der Kirche in bedrängter Zeit

Ein theologisches Lebensbild¹

Von Joachim Kardinal Meisner, Köln

In diesem Jahr gedenken wir des fünfzigsten Todestages von Papst Pius XII. Sein Pontifikat währte neunzehn Jahre, vom 3. März 1939 bis zum 9. Oktober 1958, an dem er – weltweit hoch angesehen – in Castel Gandolfo verstarb. Die zahlreichen Nachrufe von Christen und Nicht-Christen waren voll Anerkennung und großem Respekt vor einer außergewöhnlichen Lebensleistung. Angelo Giuseppe Roncalli, damals Patriarch von Venedig, kurze Zeit später Papst Johannes XXIII., ließ in seiner Trauerrede keinen Zweifel daran, der Name Pius' XII. werde »unter die größten und beliebtesten in der Geschichte der neueren Zeit eingehen« und zitierte dann aus dem Markus-Evangelium: »Er hat alles gut gemacht. Die Tauben macht er hören und die Stummen reden« (Trauerrede 1958 in: D. Tardini, Pius XII. Freiburg i. Br. 1961, 9ff.).

1. Die bleibende kirchliche Bedeutung Pius' XII.

Im Folgenden möchte ich Ihnen diesen großen Papst zunächst in theologischen Schwerpunkten als vorbildlichen Lehrer des Glaubens vor Augen stellen, um dann auch die Kritik an seinem kirchenpolitischen Handeln in den Blick zu nehmen. Unter den kirchlichen Zeugnissen für die Bedeutung Pius' XII. sei zunächst auf die erste Weihnachtsansprache Papst Johannes' XXIII. verwiesen, zweieinhalb Monate nach dem Tod seines Vorgängers. Der Heilige Vater bezeichnet Eugenio Pacelli als »hervorragenden Lehrer« (»doctor optimus«), »Licht der heiligen Kirche« (»Ecclesiae sanctae lumen«) und »Liebhaber des Gesetzes Gottes« (»divinae legis amator«) (Radiobotschaft vom 24. 12. 1958: AAS 51 [1959] 5–12 [8]). Der Erzbischof von Mailand, Giovanni Battista Montini, der spätere Papst Paul VI., schrieb im Januar 1959 an Schwester Pascalina Lehnert: »Der überreiche Schatz der Reden (von Papst Pius XII.) hilft mir ständig und erfüllt mich mit Bewunderung, wenn ich an die Arbeit und an die Weisheit denke, die ihn geschaffen hat; er bereichert das lehrhafte und sprachliche Vermögen der Kirche« (Brief vom 9. 1. 1959).

¹ Vortrag vor der »Österreichisch-deutschen Kulturgesellschaft« am 15. Oktober 2008 in Wien. Der hier wiedergegebene Vortrag wurde bereits als Manuskript gedruckt in der Reihe »skript« der Pressestelle des Erzbistums Köln (PEK).

Vierzig Jahre nach dem Amtsantritt Pius' XII. hebt Papst Johannes Paul II. besonders die Wegbereitung für das Zweite Vatikanische Konzil hervor: Bei diesem Jahrestag »können wir nicht vergessen, was Pius XII. zur theologischen Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils beigetragen hat, vor allem für die Lehre über die Kirche, die ersten liturgischen Reformen, den neuen Impuls für das Studium der Bibel und die große Aufmerksamkeit für die Probleme der Gegenwart« (Ansprache zum Angelus, Sonntag, 18. März 1979). Die Dokumente des Zweiten Vatikanums weisen 213 Mal ausdrücklich auf die lehramtlichen Veröffentlichungen Pius' XII. hin. Daraus ergibt sich: Nach der Heiligen Schrift wird auf dem letzten Konzil – wie eben schon kurz angedeutet – keine Persönlichkeit so häufig zitiert wie Papst Pius XII.

Zum Verständnis des Zweiten Vatikanums sollten darum auch dessen Quellen erneut studiert werden, nicht zuletzt die reichhaltigen und auch heute noch nicht ausgeschöpften Lehrdokumente des »doctor optimus«. Zu dieser Rezeption des Konzils ermuntert uns der gegenwärtige Nachfolger Petri, Papst Benedikt: Die konziliaren Texte sind nicht mit einer »Hermeneutik der Diskontinuität« zu deuten, wonach das Zweite Vatikanum einen radikalen Bruch mit der Überlieferung vollzogen hat, sondern mit einer »Hermeneutik der Reform«, »der Erneuerung des einen Subjekts Kirche, die der Herr uns geschenkt hat, unter Wahrung der Kontinuität« (Ansprache an die Mitglieder der römischen Kurie, 22. 12. 2005). Für diese Kontinuität stehen zuletzt die wichtigen Lehraussagen Pius' XI. und Pius' XII., die den Konzilsvätern vertraut waren und in den Fußnoten zitiert werden, die aber heute vielfach unbekannt sind. Zur Hermeneutik der Kontinuität gehört darum die Aufgabe, das vom Konzil in den Fußnoten Genannte sich auch unmittelbar wieder anzueignen: Eine erneute Rezeption des reichhaltigen Werkes von Papst Pacelli ist an der Zeit. Zweifellos führt das Zweite Vatikanum das theologische Erbe Pius' XII. in manchen Punkten weiter, entfernt sich aber keineswegs von der Substanz des Lehramtes und des seelsorglichen Wirkens von Eugenio Pacelli. Er ist ein »testis traditionis«.

2. Das christologische Zentrum

Im Zentrum der theologischen Lehrverkündigung Pius' XII. steht zweifellos die Gestalt Jesu Christi. Schon seine erste Enzyklika, die ein Programm des Pontifikates entwirft, setzt ein mit einem dankbaren Rückblick auf die feierliche Weihe des Menschengeschlechtes an das Heiligste Herz Jesu im Jahre 1899 durch Papst Leo XIII. Im gleichen Jahr wurde Eugenio Pacelli zum Priester geweiht. Seine theologische Ausbildung und geistliche Formung erhielt er also während des Pontifikates von Leo XIII. (1878–1903). Wichtig für diese Zeit ist vor allem die Erneuerung der philosophischen und theologischen Studien in Folge der Enzyklika *Aeterni Patris* (1878), mit einem vertieften Zugang zum Werke des hl. Thomas von Aquin, aber auch die seelsorgliche Aufmerksamkeit für die zahlreichen neuen sozialen Fragen im Gefolge der Industrialisierung. Von Leo XIII. stammt bekanntlich die erste große Sozialenzyklika, *Rerum novarum* (1891). Angesichts des weit gespannten Interesses des Lehr-

amtes Leos XIII. mag es auf den ersten Blick erstaunen, dass der Papst die Weihe der Welt an das Heiligste Herz Jesu als den Höhepunkt seines Pontifikates betrachtete: Verwunderlich ist dieser geistliche Akzent freilich nicht, wenn wir bedenken, dass auch die sozialen und politischen Übel dieser Welt letztlich nur durch die gottmenschliche Hingabe Jesu Christi geheilt werden können, dessen Königreich der Liebe und des Friedens am Ende über alle Mächte des Bösen triumphieren wird.

Die Herz-Jesu-Frömmigkeit zeigt sich im Pontifikat Pius' XII. besonders deutlich in der Enzyklika *Haurietis aquas* (1956), der theologisch und pastoral gründlichsten Stellungnahme des kirchlichen Lehramtes zum Thema. Es ist eine Ermunterung, in Freude »Wasser zu schöpfen« aus den Quellen des Heiles (vgl. Jes 12, 3). Das heiligste Herz Jesu wird gekennzeichnet als »Sinnbild« und »Zusammenfassung des ganzen Geheimnisses der Erlösung« (Enz. *Haurietis aquas*: AAS 48 [1956] 336). Es ist ein machtvolleres Heilmittel in einer Zeit, in der »die Gottlosigkeit überhandnimmt« und »die Liebe bei vielen erkaltet« (Mt 24, 12).

In die Regierungszeit Pius' XII. fiel auch das 1.500-jährige Jubiläum des Konzils von Chalzedon (451–1951). Auf diesem Konzil gelangt die lehramtliche Ausformulierung des Christusglaubens zu ihrem Höhepunkt: In Jesus Christus, der Person des ewigen Sohnes Gottes, sind durch die Inkarnation die göttliche und die menschliche Natur miteinander verbunden, und zwar unvermischt und ungetrennt. Sie sind nicht vermischt, denn Gottheit und Menschheit behalten ihre spezifische Eigenart. Sie sind aber auch nicht getrennt, denn in der menschlichen Natur ist der Sohn Gottes persönlich zugegen.

Die Enzyklika *Sempiternus Rex* (1951) würdigt das Konzil von Chalzedon auch im Blick auf zeitgenössische Gefährdungen: Einige Theologen trennen die Gottheit Christi aufgrund der »Kenosis« (Entäußerung) von seiner Menschheit, während andere die menschliche Natur Jesu so verselbständigen, dass sie als eigenständiges Subjekt erscheint und von der Person des ewigen Wortes abgekoppelt wird. Diese Mahnung ist auch heute höchst aktuell angesichts von Stimmen, die von einer »menschlichen Person« Jesu sprechen und dem Menschen Jesus eine eigene Subjekthaftigkeit zuschreiben, die von seinem göttlichen Ich getrennt wird. Dagegen betont schon Pius XII. mit dem Hinweis auf Chalzedon, dass die menschliche Natur Christi in der Person des Wortes subsistiert, d.h. von der göttlichen Person des Sohnes seinsmäßig getragen wird (Vgl. *Sempiternus Rex*: AAS 43 [1951] 637f.).

3. Die Beziehung von Glaube und Vernunft

Das Geheimnis Christi ist zugänglich durch den Glauben, der wiederum die menschliche Vernunft logisch voraussetzt. Das Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft wird herausgestrichen durch die Enzyklika *Humani generis* (1950). Sie trägt den Untertitel: »(Rundschreiben) über einige falsche Ansichten, welche die Grundlagen der katholischen Lehre zu untergraben drohen«. *Humani generis* ist das Lehrdokument Pius' XII., das im »Katechismus der Katholischen Kirche« am mei-

sten zitiert wird. Es gilt als die wichtigste aller Enzykliken des »doctor optimus«. Auf die gegenwärtige Aktualität deutet auch die Enzyklika Johannes Pauls II. *Fides et ratio* (1998), worin das Rundschreiben des »pastor angelicus« vier Mal genannt wird (Vgl. Johannes Paul II., Enz. *Fides et ratio*, Nr. 49, 54 [zweimal], 55. Siehe auch Enz. *Veritatis splendor* [1993], Nr. 36; Enz. *Evangelium vitae* [1995], Nr. 43).

Im Zentrum der päpstlichen Kritik steht ein »dogmatischer Relativismus«, der begünstigt wird durch »die Geringschätzung der allgemein gebräuchlichen Lehre und ihrer sprachlichen Ausdrucksweise« (*Humani generis*: AAS 42 [1950] 566). Manche Theologen vergessen, dass das »Lehramt in Sachen des Glaubens und der Sitten ... die nächste und allgemeine Glaubensnorm (*proxima et universalis veritatis norma*) sein muss« (*Humani generis*: AAS 42 [1950] 567); anstatt die fortschreitende Klärung der Lehre zu würdigen, wenden sie die falsche Methode an, »Klares aus Dunklem erklären zu wollen« (*Humani generis*: AAS 42 [1950] 569). Die fragwürdige Verabschiedung von der überlieferten Sprache und von den in Jahrhunderte langer Mühe erarbeiteten philosophischen Begriffen ist motiviert durch die Hoffnung, sich mit einer Rückkehr zur Ausdrucksweise der Schrift und der Väter den getrennten Christen nähern zu können. Die Ansätze der *philosophia perennis* werden durch Anleihen aus der modernen Philosophie ersetzt, so etwa aus dem Idealismus oder dem Existentialismus. Dieser falsche »Irenismus« führt zum Zusammenbruch der Stützen für die Glaubensreinheit: »Breachen sie zusammen, so ist freilich alles geeint, aber einzig und allein zum Ruin« (*Humani generis*: AAS 42 [1950] 565).

Die menschliche Vernunft ist in der Lage, »das Dasein des einen persönlichen Gottes mit Sicherheit zu beweisen und die Grundlagen des christlichen Glaubens durch göttliche Zeichen unwiderleglich nachzuweisen; ebenso das Gesetz richtig zu umschreiben, das Gott in die Herzen der Menschen hineingelegt hat [...] Die Vernunft wird jedoch diese Aufgabe nur dann genau und sicher erfüllen können, wenn sie [...] von jener gesunden Philosophie durchdrungen ist, die wir gleich einem längst bestehenden Erbeil von früheren christlichen Jahrhunderten überkommen haben, und die sogar ein umso höheres Ansehen genießt, als ja das kirchliche Lehramt selber deren Grundsätze und Hauptthesen [...] am Maßstab der göttlichen Offenbarung selbst gemessen hat. Diese Philosophie [...] verteidigt einmal den echten und zuverlässigen Wert der menschlichen Erkenntnis, sodann die unerschöpflichen Grundgesetze der Metaphysik – nämlich die Prinzipien des zureichenden Grundes, der Kausalität und der Finalität – und schließlich die Fähigkeit, eine sichere und unveränderliche Wahrheit zu ermitteln« (*Humani generis*: AAS 42 [1950] 571f.). Betont wird deshalb die Vorrangstellung der Lehre des hl. Thomas von Aquin für die Ausbildung der zukünftigen Priester in den philosophischen Disziplinen (*Humani generis*: AAS 42 [1950] 573).

Das kirchliche Lehramt verteidigt nicht nur den Glauben, sondern auch die der Glaubenzustimmung logisch vorausgesetzten Grundsätze der menschlichen Vernunft, weil es um die Folgen der Erbsünde weiß. »Denn die Wahrheiten, die sich auf Gott beziehen und das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen betreffen, übersteigen durchaus die Ordnung der sinnlichen Welt; und sobald sie auf die Lebensfüh-

rung Einfluss gewinnen und sie bestimmen, fordern sie Selbsthingabe und Selbstverleugnung. Der menschliche Verstand erwirbt aber solche Wahrheiten nur mit Mühe, einerseits infolge des Andranges der Sinne und der Einbildungskraft, andererseits infolge der bösen Neigungen, die aus der Erbsünde stammen. Daher kommt es, dass die Menschen in dergleichen Dingen sich gern einreden, das sei falsch oder doch zweifelhaft, was sie selber nicht wahrhaben wollen« (*Humani generis*: AAS 42 [1950] 561f.).

Papst Pius XII. wendet sich gegen Irrtümer bezüglich der Gotteslehre: »Man bezweifelt die Fähigkeit der menschlichen Vernunft, ohne Hilfe der Offenbarung und der Gnade Gottes anhand von Beweisgründen aus der Schöpfung die Existenz eines persönlichen Gottes zu beweisen«; man leugnet den Anfang der Welt und das göttliche Vorauswissen der freien Handlungen der Menschen (vgl. *Humani generis*: AAS 42 [1950] 570).

Wichtig ist auch die klare Unterscheidung zwischen Natur und Gnade: Manche Theologen »unterhöheln den Begriff der unverdienten übernatürlichen Gnadenordnung, indem sie der Meinung sind, Gott könne keine vernunftbegabten Wesen schaffen, ohne sie zur seligmachenden Anschauung zu bestimmen und zu berufen« (ebd.).

Unter den übrigen Irrtümern sei insbesondere auf die Leugnung der Lehre von der Transsubstantiation verwiesen mit der Begründung, der hierbei vorausgesetzte philosophische Begriff von der Substanz sei überholt. Dieser Irrtum beschränkt die eucharistische Gegenwart Christi »auf eine Art von Symbolismus« (*Humani generis*: AAS 42 [1950] 570f.).

Als folgenreichster Irrtum im Bereich des natürlichen Denkens wird von Pius XII. der Evolutionismus gebrandmarkt (wie wir diese Denkrichtung heute nennen): »Das sogenannte Evolutionssystem, das sogar im eigenen Bereich der Naturwissenschaften noch nicht einwandfrei bewiesen ist«, wird »unklug und kritiklos« angenommen und »auf den Ursprung aller Dinge« angewandt; damit gelangt man zum Monismus (so etwa bei den Propagandisten des Kommunismus) und zum Pantheismus (*Humani generis*: AAS 42 [1950] 562). Nichts einzuwenden ist gegen eine sachliche Erörterung der Evolutionslehre, »insofern sie nämlich den Ursprung des menschlichen Leibes aus einem bereits bestehenden und lebenden Stoffe erforscht; während uns der katholische Glaube verpflichtet, an der unmittelbaren Erschaffung der Seelen durch Gott festzuhalten«. Der »Ursprung des menschlichen Leibes aus einem bereits bestehenden und lebenden Stoffe« ist freilich noch nicht bewiesen, und »die Quellen der göttlichen Offenbarung« erfordern »auf diesem Gebiet die größte Zurückhaltung und Vorsicht« (*Humani generis*: AAS 42 [1950] 575).

Papst Johannes Paul II. hat 1996 in einer Botschaft an die Mitglieder der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften einer evolutiven Sicht des menschlichen Leibes eine höhere Wahrscheinlichkeit eingeräumt: »Heute, beinahe ein halbes Jahrhundert nach dem Erscheinen der Enzyklika [scil. *Humani generis*], geben neue Erkenntnisse dazu Anlass, in der Evolutionstheorie mehr als eine Hypothese zu sehen. Es ist in der Tat bemerkenswert, dass diese Theorie nach einer Reihe von Entdeckungen in unterschiedlichen Wissensgebieten immer mehr von der Forschung akzeptiert wurde. Ein solches unbeabsichtigtes und nicht gesteuertes Übereinstimmen von For-

schungsergebnissen stellt schon an sich ein bedeutsames Argument zugunsten dieser Theorien dar« (n. 4). Die von Pius XII. geforderte Vorsicht vergisst Johannes Paul II. darüber freilich nicht. Auch er erklärt diejenigen Evolutionstheorien für nicht mit der Wahrheit über den Menschen vereinbar, »die – angeleitet von der dahinter stehenden Weltanschauung – den Geist für eine Ausformung der Kräfte der belebten Materie oder für ein bloßes Epiphänomen dieser Materie halten. Diese Theorien sind im Übrigen nicht imstande, die personale Würde des Menschen zu begründen« (n. 5).

Während Pius XII. die Evolutionslehre bezüglich des Leibes mit Vorsicht behandelt, betont er bezüglich des Ursprungs der Menschheit die Verbindung mit der Lehre von der Erbsünde: Der Polygenismus, der eine Vielzahl von Stammvätern annahme, sei keine diskutabile Hypothese; »es ist nämlich in keiner Weise ersichtlich, wie eine derartige Auffassung sich vereinbaren lässt mit dem, was die Quellen der geoffenbarten Wahrheit und die Akten des kirchlichen Lehramtes über die Erbsünde sagen, die auf eine wirkliche, von einem einzigen Adam begangene Sünde zurückzuführen ist, und die durch Zeugung auf alle Menschen übertragen wird und jedem einzelnen persönlich anhaftet« (*Humani generis*: AAS 42 [1950] 576). Noch heute lehrt der Katechismus der Katholischen Kirche, dass »das Menschengeschlecht [...] aufgrund des gemeinsamen Ursprungs eine Einheit« bildet. Bezeichnenderweise wird dieser Satz mit einer Passage der Enzyklika Pius' XII. *Summi Pontificatus* kommentiert (KKK 360).

4. Das *Mysterium der Kirche*

In der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg finden wir in der Theologie eine beachtliche Erneuerung der Ekklesiologie. Kennzeichnend ist hierfür etwa der berühmte Satz von Romano Guardini: »Die Kirche erwacht in den Seelen« (Vom Sinn der Kirche, Mainz 1923). Es wächst das Bewusstsein für die gemeinschaftliche Natur der Kirche, die in allen ihren Gliedern das Leben Christi in sich trägt. Die Kirche ist nicht nur eine rechtlich fassbare Institution und besteht nicht nur aus der Hierarchie. Die erneute Aufmerksamkeit für die Kirche als »Leib Christi« konnte freilich zu einer Vernachlässigung des institutionellen Aspektes führen. Die Enzyklika *Mystici corporis* (1943) über die Kirche als geheimnisvollen Leib Christi bietet von Seiten des Lehramtes eine gründliche Stellungnahme, in der das sichtbare und das unsichtbare Element der Kirche, das göttliche Geheimnis und die hierarchische Institution gleichermaßen zu ihrem Recht kommen. Inmitten des Zweiten Weltkrieges ist die Gemeinschaft der Kirche ein Zeichen der Hoffnung, das von Christus her die Feindschaft überwindet.

Die Analogie des »Leibes« für die Kirche ist von ihrem neutestamentlichen Ursprung eng mit den Sakramenten der Taufe und der Eucharistie verbunden. Es ist nicht die einzige Bezeichnung für die Kirche, wohl aber die gehaltvollste, wie Pius XII. nachdrücklich hervorhebt (vgl. *Mystici corporis*: AAS 35 [1943] 199). Das Zweite Vatikanum hat weitere Analogien betont, wie die vom Volke Gottes, ohne

freilich die vorzügliche Bedeutung der Rede vom geheimnisvollen »Leib Christi« in Frage zu stellen. Der christologische und der pneumatologische Ansatzpunkt für die Ekklesiologie kommen gleichermaßen zum Zuge: Christus ist das »Haupt« und der Heilige Geist die »Seele« der Kirche (vgl. *Mystici corporis*: AAS 35 [1943] 220). Das Adjektiv »mystisch« erinnert daran, dass die Kirche [...] nicht bloß aus gesellschaftlichen und rechtlichen Bestandteilen und Beziehungen besteht«. Sie ragt über die natürliche Ordnung hinaus kraft des Heiligen Geistes, »der als Quelle aller Gnaden, Gaben und Charismen fortwährend und zuinnerst die Kirche erfüllt und in ihr wirkt« (*Mystici corporis*: AAS 35 [1943] 222f.). Das missionarische und ökumenische Anliegen der Enzyklika zeigt sich in der Einladung an alle Menschen, »sich aus einer Lage zu befreien, in der sie des eigenen ewigen Heiles nicht sicher sein können. Denn mögen sie auch aus einem unbewussten Sehnen und Wünschen heraus schon in einer gewissen Beziehung stehen zum mystischen Leib des Erlösers, so entbehren sie doch so vieler wirksamer göttlicher Gaben und Hilfen, derer man sich nur in der katholischen Kirche erfreuen kann« (*Mystici corporis*: AAS 35 [1943] 243).

Mit den Anliegen der Enzyklika über die Kirche ist das Rundschreiben über die Liturgie innig verbunden (*Mediator Dei*, 1947). Auch hier geht es um die Einbeziehung aller Glieder der Kirche in die Verehrung Gottes zugunsten des Heiles der Menschen aufgrund der Mittlerschaft Jesu Christi. Papst Pius XII. greift die Anliegen der Liturgischen Bewegung auf, reinigt sie von Irrwegen und bereitet den Weg für die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums, *Sacrosanctum Concilium*. Im Zentrum stehen hierbei die Ausführung zur Eucharistie, wobei die Darbringung des Opfers (mit Lob, Dank, Sühne und Bitte) ein deutliches Profil erhält. Zu unterscheiden sind das hierarchische Priestertum, deren Vertreter in der Person Christi, des Hauptes der Kirche, die eucharistische Wandlung vollziehen, und das gemeinsame Priestertum aller Getauften, worin sich die Gläubigen mit dem heiligen Opfer verbinden. Neben der Liturgie, der öffentlichen Gottesverehrung im Namen der Kirche, würdigt Pius XII. auch die übrigen Formen des Kultes: die geistliche Betrachtung und die Gewissenserforschung, den Besuch des Altarsakramentes, die Volksandachten und die marianische Frömmigkeit, insbesondere in der Gestalt des Rosenkranzes. Der Papst äußert sich ebenso zu den Prinzipien für die christliche Kunst und die kirchliche Musik.

Die wichtigste dogmatische Entscheidung Pius' XII. im Bereich der Liturgie findet sich in der Apostolischen Konstitution *Sacramentum Ordinis* (1947): sie klärt die Frage nach dem sakramentalen Zeichen des Weihesakramentes. »Materie« und »Form« sind hier die Handauflegung durch den Bischof sowie die Worte, welche die Anwendung des sakramentalen Zeichens näher bestimmen (vgl. AAS 40 [1948] 5–7; DH 3857–3861). Damit wurde die Streitfrage bezüglich der Sakramentalität der Bischofsweihe im positiven Sinn geklärt. Das hat dann das Zweite Vatikanum in seiner Kirchenkonstitution »Lumen gentium« Nr. 21 erneut bestätigt. Eine wichtige Maßnahme der liturgischen Reform war 1951 die Wiedereinführung der Osternacht, die zuvor am Karsamstagvormittag in meist gähnend leeren Kirchen stattgefunden hatte und nun wieder als Hauptfeier des Kirchenjahres zur Geltung kam.

Zu den größten Herausforderungen der Kirche gehört vor allem seit der Aufklärungszeit die Deutung der Heiligen Schrift. Die stärkere Herausarbeitung der historischen und literarischen Feinheiten kann das Verständnis des inspirierten Textes fördern. Ein rationalistisches Vorverständnis freilich kann die Grundlagen des Glaubens zerstören. Während in der Zeit Pius' X. die päpstliche Bibelkommission wichtige Punkte der biblischen Botschaft zu verteidigen suchte, geht es im Pontifikat Pius' XII. stärker um eine positive Einbindung der Fortschritte in der exegetischen Wissenschaft. Die Enzyklika *Divino afflante Spiritu* (1943) bildet hier einen Meilenstein, der die Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanums über die göttliche Offenbarung maßgeblich vorbereitet (Enz. *Divino afflante Spiritu* [30. 9. 1943]: AAS 35 [1943] 297–325). Eigens erwähnt sei die Bedeutung der verschiedenen literarischen Gattungen für die Erklärung des Wortsinns der Heiligen Schrift (*Divino afflante Spiritu*: AAS 35 [1943] 314–316).

Die Sorge für die Einheit der Christen tritt unter anderen in der Enzyklika über die Kirche (*Mystici corporis*) hervor, zeigt sich aber auch vor allem in mehreren Rundschreiben, die sich an die katholischen Ostkirchen wenden (Enz. *Orientalis Ecclesiae* [9. 4. 1944]: AAS 36 [1944] 129–144, u. a.). Vier Enzykliken sind der Ausbreitung der Kirche in der Mission gewidmet: Pius XII. befasst sich etwa mit der Situation in China (1958) und ermöglicht einen leichteren Austausch der Priester für die Missionsländer durch die Enzyklika *Fidei donum* (1957), welche die missionarische Verpflichtung aller Ortskirchen und aller Bischöfe betont.

5. Das marianische Lehramt

Schon zur Zeit Pius' XI. gab es Vorbereitungen für eine Weiterführung des 1871 wegen des deutsch-französischen Krieges abgebrochenen Vatikanischen Konzils. Als Programmpunkte für die Konzilsarbeit wurden von der Vorbereitungskommission zwei dogmatische Definitionen erwogen: die der universalen Mittlerchaft Mariens und die der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel. Nach der Definition der erbsündenfreien Empfängnis durch Papst Pius IX. (1854) wünschten viele Theologen eine vollständigere Abklärung der marianischen Grundwahrheiten durch das kirchliche Lehramt. Besonders weit gediehen waren die Vorbereitungen für eine Definition der universalen Gnadenmittlerschaft, nachdem Papst Benedikt XV. im Jahre 1921 auf Bitten der belgischen Bischöfe das Fest Mariens als »Mittlerin aller Gnaden« eingeführt hatte. Dessen Feier wurde allen Bistümern und Ordensgemeinschaften ermöglicht, die darum nachsuchten. Eugenio Pacelli, als Nuntius in München, war einer der ersten kirchlichen Würdenträger, die im Jahre 1925 eine von Kardinal Mercier veranlasste Bittschrift unterschrieben zugunsten der Heiligsprechung Ludwig Maria Grignions von Montfort und der dogmatischen Definition der universalen Gnadenmittlerschaft Mariens. Beide Anliegen waren eng miteinander verbunden. Papst Pius XII. sprach zwar 1947 den seligen Grignion heilig, unternahm aber nicht die dogmatische Definition der Gnadenmittlerschaft. Der Hauptgrund dafür waren Einwände gegen die aktive Mitwirkung Mariens bei der Erlösung als

Grundlage für ihre allgemeine Gnadenmüterschaft in Jesus Christus. Diese Schwierigkeiten sind zwar mittlerweile durch das Zweite Vatikanum überwunden, das Maria eine aktive Mitwirkung an der Erlösung zugesteht. Sie führten freilich dazu, dass sich die marianische Aktivität Pius' XII. von Anfang an auf die Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel konzentrierte und die Überlegungen zu dem anderen Mariendogma zurückstellte.

Im Jahre 1942 veröffentlichte das Heilige Offizium zwei umfangreiche Bände mit zahlreichen Gesuchen zur dogmatischen Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, die den Heiligen Stuhl von 1869 bis 1940 erreicht hatten und die durch über fünf Millionen Unterschriften von Gläubigen unterstützt wurden. Vor allem in den Vierziger Jahren entstanden akribisch dokumentierte theologische Studien, welche die Möglichkeit einer Definition bekräftigten. Am 1. Mai 1946 richtete Pius XII. an alle Bischöfe ein Rundschreiben, um ihre Meinung bezüglich des Mariendogmas zu erkunden (Vgl. *Enz. Deiparae Virginis* [1. 5. 1946]: AAS 42 [1950] 782–783). Das Ergebnis der Befragung war positiv. Von 1191 befragten Bischöfen stimmten 1169 zu. Am 1. November 1950 erfolgte daraufhin die Verkündigung des Glaubenssatzes, »dass die unbefleckte Gottesgebärerin und immerwährende Jungfrau Maria nach Vollendung des irdischen Lebenslaufes mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen wurde« (Apostolische Konstitution *Munificentissimus Deus* [1. 11. 1950]: AAS 42 [1950] 767–770 [770]).

Die dogmatische Definition bildet den Höhepunkt der gesamten lehramtlichen Tätigkeit Pius' XII. Für die Marienlehre bedeutsam ist daneben die Einführung des Festes Maria Königin im Jahre 1954 zum hundertsten Jahrestag der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis (*Enz. Ad caeli reginam* [11. 10. 1954]: AAS 46 [1954] 625–640). Es vervollständigt die Einführung des Christkönigsfestes durch Pius XI. (1925). Wie Christus »König« der ganzen Schöpfung ist aufgrund seiner Gottessohnschaft und des von ihm vollbrachten Erlösungswerkes, so ist Maria »Königin« durch ihre Gottesmüterschaft und die Mitwirkung am Erlösungswerk Christi. Die Einführung des Festes Maria Königin war der Höhepunkt des Marianischen Jahres 1953–54. Ein weiteres Jubeljahr (1957–58) erinnerte an den hundertsten Jahrestag der Marienerscheinungen von Lourdes und wurde von einer eigenen Enzyklika vorbereitet (Vgl. *Enz. Le pèlerinage de Lourdes* [2. 7. 1957]: AAS 49 [1957] 605–619).

Eugenio Pacelli wurde am 13. Mai 1917 von Papst Benedikt XV. zum Bischof geweiht. Dieser Termin fällt mit der ersten Erscheinung der Gottesmüterschaft in Fatima zusammen. Um der Botschaft von Fatima entgegenzukommen, vollzog Pius XII. im Jahre 1942 die Weihe der Menschheit an das Unbefleckte Herz Mariens und führte 1944 das Fest vom Herzen Mariens ein. 1952 vollzog er mit einem Apostolischen Schreiben die Weihe Russlands an das Herz Mariens, die von der Seherin Lucia dos Santos im Namen der Gottesmüterschaft gefordert worden war, allerdings ohne die von der prophetischen Botschaft vorgesehene Beteiligung des Weltepiskopates.

Schon bei Pius XII. klingt die später beim Zweiten Vatikanum breiter entfaltete Beziehung zwischen Maria und der Kirche an. Beachtenswert ist besonders die Beschreibung des Anteils Mariens am Erlösungswerk in der Enzyklika *Mystici corporis*

ris. Innig verbunden mit ihrem Sohn, hat Maria ihn »auf Golgota [...] dem ewigen Vater dargebracht als neue Eva für alle Kinder Adams, die von dessen traurigem Fall entstellt waren. So ward sie, schon zuvor Mutter unseres Hauptes dem Leibe nach, nun auch ... im Geiste Mutter aller seiner Glieder« (Enz. *Mystici corporis*: AAS 35 [1943] 247f.).

6. Die Gestaltung des christlichen Lebens

Die reichhaltige Lehre des »doctor optimus« erstreckt sich auf alle Bereiche des christlichen Lebens, von Ehe und Familie bis hin zu Fragen der medizinischen Ethik und dem Frieden in der Welt. Die nahezu 1400 Ansprachen Pius' XII. in verschiedenen Sprachen bieten dafür einen reichhaltigen Stoff. »Es gibt kaum eine religiöse Grundsatzfrage, die Pius XII. nicht in seinen Reden und Schreiben behandelt hätte« (Leiber, Robert, »Pius XII.«: LThK² 8 [1963] 542–544 [543]). Nur einige wenige Beispiele seien hier angedeutet.

Papst Pius XI. hatte im Jahre 1932 zum ersten Mal die Säle des Vatikans für die Neuvermählten geöffnet. Sein Nachfolger führte diese Gewohnheit fort und empfing bei den großen Mittwochsaudienzen oft mehrere hundert Paare, denen er eigene Ansprachen widmete. Darin wird das gesamte Leben von Ehe und Familie feinfühlig, tiefgründig und mit praktischem Sinn beleuchtet. Es sind »Perlen religiöser Redekunst« (Zimmermann, Friedrich, »Einführung«: Ders. [Hrsg.], Ansprachen Pius' XII. an Neuvermählte, Regensburg 1953, 5–11 [11]), die einen tiefen Eindruck hinterlassen haben. Aus diesen Ansprachen könnte man ein ganzes Kompendium zur Theologie und Spiritualität der Familie zusammenstellen. In einer eigenen Enzyklika findet der Papst aber auch wegweisende Worte für die Bedeutung der gottgeweihten Jungfräulichkeit; wichtig ist die von ihm geschaffene rechtliche Grundlage für die Schaffung der Säkularinstitute (vgl. Apost. Konstitution *Provida mater Ecclesia* [2. 2. 1947]: AAS 39 [1947] 114–124). Eine umfangreiche und sehr konkrete Apostolische Ermahnung fördert die Heiligkeit des Priesterlebens (Apost. Ermahnung *Menti nostrae* [23. 9. 1950]: AAS 42 [1950] 657–702).

Eine besondere Aufmerksamkeit widmet Pius XII. der Berufung der Frau. Er weist auf die neue Situation hin, die eine stärkere Beteiligung der Frau am öffentlichen Leben erfordert als in früheren Zeiten. Gleichzeitig unterstreicht er aber die besonderen Eigenschaften der Geschlechter, die hierbei zu beachten sind. Dazu gehört eine spezifische, wenn auch nicht exklusive Verantwortung des Mannes in Führungsrollen und die mütterliche Begabung der Frau, die in alle Lebensbereiche einzubringen ist. Der damalige Bischof von Graz schreibt in seinem Geleitwort zu einer Sammlung von päpstlichen Stellungnahmen zur Situation der Frau: »Es ist geradezu staunenswert, wie schlicht, einfach und doch so umfassend der Heilige Vater auf alle Gebiete der fraulichen Interessen einzugehen weiß. Die Darstellung wird zu einem modernen Frauenspiegel, sowohl in Anbetracht der vielfältigen Probleme und Schwierigkeiten, denen sich heute die Frauen und Mädchen gegenübersehen, als auch hinsichtlich eines Frauenbildes, wie es aus dem christlichen Raume der heuti-

gen Welt aufbauend geboten werden soll« (Schoiswohl, Josef, »Geleitwort«: Seibel-Royer, Käthe [Hrsg.], Pius XII., Ruf an die Frau. Aus den Rundschreiben, Ansprachen, Briefen und Konstitutionen des Heiligen Vaters, Graz 21956, 9–10 [9]).

Eine ganze Reihe von Stellungnahmen betrifft den Bereich, der heute als »Bioethik« bezeichnet wird und dem eine stets zunehmende Bedeutung zukommt. In einer seiner Ansprachen an katholische Ärzte begründet Pius XII. beispielsweise, dass die künstliche Befruchtung außerhalb, aber auch innerhalb der Ehe grundsätzlich abzulehnen ist. Der gute Zweck, den Kindersegen zu fördern, heiligt nicht die Mittel, welche die Verbindung zwischen Zeugung und ehelicher Gemeinschaft auflösen. Genutzt werden können freilich die neuen medizinischen Möglichkeiten, die eheliche Verbindung selbst zu erleichtern (Vgl. Ansprache an den 4. internationalen Kongress katholischer Ärzte, 29. 9. 1949: AAS 41 [1949] 559f.).

Die ersten Jahre des Pontifikates von Pius XII. fielen mit dem Zweiten Weltkrieg zusammen. Während die Kriegsmaschinerie ihr grauenvolles Zerstörungswerk anrichtete, präsentierte der Papst vor allem in seinen Weihnachtsansprachen der Jahre 1942 und 1943 die moralischen Bedingungen für einen gerechten Frieden nach dem Ende des Krieges. Pius XII. weist dabei auf die verbindende Deutung des Naturrechtes, das auch von Nichtchristen gewürdigt werden kann. Anerkennende Worte findet der Papst für eine demokratische Gesellschaft, die freilich das von Gott stammende Naturrecht anerkennt und sich gegenüber den Ansprüchen Christi, des wahren Friedensfürsten, nicht verschließt.

Das sittliche Naturgesetz wird nachdrücklich bereits in der Antrittsenzyklika erwähnt mit Worten, die wir auch heute allen Politikern, gleich welcher Couleur, ins Stammbuch schreiben sollten: »Die vornehmliche und tiefere Quelle der Übel, von denen das heutige Staatswesen geplagt wird«, besteht darin, »dass die allgemeine Norm in Bezug auf die Rechtschaffenheit der Sitten geleugnet und verworfen wird«, nämlich das Naturgesetz (*lex naturalis*). »Dieses Naturgesetz beruht als auf seinem Fundament auf Gott, dem allmächtigen Schöpfer und Vater aller«. »Das Völkerrecht vom göttlichen Recht zu lösen, so dass es einzig auf der Willkür der Staatslenker als seinem Fundament beruht, bedeutet nichts anderes, als jenes selbst vom Thron seiner Ehre und seiner Stärke herabzustößen und es dem allzu großen und aufgeregten Eifer privaten und öffentlichen Interesses zu übertragen, der nach nichts anderem strebt, als die eigenen Rechte zur Geltung zu bringen und die fremden in Abrede zu stellen« (*Summi pontificatus* [1939]: AAS 31 [1939] 430. 438; dt. DH 3780f. 3786).

Der gesellschaftspolitische Einsatz Pius' XII. für Friede und Gerechtigkeit ist in einer tiefen Spiritualität verwurzelt. Das reiche geistliche Leben des Papstes zeigt sich mit besonderer Frische in seinen Ansprachen anlässlich der von ihm vorgenommenen 33 Heiligsprechungen. Unter den Rundschreiben, die einzelnen Heiligen gewidmet sind, seien besonders die Ausführungen über den heiligen Benedikt (vgl. Enz. *Fulgens radiatur* [21. 3. 1947]: AAS 39 [1947] 137–155 [zum 1400. Todestag des hl. Benedikt]) und den heiligen Bonifatius (Enz. *Ecclesiae fastos* [5. 6. 1954]: AAS 46 [1954] 337–356 [zum 1200. Todestag des hl. Bonifatius]) hervorgehoben. Die Bonifatius-Enzyklika vom 5. Juni 1954 schließt mit einem Blick auf die Statue des Heiligen in Fulda, dessen Sockel eine biblische Ermunterung trägt: »Das Wort

des Herrn bleibt in Ewigkeit« (1 Petr 1, 25). Die Kirche hat seit dem segensvollen Wirken des heiligen Bonifatius manche Stürme erlebt und wird auch in der Gegenwart aufs stärkste bedrängt. Sie ist aber, auch dank des Wirkens des großen Missionars, fest begründet auf den Felsen Petri« (a.a.O. 353–356).

7. Die verbreitete Kritik an Pius XII.

Obwohl mir die Darstellung Pius' XII. als eines überragenden theologischen Lehrers besonders am Herzen liegt, ist es mir auch wichtig, zu den populären, ja populistischen Vorwürfen gegen Pius XII. Stellung bezogen zu haben. Wenn wir heute auf die fünf Jahrzehnte zurückschauen, die seit dem Tod dieses Papstes vergangen sind, stellen wir fest, dass die zunächst unumstritten positiven Einschätzungen in heftigem Meinungsstreit ziemlich an den Rand gedrückt worden sind. Bei keinem anderen Papst gehen die Urteile der Nachwelt so weit auseinander und bei keinem anderen Papst ist die Diskrepanz zwischen einem populären Schwarz-Weiß-Geschichtsbild und den differenzierten Ergebnissen der Zeitgeschichtsforschung so groß wie in seinem Fall. Rolf Hochhuth diffamiert den Papst, der seliggesprochen werden soll, inzwischen als »satanischen Feigling« und als den »verächtlichsten aller Päpste«. Auf der Theaterbühne und Filmleinwand erscheint Papst Pius XII. als der Bösewicht, der aus verwerflichen politischen und ökonomischen Motiven sowie aus persönlicher Schwäche den Völkermord an den Juden nicht öffentlich verurteilt hat, obwohl er ihn als Oberhaupt der einflussreichsten moralischen Institution der Welt sogar hätte verhindern können. Die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte von Hochhuths 1963 erstaufgeführtem Stück »Der Stellvertreter« ist so bemerkenswert, dass neuerdings sogar Geheimdienste an der Inszenierung des Welterfolgs beteiligt gewesen sein wollen. Hochhuths Polemik ist inzwischen in die Jahre gekommen und hat auch durch die sich steigernde Aggressivität des Schriftstellers keine neue Überzeugungskraft gewonnen. In den letzten Jahren konnte Hochhuth seine Thesen nur dadurch retten, dass er sich dem Dialog mit den neuen wissenschaftlichen Ergebnissen verweigerte. Besonders bedauerlich, ja beschämend, ist die Feststellung, dass die Kritik an Pius XII. von Deutschland ausging. Denn nach der totalen Niederlage am Ende des Krieges war es dieser Papst, der weithin als einziger den Deutschen noch einen Rest an Würde zusprach. Das zeigte sich bei der Kardinalserhebung im Februar 1946, bei der drei deutsche Bischöfe ins hl. Kollegium berufen wurden und der Papst in der öffentlichen Ansprache betonte, dass Menschen nicht das Recht hätten, eine Kollektivschuld zu behaupten.

Ich will mich – in der gebotenen Kürze – in dem folgenden Teil meiner Überlegungen mit zwei Hauptvorwürfen der Pius-Debatte auseinandersetzen. Der erste Hauptvorwurf lautet: Der autoritäre, antibolschewistische Eugenio Pacelli, seit seiner Zeit als Nuntius in München und Berlin 1917–1929 ein Freund der Deutschen, sympathisierte mit dem autoritären, antibolschewistischen Dritten Reich und wurde so zu »Hitlers Papst«. Der zweite Hauptvorwurf richtet sich an den »Papst, der geschwiegen hat«: Pius XII. hat, so der Vorwurf, aus persönlicher Feigheit und aus sei-

ner antisemitischen Grundeinstellung heraus zum Völkermord an den europäischen Juden geschwiegen und deshalb moralische Schuld am Holocaust auf sich geladen.

Zunächst: Hitlers Papst

Pacelli wird vorgehalten, die deutschen Katholiken durch das Reichskonkordat in eine besondere, widerstandshemmende Loyalitätsverpflichtung gegenüber Hitler gebracht zu haben. Der Kardinalstaatssekretär habe durch den Vertrag die Oppositionsmöglichkeiten des deutschen Klerus geschwächt, den seelischen Widerstand der deutschen Katholiken gebrochen und die Zentrumspartei, die im Vatikan eher weniger geschätzte Vertretung des politischen Katholizismus, ohne Gegenleistung geopfert. Auf der anderen Seite habe das Reichskonkordat Hitler und den Nationalsozialismus international aufgewertet und den zentralistischen vatikanischen Einfluss auf die deutsche Kirche verstärkt.

In der Tat wollte der Vatikan die Gelegenheit, der katholischen Kirche einen einklagbaren Spielraum zu sichern und sich im Konfliktfall auf eine völkerrechtliche Vereinbarung berufen zu können, nicht vorbeigehen lassen. Immerhin enthielt das Konkordat allgemeine Garantien für die ungehinderte Seelsorge, beendete zumindest vorübergehend die Verfolgung der Geistlichen, versprach die Erhaltung des Verbandskatholizismus, regelte Fragen der finanziellen Unterstützung der Kirche, garantierte den Erhalt der theologischen Fakultäten, der Bekenntnisschulen und des Religionsunterrichts. Es war ja auch tatsächlich ein großer Vorteil, dass die katholische Kirche auch nach 1933 nicht in die Illegalität abgedrängt war wie Sozialdemokraten und Kommunisten, sondern national und international organisiert blieb und sich offen ihrer dichten Infrastruktur bedienen konnte.

Es ist richtig, dass Hitler aus dem Vertragsabschluß propagandistische Erwartungen ableitete: »Durch den Abschluss des Konkordats zwischen dem Heiligen Stuhl und der Deutschen Reichsregierung scheint mir genügend Gewähr dafür gegeben, dass sich die Reichsangehörigen des römisch-katholischen Bekenntnisses von jetzt ab rückhaltlos in den Dienst des neuen nationalsozialistischen Staates stellen werden« (8. 7. 1933, in: L. VOLK, *Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus, 1930–1934*, Mainz ²1966, S. 121f.). Dass das Konkordat in seiner Wirkung den Loyalitätsdruck auf die deutschen Bischöfe tatsächlich erhöht und später den deutschen Katholiken den Widerstand erschwert haben soll, ist jedoch bisher nicht glaubhaft nachgewiesen worden. Die zeitgenössische Presse sah jedenfalls die Kirche als moralische Siegerin, das Angebot der Nationalsozialisten hatte nicht nur die Bedingungen erfüllt, an denen in der Weimarer Republik noch alle Verhandlungen gescheitert waren, sondern war sogar darüber hinausgegangen. Die NS-Monatshefte rechneten noch beim Tod Pius' XI. das Reichskonkordat zu den größten Erfolgen seines Pontifikats.

Pacelli sah das Dritte Reich zu keinem Zeitpunkt als Bollwerk des christlichen Abendlandes gegen die Ausbreitung des Bolschewismus durch die Sowjetunion und riet auch Pius XI. dringend davon ab, solche Pläne in Erwägung zu ziehen. Aus der

eindeutigen Ablehnung des Bolschewismus in Theorie und Praxis ergab sich keine Unterstützung des Nationalsozialismus. »Beide sind materialistisch, antireligiös, totalitär, tyrannisch, grausam und militaristisch« erklärte das vatikanische Staatssekretariat am 30. Mai 1943 dem britischen Geschäftsträger.

Für die Auseinandersetzung mit den totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts hatte die Glaubenskongregation unter aktiver Beteiligung des Kardinalstaatssekretärs Pacelli bereits 1935/1936 Gutachten ausarbeiten lassen, die den Nationalismus, Rassismus, Kommunismus und Totalitarismus gleichermaßen als Häresien verurteilten. Am 18. November 1936, 14 Tage nach dem Gespräch zwischen Kardinal Faulhaber und Adolf Hitler, verzichtete das HI. Offizium aber auf den Plan einer gemeinsamen Verurteilung dieser Irrlehren. Stattdessen kam es im März 1937 zunächst zur Veröffentlichung der Enzyklika »Mit brennender Sorge«, die sicher nicht erschienen wäre, wenn Papst Pius XI. die kurzzeitige Hoffnung von 1933 auf eine antibolschewistische Kooperation mit dem Nationalsozialismus immer noch gehegt hätte. Wenige Tage später erschien die Enzyklika »*Divini Redemptoris*« mit einer scharfen Kritik am atheistischen Kommunismus. 1938 folgte dann der sog. »Rassensyllabus« und der Auftrag Papst Pius' XI. zu einer Rassenenzyklika, die dann aber vor seinem Tod nicht mehr erscheinen konnte und deshalb als »Unterschlagene Enzyklika« erst vor 10 Jahren »wiederentdeckt« wurde.

Die Beziehung Pacelli – Hitler war eine Beziehung gegenseitiger Abneigung ohne persönlichen Kontakt. Für Pacelli gab es weder weltanschaulich noch persönlich irgendeine Verbindung zu Adolf Hitler. Allein Pacellis Münchener Erfahrungen mit kommunistischen und nationalsozialistischen Bewegungen hätten dafür ausreichen können, keinerlei Sympathien für die eine oder andere Ideologie mehr zu empfinden. Von der Beurteilung der katholikenfeindlichen Vorkommnisse während des Hitlerputsches 1923 über die zahlreichen internen Protestschreiben wegen der permanenten Konkordatsverletzungen ab 1933 bis zur Enzyklika »Mit brennender Sorge« 1937, die von Kardinal Faulhaber entworfen und von Pacelli politisch zugespitzt worden war, ist die Einschätzung Hitlers und seiner Partei unmissverständlich klar. Pacellis 1929 beim Abschied aus Deutschland festgehaltener Eindruck von Hitler hat sich später nicht mehr verändert, wurde aber vielfach bestätigt: »Ich müsste mich sehr täuschen, wenn dies hier ein gutes Ende nehmen sollte. Dieser Mensch ist völlig von sich selbst besessen, alles, was nicht ihm dient, verwirft er, was er sagt und schreibt, trägt den Stempel seiner Selbstsucht, dieser Mensch geht über Leichen und tritt nieder, was ihm im Weg ist. Ich kann nur nicht begreifen, dass selbst so viele von den Besten in Deutschland dies nicht sehen. Wer von all diesen hat überhaupt das haarsträubende Buch »Mein Kampf« gelesen?« (Verabschiedung bei Bischöfen 1929, übernommen aus P. Lehnert Ich durfte ihm dienen, Würzburg²1982, S. 42).

Diplomatisch zurückhaltender schrieb Pacelli am 28. April 1937 an den damaligen Wiener Nuntius Amleto Cicognani: »Um die Wahrheit zu sagen: Die starken Feindschaftsgefühle gegenüber der Kirche seitens des gegenwärtigen Kanzlers des Deutschen Reichs sind hier seit langem bekannt« (zitiert nach P. Godman, Der Vatikan und Hitler, München 2004, 218). Zwei ungeschützte, erst kürzlich bekannt gewordene Äußerungen aus Gesprächen mit Diplomaten von 1937 und 1938 passen

bestätigend in dieses Bild. Hitler sei, so Pacelli, ein »nicht vertrauenswürdiger Halunke« und eine »grundsätzlich böse Person«, mit der jeder politische Kompromiss definitiv ausgeschlossen sei. »Pius XII.?«, wird Hitler 1944 zitiert, »dies ist der einzige Mensch, der mir immer widersprochen und niemals gehorcht hat.«

Das »Schweigen« des Papstes und die Ermordung der europäischen Juden

Die These vom »Papst, der geschwiegen hat« ist für viele offenbar so unmittelbar einleuchtend, dass sie inzwischen häufig als eine selbstverständliche Tatsache präsentiert wird, die nicht mehr überprüft werden muss. Die Frage ist dann nur noch, welche Konsequenzen dieses schuldhaftes Verhalten haben muss.

Wenn wir uns an dieser Stelle einmal einen Moment über die Vorgaben der politischen Korrektheit hinwegsetzen und trotzdem nachfragen, wie es eigentlich gewesen ist, stoßen wir auf eine Fülle schriftlicher Zeugnisse, die die Nachlässe von Päpsten, die nicht geschwiegen haben, weit übersteigt: 41 Enzykliken, 4 Apostolische Konstitutionen, 3 *Motu proprio*, 14 Apostolische Schreiben und 1400 Ansprachen mit Stellungnahmen zu fast allen Zeitfragen bei Audienzen, in Printmedien und Radioansprachen. Allein die Textsammlung »Soziale Summe« umfasst für das Pontifikat Pius XII. mehr als 4000 Druckseiten. Ausgerechnet Pius XII., der in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils meistzitierte Theologe, soll also geschwiegen haben?

»Um die These vom schuldhaften Schweigen des Papstes zurückzuweisen, ist längst keine Forschung mehr notwendig« (T. Brechenmacher, Pius XII. und der Zweite Weltkrieg, in K.-J. Himmel [Hg.], *Zeitgenössische Katholizismusforschung*, Paderborn u. a. 2004, 83–99 [96]). Die vielfältigen, bereits vorliegenden Ergebnisse der zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung beziehen sich sowohl auf tatsächliche Stellungnahmen als auch auf die vielfältigen Formen humanitärer Unterstützung und diplomatischer Hilfe, für deren Erfolg es unabdingbar war, dass sie gerade nicht vor aller Augen passierten.

In der Enzyklika *Mit brennender Sorge* (1937) (n. 12) heißt es: »Wer die Rasse oder das Volk oder den Staat oder die Staatsform, die Träger der Staatsgewalt oder andere Grundwerte menschlicher Gemeinschaftsgestaltung ... zur höchsten Norm aller, auch der religiösen Werte macht und sie mit Götzenkult vergöttert, der verkehrt und fälscht die gottgeschaffene und gottbefohlene Ordnung der Dinge.« In diesem Satz der Enzyklika, so urteilte Papst Pius XII. 1945, »gipfelt der aufs Letzte gehende Widerstreit zwischen dem nationalsozialistischen Staat und der katholischen Kirche. Wo es soweit gekommen war, konnte die Kirche, ohne ihrer Sendung untreu zu werden, nicht länger darauf verzichten, vor der ganzen Welt Stellung zu nehmen.« (Ansprache Pius' XII. *Con sempre* an das Kardinalskollegium über den Nationalsozialismus 2. Juni 1945, n. 15).

In seiner Weihnachtsansprache 1942 prangerte Pius XII. öffentlich die Verfolgung der Hunderttausende an, »die persönlich schuldlos, manchmal nur um ihrer Volkszu-

gehörigkeit oder Abstammung willen, dem Tod geweiht oder einer fortschreitenden Verelendung preisgegeben sind.« »Und wie könnte man die Radiobotschaft im Dezember des Jahres 1942 vergessen? Mit vor Ergriffenheit brechender Stimme beklagte er (Pius XII.) die Situation Hunderttausender von Menschen, die ohne eigene Schuld, manchmal nur wegen ihrer Nationalität oder Abstammung, zu einem schnellen oder langsamen Tod verurteilt sind« (AAS, XXXV, 1943, S. 23), mit einem klaren Bezug auf die Deportation und Vernichtung der Juden. Er handelte oft im Verborgenen und in der Stille, gerade weil er im Licht der konkreten Situationen jenes komplexen historischen Augenblicks spürte, dass man nur auf diese Weise das Schlimmste verhindern und die größtmögliche Zahl von Juden retten konnte. Für diesen seinen Einsatz wurden ihm nach Kriegsende – und auch bei seinem Tod – zahlreiche und einhellige Dankesbezeugungen von den höchsten Autoritäten der jüdischen Welt zuteil, wie zum Beispiel von der Außenministerin Israels, Golda Meir, die Folgendes schrieb: »Als während der zehn Jahre des nationalsozialistischen Terrors das furchtbarste Martyrium unser Volk traf, hat sich die Stimme des Papstes zugunsten der Opfer erhoben.« Der Brief endet mit den bewegten Worten: »Wir beweinen den Verlust eines großen Dieners des Friedens.« (Predigt Papst Benedikt XVI., 9. 10. 2008). Pius XII. wurde damals kritisiert, weil er weder die Juden noch die Nationalsozialisten beim Namen genannt hatte. Der Papst war davon ausgegangen, dass auch so jedem Zuhörer klar sein musste, wer gemeint war. Aber selbst vatikanintern war man an diesem Punkt nicht ganz einer Meinung. Der prompte Protest des deutschen Botschafters beim Heiligen Stuhl zeigte dann, dass die Botschaft auch in dieser Form des uneigentlichen Sprechens ankommen konnte. Die Nationalsozialisten reagierten empört, der Papst habe damit seine Neutralität aufgegeben, zu der ihn die Lateran-Verträge verpflichteten. Die Rede sei »eine einzige Attacke gegen alles, für das wir eintreten. Der Papst sagt, dass Gott alle Völker und Rassen gleichwertig ansieht. Hier spricht er deutlich zugunsten der Juden [...] Er beschuldigt das deutsche Volk, Ungerechtigkeiten gegenüber den Juden zu begehen, und macht sich zum Sprecher der jüdischen Kriegsverbrecher« (SD 1942, aus: Akten des Sicherheitsdienstes des Reichssicherheitshauptamtes).

Gegen das von vielen Seiten erwartete offene Wort sprach, dass davon »kein praktischer Erfolg zu erwarten ist und dass durch einen solchen Schritt die noch mögliche Arbeit auch gefährdet werden könnte« (heißt es in einem Bericht für die Fuldaer Bischofskonferenz aus dem Sommer 1942). Dazu kam als durchgehende Konstante im Leben des rationalen Juristen und Diplomaten Pacelli die Versuchung, in der Abwägung moralischer Erfordernisse gegen mögliche Erfolgsaussichten eher zögerlich-zaudernd alles bedenken zu wollen. Pius hielt an seinen honorigen Spielregeln auch dann noch unbeirrt fest, als diese von der Geschichte längst außer Kraft gesetzt worden waren.

Ein abschreckendes Beispiel bildete zudem die Reaktion der Nationalsozialisten auf den öffentlichen Protest der niederländischen Bischöfe gegen die Verfolgung der Juden. Am 26. Juli 1942 wurde in allen niederländischen Kirchen ein Hirtenbrief von Erzbischof Johannes de Jong von Utrecht verlesen, in dem scharf gegen die Deportation der niederländischen Juden protestiert wurde. Gleichzeitig wurde ein Protestste-

telegramm der Kirchen an die deutsche Besatzungsmacht veröffentlicht. Die Deutschen reagierten darauf wie angekündigt mit der Deportation auch der katholisch getauften Juden, die bis dahin von den Verfolgungsmaßnahmen verschont geblieben waren, darunter die Philosophin Sr. Teresia Benedicta a Cruce, Edith Stein. Das Beispiel der Niederlande veranlasste Pius XII. zu noch größerer Zurückhaltung, weil es einerseits zeigte, dass die Angst vor den Reaktionen der Nationalsozialisten auf öffentliche Proteste durchaus begründet war, und andererseits deutlich wurde, dass dieses offene Wort keine Verbesserung der Lage bewirken konnte.

Damals ging es nicht in erster Linie darum, was der Papst sagte oder worüber er schwieg, sondern darum, was er getan hat. Statt auf einen öffentlichen Protest konzentrierte Pius XII. seine Anstrengungen auf die humanitäre Unterstützung der Verfolgten. In den mit Deutschland verbündeten, aber nicht direkt von Deutschland beherrschten Ländern waren die Einflussmöglichkeiten des Vatikans je nach Einstellung der Regierungen größer als in Deutschland selbst. In verschiedenen Ländern protestierten die katholischen Bischöfe und päpstlichen Nuntien gemeinsam gegen antisemitische Gesetze und die Verfolgung der Juden.

Der Vatikan nutzte seine Kontakte zu freien Staaten dazu, getauften Juden die Einreise in diese Staaten zu ermöglichen, und beschaffte z. B. 3000 Einreisegenehmigungen für Brasilien. Ferner unterstützte er die Emigration von Juden, indem er die Überfahrt in die USA finanziell ermöglichte. Die caritative Hilfe wurde aber auch für die wirtschaftliche Unterstützung von Familien eingesetzt, denen ab Herbst 1941 die Emigration nicht mehr möglich war. Der Vatikan kümmerte sich um die Freilassung internierter Juden und speziell um die Rettung der Juden von Rom. Pius XII. konnte zwar nicht verhindern, dass die am 16. Oktober 1943 aufgegriffenen etwa 1000 Juden ermordet wurden. Die sofortige, von Pius XII. über den sonst nur als Fluchthelfer für NS-Größen erwähnten Bischof Hudal eingeleitete Reaktion führte aber dazu, dass nach dem 17. Oktober keine Massendeportationen aus Rom mehr stattfanden. Bereits vor dieser Razzia konnte die Hälfte der etwa 8.000 in Rom lebenden Juden in kirchlichen Einrichtungen untertauchen, in Klöstern, Konventen, Kinderheimen, Waisenhäusern, auch im Vatikan selbst (1964 wurde durch den Bericht der New Yorker jüdischen Zeitung »Wiedergutmachung« bekannt, ein reicher italienischer Jude habe den Heiligen Stuhl als Haupterbe eingesetzt, um sich für die Zuflucht zu bedanken, die ihm in den Kriegsjahren im Vatikan gewährt worden war). Die Darstellung dieser Vorgänge bei Hochhuth, der Papst habe selbst dann noch geschwiegen, als die Juden »unter seinen eigenen Fenstern« abtransportiert wurden, ist emotional aufgeladene Geschichtsklitterung.

Lassen Sie mich zum Ende noch eine Überlegung von P. Alfred Delp anfügen. Er schrieb in der Silvesternacht 1944/1945 in seiner Todeszelle in Plötzensee in sein Tagebuch: »Gewiss wird man später einmal feststellen, dass der Papst seine Pflicht und mehr als das getan hat. Dass er Frieden anbot, Friedensmöglichkeiten suchte, geistige Voraussetzungen für die Ermöglichung des Friedens proklamierte, für Gefangene sorgte, Almosen spendete, nach Vermissten suchte usw. Das alles weiß man mehr oder weniger heute schon, es wird sich nur um eine Mehrung der Quantität handeln, die wir später aus den Archiven erfahren« (P. Alfred Delp, Aufzeichnungen aus der

Todeszelle in Plötzensee, Silvesternacht 1944/1945). Die Tagebuchnotizen P. Alfred Delps erinnern freilich uns alle noch einmal daran, dass das Thema Pius XII. und der Nationalsozialismus nicht das Thema einer anonymen Institution und nicht das Thema eines umstrittenen Papstes allein sein kann, sondern unversehens zur Anfrage an uns alle wird.

Christus hat seiner Kirche zugesagt: »Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Welt« (Mt 28, 20). Aus dieser Verheißung Christi erfuhr Papst Pius XII. selbst Kraft für sein segensvolles Wirken in einer bewegten Zeit. Sie ermuntert auch uns, die Liebe Christi und seine Friedensherrschaft auszubreiten in den Turbulenzen der Gegenwart. Das Lehramt des »doctor optimus« schenkt uns dabei reiche geistige Nahrung, die auch in der Zukunft ihre Früchte zeigen wird.

Der Monepiskopat¹ im Briefkorpus des Ignatius von Antiochien

Von Peter Bruns, Bamberg*

I.

Karl Baus² hat im ersten Band des respektablen und noch immer unüberholten Handbuches der Kirchengeschichte auf den bezeichnenden Umstand verwiesen, daß im Vergleich mit der Entwicklung der Theologie der nachapostolischen Zeit der Fortschritt im Ausbau der kirchlichen Verfassung in dieser Periode ungleich umfangreicher und bedeutsamer gewesen sei. Während die Theologie der sogenannten »Apostolischen Väter«³ nach Inhalt und äußerer sprachlicher Form ihren pastoral-kerygmatischen Charakter behalten habe, habe die kirchliche Struktur der einzelnen Ortsgemeinden eine rasante Entwicklung genommen. Zwar seien die Fäden, welche die Verfassung der nachapostolischen Kirche mit der Organisation der apostolischen, vor allem paulinischen Gründung verbänden, deutlich erkennbar. Jedoch lasse sich allenthalben eine Weiterentwicklung der früheren Ansätze feststellen, die zu reicheren organisatorischen Formen sowohl innerhalb der Ortsgemeinde als auch im Bereich der Gesamtkirche geführt und dem nachapostolischen Zeitalter in der Kirchengeschichte dadurch ein besonderes Gewicht verliehen hätten.

Unter dem hier zu verhandelnden Aspekt der Generationenthematik könnte man den Übergang von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit als Generationenwechsel bezeichnen. Für Paulus (1 Kor 4,15) etwa ist die ihm vom Herrn übertragene apostolische Sendung geistliche Vaterschaft; die seiner Fürsorge anvertrauten Ge-

* Erweiterte Fassung eines Vortrags, der im November 2006 in Bamberg auf einer von Philologen und Alt-historikern organisierten Tagung zum Thema »Legitimation der Einzelherrschaft im Kontext der Generationenthematik« gehalten wurde.

¹ Wir folgen hier der Terminologie von Schöllgen 1986, der mit gutem Grund von Monepiskopat, nicht aber von »monarchischem Episkopat« spricht, sowie den Ausführungen von Dassmann 1994, 49–73, zu unserem Thema mit der einschlägigen Literatur. Der Begriff »Monarchie« erscheint den Heutigen besonders im Rahmen konfessioneller Polemik eher negativ konnotiert, vgl. Schöllgen 1986, 147. Freilich gilt es zu bedenken, daß gegenwärtig der Streit um die *Catholica* nicht mehr entlang der traditionellen Konfessionsgrenzen verläuft, sondern durch sie hindurchgeht, m. a. W., evangelische Positionen wie die von Campenhausen und Blum klingen heutzutage katholischer als die Beiträge jener, die an einer katholisch-theologischen Fakultät in Deutschland lehren, vgl. dazu etwa die Ausführungen von M. Ebner in der als Handbuch und Nachschlagewerk völlig ungeeigneten Ökumenischen Kirchengeschichte, bes. 15–57. In diesem Beitrag werden modische basisdemokratische Kirchentagsträume und Visionen von »prinzipiell paritätischen Bedingungen« im kirchlichen Leben (S. 43) unkritisch-naiv auf das Urchristentum übertragen. Schwierige Apostelworte wie 1Kor 14,34–36 werden kurzerhand als nachpaulinische Interpretation abgetan.

² HKG I, 172–180.

³ Stuiber⁹1978, 1–7.43–58, bes. 47–50.

meindeglieder sind seine Söhne und Töchter. Die in der Taufe neugeborenen Seelen werden mit der Milch der Gotteserkenntnis (1 Kor 3,2; 9,7) großgezogen. Das dem jüdischen Gesetz entstammende Lehrer-Schüler-Verhältnis wird hier vom christlichen Standpunkt aus durch die Vater-Sohn-Relation überboten. Der Apostel ist nicht mehr prügelnder Pädagoge, der dem Schüler ein fremdbestimmtes Gesetz oktroyiert, sondern fürsorglicher geistlicher Vater, der gelegentlich auch einmal streng sein konnte und mußte, wie das Beispiel der korinthischen Gemeinde zeigt. Solange die natürliche und charismatische Autorität des Apostels zugegen war, konnten die auseinanderstrebenden Kräfte zusammengehalten werden. Nach dem Weggang des Apostels brach die mühsam erkämpfte Einheit auseinander. Der Fall Korinth (1Clem!) ist ein anschauliches Beispiel des noch jungen Christentums, wie aus dem Generationenwechsel sehr leicht ein Generationenkonflikt werden konnte, dann nämlich, wenn die νεώτεροι, d. h. die »Jüngeren« oder auch die (häretischen) »Neuerer«, die πρεσβύτεροι, d. h. die »Ältesten« oder auch die »Priester« von ihren Sitzen verdrängen. Die Antwort der römischen Gemeinde auf die korinthischen Vorgänge können uns hier nicht *in extenso* beschäftigen, sie machen aber deutlich, daß der Übergang von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit mancherorts nicht konfliktfrei vonstatten ging und nicht selten die Ortskirche überforderte.

Erik Peterson hat in seiner Studie über den Monotheismus als politisches Problem die vielbeachtete Meinung vertreten, der christliche Glaube an den dreifaltigen Gott habe den Monotheismus als politischen Faktor zur Rechtfertigung monarchischer Herrschaftsformen unbrauchbar gemacht. Jene bei den Apologeten anklingende und dann vom Hofbischof Bischof Euseb von Cäsarea massiv propagierte Ideologie, welche Augustus zum Vorbild des Kaisers Konstantin machte, mußte gerade am trinitarischen Dogma zerbrechen, da das Bekenntnis der trinitarischen Wesensgleichheit der göttlichen Personen die Widerspiegelung der kaiserlichen Monarchie in einem göttlichen Urbild verhinderte. Es ist hier nicht der Ort, in eine ausführliche Diskussion mit Petersons Thesen einzutreten – dies ist an anderer Stelle bereits von kompetenterer Seite⁴ geschehen –, für uns geht es hier um die Frage, inwieweit ein gewisses Urbild-Abbild-Denken ursächlich auch am Anfang der Ämterentwicklung in der Alten Kirche steht. Doch soviel sei in bezug auf Petersons These hier gesagt: Die Dreiheit der göttlichen Personen hebt ja die Wesenseinheit und das eine *dominium* in keiner Weise auf, so daß man im Hinblick auf eine *inseparabilis operatio ad extra* sehr wohl von einer göttlichen »Monarchie« sprechen kann. In diesem Sinne scheint der Kirchenschriftsteller Tertullian, *adv. Praxean* 3, den in die Theologie bereits eingeführten Begriff *monarchia* zu gebrauchen, wenngleich er die patripassianistische Vorstellung, welche die realen Personunterschiede in Gott leugnet, entschieden ablehnen muß. Grundsätzlich bleibt die Monarchie unangetastet, auch wenn verschiedene Personen – Vater, Sohn (und Geist) – die Herrschaft ausüben.

⁴ Vgl. Dassmann 1994, 49f.

II.

Innerhalb des Neuen Testamentes⁵ findet sich die monepiskopale Tradition am deutlichsten in Jerusalem in Gestalt des Herrenbruders Jakobus verwirklicht. Er scheint mit der Zeit mehr und mehr die Gemeindeleitung in die Hand genommen zu haben. Obwohl mit Jesus weitläufig verwandt und im galiläischen Umkreis beheimatet, gehörte er ursprünglich nicht zu den Zwölfen und zählte in den Tagen Jesu überhaupt nicht zu dessen Jüngern. Wie die meisten Familienangehörigen, die den Herrn nur im Fleische kannten, war er dem Evangelium fremd geliebt und hatte sich erst nach der Erscheinung des Auferstandenen bekehrt. Spätestens mit der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 dürfte der Einfluß dieser Gruppe geschwunden und schließlich gänzlich verschwunden sein. Im Singular erscheint der Episkopos in den Pastoralbriefen (1Tim 3,2; Tit 1,7), d. h. in der deuteropaulinischen Literatur, beim Übergang von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit. 1Petr 2,25 nennt den Bischof »Seelenhirt«, zu dem die Gemeinde ihre Zuflucht nimmt. Apg 20,28 und Phlm 1,1 nennt Bischöfe (und Diakone) im Plural. Strittig ist, ob der »Engel der Gemeinde«⁶ in der Johannesapokalypse einen Monepiskopat bezeichnet. Der Bischof wäre demnach ein »Engel« im Fleisch, von Gott zur Leitung der Ortskirche bestellt und damit auch dem göttlichen Gericht unterworfen. Es ist allerdings nicht auszumachen, ob dieser »Gemeindeleiter« nicht nur den einzelnen Gläubigen, sondern einem Presbyterkollegium vorgesetzt war. Sollte dies tatsächlich der Fall gewesen sein, dann wäre der Monepiskopat zu Beginn des zweiten Jahrhunderts im kleinasiatisch-syrischen Raum eine weitverbreitete Erscheinung gewesen und nicht der (verzweifelte) Versuch eines präpotenten antiochenischen Amtsträgers, sein persönliches Glaubensverständnis mit Hilfe gleichgesinnter Episkopen in den von ihm beeinflussten Gemeinden des syrischen Raumes gegen eine abweichende Mehrheit diktatorisch durchzusetzen, was ihm gelegentlich von verschiedener Seite⁷ unterstellt wird. Während in 1 Clem die Episkopen noch im Plural erscheinen, bleibt es unklar, welche Rolle der Schreiber des Klemensbriefes spielt. Nach außen spricht die römische Gemeinde jedenfalls mit einer Stimme, auch wenn sie in ihrem Inneren durchaus kollegiale Strukturen aufweist. Diese kollegialen Strukturen bleiben indes auch in späterer Zeit erhalten, insofern ein Presbyter- und Diakonenkollegium den neuen Bischof wählt.

In Antiochien zeigt sich die christliche Ortsgemeinde an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert scharf umrissen und demonstriert in Gestalt ihres profilierten Bischofs Ignatius ihre herausragende Eigenbedeutung und ihre besondere Funktion für den Gesamtorganismus der noch jungen Kirche. Die Christen der Stadt am Orontes mit ihren geschlossenen Siedlungsbezirken sind unter Führung ihres Bischofs zu einer missionarischen Ortskirche geeint. Der Leiter der Gemeinde, Bischof Ignatius, richtet seine Briefe an festumrissene Einzelkirchen, an die in Ephesus, an die Kirche von Magnesia, an die Kirche, die im Gebiet der Römer an der Spitze steht; die Gemeinde von

⁵ Vgl. v. Campenhausen ²1963, 13–31.

⁶ Vgl. Dassmann 1994, 59–61.

⁷ Vgl. Bauer ²1964, 66.

Smyrna sendet der Kirche Gottes in Philomelion den Bericht über den Zeugentod ihres Bischofs Polykarp. Die Siebenzahl erinnert an die sieben Sendschreiben der Johannesapokalypse. Die Gemeinden von Ephesus, Philadelphia und Smyrna sind gleichermaßen Empfänger von Sendschreiben der Apokalypse und von Ignatiusbriefen.

Neuerdings ist die Frage nach der Echtheit und Chronologie der Ignatiusbriefe wieder in die Diskussion⁸ gekommen, an der wir uns hier nicht *in extenso* beteiligen können. Die Bestreiter der Echtheit plädieren für eine Abfassung der Ignatiusbriefe zwischen 165–175 und gehen von einer Fälschung aus. Hierzu stützt man sich auf innere Kriterien, vornehmlich den Nachweis, daß die Briefe sich mit den gnostischen Valentianern und Markioniten auseinandersetzen würden, deren Wirken in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts fällt. Dabei ließen sich die Argumente auch umkehren: Die antidoketischen Äußerungen des Ignatius waren gegen häretische (»gnostische«?) Gruppen seiner Zeit (um 100) gerichtet und konnten ein, zwei Generationen später von den Vätern auch gegen die Valentianer und Markioniten gewendet werden. Völlig unbefriedigend ist Hübners historischer Rekonstruktionsversuch. Seiner Meinung nach sei der in Rom verstorbene antiochenische Bischof Ignatius reine Fiktion, welche an den in IgnPol 9 erwähnten Ignatius anschließen würde. Der Fälscher der Ignatiusbriefe habe seinen Ignatius von den wilden Tieren verzehren lassen, damit man in Rom gar nicht erst nach seinem Grab sucht, das man ohnehin nie gefunden hätte. Dagegen ist einzuwenden, daß eine ps-ignatianische Tradition sich ohne den historischen Märtyrerbischof Ignatius gar nicht hätte bilden und schon gar nicht in Rom lange halten können. Nicht erst um 160⁹ war es in der Kirche riskant, Apostelschriften zu fälschen, da als Fälscher entlarvte Kleriker unverzüglich suspendiert wurden. Eine solch eklatante Fälschung wäre in Rom und Kleinasien schnell entlarvt worden. Auch ist es sehr fraglich, ob das einzige Ziel des anonymen Verfassers die Propagierung des »monarchischen (sic!) Bischofsamtes in einer Hierarchie göttlichen Rechts« gewesen sei. Selbst wenn die Chronologie der Ignatianen auf 160–170 verschoben wird, was keineswegs zwingend ist, dann ist die Existenz des historischen Ignatius dadurch nicht erledigt. Ferner ist nach Dassmann¹⁰ eine Sonderentwicklung der Ämter in Antiochien und im angrenzenden Syrien keineswegs unmöglich. Da die ignatianischen Briefe in vielerlei Hinsicht mit der zeitgleichen Literatur unvergleichlich sind, wird man an der Frühdatierung durchaus festhalten können. Die Grundschwierigkeit für manche neuere Historiker besteht offenkundig in der puren Existenz eines »Frühkatholizismus«¹¹, den es

⁸ Vgl. Hübner 1989; 1997. Die Forschung ist ihm allerdings nicht gefolgt, vgl. die Übersicht bei Schöllgen 1986, 147, Anm. 8; Gnllka 2002, 216–226.

⁹ Vgl. Hübner 1997, 68f. Apokryphe Paulusakten konnten nur deshalb in Umlauf gebracht werden, weil die Autorität des Apostels und der echten Paulinen unumstößlich war.

¹⁰ Dassmann 1994, 71.

¹¹ Die Ansicht, daß es Aufgabe des Bischofs sei, »die Einheit der katholischen Gemeinde im Glauben an den einen Erlöser [...] gegenüber den häretischen Abspaltungen zu begründen« (Hübner 1997, 67), und zu bewahren, verdient ungeteilte Zustimmung. Diesem hehren Ziel sind die Bischöfe im Verlaufe der Kirchengeschichte in recht unterschiedlicher Weise gerecht geworden. Die »Katholizität« (IgnSmyr 8,2) des Christentums ist damals zur Zeit der Abfassung der Ignatianen wie auch heute der eigentliche Stein des Anstoßes. Wer heute die Forschungsgeschichte aufmerksam verfolgt, findet sich recht unvermittelt in der Frühkatholizismus-Forschung des 19. Jh. wieder. Daß katholische Forscher seit den siebziger Jahren auf diesen stehenden Zug aufsprangen, kann angesichts der sehr selektiven Wahrnehmung von Vaticanum II und einer unreflektierten Volk-Gottes-Ideologie nicht ernstlich verwundern.

ihrer Meinung nach um 100 nicht hätte geben dürfen. Ein dogmatisch fixierter, akatholischer Kirchenbegriff wird hier zur historiologischen Leitidee erhoben, der die Fakten sich gefälligst unterzuordnen haben. Widerstrebende Traditionen werden dann unter der Hand des Historikers zu Fälschungen oder späteren Interpolationen deklariert. Die *lectio difficilior* der frühen Kirchengeschichte, die schließlich die größere Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen kann, wird nicht gelten gelassen. Wir müssen allerdings zugestehen, daß anders als im vierten Jahrhundert die Quellenlage des zweiten Jahrhunderts¹² wesentlich ungünstiger ist, was den Historiker vor voreiligen Schlüssen und dem phantasievollen Spiel mit dem *argumentum e silentio* bewahren sollte.

III.

Der Zusammenschluß der Christen in Antiochien zu einer einzigen Gemeinde sticht deutlich ab von den organisatorischen Formen des gleichzeitigen Diasporajudentums, das am gleichen Ort mehrere Synagogen kannte, also mehrere Zusammenschlüsse in kleineren Gruppen. Es gibt keinen Christen, der nicht der Ortskirche angehörte. Mit all seinen Glaubensbrüdern vereint er sich zur eucharistischen Feier, bei der die Einheit der Kirche am deutlichsten in Erscheinung tritt. Ignatius ist der unermüdliche Herold dieser Einheit, die er in mannigfachen Bildern und Vergleichen¹³ zu verdeutlichen sucht; die Gemeinde ist wie ein Chor, dessen Sänger einstimmig den Herrn loben, wie eine Reisegemeinschaft, die den Weisungen ihres Herrn folgt. Für den Verfasser des ersten Klemens-Briefes¹⁴ ist die Einheit der Gemeinde symbolisiert durch die Harmonie des Universums oder durch die Anlage des menschlichen Körpers, in der jedes Glied seine ranggerechte Aufgabe hat; Hermas¹⁵ sieht sie im Bild eines Turmes, der auf dem Eckstein Christus erbaut wird. Diese lebensnotwendige Geschlossenheit der Gemeinde ist ein stets neu zu gewinnender Besitz, da sie gefährlich bedroht werden kann durch die Neigung zu Rechthaberei und Eifersüchteleien, die zu Spaltungen der Gemeinde führen, oder durch Eigenwilligkeit in der Auffassung der christlichen Lehre. Damit sind Schisma und Häresie als die großen Feinde der Einheit der frühchristlichen Gemeinde genannt, wenn sie auch jetzt begrifflich noch nicht so scharf voneinander geschieden sind wie in späterer Zeit. Kaum eine Schrift nachapostolischer Zeit schweigt über die schismatischen Tendenzen, die bald hier, bald dort auftreten; es ist nicht immer ausgesprochene Spaltung, die sich in Unversöhnlichkeit verhärtet, sondern oft Ehrgeiz, Eifersucht, üble Nachrede, die ein Klima des Unfriedens schaffen, vor dem etwa die Did 4,3 und Barn 19,12 warnen, das aber auch in der römischen Gemeinde zur Zeit des Hermas vorhanden ist. Ernster war die Situation in Korinth; 1Clem führt die tiefe Spaltung, bei

¹² Bei einer Spätdatierung der Ignatianen hätte man dann noch fast die ganze apologetische Literatur vor Ignatius anzusetzen.

¹³ IgnMagn 7,1f.; Eph 9,2; Phil 1,2; Röm 2,2.

¹⁴ 1Clem 19,2f; 20,1–4,9–11; 37,5.

¹⁵ *simil.* 8,7,4; *vis.* 3,9,7–10.

der bisher führende Glieder der Gemeinde aus ihren Ämtern verdrängt wurden, auf Eifersucht zurück, die als Wurzel so vieler Übel in der religiösen Vergangenheit Israels und auch schon des jungen Christentums gelten muß. Doch schwerer wiegt bei den Apostolischen Vätern die Gefahr der Häresie. So richtet Ignatius von Antiochien (Smyr 4, 1; Phld 6,2; Pol 7, 1) seinen Angriff auf Vertreter des Doketismus, die Christus nur einen Scheinleib zugestehen und die weitere Geltung des jüdischen Gesetzes behaupten. Ihnen gegenüber gibt es nur eine Haltung für die Mitglieder der christlichen Gemeinde: strenges Meiden jeder Gemeinschaft mit ihnen und noch stärkerer Zusammenschluß der Gläubigen untereinander, nicht nur derer in Antiochien, sondern auch derer in Smyrna, Philadelphia und Philippi.

Nach dem vielleicht ältesten Dokument der nachapostolischen Zeit, dem Brief der römischen Gemeinde an die von Korinth (1 Clem 44,2–6), besteht die Leitung der Einzelgemeinde aus zwei Gruppen von Männern; die eine Gruppe trägt eine zweifache Bezeichnung, Presbyter oder Episkopen, die andere Gruppe stellen die Diakone dar. Am Ende der nachapostolischen Zeit begegnet im Hirten des Hermas¹⁶ ebenfalls noch der Doppelname Episkopen bzw. Presbyter für die Inhaber des Leitungsamtes in der Kirche, neben denen noch Diakone und Lehrer genannt werden. Did 15,1 nennt nur die Episkopen und Diakone, Polykarp, Phil 5,3; 11,1, hingegen nur Presbyter und Diakone. Nur die Ignatius-Briefe kennen die klare Scheidung dreier Ämter, deren Inhaber Episkopen, Presbyter, Diakone heißen. Jede Einzelgemeinde hat nur einen Episkopos, dem das Kollegium der Presbyter und die Diakone untergeordnet sind. In Antiochien und in einer Anzahl von kleinasiatischen Gemeinden existiert also um 110 der Monepiskopat, der dem einen Bischof eindeutig die Leitung der Einzelgemeinde zuweist, während anderswo zuvor oder auch nachher diese Entwicklung noch nicht abgeschlossen ist bzw. in den Quellen nicht faßbar wird. Das eine Amt, das in apostolischer Zeit den Doppelnamen Episkopos bzw. Presbyter für seinen Inhaber kannte, hat sich in zwei Ämter aufgespalten, und die Benennung Episkopos wird ausschließlich dem höchsten Amtsträger der Gemeinde reserviert. Die Quellen geben nicht die Möglichkeit, die einzelnen Phasen dieser Entwicklung nachzuzeichnen, noch lassen sie erkennen, ob sie allenthalben gleichmäßig¹⁷ verlaufen ist. Bald nach 150 scheint sich der monarchische Episkopat im gesamten Ausbreitungsgebiet des Christentums weitgehend durchgesetzt zu haben.

Die Apostolischen Väter entwickeln zum Teil ihre Lehre vom kirchlichen Amt, dessen Autorität letztlich auf Gott zurückgeführt wird. Von ihm war Jesus Christus gesandt, der den Aposteln den Auftrag gab, das Evangelium zu verkünden; diese haben wiederum im Einklang mit dem Auftrag des Herrn Episkopen und Diakone eingesetzt, an deren Stelle nach ihrem Tode andere erprobte Männer treten sollten, um ihr Amt bei den Gläubigen zu übernehmen. So sieht Klemens von Rom (1Clem 42; 44,1–3) die Autorität der Gemeindevorsteher begründet in Christi Sendungsauftrag

¹⁶ vis. 2,4,2f; 3,5,1; simil. 9,26,2; 9,27,2.

¹⁷ Es steht zu vermuten, daß die Entwicklung der kirchlichen Ämter in Antiochien wegen der Größe der dortigen Gemeinde eine andere und vor allem schnellere Entwicklung als in den kleineren Städten genommen hat.

an die Apostel, von denen sich alle Leitungsgewalt in den christlichen Gemeinden in einer ununterbrochenen Sukzession herleiten muß.

Ignatius hingegen baut die Ekklesiologie des Bischofsamtes nach einer anderen Seite hin weiter aus; er ist der beredteste Anwalt der vollkommenen und unbedingten Einheit und Verbundenheit von Bischof und Gemeinde. In Magn 6,1 lobt er die Gemeinde, weil sie sich – ebensowenig wie die Presbyter – das jugendliche Alter ihres Bischofs nicht zunutze gemacht haben, um sich über ihn zu erheben, vielmehr sich ihm gefügt hätten, und zwar nicht seiner Person, sondern »dem Vater Jesu Christi, dem Bischof aller.« Wenn man den sichtbaren Bischof hintergeht (Magn 3,1f.), betrügt man in Wirklichkeit den unsichtbaren. Die Hinordnung des Bischofs auf Gott wird auch in Magn 7,1 vorgetragen: »Wie der Herr ohne den Vater nichts getan hat, mit dem er eins ist, weder in eigener Person noch durch die Apostel, so sollt auch ihr ohne den Bischof und die Presbyter nichts unternehmen.« Selbst wenn hier der Vergleich nicht streng durchgeführt ist, die Unähnlichkeit also größer ist als die behauptete Ähnlichkeit, die Stellvertretung Gottes durch den Bischof bleibt bestehen. Wie der fleischgewordene Christus seinem Vater untertan war und zwecks Erlösung des Menschengeschlechts gehorsam war, so soll auch in der Kirche freiwilliger Sohnesgehorsam herrschen: »Seid dem Bischof und untereinander untertan wie Jesus Christus dem Fleische nach, die Apostel Christus, dem Vater und dem Geiste, auf daß Einigung sei, sowohl fleischliche als auch geistige.« (IgnMagn 13,2) Auch von den Diakonen wird Gehorsam verlangt (IgnMagn 2). In Eph 5,1 sagt Ignatius, daß die Ortsgemeinde mit ihrem Bischof eng verbunden sei »wie die Kirche mit Jesus Christus und Jesus Christus mit dem Vater, auf daß alles in Einheit zusammenklinge.« An dieser Stelle wird der Bischof zunächst auf Christus bezogen, und dieser dann auf den Vater. Christus und der Vater sind eins; diese innergöttliche Beziehung ist das ontische Fundament aller Einheit, auch jener der Kirche. In Trall 3,1 führt der Bischof von Antiochien die einzelnen Stufen der kirchlichen Hierarchie auf ihre himmlischen Entsprechungen zurück: »In gleicher Weise sollen alle die Diakone achten wie Jesus Christus, wie auch den Bischof als Abbild (τύπος) des Vaters, die Presbyter aber wie eine Ratsversammlung Gottes und wie eine Vereinigung von Aposteln.« Der Bischof macht also den Vater präsent, wer ihn hört, hört Gott (Polyc. 6,1); wer ihn ehrt, steht bei Gott in Ehre (IgnSmyr 9,1), denn Gott selbst ist es, der die Oberaufsicht ἐπίσκοπή über die Kirche führt. Eines der hervorragenden Attribute des göttlichen Wesens ist das Schweigen. In Eph 6,1 heißt es deshalb: »Je mehr einer einen Bischof schweigen sieht, um so größere Ehrfurcht soll er vor ihm haben; denn jeden, den der Hausherr in die Verwaltung seines Hauses schickt, müssen wir aufnehmen wie den, der ihn geschickt hat. Den Bischof müssen wir also wie den Herrn selbst ansehen.« Die Kirche Gottes ist vergleichbar mit einer hochherrschaftlichen *domus*, in der es still zugeht, in der es eine Hausordnung gibt und wo jeder seiner geregelten Arbeit nachgeht. In Phil 1,1 sagt Ignatius über den Bischof der dortigen Gemeinde, daß dieser sein Amt nicht von sich aus auf Grund von eitler Ruhmsucht erlangt habe, sondern in der Liebe des Vaters, so daß er »schweigend mehr vermag als diejenigen, welche eitle Worte machen.« Man muß nicht in erster Linie an rhetorisch unbegabte Bischöfe denken, denen Ignatius mit seinen Äußerungen zu Hilfe kommen möchte,

vielleicht ist es eher eine versteckte Kritik an lautstarken Amtsbrüdern, die mit ihren geräuschvollen Einlassungen den Blick der Öffentlichkeit auf sich lenken wollen, um sich so selbst mehr in den Mittelpunkt zu rücken. Da der göttliche Urgrund Schweigen (σῆσις) ist, aus dem sich der ewige Logos gelöst hat, hat auch das kirchliche Amt sich nicht selbst darzustellen, sondern muß als getreues Abbild das himmlische Urbild sichtbar machen. Die großen Heilsmysterien wie die Fleischwerdung des Logos aus der Jungfrau Maria, sein Leiden und Sterben werden in »Gottes Stille« (Eph 19,1) vollbracht. Als Abbild des Vaters hat der Bischof die göttliche ἡσυχία in Kirche und Welt präsent zu halten. Hier liegt der altkirchliche Ursprung für alle recht verstandene christliche Mystik, welche in ihrer hesychastischen Gestalt die geistige Landschaft des Orients prägen sollte. Ein Bischofsamt ohne mystische Kontemplation wäre nach Ignatius nur eitle Ruhmsucht und müßte sich in sinnlosem Aktionismus erschöpfen. Gerade das Schweigen Gottes macht deutlich: »Die irdische Kirche hat ihr Urbild im Himmel, die kirchliche Hierarchie spiegelt die ihr entsprechenden Vorbilder. In dieser archetypischen Verquickung hat der Bischof sein Gegenbild in Gott, dem himmlischen Vater; er ist Gottes Stellvertreter auf Erden.«¹⁸

In den Ignatius-Briefen finden sich darüber hinaus noch weitere Stellen, welche der Christusrepräsentanz das Wort reden. Wie innergöttlich Vater und Sohn nicht getrennt werden dürfen, sondern eine Wesenseinheit bilden, so kommt diese Einheit auch in beider Fürsorge für die eine Kirche zum Ausdruck. Gerade der fleischgewordene Christus ist in seiner demütigen Gestalt das Urbild für jeden, der in der Kirche zu einem besonderen Dienst berufen ist. So soll der Bischof mit seinen Amtsbrüdern gesinnt sein wie Jesus Christus (Eph 3,2), er muß wie Christus Beispiel sein für die Christgläubigen (Röm 6,3) und das einzigartige Mittlertum Christi, der allein die Tür zum Vater ist (Phil 9,1), sichtbar machen. Freilich, und darin ist Dassmann¹⁹ unbedingt zuzustimmen, gibt es gerade im Rahmen der Vorbildethik gleichsam uneigentliche Analogien, ist die Unähnlichkeit größer als die Ähnlichkeit, vor allem, da bei Ignatius die Vergleiche nicht selten wechseln und die Bezugspersonen austauschbar sind. Solche Verschiebungen ändern aber nichts an der Tatsache, daß der in Christi Vollmacht agierende Bischof Abbild des himmlischen Vaters ist. »Tut nichts ohne den Bischof«, beschwört Ignatius die Gemeinde von Philadelphia (7,2), »liebt die Einheit, flieht die Spaltungen, werdet Nachahmer Jesu Christi, wie auch er Nachahmer seines Vaters ist.« Die *imitatio Christi* macht das Wesen der christlichen Existenz aus und gilt als Strukturprinzip des kirchlichen Amtes. Ignatius' Ekklesiologie ist unlöslich mit seiner Trinitätslehre verknüpft. Man kann ihn nicht als naiven Modalisten bezeichnen, der die personalen Unterschiede zwischen Vater und Sohn verwischen würde – letzterer ist der präexistente, fleischgewordene Wille des Vaters (Eph 3,2) –, noch vertritt er einen Subordinationismus, da die Einheit des göttlichen Wesens nirgends aufgehoben wird. Die für die altkirchliche Christologie so berühmte Stelle Eph 7,2 von dem einen Arzt kann als Anfang der Lehre von der Idiomenkommunikation verstanden werden. Der eine Herr Jesus als wahrer Gott und wahrer

¹⁸ Dassmann 1994, 56.

¹⁹ Dassmann 1994, 57.

Mensch sprengt die Einheit des göttlichen Wesens nicht. Für die Ekklesiologie des Ignatius bedeutet dies: Wie es nur einen Vater und einen Herrn Jesus gibt, so kann es in der Kirche Gottes auch nur einen Bischof geben.

IV.

Zusammenfassend²⁰ läßt sich sagen: In den Briefen des Ignatius von Antiochien ist der Monepiskopat klar bezeugt und ergibt sich aus dem besonderen Verhältnis des Bischofs zu Gott, dessen Typus und Repräsentant er ist. Wie Gott wesenhaft einer ist, so muß auch der Bischof der Lokalkirche einer sein, damit die Kirche auf Erden ihr himmlisches Urbild hienieden getreu abbildet. Die exzeptionelle Beziehung zu Christus, welcher der einzige Herr und Mittler des Heils ist, soll das Vorbild des Dienens durch den Bischof, und davon abgeleitet, der anderen Ämter des Priesters und Diakons, in dieser Welt sichtbar machen und fortführen. Andere als theologische Gründe spielen für die Entstehung des Monepiskopats in der Kirche bestenfalls eine untergeordnete Rolle. Die Vorstellung einer *successio apostolica* tritt bei Ignatius gegenüber der Abbildtheorie eher in den Hintergrund, wenngleich die Zuverlässigkeit einer Lehrüberlieferung durch die Glaubwürdigkeit der Tradenten in der Auseinandersetzung mit den häretischen Sonderlehren eher bestätigt wird. Gleichwohl wird man die Entstehung des Monepiskopats nicht als das Ergebnis pastoraler Notwendigkeiten im Sinne eines Bollwerkes gegen die Irrlehren und der Reinhaltung der katholischen Lehre oder auf Grund von rein soziologischen Beeinflussungen (Leistungsstrukturen in der profanen und religiösen Umwelt) zu deuten haben. Er verdankt sich vielmehr theologischer Einsicht: »Weder innerer noch äußerer Druck haben den Monepiskopat geschaffen, sondern das Selbstverständnis der Gemeinde als ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. Schon jetzt bildet die Kirche die vollendete Heilsgemeinde ab, die sie einmal sein wird. Darum ist in ihr im Typus schon gegenwärtig, dem sie mit Christus entgezogen: der eine Gott im einen Bischof.«²¹

Literaturverzeichnis

Textausgaben:

Fischer, J.A.: Die Apostolischen Väter, Darmstadt ⁸1981.

Funk, F.X.: Patres Apostolici I, Tubingae 1901, 212–295.

Lindemann, A. / Paulsen, H.: Die Apostolischen Väter, Tübingen 1992.

Kommentare zu den Ignatianen:

Paulsen, H.: Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna (Handbuch zum Neuen Testament 18 = Die Apostolischen Väter 2), Tübingen ²1985.

²⁰ Vgl. hierzu auch Dassmann 1994, 70f.

Schoedel, W.R.: Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar, München 1990.

Neuere Literatur zum Monepiskopat bei Ignatius und zur Datierung der Ignatianen:

Hübner, R. M.: Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, Zeitschrift für Antikes Christentum 1, 1997, 44–72.

Ders.: Die antignostische Glaubensregel des Noët von Smyrna (Hippolyt, Refutatio IX, 10, 9–12 und X, 27, 1–2) bei Ignatius, Irenaeus und Tertullian, Münchener Theologische Zeitschrift 40, 1989, 279–311.

dazu kritisch:

Vogt, H.J.: Vertreten die Ignatius-Briefe Patripassianismus?: Theologische Quartalschrift 180, 2000, 237–251.

Ders.: Sind die Ignatius-Briefe antimarkionitisch beeinflusst?: Theologische Quartalschrift 181, 2001, 1–19.

Edwards, Mark J.: Ignatius and the second century: An answer to R. Hübner: Zeitschrift für Antikes Christentum 2, 1998, 214–226.

Weitere Literatur:

Altaner, B. / Stuiber, A.: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg ⁹1978.

Bakke, O.M.: The episcopal ministry and the unity of the church from the Apostolic Fathers to Cyprian. In: Adna, J. (Hg.), The formation of the early church (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 183), Tübingen 2005, 379–408.

Bauer, W.: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen ²1964.

Baus, K.: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche (Handbuch der Kirchengeschichte I), Freiburg 1985.

Bleyenbergh, U.: »Im einen Leib seiner Kirche«. Zum Verhältnis von Eucharistie und Kirche bei Ignatius von Antiochien: Trierer theologische Zeitschrift 104, 1995, 106–124.

Blum, G. G.: Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus, Berlin / Hamburg 1963.

Campanhausen, H. Fr. v.: Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht, Tübingen 1963.

Dassmann, E.: Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden (Hereditas 8), Bonn 1994.

Gnilka, J.: Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten, Freiburg 2002.

Hofrichter, P.: Amt und Amtsverständnis in der Urkirche: Heiliger Dienst 45 (1991) 4–19.

Ders.: Amt und Amtsverständnis in der Urkirche. Berichtigung und Ergänzung zum Artikel in Heiliger Dienst 45, 1991, 4–19, Heiliger Dienst 46 (1992) 261f.

Isacson, M.: Follow your bishop! Rhetorical strategies in the letters of Ignatius of Antioch. In: Ådna, J. (ed.), *The Formation of the Early Church (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 183)*, Tübingen 2005, 317–340.

Joly, R., *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Brüssel 1979.

Kaufmann, Th., u. a. (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte. Bd. I. Von den Anfängen bis zum Mittelalter*, Darmstadt 2006.

Löser, W.: Amt und Sakrament bei den Apostolischen Vätern. In: Arnold, J. (Hg.), *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Festgabe für Hermann Josef Sieben zum 70. Geburtstag*, Paderborn 2004, 81–103.

Peterson, E.: *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935; Nachdruck: *Theologische Traktate*, München 1951, 45–147.

Rius-Camps, J.: *The four authentic letters of Ignatius the martyr*, Rom 1979.

Schneider, Th.: Das Amt in der frühen Kirche. Versuch einer Zusammenschau: *Theologie der Gegenwart* 48, 2005, 49–63.

Schöllgen, G.: Monepiskopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 77, 1986, 146–151.

Vogt, H.-J.: Zum Bischofsamt in der frühen Kirche: *Theologische Quartalschrift* 162, 1982, 221–236.

Söding, Th.: Geist und Amt. Übergänge von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit. In: Schneider, Th. / Wenz, G. (ed.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. I. Grundlagen und Grundfragen (Dialog der Kirchen 12)*. Freiburg/Göttingen 2004, 189–263.

Vogt, H. J.: Bemerkungen zur frühen Amts- und Gemeindestruktur: *Theologische Quartalschrift* 175, 1995, 192–198.

Wilkins, M. J.: The Interplay of Ministry, Martyrdom, and Discipleship in Ignatius of Antioch. In: Wilkins, M. J. / Paige, T. (Hg.), *Worship, Theology and Ministry in the Early Church. Essays in Honor of Ralph P. Martin. (Journal for the study of the New Testament. Supplement series 87)*, Sheffield 1992, 294–315.

Unbequeme Wahrheiten – Warum Homosexualität ein objektives Weihehindernis ist

Von Peter Mettler, Belo Horizonte (Brasilien)

I. Einleitung

Am 29. 11. 2005 publizierte die Kongregation für das Katholische Bildungswesen eine *Instruktion über Kriterien zur Berufsklärung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesteramt und zu den heiligen Weihen*.¹

In dem von Papst Benedikt XVI. approbierten Text wird erklärt, die Kirche könne »jene nicht ... zu den heiligen Weihen zulassen, die Homosexualität praktizieren, tiefverwurzelte homosexuelle Tendenzen aufweisen oder die sogenannte gay culture unterstützen«.²

Eine erneute Bekräftigung dieser Position erfolgte im Mai 2008. In einem kurzen Schreiben an alle Bischöfe und Ordensobere unterstrich Kardinal-Staatssekretär Tarcisio Bertone, dass die Richtlinien von 2005 für alle Priesterausbildungsstätten Gültigkeit hätten.³ Seit der Veröffentlichung der *Instruktion* hatten einige Bischöfe und Ordensobere nachgefragt, ob diese für die gesamte Weltkirche gelten. Der Brief von Kardinal Bertone, der sich ausdrücklich darauf bezieht, entsprechende Anfragen zu klären, gab jetzt eine Antwort.

Am 30. 10. 2008 veröffentlichte die Kongregation für die Katholische Erziehung »Leitlinien für die Anwendung der Psychologie bei der Aufnahme und Ausbildung von Priesteramtskandidaten«⁴. Der Präfekt des römischen Dikasteriums, Kardinal Grocholewski, betonte im Gespräch mit Journalisten erneut, dass homosexuell empfindende Männer nicht zu Priestern geweiht werden könnten. Wer diese »tief verwurzelte Neigung« habe, dürfe gerade aufgrund der Natur des Priestertums nicht zum Priestertum zugelassen werden. Es handle sich in gewisser Weise um eine Wunde, die einen in der Seelsorge behindere. Dabei gehe es auch um die Frage, wie man Beziehungen eingehe, und nicht nur einfach um die Frage der Enthaltsamkeit⁵.

¹ Kongregation für das Katholische Bildungswesen: *Instruktion über Kriterien zur Berufsklärung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesteramt und zu den heiligen Weihen*, unter: www.vatican.va/roman_curial/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_ge.html.

² Ebd.

³ »Kardinal Bertone: Homosexuelle dürfen nicht zum Priester geweiht werden«, unter: www.kath.net/detail.php?i=19885.

⁴ Vgl. ebd.

⁵ Vgl. ebd.

Meine Dissertation⁶, die von Prof. Dr. Hubert Windisch an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg im Breisgau betreut wurde, hat sich die Aufgabe gestellt, zu untersuchen, wie dieses erneute Weiheverbot⁷ zu rechtfertigen und wie es zu begründen ist, dass Homosexualität ein objektives Weihehindernis ist.

II. Homosexualität im »Wandel«

Innerhalb der letzten dreißig Jahre hat sich das Verständnis von Homosexualität nach einer langen Geschichte der negativen Beurteilung in weiten Teilen von Gesellschaft und Kirche, zumindest im westlich-nordamerikanischen Zivilisationskreis, ins Gegenteil verkehrt. Aus einem Strafbestand wurde ein Bestandteil der Menschenwürde, eines der in der Tat erstaunlichsten Phänomene der Gegenwart.⁸

Es handelt sich dabei um einen absichtlich herbeigeführten Bewusstseinswandel, um einen gewollten Kulturbruch⁹, für den neben einem Verfall lebensbestimmender, ethischer Überzeugungen seit dem Ende der sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts sowie dem Einfluss der künstlich arrangierten, ideologisch motivierten und irreführenden Kinsey-Reporte vor allem die beispiellose Erfolgsstory der Internationalen Schwulenbewegung verantwortlich ist.¹⁰

Es ist spannend und bestürzend zugleich, die Konsequenz zu verfolgen, mit der Ziele verfolgt wurden und werden. Vor allem aber bestürzt die Strategie, bei der alle Mittel bedenkenlos zur Erreichung dieser Ziele eingesetzt werden.

In relativ kurzer Zeit gelang es der Schwulenbewegung, Homosexualität nicht nur gesellschaftlich salonfähig zu machen, sondern auch als normale oder gar vorzuzie-

⁶ Mettler, P.: Die Berufung zum Amt im Konfliktfeld von Eignung und Neigung. Eine Studie aus pastoral-theologischer und kanonistischer Perspektive, ob Homosexualität ein objektives Weihehindernis ist. Frankfurt am Main u.a. 2008.

⁷ Im Prinzip und inhaltlich werden zwei Dokumente wiederholt, die vor dem *Vaticanum II* publiziert wurden. In dem Rundschreiben *Magna Equidem* vom 27. 12. 1955 über die Durchführung der Skrutinien erklärte die Heilige Kongregation für die Sakramentenordnung, dass Kandidaten, die an sexuellen oder psychischen Defekten leiden, nicht zu den Weihen zugelassen werden dürfen. Ausdrücklich nannte das Rundschreiben homosexuell Empfindende als von der Weihe ausgeschlossen. In: Ochoa, X.: *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*. Tomus II, Roma 1969, Nr. 2542.

Noch deutlicher formulierte es eine Instruktion der Heiligen Kongregation für die Angelegenheiten der Ordensleute vom 02. 02. 1961: »Die Zulassung zu religiösen Weihen und zur Priesterweihe soll allen verwehrt werden, die mit bösen Tendenzen wie Homosexualität und Päderastie zu kämpfen haben, weil diese für das Alltagsleben und den priesterlichen Dienst ernsthafte Gefahren mit sich bringen.« In: Ochoa, X.: *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*. Tomus III, Roma 1972, Nr. 2962.

⁸ Vgl. Lachenmann, H.: »Ich will alles, und das sofort«: Paradise now! Die »neue Ideologie des Bösen«, in: *Die Tagespost* vom 08. 10. 2005, 12f, 13.

⁹ Vgl. Thieke, R.-A.: Der gewollte Kulturbruch – Ideologie und Strategie der Schwulenbewegung, in: *Idea-Dokumentation 2 »Kirche – Kultur – Homosexualität«*, Wetzlar 2003, 53ff, 53.

¹⁰ Vgl. Rondeau, P. E.: »Wie Homosexualität in den USA vermarktet wird«, in: *Deutsches Institut für Jugend und Gesellschaft* (Hg.): *Bulletin* Nr. 8, Reichelsheim 2004, 3–28, 49–59.

hende Lebensweise darzustellen, was jedoch im krassen Widerspruch zur homosexuellen Lebenswirklichkeit sowie zu den physischen und psychischen Folgen des homosexuellen Lebensstils steht.¹¹

Weite Teile von Politik und Gesellschaft haben sich jedoch von der Schwulenbewegung instrumentalisieren und indoktrinieren lassen. Ein Beispiel dafür ist die Resolution des Europaparlaments vom 18. 01. 2006. Nicht nur in der Logik, sondern auch in der Wortwahl zeigt sich, wie nachdrücklich sich die Mehrheit der Parlamentarier inzwischen mit den Forderungen und Interessen der Schwulenbewegung identifiziert. Es gehe darum, »Homophobie auszumerzen« und »jede Diskriminierung aufgrund der sexuellen Ausrichtung« zu verurteilen. Zwar gingen weder die verabschiedete Resolution noch die Vorlagen der einzelnen Fraktionen so weit, »ein Verbot der Bibel und des Koran als homophobe Hetzliteratur zu fordern, doch könnte es früher oder später in diese Richtung gehen«.¹²

Nach G. Salina, dem Vizepräsidenten des Verbandes »eurocristians«, gehören der »Gay and Lesbian Intergroup« 120 Mitglieder des Europaparlaments an. Die jüngsten Entwicklungen im EU-Parlament kommentierend sagte er: »Wenn das so weitergeht, dann darf niemand mehr – weder der Papst noch sonst jemand – homosexuelle Praktiken kritisieren, weil er sich sofort des Vergehens der Homphobie schuldig machen würde.« Zwar habe diese Resolution keinen bindenden Charakter für die einzelnen Landesregierungen. »Die Mitgliedstaaten können sie sogar ignorieren, aber die einzelnen Verfassungsgerichtshöfe benutzen die EU-Parlamentsbeschlüsse als Rechtsquelle.«¹³

Diese eil- und dienstfertige Unterwerfung unter das Diktat der Schwulenbewegung hat mit dazu beigetragen, den bestehenden Wertekanon aufzulösen und so die Voraussetzungen für eine tiefgreifende Veränderung der Gesellschaft zu schaffen, mit absehbaren, fatalen Folgen für diese.

So bezeichnet D. Prager die Schaffung der westlichen Zivilisation [durch die jüdisch-christliche Tradition] als eine »äußerst schwierige und einzigartige Errungenschaft. Sie verlangte einen ständigen Verzicht auf sofortige Bedürfnisbefriedigung und die Beherrschung natürlicher Instinkte. Das Fundament dieser Zivilisation ist die Integrität des Familienlebens. Die Annahme der Homosexualität als gleichwertig zur heterosexuellen ehelichen Liebe ist ein ebenso sicheres Zeichen des Zerfalls der westlichen Zivilisation, wie die Ablehnung der Homosexualität und anderer Formen nichtehelicher Sexualität die Schaffung dieser Zivilisation ermöglicht hat.«¹⁴

Stimmen und wissenschaftliche Untersuchungen zu diesen Entwicklungen, die nicht der Political Correctness entsprechen, werden aber ignoriert, oder, weil ange-

¹¹ Vgl. Mettler, *Amt*, 43–70.

¹² Baier, S.: Ein Sieg für die Schwulenlobby. Das Europaparlament spricht sich gegen »Homophobie« aus. Gravierende Konsequenzen möglich, unter: www.die-tagespost.de/Archiv/titel_anzeige.asp?ID=20513.

¹³ Baier, Schwulenlobby.

¹⁴ Prager, D. Zitiert nach: Kuby, G.: Ausbruch zur Liebe. Für junge Leute die Zukunft wollen. *Kissleg* 2005, 215.

lich eine Minderheit und deren Rechte diffamierend und diskriminierend, unterdrückt und verurteilt, auch und gerade mit Hilfe des Staates durch sogenannte Antidiskriminierungsgesetze.¹⁵

»Die Toleranzrhetorik kippt um in Gesinnungsdiktatur. Hier zeigt sich der ideologische und diktatorische Zug, der die »neue Ideologie des Bösen« mit den anderen Ideologien des Bösen verbindet.«¹⁶

In seinem letzten Buch »Erinnerung und Identität« hat Papst Johannes Paul II. sowohl den Marxismus als auch den Nationalsozialismus als »Ideologien des Bösen« bezeichnet.¹⁷

Weiter stellt er dort die aufsehen erregende Frage, ob auch in der Gegenwart eine »neue Ideologie des Bösen« am Werk ist, »heimtückischer und verholener« als die gescheiterten Ideologien des vergangenen Jahrhunderts.

Der verstorbene Papst benennt zunächst als Konkretion der »neuen Ideologie des Bösen« die »legale Vernichtung gezeugter, aber noch nicht geborener menschlicher Wesen«, von demokratisch gewählten Parlamenten beschlossen, »in denen man sich auf den zivilen Fortschritt der Gesellschaften und der gesamten Menschheit beruft«.

Als weitere Konkretion dieser »neuen Ideologie des Bösen« sieht er die auf starken Druck des Europäischen Parlaments zustande gekommene Anerkennung homosexueller Verbindungen als einer alternativen Form der Familie, »der auch das Recht auf Adoption zusteht«.

Die lebensfeindliche und destruktive Konsequenz der bekannten »Ideologien des Bösen«, Marxismus und Nationalsozialismus, setzt sich für Johannes Paul II. in der millionenfachen Vernichtung von menschlichem Leben im Leib der eigenen Mutter fort und richtet sich schließlich »gegen den Menschen und die Familie« als der unersetzlichen Voraussetzung für den Fortgang menschlichen Lebens. Dies geschieht nicht wie im Marxismus und Nationalsozialismus ge-

¹⁵ In einem Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre vom 23. 07. 1992 an die Bischöfe der USA heißt es, dass es Bereiche gibt, in denen nicht von ungerechter Diskriminierung gesprochen werden kann, wenn man die sexuelle Ausrichtung berücksichtigt, z.B. bei der Adoption oder dem Sorgerecht für die Kinder, bei der Anstellung von Lehrkräften, Sportlehrern oder beim Militärdienst. »Die »sexuelle Ausrichtung« stellt keine der Rasse, der ethnischen Gruppe etc. vergleichbare Ausrichtung dar, was die Nicht-Diskriminierung angeht ... Die »homosexuelle Ausrichtung« in Erwägungen einzubeziehen, aufgrund derer jegliche Diskriminierung gesetzeswidrig ist, kann leicht dazu führen, dass man die Homosexualität als positive Quelle menschlicher Rechte betrachtet ... Dies ist umso verderblicher, da es kein Recht auf Homosexualität gibt, welche daher keine Grundlage für rechtliche Forderungen abgeben kann. Dieser Schritt zur Anerkennung der Homosexualität als bestimmendes Element, auf dessen Grundlage die Diskriminierung gestzeswidrig ist, kann leicht, wenn nicht gar automatisch, zum gesetzlichen Schutz und zur Propagierung der Homosexualität führen.« Kongregation für die Glaubenslehre: Anmerkungen zur rechtlichen Nicht-Diskriminierung Homosexueller, in: Die Tagespost vom 14. 08. 1992, 8.

Für T. Anatrella ist die Homosexualität kein »Rechtssubjekt, da sie keinen sozialen Wert besitzt.« Anatrella, T.: Omosessualità e Omophobia, in: Pontificio Consiglio per la Famiglia (Hg.): Lexicon. Termini ambigue discussi su famiglia, vita e questione etichi, Bologna 2003, 685–697, 696.

¹⁶ Lachenmann, Paradise, 13.

¹⁷ Vgl. Johannes Paul II.: Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden. Augsburg 2005, 18–27.

gen Recht und Gesetz, sondern mit dem Vorgeben, »die Menschenrechte auszunutzen«. ¹⁸

Es gibt jedoch weder im öffentlichen noch im privaten Leben ein Menschenrecht auf Homosexualität, da jedes Menschenrecht voraussetzt, dass dessen Gegenstand etwas objektiv Wertvolles ist, was auf die Homosexualität aus verschiedenen Gründen nicht zutrifft. Sie verletzt in besonderer Weise die »Güterbereiche der Einswerdung, der Komplementarität von Mann und Frau und des Sinnhorizontes der Prokreation, mit der menschliche Sexualität verknüpft ist. Zu einem naturwidrigen und gegen den Sinn der menschlichen Sexualität gerichteten Verhalten kann kein Menschenrecht in Anspruch genommen werden.« ¹⁹

Insofern die Kirche Teil der Welt ist und umgekehrt, ist es nicht verwunderlich, dass dieser forcierte Bewusstseinswandel hinsichtlich der Homosexualität und ihrer Bewertung auch vor der Kirche nicht Halt gemacht und diese verschont hat, sondern, wie realistischerweise zu erwarten war, Wirkung gezeigt hat. Nicht zuletzt ermutigt er Priester und Priesteramtskandidaten, sich öffentlich zu ihren homosexuellen Empfindungen zu bekennen, sich zu »outen«.

Alarmierend sind allerdings die im Vergleich mit der Gesamtbevölkerung ²⁰ unproportional hohen Zahlen homosexuell empfindender und auch praktizierender Seminaristen, Priester und Ordensleute, welche für die USA, den deutschen Sprachraum und Brasilien ermittelt wurden. Wenn auch die genaue Höhe umstritten ist, so kann doch das Faktum als solches nicht geleugnet werden.

Nach R. Sipe nahmen in den USA die Berichte über Homosexualität im Klerus zwischen 1978 und 1985 signifikant zu und verdoppelten sich fast auf 38 bis 42%. »Zwischen 1982 und 1985 schätzten mehrere Informanten, von denen keiner homosexuell empfindend oder aktiv war, dass die Homosexualitäten in ihren Bezirken knapp 50% ausmachten. Im gleichen Zeitraum erhielt ich genügend Informationen aus zwei kleinen getrennten Untergruppen, um bestätigen zu können, dass 50% in die Kategorie der Homosexualitäten fallen.« ²¹

¹⁸ Johannes Paul II., Identität, 26.

Nach Papst Benedikt XVI. bildet sich eine »Diktatur des Relativismus heraus, in der nichts als endgültig anerkannt wird und die als letzten Maßstab nur das eigene Ich und dessen Gelüste zulässt«. »Es entsteht eine Diktatur des Relativismus«, unter: www.die-tagespost.com/archiv/titel_anzeige.asp.?ID=13495

¹⁹ Seifert, J.: Familie, Homosexualität und Staat, in: Mut zur Ethik. Schutz der Familie und der heranwachsenden Jugend. II. Kongress Mut zur Ethik vom 23. bis 25. September 1994 in Feldkirch, Zürich 1994, 209–233, 224.

²⁰ Die immer wieder verbreitete Behauptung, nach der 10% der Bevölkerung homosexuell empfinden, ist reine Propaganda, ein Mythos, wie selbst C. Paglia – eine Idolfigur der Schwulenbewegung – zugibt: »Die Zehn-Prozent-Rate, die von den Medien bereitwillig nachgeplappert wird, war reine Propaganda. Als Wissenschaftlerin verachte ich es, wenn Homosexuellenaktivisten so ohne Skrupel die Wahrheit missachten. Homosexuell Lebende wissen genau, dass eben nicht jeder zehnte Mann, dem sie begegnen, schwul ist.« Paglia, C.: Vamps e Tramps, New York 1994, 74.

Die EUROGAY-EMNID-Studie von 2001 kommt auf 1,3% bei Männern und 0,6% bei Frauen, die sich selbst als homosexuell einschätzen. Vgl. Wagner, C. u.a.: Erfassung von sexueller Orientierung und Prävalenz von Homosexualität und Bisexualität, unter: www.crossmarketing.de/pdf/abstract2.pdf.

Es handelt sich um ein für den Spiegel geradezu verblüffendes Ergebnis; offensichtlich sei die Zahl der Homosexuellen geringer, als der »modische Schwulentrend« suggeriere. Vgl. Gatterburg, A./Haegle, A.: Exoten: witzig und wohlhabend, in: Der Spiegel vom 26. 03. 2001, 80f.

²¹ Sipe, R.: Sexualität und Zölibat. Paderborn 1992, 137.

Zu diesen und anderen von ihm ermittelten Zahlen und ihrer Glaubwürdigkeit bemerkt Sipe: »Einige erfahrene Ordensobere überprüften all meine Schätzungen sowohl während der Ausarbeitung meiner Studie als auch nach ihrer Fertigstellung und fanden sie angemessen. Mehr als ein Bischof bestätigte, dass meine Angaben vollständig mit ihren eigenen Erfahrungen übereinstimmten. Am 28. Mai 1993 sagte José Kardinal Sanchez, der Präfekt der vatikanischen Kongregation für den Klerus, vor den Kameras der BBC, indem er auf eine Überprüfung meiner Schätzungen über Zölibat/sexuelle Einstellung amerikanischer Priester antwortete: ›Ich habe keinen Grund, an der Berechtigung dieser Angaben zu zweifeln‹.«²²

In Ordensgemeinschaften scheint der Anteil der homosexuell Empfindenden noch höher zu liegen. D. Cozzens berichtet von einem Priester mit großer Erfahrung sowohl in der Ausbildung als auch in der Leitung, der bei einer Konferenz über Aids und die Mission der Kirche öffentlich sagte, dass 80% seines an der Ostküste mitgliederstarken Ordens schwul seien.²³ An anderer Stelle spricht er von wenigstens einer Ordensgemeinschaft im Mittleren Westen, bei der eine Sitzung für schwule Mitglieder gehalten wird, wenn sich die Gemeinschaft versammelt.²⁴

Wenn diese Zahlen und Angaben aus den USA auch nur annähernd zutreffen, dann zieht die katholische Kirche dort einen überwiegend homosexuell empfindenden Klerus heran. »Zur Debatte steht zu Beginn des 21. Jahrhunderts die zunehmende Auffassung – die selten von denen in Frage gestellt wird, die den Priesterberuf kennen –, dass der Priesterberuf ein Beruf für Schwule ist oder im Begriff ist, es zu werden.«²⁵

Für Deutschland und den deutschen Sprachraum sowie für Brasilien liegen die Schätzungen bei 20 bis 25% mit steigender Tendenz.²⁶

»Insider höhnen deshalb, die größte internationale Schwulen-Organisation sei doch die Katholische Kirche selber ... ›Wenn sich alle outen und dann rausgeworfen würden‹, sagt N. Katzenbach von der Ökumenischen Arbeitsgruppe ›Homosexualität und Kirche‹, könnte der Vatikan den Laden dichtmachen.«²⁷

Da es für diese Entwicklung keine monokausale Erklärung gibt, ist sie nicht nur einfach gesellschaftlich mitverursacht, sondern zu einem nicht unerheblichen Teil hausgemacht.

Viele Verantwortliche in der Kirche handelten und handeln dabei durch eine auf falsch verstandenen Begriffen von Liebe und Toleranz basierende Praxis, Lehre und Verkündigung, und nicht zuletzt durch Realitätsverweigerung, durch Verharmlosung, (Ver-)Schweigen und das Problem-Aussitzen-Wollen eher unbewusst und

²² Sipe, R.: Sex, Priest and Power. Anatomy of a crisis, New York 1995, 77.

²³ Cozzens, D.: Das Priesteramt im Wandel. Chancen und Perspektiven, Mainz 2003.

²⁴ Vgl. ebd. 131.

²⁵ Cozzens, D.: Sacred Silence, Collegeville 2004, 128.

²⁶ Vgl. Mettler, Amt, 96–102.

²⁷ »Legalisierung des Bösen«, unter: www.spiegel.de/0,1518,259723,00.html.

In einem »Spiegel«-Interview bezeichnete der Jesuit H. Kügler am 25. 11. 2005 die katholische Kirche als die »größte transnationale Schwulenorganisation«. Vgl. »Katholische Kirche ist die größte transnationale Schwulenorganisation«, unter: www.spiegel.de/panorama/0,1518,386709,00.html

fahrlässig. Dies entschuldigt sie aber nicht und enthebt sie auch nicht ihrer Verantwortung.

Andere dagegen handelten und handeln gezielt und bewusst durch die Übernahme von Positionen der Schwulenbewegung und die Entwicklung einer schwulen Spiritualität und Theologie in offener Opposition zur Lehre der Kirche.

Die »Dogmen« der Schwulenbewegung von der Homosexualität als genetisch bedingter unveränderlicher Veranlagung und damit als zur Identität des Betroffenen gehörend, an deren Wissenschaftlichkeit viele offenbar bedingungslos glauben, werden in eine christliche Terminologie übersetzt.

So wird von Homosexualität als Schöpfungsvariante, als Schöpfungserfahrung und als gleichwertiger Variante der Natur gesprochen und daraus gefolgert, Homosexualität müsse gottgewollt und gut sein und man müsse der Natur gemäß handeln dürfen.²⁸

Weil angeboren und damit unveränderbar, soll sich der Betroffene seiner homosexuellen Identität bewusst werden und damit seine homosexuellen Empfindungen auch annehmen, was vor allem bedeutet, dass er sie in sein Liebesleben integrieren kann und soll, wie es W. Müller in einem Beitrag im neuen LThK (!) unumwunden ausdrückt: »Ziel der Pastoral ist es nun, Menschen zu helfen, ihre homosexuelle Orientierung anzunehmen und in Liebe zu leben. Der Einsatz für Menschenrechte und bürgerliche Rechte homosexueller Menschen kann in diesem Sinn als Teil der Pastoral verstanden werden. Beurteilt man homosexuelles Verhalten heute im Kontext einer personalen Beziehung nicht anders als das sexuelle Verhalten heterosexueller Personen in einer personalen Beziehung, dann wird die Pastoral es auch als ihre Aufgabe ansehen, homosexuellen Menschen bei der Gestaltung einer homosexuellen Partnerschaft zu helfen.«²⁹

Die Aussagen der Bibel zur Homosexualität werden als zeitbedingt eingestuft; unter anderen Umständen und Voraussetzungen entstanden, können sie insofern nicht einfach als eine Beurteilung heute bezeugender irreversibler Homosexualität gelesen, sondern müssen neu interpretiert werden.³⁰

So kann nach H. Haag außer dem Ehebruch kein Sexualverhalten unter Berufung auf die Bibel als sündhaft erklärt werden. »Wir haben kein Wort Jesu gegen die Selbstbefriedigung, gegen den außerehelichen Geschlechtsverkehr, gegen die Prostitution oder gegen die Homosexualität. Auch die Einehe ist nicht biblisch abzuleiten; sie ist erst unter griechisch-römischen Einfluss zu einer Selbstverständlichkeit geworden. Jesus hat sich nur gegen die laxen, lauen Ehescheidungspraxis seiner Zeit ausgesprochen.«³¹

U. Engel beruft sich auf R. Guardinis Ausführungen über das Sich-Selbst-Annehmen und meint, schwule Theologie könne sich des Psalmworts bedienen: »Ja, mein

²⁸ Vgl. Theobald, M.: Der Römerbrief, Darmstadt 2000, 145. Weitere Beispiele in Laun, A. (Hg.): Homosexualität aus katholischer Sicht, Eichstätt 2001.

²⁹ Müller, W.: Art. Homosexualität, in: LThK, 3. Auflage, Bd. 5, 260f.

³⁰ Vgl. Fraling, B.: Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht, Paderborn 1995, 239.

³¹ Zitiert nach: Lieber, K.: Aids ist keine Gottesstrafe, in: Brückenbauer (Zürich) vom 18. 02. 1987, 3.

Erbe gefällt mir gut.« Coming-out und die ganze Schwulenbewegung deutet er biblisch als »Auszug aus dem Sklavenhaus der heterosexuellen Normen«. ³²

In dieser Opposition gegenüber der Lehre der Kirche sieht M. S. Rose den entscheidenden Grund für die unproportional hohe und wachsende Zahl homosexuell empfindender und praktizierender Seminaristen, Priester und Ordensleute: »Bischöfe und Priester, die für die Priesterausbildung verantwortlich sind, geben zu oft ein schlechtes Beispiel, indem sie sich über die von der Kirche klar verkündete Sexualmoral einfach hinwegsetzen, einer Kirche, der zu dienen sie gelobt haben. Es ist ein Skandal von unermesslichen Ausmaßen, der wenigstens hundert Mal schlimmer ist als das, was die Medien schon aufgedeckt haben.« ³³

Rose zitiert seitenweise Beispiele von abgelehnten Priesteramtskandidaten, die wegen ihrer die Sexualmoral der Kirche bejahenden Anschauungen den Psychotest, der oft von ungläubigen, kirchenfernen oder gar kirchenfeindlichen Psychologen ausgearbeitet und angewandt wurde, nicht bestanden: »Sexuell unterentwickelt« oder »zu dogmatisch« hieß es in den Bewertungen. Wer sich zum Zölibat bekenne und es ablehne, Homosexualität als normal zu betrachten, werde wie einer betrachtet, der Zeichen sexueller Perversität zeige.

Diese offene Diskriminierung homosexuell empfindender Seminaristen führt geradezu zwangsläufig zur Bildung einer homosexuellen Subkultur und zu homosexuellen Netzwerken in Seminaren ³⁴ und dann auch im Klerus, ³⁵ was wiederum auf homosexuell empfindende Seminaristen und Priester eine destabili-

³² Engel, U.: »Ja, mein Erbe gefällt mir gut.« Skizzen zu einer Gay-Spiritualität, in: Wort und Antwort 39 (1998) 78–87.

H. Kügler bewertet diese Ausführungen von Engels als »einen der wenigen gelungenen Versuche einer spezifisch schwulen Theologie.« Kügler, H.: Gelebte Sexualität als Transzendenzenerfahrung, in: Themenzentrierte Interaktion 2 (1999) 255–259, 259.

Zur Forderung, es müsse neben einer feministischen auch eine homosexuelle Theologie geben, bemerkt zu Recht R. Slenczka: »Darin zeigt sich bereits jenes falsche Verständnis von Theologie, die nicht mehr am Wort Gottes orientiert ist, sondern mit der Erfahrungen und Probleme der Zeit artikuliert werden sollen. Auf die Weise wird Theologie zur Ideologie gemacht.« Slenczka, R.: Zur Beurteilung homosexueller Beziehungen nach dem Wort Gottes, in: Homiletisch-Liturgisches Korrespondenzblatt – Neue Folge 27 (1990) 301–305, 301.

³³ Rose, M. S.: GoodBye! Good Men! How Catholic Seminaries Turned Away Two Generations of Vocations from the Priesthood, Cincinatti 2002, 51.

³⁴ »Nach ehemaligen Seminaristen und Neupriestern ist diese homosexuelle Subkultur in bestimmten Seminaren so auffällig, dass diese Institutionen Spitznamen erhalten haben wie Notre Flame (für das Seminar Notre Dame in New Orleans) und Theological Closet (für das Theological College an der Katholischen Universität von Amerika in Washington D.C). Das St. Marys Seminar in Baltimore erhielt den Spitznamen »The Pink Palace«. Rose, GoodBye, 92.

³⁵ R. Wagner, ein katholischer und Ordensmann aus den USA, der selbst existentiell betroffen ist, schreibt in seiner Studie: »Es gibt ein informelles Netzwerk der schwulen Priester in nahezu jeder Gegend des Landes. Es war dieses Netzwerk, das benutzt wurde, um die Befragten für die Untersuchung zu gewinnen. Ein erheblicher Aufwand an Zeit und Energie war erforderlich, um eine Stichprobe mit einer möglichst breiten geographischen Streuung zusammenzustellen. Es begann damit, in verschiedenen Teilen des Landes mit Priestern, die in den Netzwerken Schlüsselpositionen innehaben, Kontakt aufzunehmen. Diese fungierten dann in ihrer Umgebung als Vermittler.« Wagner, R.: Schwule katholische Priester in den USA: Empirische Untersuchung einer Dissonanz zwischen Pflicht und Neigung, in: Gindorf, R./Haerberle, E. J. (Hgg.): Sexualwissenschaft und Sexualpolitik. (Schriftenreihe Sozialwissenschaftliche Sexualforschung 3), Berlin, New York 1992, 195–250, 203.

sierende und abstoßende Wirkung ausübt und nicht selten zu ihrem Exodus führt. Damit ist ein entscheidender Schritt auf dem Weg zur Homosexualisierung des Klerus getan.

Da viele Bischöfe nicht wissen, wie sie mit dieser Situation umgehen sollen, haben sie sich kurzerhand aufs Leugnen verlegt. Eine der Folgen dieses psychologischen Abwehrmechanismus ist die Tolerierung von Rosa-Pfarrhäusern und -Seminaren. Außerdem fehlt es vielen Bischöfen an intellektuellem Selbstvertrauen, um sich mit dem akademischen Establishment an Seminaren und theologischen Fakultäten auseinander zu setzen.³⁶

Eine Ende März 2008 veröffentlichte Studie der »Amerikanischen Gesellschaft für die Verteidigung der Tradition, der Familie und des Gemeinguts« (TFP) nennt 96 katholische Universitäten und Colleges, an denen Clubs existieren, die systematisch für die Interessen der Homosexuellen kämpfen. »Viele dieser Clubs teilen die radikalen Ziele der Homosexuellen-Bewegung«, heißt es in einer Erklärung der TFP. Es gehe der Lobby darum, ihre soziale Akzeptanz unter den Christen in Amerika mit massivem Druck zu erhöhen und Meinungsäußerungen zu unterbinden, die sich mit der ideologischen Agenda der Bewegung nicht vertragen. 45 Prozent der 211 katholischen Hochschulen informieren auf ihrer Homepage über Einrichtungen und Termine der Homo-Lobby im eigenen Haus. Dabei bilden die Einrichtungen des Jesuitenordens die statistische Spitzengruppe (23). Der Studie zufolge identifizieren sich jedoch auch Universitäten der Dominikaner und anderer Ordensgemeinschaften, Verantwortliche und Studenten, mit den Zielen der Homosexuellenbewegung.³⁷

Ob auch Kräfte von außerhalb der katholischen Kirche gezielt zu dieser Entwicklung beigetragen haben, kann angesichts der augenfälligen Beobachtung, dass in den USA der 70er Jahre des vorigen Jahrhunderts homosexuell empfindende Männer in die Seminare strömten und so ihre Zahlen in die Höhe zu schnellen begannen,³⁸ genau zu dem Zeitpunkt, als die Schwulenbewegung nach der Formulierung ihrer Ziele mit dem »Marsch durch die Institutionen« begann, nicht ausgeschlossen werden. Es wäre nur konsequent, wenn dieser »Marsch« die Kirche als erklärten Gegner der propagierten Ziele mit eingeschlossen hätte.³⁹

Die Fälle von sexuellem Missbrauch Minderjähriger durch Priester und Ordensleute, die der Kirche in den vergangenen Jahren immensen moralischen und finanziellen Schaden zugefügt haben, stehen in einem engem Zusammenhang mit der

³⁶ Vgl. Einig, R.: Die Autorität der Bischöfe steht auf dem Spiel. Amerikanischer Episkopat beginnt Beratungen über sexuellen Missbrauch durch Priester – Die Wurzeln liegen in der Dissenskultur der Kirche, in: Die Tagespost vom 11. 06. 2002, 1.

³⁷ Einig, R.: Rosa Revolution auf dem Campus. Studie vor dem Papstbesuch in den Vereinigten Staaten: Die Homosexuellenbewegung hat katholische Hochschulen unterwandert, unter: www.die-tagespost.de/archiv/titel_anzeige.asp?ID=39403

³⁸ Vgl. Berry, J.: Lead us not in temptation. Catholic priests and the sexual abuse of children, Chicago 2000, 183.

³⁹ Was für die katholische Kirche ermittelt wurde, gilt in ähnlicher Weise auch für die anglikanischen und evangelischen Kirchen, die dadurch vor eine Zerreißprobe gestellt und an den Rand eines Schismas gedrängt werden. Vgl. Mettler, Amt, 124–132.

skizzierten Entwicklung, was von betroffener Seite natürlich vehement bestritten wird, bei nüchterner Betrachtung und Analyse der Fakten aber unleugbar ist.

Auf die Frage, welche Schlüsse aus der Tatsache zu ziehen sind, dass nach den John-Jay-Reporten von 2002, die im Auftrag der Nordamerikanischen Bischofskonferenz verfasst wurden, 80 bis 90% der Priester, die in den vergangenen 52 Jahren Minderjährige sexuell missbraucht haben, sich mit heranwachsenden Jungen zwischen 14 und 17 Jahren – Ephebophilie – eingelassen haben und nicht mit vorpubertären Jungen – Pädophilie –, antwortete R. Fitzgibbons, ein führender Vertreter der Katholischen Ärztevereinigung der USA: »Die John-Jay-Reporte haben klar gezeigt, dass es in der Kirche keine Pädophilie-, sondern eine Homosexualitätskrise gibt. Die überwiegenden Opfer waren keine Kinder, sondern heranwachsende männliche Jugendliche ... Hoffentlich führt diese Klarstellung, Homosexualität als das Basisproblem zu betrachten, das die Krise verursacht hat, zu einer Anzahl neuer Schritte, um die Kirche, das Priestertum, die Jugendlichen und Kinder zu schützen.«⁴⁰

Für den brasilianischen Moraltheologen Frei Antonio Moser OFM ist es auffällig, dass diese Skandale sich vor allem in der angelsächsischen Welt ereignen, die sich in der Vergangenheit durch ihre Sittenstrenge und heute durch ihren ungebremsen Konsum, die ungebremsste Suche nach »Selbstverwirklichung« und »Glück« sowie eine nie zuvor dagewesene Übermacht auszeichnet. »Man muss sich fragen, ob die gehäufte Zahl dieser Fälle gerade in diesen Nationen der nördlichen Halbkugel ein reiner Zufall ist, oder nicht auch der Indikator für offenbar mächtige, aber in Wirklichkeit dekadente Gesellschaften.«⁴¹

Die Leitlinien und Maßnahmen, die von verschiedenen nationalen Bischofskonferenzen nach dem Bekanntwerden der sexuellen Missbrauchsfälle beschlossen wurden, können nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese letztlich von außen, von Gesellschaft und Medien, erzwungen wurden, was eine Pflichtverletzung vieler Bischöfe offenbart.

Sie können auch nur als erste und zudem noch halbherzige Schritte in einem umfassenden kirchlichen Reinigungs- und Erneuerungsprozess angesehen werden.

Es wäre eine verhängnisvolle Illusion zu glauben, dass administrative Maßnahmen allein die aufgezeigten Probleme lösen könnten.

Unverzichtbar ist vielmehr die Rückbesinnung auf die von Papst Johannes Paul II. eingeforderte »ganze Fülle der christlichen Wahrheit hinsichtlich der Sexualmoral« in Verkündigung und Lehre auf allen kirchlichen Ebenen sowie eine entschlossenere Ausübung der Leitungsgewalt durch die zuständigen Ordinarien.

⁴⁰ »Seminary Reform Needed in Wake of Sex Abuse Study. Dr. Rick Fitzgibbons Suggests Programs of Priest, Religious, Seminarians«, unter: www.zenit.org/english/visualizza.phtml?sid=52897.

Auch Daten aus Therapiezentren in Irland sowie die Befunde von Sountdown (Kanada), vom St. Lukes Institute (Washington) und John Hopkins Sexual Disorder Clinics (Baltimore) in den USA stellen übereinstimmend fest, dass die meisten Priester, die Minderjährige missbrauchen, postpubertäre männliche Jugendliche als Sexualpartner bevorzugen. Vgl. Conway, E.: Theologien des Priestertums und ihr möglicher Einfluss auf sexuellen Kindesmissbrauch, in: Concilium 40 (2004) 308–322, FN 9.

⁴¹ Moser, A.: Pedofilia: primeiras reações e interpelações, in: Revista Eclesiástica Brasileira 62 (2002) 515–547, 520.

III. Homosexualität in der Bibel, der Theologiegeschichte sowie den Erklärungen des Lehramtes

Das Zeugnis der Heiligen Schrift ist eindeutig: Weder im Alten noch im Neuen Testament findet sich eine einzige positive Bewertung praktizierter Homosexualität. Sie wird im Gegenteil unmissverständlich abgelehnt und als schweres Vergehen verurteilt.⁴²

Diese negative Haltung und Beurteilung ist nicht als Reaktion gegen die homosexuelle Tempelprostitution zu verstehen, wie etwa H. J. Schoeps meint,⁴³ sondern ist die logische Folge des Gottesbildes der Heiligen Schrift und ihrer Aussagen über Natur und Bestimmung des Menschen, Sexualität, Ehe und Sünde, vor allem in Gen 1–3.

W. Führer betont, dass sich das strikte Verbot der Homosexualität im Alten Testament im Kontext der Ehegesetze findet sowie die Tatsache, dass im Mittelpunkt des Heiligkeitsgesetzes die »unermüdlich wiederholte Selbstvorstellungsformel« steht: »Ich bin der HERR, euer Gott«. »Aus diesem Befund ergibt sich, dass das strikte Verbot des gleichgeschlechtlichen Verkehrs im ersten Gebot grundgelegt und eine ethische Ausführungsbestimmung zum sechsten (siebenten) Gebot darstellt. Heilig sein heißt im Kontext von 3. Mose 17–26: Gott allein zugehören, der heilig ist. Die Forderung: ›Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der HERR, euer Gott‹ (3. Mose 19, 2) schließt homosexuelle Praxis als unvereinbar mit dem Sein vor Gott und mit der Zugehörigkeit zum Volk Gottes apodiktisch aus. Die geschlechtliche Verwilderung und Verirrung ist ein Kennzeichen der Kanaanäer, die vor und von Israel aus Strafe für ihre Schuld (1. Mose 15, 16) vertrieben worden sind. Nicht nur in der Großfamilie der nomadischen Zeit, auch und gerade nach dem babylonischen Exil kann das Gottesverhältnis nicht unversehrt erhalten und die Gemeinde des Volkes Gottes nicht gebaut werden, wenn das Verbot des gleichgeschlechtlichen Verkehrs nicht unverbrüchlich gilt. Genau dies wird in 3. Mose 18, 22 zum Ausdruck gebracht und in 20, 13 im Blick auf das in Israel geltende Strafrecht ein zweites Mal gesagt ... Die Verwerfung der Homosexualität gründet ... im Glauben an Gott, der sich am Sinai geoffenbart hat. Sie ist eine Konsequenz, die aus dem ersten und sechsten Gebot gezogen worden ist und die gezogen werden musste, weil ohne das Verbot der Unzucht ein ›bundesgerechtes Verhalten‹ des Gottesvolkes gegenüber Gott nicht möglich ist.«⁴⁴

Dieses kategorische Nein zur Homosexualität verweist auch für A. Moser nicht nur auf die moralische, sondern auch direkt auf die theologische Ebene: »Am Anfang war das Chaos ... d.h. es gab keine Differenzierung, sondern eine ungeordnete Mi-

⁴² Vgl. Mettler, Amt, 134–207.

⁴³ Bei den biblischen Strafbestimmungen gegen die Homosexualität handelt es sich nach Schoeps nicht um ethische, sondern nur um kultrituellen Bestimmungen. Es sei ein »Treppenwitz der Religionsgeschichte«, aus diesem Tatbestand eine generelle Ablehnung der Homosexualität herleiten zu wollen. »Nein, das angeblich in der Bibel ausgesprochene göttliche Verbot der Homosexualität ist ein Mythos – und zwar ein falscher.« Schoeps H. J.: Überlegungen zum Problem der Homosexualität, in: Ders. u.a.: Der homosexuelle Nächste. Ein Symposium, Hamburg 1963, 74–114, 88.

⁴⁴ Führer, W.: »Irregeleitete Kirche«. Eine exegetisch-theologische Überprüfung der Synodalbeschlüsse zur Segnung homosexueller Partnerschaften in Gliedkirchen der EKD, in: Idea-Dokumentation 3 »Irregeleitete Kirche«, Wetzlar 2003, 1–23, 8.

schung von Elementen. Gott beginnt dadurch Ordnung zu schaffen, dass er die Differenzierung der Elemente beginnt: Erde, Luft, Wasser ... Der höchste Ausdruck der organisierenden und fruchtbaren Differenzierung findet sich gerade in der sexuellen Differenzierung: Er schuf sie als Mann und Frau. Die Homosexualität ist ... Ausdruck einer bestimmten ›Rolle rückwärts‹, des Durcheinanders und der Unfruchtbarkeit. Diese Differenzierung zu vergessen, ist auch Ausdruck des Götzendienstes derjenigen, die ihre kreatürliche Verfasstheit vergessen, um sich Gott gleich zu machen, oder die Kreaturen zu betrachten, als wenn sie der Schöpfer wären. Im biblischen Verständnis dezentralisiert die Anerkennung der sexuellen Differenzierung das Subjekt von sich selbst und zeigt ihm seine Grenzen: dagegen droht die Nichtanerkennung dieser Differenzierung die Person in den tödlichen Teufelskreis seiner selbst einzuschließen.⁴⁵

Die Aussagen und Weisungen des Alten Testaments werden von Jesus Christus eindeutig bestätigt. Sein in der gegenwärtigen Diskussion oft herausgestelltes und betontes Schweigen zur Homosexualität ist in Wirklichkeit daher ein sehr beredtes Schweigen, das keinesfalls als Zustimmung oder als Beweis für ihre Unwichtigkeit in seinem Denken, Handeln und Lehren gedeutet werden kann.⁴⁶

Ohne den Rückbezug auf Gen 1–3 und die darin aufgezeigten grundlegenden Zusammenhänge ist eine theologisch nachvollziehbare Exegese der Aussagen des Alten und des Neuen Testaments zur Homosexualität nicht möglich.

Der übergreifende Zusammenhang sowie der Ort im jeweiligen Kontext geben den Ausschlag für die Urteilsbildung der biblischen Belege zur Homosexualität. Erst diese geben und weisen der einzelnen Aussage ihre Bedeutung zu. Wo hingegen eine Stelle durch isoliertes Zitieren ihres Kontextes entblößt ist, ist sie der interpretatorischen Willkür des Lesers hilflos ausgeliefert.

Gegen den Vorwurf eines »ungeschichtlichen« und »fundamentalistischen« Denkens, der immer wieder gegen die kirchliche Haltung gegenüber den biblischen Aussagen zur Homosexualität erhoben wird, muss betont werden, dass nicht derjenige ungeschichtlich denkt, der vom gesamtbiblischen Kontext her und mit historischen Kenntnissen genau analysiert, sondern derjenige, der biblische Aussagen ohne Begründung pauschal als »zeitbedingt« abtut und verwirft.⁴⁷

⁴⁵ Moser, A.: *O Enigma da Esfinge. A sexualidade*, Petrópolis 2001, 240.

⁴⁶ Nach H. Lutterbach wurde dieses Schweigen von den frühen Christen keineswegs im Sinn einer Billigung gleichgeschlechtlicher Praktiken verstanden. Vgl. Lutterbach, H.: Gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten: ein Tabu zwischen Spätantike und früher Neuzeit, in: *Historische Zeitschrift* 267 (1998) 281–311, 286.

⁴⁷ Es wird häufig unterschieden zwischen »zeitbedingter Schale« und »überzeitlich gültigem Kern« der Heiligen Schrift. »Im ersten Fall handelt es sich um Aussagen der Bibel, die wir buchstäblich getrost ›vergessen‹ können. Sie sind durch eine in ihren Anschauungen rückständige Zeit bedingt. In ihnen finden sich jedoch andere Überzeugungen, die eine überzeitliche, ewige, göttliche Bedeutung haben, die auch nach heutiger Auffassung: gemessen an heutigen Kriterien, weiter gelten, also nicht zeitbedingt, sondern zeitgemäß, unserer Zeit gemäß sind.«

Diese Distinktion Schale-Kern setzt jedoch einen überhistorischen Standpunkt voraus. »Wer als historisches Subjekt im Blick auf Dokumente der Vergangenheit, vor allem hinsichtlich biblischer Texte, glaubt unterscheiden zu können zwischen zeitbedingt und ewig gültig, der setzt damit die Kriterien der eigenen Zeit als wahr, richtig, überlegen voraus und denkt dabei in eklatanter Weise ungeschichtlich: als wenn nicht auch die eigene Zeit in ihren Anschauungen zeitbedingt wäre.« Hempelmann, H.: *Die Autorität der Heiligen Schrift und die Quellen theologischer Grundentscheidungen*, in: *Homosexualität und christliche Seelsorge. Dokumentation eines ökumenischen Symposiums*, Neukirchen-Vluyn, 1995, 238–261, 250.

Die eigenmächtige (Um-)Interpretierung biblischer Aussagen geschieht ohne Rücksicht auf die Auslegungstradition der Kirche. Die Bibel kann aber nicht in ihrem eigentlichen Sinn verstanden werden, wenn sie in einer der lebendigen Tradition der Kirche widersprechenden Weise ausgelegt wird. Ihre Interpretation muss, wenn sie korrekt sein will, mit dieser Tradition in wirklicher Übereinstimmung stehen. Für die Exegese einer Bibelstelle ist es daher auch immer wichtig festzustellen, wie in den ersten Jahrhunderten die Kirchenväter diese verstanden haben, da sie schließlich diesen Schriften am nächsten waren. Es ist seltsam, »dass die meisten modernen Kommentare, besonders in deutscher und englischer Sprache, die Kirchenväter ignorieren«.⁴⁸

Eine eigenmächtige (Um-)Interpretierung missachtet zudem ein Prinzip der Schriftinterpretation, welches das *Vaticanum II* ausdrücklich betont und gelehrt hat: »Die Aufgabe aber, das Wort Gottes, sei es geschrieben oder überliefert, verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird« (DV 10).

Nach dem gesamtbiblischen Zeugnis ist praktizierte Homosexualität schöpfungswidrig. Sie widerspricht der von Gott gewollten und gesetzten Ordnung. »Die Unterscheidung zwischen der Norm und dem davon abweichenden Verhalten kann sie [die Kirche, Vf.] nicht aufgeben. An dieser Stelle liegt die Grenze für eine christliche Kirche, die sich an die Autorität der Schrift gebunden weiß. Wer sie dazu drängt, die Norm ihrer Lehre in dieser Frage zu ändern, muss wissen, dass er ihre Spaltung betreibt. Denn eine Kirche, die sich dazu drängen ließe, homosexuelle Betätigung nicht mehr als Abweichung von der biblischen Norm zu behandeln und homosexuelle Lebensgemeinschaften als eine Form persönlicher Liebesgemeinschaft neben der Ehe anzuerkennen, eine solche Kirche stünde nicht mehr auf dem Boden der Schrift, sondern im Gegensatz zu ihrem einmütigen Zeugnis.«⁴⁹

Wenn auch kein vorrangiges Thema in der Bibel, ist Homosexualität und ihre eindeutige Ablehnung durch diese also nichts Marginales, das man als nebensächlich vernachlässigen könnte.

Wer fordert, Homosexualität als gleichwertige Schöpfungsvariante neben der Heterosexualität anzuerkennen, zielt faktisch auf ein anderes, von der biblischen Botschaft abweichendes Menschenbild. Solche Forderungen und Absichten zielen ins Herz der Schöpfung und richten sich deshalb, ob bewusst oder unbewusst, gegen den Schöpfer selbst. »Der Mensch lehnt sich auf gegen Jahrtausende Menschheitsgeschichte und Millionen Jahre Evolution. Gegen seine eigene Natur. Er erfindet sich selbst neu. Er kämpft gegen seinen Schöpfer. Nicht dessen Ebenbild will er sein, sondern sein eigener Schöpfer und Herr.«⁵⁰ Es kann deshalb durchaus von einer Art

⁴⁸ Hogan, L.: Homosexualität im Alten und Neuen Testament, in: Laun, A. (Hg.): Homosexualität aus katholischer Sicht, Eichstätt 2001, 151–160, 151.

⁴⁹ Pannenbergh, W.: Homosexualität. Maßstäbe zur christlichen Urteilsbildung, in: Weißes Kreuz e.V. (Hg.): Sexualethik und Seelsorge, Nr. 95/96, 2/3 (1994), 4.

⁵⁰ Lachenmann, Paradise, 13.

»Anti-Genesis«, von einem »Gegen-Entwurf« zu der von Gott ersonnenen und gewollten »Grammatik des Lebens« gesprochen werden.⁵¹

Trotz aller zeitbedingten Einseitigkeiten und Verzerrungen in der Geschichte der Theologie, die aber nie den kirchlichen und theologischen »Mainstream« repräsentierten, hielt sich die von der Bibel vorgegebene Grundlinie durch.⁵²

Erst in jüngster Zeit haben auch katholische Theologen diese verlassen, wobei zunächst durch eine unbedarfte Psychologisierung ethischen Verhaltens das ethische Urteil aufgeweicht wurde und schließlich die Fundierung solch aufgeweichten Urteils durch Uminterpretation der Aussagen der Heiligen Schrift zu erreichen versucht wird. Gerade die Ausführungen zu den Schriftstellen Gen 19, 1–29; Ri 19, 13–48; Lev 18, 22; Lev 20, 13; Röm 1, 26f.; 1 Kor 6, 9–11; 1 Tim 1, 10 zeigen in der Abwägung verschiedenster exegetischer und moraltheologischer Positionen auf, wie sehr im selektiven Umgang mit der Bibel diese selbst zu einem rein zeitbedingten Dokument ohne substantielle Wesensaussagen wird, die man beliebig formen und pressen kann, bis sie den eigenen Vorstellungen entspricht. Exegese wird zur Eisegese.

Die eindringlichen und wiederholten Mahnungen in den Dokumenten des Lehramts, vor allem an die Bischöfe, ihrer Verantwortung für die vollständige Verkündigung der kirchlichen Lehre hinsichtlich der Sexualmoral gerecht zu werden, enthalten unausgesprochen die Feststellung, dass Bischöfe es dabei an der nötigen Entschiedenheit haben fehlen lassen, mit schwerwiegenden negativen Konsequenzen für die Kirche.⁵³

IV. Homosexualität und ihre Ursachen in der Sicht der Humanwissenschaften

Seit die Amerikanisch-Psychiatrische Gesellschaft (APA) 1973 unter dem Druck der Schwulenbewegung und nicht etwa auf Grund neuer wissenschaftlicher Fakten Homosexualität aus ihrer Liste der psychischen Störungen strich,⁵⁴ wurde die Forschung über die Ursachen der Homosexualität zunehmend ideologisch befrachtet und durch zwei einseitig pro-homosexuelle Ergebnisforderungen verzerrt: Es dürfen erstens keine negativen mit der Homosexualität verbundenen Persönlichkeitsmerk-

⁵¹ In der siebten Station der von Erzbischof Comastri gehaltenen Kreuzwegmeditationen, die unter dem Vorsitz von Papst Benedikt XVI. am Karfreitag 2006 am Kolosseum in Rom stattfanden, heißt es: »Sicher ist ein schmerzliches Leiden Gottes der Angriff auf die Familie. Es scheint, als gebe es heute eine Art Anti-Genesis, einen Gegen-Entwurf, einen diabolischen Hochmut, der die Familie abschaffen will. Der Mensch möchte die Familie neu erfinden, die Grammatik des Lebens selbst, von Gott ersonnen und gewollt, möchte er verändern. Doch sich an Gottes Stelle zu setzen, ohne Gott zu sein, ist die dümmste Arroganz, ist das gefährlichste Abenteuer.« »Kreuzweg 2006«, unter: www.kath.net/detail.php?id=13380.

⁵² Vgl. Mettler, Amt, 191–203.

⁵³ Die Kirche hat sich in der jüngsten Vergangenheit bemüht, ihre Haltung zur Homosexualität zu erklären und Wege einer angemessenen pastoralen Praxis aufzuzeigen. Zeichen dieses Bemühens sind nicht weniger als acht Dokumente, in welchen sich das Lehramt zwischen 1975 und 2003 zum Thema Homosexualität und damit verbundener Aspekte und Probleme autoritativ geäußert hat. Vgl. Mettler, Amt, 204–207.

⁵⁴ Vgl. Mettler, Amt, 32ff.

male entdeckt werden; und zweitens ist die Homosexualität als direkt ererbt darzustellen. Die Auseinandersetzung mit Homosexualität wurde und wird bis heute unter dem Druck dieser Prämissen der Schwulenbewegung geführt.

Vergleichbare Fälle der neuzeitlichen Forschungsgeschichte zu finden, bei denen in freiheitlichen Ländern die Behinderung der Arbeit aus politischen und ideologischen Gründen so lange und weltweit so wirksam betrieben wurde und wird wie im Fall der Homosexualität und ihrer Ursachen, wird nicht einfach sein.⁵⁵

Keine der bisher vorliegenden Studien, die biologische Faktoren als Hauptursache der Homosexualität nachzuweisen versuchten, ist aber in sich schlüssig. Sie sind bestenfalls spekulativ. Es mangelt ihnen nicht nur an Widerspruchsfreiheit, sondern ihre Ergebnisse wurden bisher auch nicht durch andere unabhängige Studien wiederholt und bestätigt, ein in der Forschung unverzichtbares Erfordernis.⁵⁶

In seinem sexualwissenschaftlichen Gutachten für die deutsche Bundesregierung konstatiert denn auch M. Dannecker: »Alle in der Vergangenheit angestellten Versuche, die Homosexualität biologisch zu verankern, müssen als gescheitert bezeichnet werden,«⁵⁷ wobei er die Zwillingsforschungen nachdrücklich in sein Urteil mit einbezieht.

Die Suche nach hormonalen oder neuroanatomischen Besonderheiten bei homosexuell empfindenden Menschen offenbaren eine Mentalität des 19. Jahrhunderts, nach der Abweichungen von der Norm aus Anormalitäten im Gehirn stammen, die darüber hinaus erblich sind. Es gibt jedoch keinen wissenschaftlichen Grund, homosexuell empfindende Menschen prinzipiell nicht für physisch normal und gesund zu halten.

Manche, die nach einer genetischen Ursache der Homosexualität suchen, scheinen selbst nicht mehr an die Existenz eines »Schwulen-Gens« zu glauben. So gibt selbst D. H. Hamer zu: »Wir erwarten nicht, (in Zukunft) ein Gen zu finden, das bei allen homosexuellen Männern das gleiche ist ... eben eines, das mit der sexuellen Orientierung zusammenhängt.«⁵⁸

Auch die Rolle von der Sichtweise der Gene scheint sich zu wandeln. Waren sie früher die hauptsächlichen Determinanten, gelten sie heute eher als prädisponierende Faktoren für die Entwicklung hin zur Homosexualität. Damit wird im Grunde stillschweigend zugegeben, dass die hauptsächlichen und entscheidenden Gründe und Ursachen in der persönlichen Lebensgeschichte liegen.⁵⁹

⁵⁵ Vgl. Thieke, Kulturbruch, 53.

⁵⁶ Vgl. Mettler, Amt, 208–224.

⁵⁷ Dannecker, M.: Sexualwissenschaftliches Gutachten für die Bundesregierung, in: Basedow, J. u.a.: Die Rechtstellung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften, Tübingen 2000, 335–350, 339.

⁵⁸ Hamer, D. H./Copeland, P.: Living with our genes, New York, London 1994, 198.

⁵⁹ Der Schwulenaktivist A. Sullivan bezeichnet es als Selbstbetrug zu glauben, dass Homosexualität sich wie die Haarfarbe vererbt. »Den Schwulen wäre es zweifellos lieb, wenn die ›Haaranalogie‹ stimmte, weil ihnen dies die oft so schmerzliche Selbstanalyse ersparen würde, auf die sie sich sonst einlassen müssten. Doch leider stimmt sie nicht.« Und er gibt zu: »(... Es) wäre doch merkwürdig, wenn nicht auch Einflüsse aus der Umwelt eine besondere Rolle spielten.« Sullivan, A.: Love Undetectable: Notes on Friendship, Sex and Survival, New York 1998, 164.

Auch Peter Tatchell, ein bekannter Aktivist der Schwulenbewegung, gab kürzlich zu: »Gene und Hormone mögen eine Person für eine bestimmte sexuelle Orientierung prädisponieren. Aber das ist alles. Prädisposition und Festlegung sind zwei verschiedene Dinge.« »Führender Homo-Aktivist: Es gibt kein ›Gay-Gen«, unter: www.kath.net/detail.php?id=20536.

Wenn allerdings psychologischen Faktoren und Erklärungen in den Studien zur biologischen Ursachenforschung der Homosexualität überhaupt Aufmerksamkeit geschenkt wird, werden sie meist als zweitrangig abgetan. Oft werden sie nicht einmal erwähnt. Dies deutet auf Unwissenheit, der Psychologie das Gewicht zu geben, das sie verdient, auf Unwilligkeit oder auf beides.

Die Forschung nach den Ursachen der Homosexualität wird vielfach von engagierten, homosexuell empfindenden und praktizierenden Wissenschaftlern durchgeführt, »von denen viele, wenigstens zum Teil, durch den Wunsch motiviert werden, ihre Normalität zu beweisen oder ihren Lebensstil zu rechtfertigen: ›Wissenschaft‹ wird als mächtiges Instrument dafür betrachtet.«⁶⁰

Selbst wenn biologische Ursachen der Homosexualität nachgewiesen werden sollten, was durch die Studien der letzten Jahre aber unwahrscheinlich geworden ist, folgte daraus nicht automatisch, dass Homosexualität »natürlich« im Sinn von schöpfungsgemäß, wünschenswert oder ihre Praktizierung ethisch gerechtfertigt ist. »Wenn man die ›vorfindliche Natur‹ mit der ›Schöpfung Gottes‹ identifiziert, dann wird alles ›natürlich Gewordene‹ zum ›von Gott Geschaffenen und Bejahten‹. Eine solche Gleichsetzung der ›Natur‹ mit dem Werk Gottes, der Schöpfung, leugnet, dass uns in der Natur nicht nur die von Gott gewollte Schöpfung, sondern auch das sie zerrüttende Übel begegnet, das Gott nicht geschaffen und gewollt hat. Ethisch gesehen verfällt man einem ›naturalistischen Fehlschluss‹, weil man aus dem ›Vorfindlichen‹ ableitet, dass es auch sein *soll* und – theologisch gesehen – dem Willen Gottes entspricht.«⁶¹

Wer sich bisher noch nicht oder nur wenig mit der Homosexualität aus psychologischer Perspektive befasst hat, den müssen die Aussagen der Klassiker der Psychologie S. Freud, W. Stekel, A. Adler und C. G. Jung erstaunen, die Homosexualität nicht als normal im Sinn einer gleichwertigen Variante der menschlichen Natur angesehen haben.⁶²

Als besonders wichtig sowie nach wie vor gültig und aktuell erweist sich die Erkenntnis Adlers von der Homosexualität als Geschlechtsminderwertigkeit, die in unterschiedlicher Weise und Stärke zu Persönlichkeitsdefiziten führt. Die gegenwärtigen amerikanischen Begriffe »impaired gender identity« und »gender nonconformity« besagen im Grunde nichts anderes als der Begriff Adlers und bestätigen damit, dass dieser genau und richtig beobachtet hat und seine Erkenntnisse durchgedrungen sind.

⁶⁰ van den Aardweg, G.: The biological base of Homosexuality: not solid evidence, much misleading speculation, Aerdenhout, 2004.

Vor der Gefahr einer Vermischung von schwulem Aktivismus und Wissenschaft und ihren Folgen warnt nachdrücklich die schon erwähnte Schwulenaktivistin C. Paglia: »Wir sollten uns der möglichen schädlichen Vermischung von Schwulenaktivismus und Wissenschaft bewusst sein, welche mehr Propaganda als Wahrheit produziert. Schwule Wissenschaftler müssen in erster Linie Wissenschaftler sein, Schwule erst in zweiter Linie.« Paglia, Vamps, 78.

⁶¹ Eibach, U.: Gleichgeschlechtliche Liebe – Gleichwertigkeit der Lebensformen der Geschlechter?, in: Pastoraltheologie, Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 87 (1998) 155–167, 157.

⁶² Vgl. Mettler, Amt, 224–243.

Verbunden mit dieser Erkenntnis von der Homosexualität als Geschlechtsminderwertigkeit ist seine Einsicht, dass das homosexuelle Verlangen eine pathologische Art der Suche nach Männlichkeit ist, ein unrealistischer Versuch, dieses Defizit auszugleichen. Es handelt sich um den Versuch einer »Reparation« der Unmännlichkeit, der jedoch, weil auf ein bleibendes Minderwertigkeitsgefühl gründend, nicht gelingen kann und, je öfter er versucht wird und fehlschlägt, in ein Zwangsgefühl ausartet. Diese Konstellation, die Adler einen Minderwertigkeitskomplex genannt hat, verhindert das Erwachsenwerden der betreffenden Person, da es sich um eine Flucht aus der (männlich/fraulichen) Verantwortung handelt.

Homosexualität ist erworben und psychologisch erklärbar. Schon 1932 sprach sich H. Schultz-Henke für eine »restlos psychologische Erklärung« der Homosexualität aus,⁶³ eine Ansicht, der auch heute Forscher und Therapeuten wie G. van den Aardweg, J. Hatterer, J. Nicolosi und R. Fitzgibbons zustimmen.⁶⁴ Für diese ist es nicht leicht, gegen den psychologischen Mainstream zu lehren bzw. zu agieren, seit die Forschung nach den Ursachen der Homosexualität zunehmend ideologisch befrachtet und verzerrt wurde.

Bei den Ursachen der Homosexualität stehen an erster Stelle offenbar nichtgelingende Beziehungen. »Gender nonconformity/impaired gender identity« in der Kindheit ist nach weitgehender Übereinstimmung der häufigste Einzelfaktor, der mit der Homosexualität verbunden ist. Eine ehrliche (Selbst-)Analyse Betroffener ergibt, dass sie anders als die anderen Kinder im Fühlen und Verhalten waren und sich in der Jungen- bzw. Männerwelt minderwertig und davon ausgeschlossen fühlten.⁶⁵

Danach nimmt das Verhältnis zum Vater einen wichtigen Platz ein. Eine Auswertung verschiedener empirischer Studien kommt zu dem Schluss, dass mit wenigen Ausnahmen der männliche Homosexuelle erklärte, dass der Vater einen negativen Einfluss auf sein Leben hatte und/oder emotional abwesend war.⁶⁶

Häufig finden sich bei homosexuell Empfindenden auch pathologische Mutter-Sohn-Beziehungen in verschiedenen Varianten, die nicht überwunden wurden.

Die Gefühle von Minderwertigkeit und Isolierung in der Jungen- bzw. Männerwelt führen zu gleichgeschlechtlicher Bewunderung, Romantisierung und Erotisierung, woraus sich homosexuelle Wünsche entwickeln können. Homosexuelle Gefühle und ihr Ausleben sind Symptome einer tiefer liegenden Identitätskrise. Nicht bewusst gewählt und gewollt, sind sie die Reaktion auf eine Persönlichkeitsstörung. Sie bekommen nach und nach eine Autonomie, so dass die betreffende Person einer sexuellen Sucht verfällt und von dieser abhängig wird.

Homosexualität ist vom Wesen und Ursprung her kein sexuelles Problem, sondern ein Identitätsproblem, wodurch verschiedene Bereiche des Persönlichkeitswachs-

⁶³ Vgl. Schultz-Henke, H.: Über Homosexualität, in: Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie 140 (1932) 300–312, 300.

⁶⁴ Vgl. Mettler, Amt, 244–267.

⁶⁵ Vgl. van den Aardweg, G.: Das Drama des gewöhnlichen Homosexuellen. Analyse und Therapie, Neukirchen, Stuttgart 1993, 156, Tabelle 1; Nicolosi, J./Nicolosi, L. A.: A Parent's Guide to Preventing Homosexuality, Downers Grove 2002, 33f.

⁶⁶ Vgl. Fisher, S./Greenberg, R. P.: Freud Scientifically Reappraised: Testing the Theories and Therapy, New York 1996.

tums blockiert werden. Dies zeigt sich in bestimmten Verhaltensweisen der betroffenen Personen. Wenn diese Verhaltensweisen auch nicht in jedem Betroffenen gleich ausgeprägt sind, treten sie aber doch so häufig auf, dass sie als typisch gelten können.⁶⁷

Die Persönlichkeit homosexuell empfindender Menschen ist durch einander entgegenwirkende Kräfte bestimmt. Neben einer normal entwickelten Persönlichkeitsseite ist eine unreife Seite der Gesamtpersönlichkeit wirksam: das auf einer bestimmten Stufe stehen gebliebene »innere Kind«, welches das Denken, Fühlen und Verhalten des erwachsenen Menschen entscheidend mitbestimmt.⁶⁸

Als Folge der Präsenz und Wirksamkeit des »inneren Kindes« im homosexuell Empfindenden nehmen die Egozentrik und narzisstische Beschäftigung mit sich selbst einen wichtigen Platz ein. Der Erwachsene bleibt in einer kindlichen Egozentrik gefangen, was dazu führen kann, dass ein Mensch mit allem, was er tut, letztlich sich selbst meint.

Eng verbunden mit dieser Egozentrik sind daher oft fehlendes Gemeinschaftsgefühl, Misstrauen, Herrschsucht, Selbstklage- und Selbstdramatisierungstendenz, Überempfindlichkeit, Kränkbarkeit, Verletzlichkeit, Eifersucht, Rachegefühle und Kälte, rebellische Haltungen sowie vor allem bei denen, die aktiv homosexuell leben, öfters eine erhöhte Neigung zu bestimmten als psychopathisch einzustufenden Persönlichkeitsmerkmalen, wie Unzuverlässigkeit, Lüge etc.

Homosexuell Empfindenden ist offenbar auch eine stark eingeschränkte Beziehungsfähigkeit sowie eine charakteristische Unfähigkeit zu sexueller Treue zu eigen, wie mehrere Studien belegen.

Homosexuelle Beziehungen sind in aller Regel sehr kurz. Die Tuller-Studie ermittelte, dass die meisten homosexuellen Beziehungen zwischen zwei und vier Jahren halten. Nur in einem Fall dauerte die Beziehung sieben Jahre.⁶⁹ Nach E. Lauman verbringt ein homosexuell lebender Stadtbewohner typischerweise den größten Teil seines Erwachsenenlebens in »transaktionalen« Beziehungen oder in Kurzzeitbeziehungen von weniger als sechs Monaten.⁷⁰

Viele homosexuell lebende Männer haben im Laufe ihres Lebens durchschnittlich hunderte von sexuellen Partnern. In der in den 70er Jahren durchgeführten soziologischen Untersuchung über männliche Homosexuelle in der Bundesrepublik Deutschland kamen Dannecker und Reiche zu dem Ergebnis, dass hohe Partnerzahlen ganz normal sind. »Jeder Siebte hat in seinem Leben mit mehr als 600 Männern und im vergangenen Jahr mit mehr als 50 Männern Sex gehabt.«⁷¹

Bell und Weinberg ermittelten in ihrer zum Klassiker gewordenen Studie von 1978 über weibliche und männliche Homosexualität, dass 26% der weißen homose-

⁶⁷ Vgl. Ritter, B.: Eine andere Art zu lieben? Zum Thema Kirche und Homosexualität. Seelsorgliche Aspekte, Gießen, Basel, 1993, 50.

⁶⁸ Vgl. Aardweg, Drama, 111ff.

⁶⁹ Vgl. Tuller, N. R.: Couples: The hidden segment of the gay world, in: De Cecco, J. P. (Hg.): Gay Relationships, New York, London 1988, 45–60, 49.

⁷⁰ Vgl. Laumann, E. O. u.a.: The sexual organization of the city, Chicago 2004.

⁷¹ Dannecker, M./Reiche, R.: Der gewöhnliche Homosexuelle. Eine soziologische Untersuchung über männliche Homosexuelle in der Bundesrepublik, Frankfurt am Main 1974, 236.

xuellen Männer auf drei bis etwa 100 Sexualpartner kamen. Etwa die Hälfte (47%) der Befragten hatten zwischen 100 und 1.000 Sexualpartner, und ca. ein Drittel (28%) verzeichneten 1.000 und mehr Sexualpartner in ihrer Biographie. 79% gaben an, dass mehr als die Hälfte der Sexualpartner Fremde waren. Nur 1% der Männer hatten weniger als fünf Sexualpartner.⁷²

Nach F. Suppe braucht Homosexualität ihre eigenen Prinzipien, die »völlig im Gegensatz zur heterosexuellen Kultur stehen« und in denen man »lernen muss, Sex vorrangig als Freizeitbeschäftigung zu verstehen, in der man den Partner so unverbindlich und leicht wechselt, wie man einen Tennispartner für ein Spiel aufammelt.«⁷³

Zwar ist auch der Prozentsatz der sexuell treuen Ehepaare erheblich von 100% entfernt, dennoch ist der Unterschied zwischen Ehepaaren und homosexuellen Beziehungen sehr groß. Unter homosexuell lebenden Männern ist die Wahrscheinlichkeit lebenslanger Treue sehr gering, statistisch gesehen fast bedeutungslos. »Promiskuität unter homosexuellen Männern ist nicht nur ein Vorurteil und es ist nicht nur eine Erfahrung der Mehrheit – es ist im Grunde genommen die einzige Erfahrung ... Tragischerweise ist lebenslange Treue unter den homosexuellen Erfahrungen sozusagen nicht vorhanden.«⁷⁴

Der Begriff Treue wird neu definiert. Treue muss nicht unbedingt sexuelle Treue bedeuten, sondern einfach das Zueinanderstehen im Leben; es ist zwischen sozialer, emotionaler und sexueller Treue zu unterscheiden, wobei der sexuellen Treue eine geringere Bedeutung beigemessen wird.⁷⁵

Diese Fakten scheinen auf den ersten Blick im Gegensatz zu der oft zu beobachtenden Kontakt- und Beziehungsfreudigkeit homosexuell Empfindender zu stehen sowie zu ihrer Fähigkeit, andere anzuziehen und an sich zu binden. Es geht aber nicht um oberflächliche, wenn auch herzliche Beziehungen, sondern um tiefe Beziehungen, in denen man sich ganz öffnen und zeigen kann. Nähe, Intimität und Vertrauen sind aber ohne Treue nicht zu haben, ohne die wiederum Reife nicht erreichbar ist. Wer die eine (sexuelle) Treue gegen die andere (soziale und emotionale) Treue ausspielt, spaltet den Menschen und entleert das Wort Treue. Die Rolle »gay« steht echten menschlichen Kontakten im Weg und kreiert eine Mauer. Die gezeigte Offenheit und Kontaktfreudigkeit sind Äußerlichkeiten. Diese stark eingeschränkte Beziehungsfähigkeit und Unfähigkeit zur Treue führen oft zu Isolation, Einsamkeit, Depression, Alkoholismus und Suizidgefahr der Betroffenen.

Ein weiteres Charakteristikum vieler homosexuell empfindender Menschen ist ihre vorherrschende Emotionalität, da die Wirksamkeit des »inneren Kindes« meist bedeutet, dass der Mensch sich in seinem Handeln vorrangig an den Gefühlen orien-

⁷² Vgl. Bell, A. P./Weinberg, M. S.: Der Kinsey Institut Report über weibliche und männliche Homosexualität, Zürich 1998, 18.

⁷³ Suppe, F.: The Bell and Weinberg Study: future priorities for research on homosexuality, in: Journal of Homosexuality 6 (1981) 69–97.

⁷⁴ Schmidt, T. E.: Der Preis der Liebe, in: Hilliard, R./Gasser, W.: Homosexualität verstehen 2. Medizinische, verhaltensgenetische und theologische Aspekte, Zürich 1998, 4–23, 7.

⁷⁵ Vgl. Isay, R. A.: Schwul sein, München 1990, 97ff.

tiert. Vorherrschende Emotionalität ist aber Kennzeichen einer nicht mehr altersgemäßen Entwicklungsstufe.

Das Geschlechtsminderwertigkeitsgefühl homosexuell Empfindender impliziert meistens mangelndes Selbstvertrauen, Unselbstständigkeit, Weichheit, Ich-Schwäche und Passivität.

Auch viele nicht homosexuell empfindende Männer leiden unter diesen emotionalen Mangelercheinungen, »aber diese Mängel sind nicht charakteristisch für die Heterosexualität, sie sind es aber für die Homosexualität.«⁷⁶

Als oftmals folgenschwer erweisen sich der auffällige Hang vieler homosexuell empfindender Männer zu postpubertären männlichen Heranwachsenden sowie ein verhältnismäßig häufigeres Vorkommen von Pädophilie unter ihnen als unter heterosexuellen Männern. »Sorgfältige Studien zeigen ..., dass Pädophilie häufiger unter Homosexuellen als unter Heterosexuellen anzutreffen ist. Die absolute größere Zahl von heterosexuellen Fällen spiegelt die Tatsache wider, dass heterosexuelle Männer gegenüber homosexuellen Männern im Verhältnis von annähernd 36 zu 1 in der Mehrheit sind. Heterosexueller Kindesmissbrauch gegenüber homosexuellem dagegen nur im Verhältnis 11 zu 1, was darauf hinweist, dass Pädophilie mehr als drei Mal häufiger unter Homosexuellen vorkommt.«⁷⁷

Die heute propagierte »Normalität« der Homosexualität ist wissenschaftlich nicht nur nicht erwiesen, eher ist das Gegenteil der Fall: Homosexualität ist als wie immer zu benennende »psychische Erkrankung«, »Störung« oder »Neurose« zu betrachten.

G. van den Aardweg rechtfertigt das Wort Krankheit wie folgt: »Das Wort Krankheit, das ich benutzt habe, um auf den zwanghaften Charakter des Selbstmitleids bei homosexuellen Menschen hinzuweisen, sollte ... keinen Anlass zu Missverständnissen geben. Normalerweise wird dieser Begriff für physische Störungen oder psychische Leiden verwendet, die wahrscheinlich eine physische Ursache haben. Er ist jedoch ebenfalls geeignet zur Bezeichnung emotionaler Störungen mit psychologischen Ursachen; denn auch in diesen Fällen begegnen wir zwei wesentlichen Elementen dessen, was wir gewöhnlich Krankheit nennen: der unzureichenden und abnormen Funktion eines Teiles des Körpers oder der Psyche und der Tatsache, dass die betreffende Person sich ohne ihren Willen oder ihre Verantwortung in dieser Lage befindet. Das Wort krank wird in einem ähnlichen Sinn verwendet und bezeichnet beides: physische und psychische Störungen.«⁷⁸

Der Wiener Psychiater E. Ringel hat Homosexualität »zweifelsfrei als Krankheit«, als »neurotisches Symptom« bezeichnet, »resultierend aus einer krankhaften Kindheitsentwicklung, welche zu einer abnormen Persönlichkeitsstruktur im gefühlsmäßigen Bereich führt«. Homosexualität ist für Ringel »ein Musterbeispiel für eine sexuelle Symptomatik, hinter der sich in Wirklichkeit eine Persönlichkeitsstö-

⁷⁶ Nicolosi, J.: Homosexualität und Veränderung – wie ist das zu verstehen?, in: Deutsches Institut für Jugend und Gesellschaft (Hg.): Bulletin 5. Sonderheft Männliche Homosexualität, Reichelsheim 2005, 19–24, 20.

⁷⁷ Satinover, J.: Is Homosexuality Desirable? Brute Facts, in: Vonholdt, C. (Hg.): Striving for Gender Identity, Reichelsheim 1996, 168–188, 181.

⁷⁸ Aardweg, Drama, 29.

nung verbirgt«. ⁷⁹ Auch W. Frankl spricht von der »homosexuellen Perversion« und von »Kranken«. ⁸⁰

Das Grunddogma der Schwulenbewegung, dass Homosexualität angeborene Anlage ist und unveränderbar zum Wesen und zur Identität des jeweilig Betroffenen gehört, erweist sich als unhaltbares Konstrukt, als ein politisch-ideologisches Konzept ohne biologisches und psychologisches Fundament. Dass es dennoch von vielen heute »geglaubt« wird, ist ein Sieg der Schwulenbewegung.

Mit einer Therapie können jedoch viele positive Ergebnisse, die von einer Schwächung der homosexuellen Gefühle und einer Beherrschung der sexuellen Phantasien bis hin zu einer vollständigen Veränderung zur Heterosexualität reichen, für die betroffenen Personen erreicht werden. Diese Veränderung ist zwar schwierig, aber immerhin öfter als angenommen möglich. Es gilt die falsche Alternative »entweder vollständige Veränderung oder keine« zu vermeiden und die positiven Ergebnisse eines auch noch nicht abgeschlossenen Veränderungsprozesses für die Betroffenen zu sehen.

Eine wichtige Studie zu diesem Punkt kann nicht unerwähnt bleiben: die Spitzer-Studie. ⁸¹ R. L. Spitzer spielte 1973 eine Schlüsselrolle, als die APA 1973 Homosexualität aus ihrer Liste der psychischen Störungen strich. Seither war er nach eigenem Bekunden davon überzeugt, dass gegen homosexuelles Verlangen zwar angekämpft werden könne, dass aber niemand seine sexuelle Orientierung wirklich verändern könne. Anlässlich der Jahrestagung der APA von 1999 sprach er mit ehemals homosexuell Empfindenden, die vor dem Eingang zum Konferenzgebäude für ihr Selbstbestimmungsrecht und das Recht auf Veränderung demonstrierten. Weiterhin sehr skeptisch hinsichtlich der Möglichkeit einer Veränderung der sexuellen Orientierung, entschied er für sich, dass er in dieser Frage nur Klarheit durch eine von ihm selbst durchgeführte Studie gewinnen könne. Das Ergebnis dieser Studie fasst er wie folgt zusammen: »Die Studie zeigt, dass einige schwule Männer und lesbische Frauen, die sich der wiederherstellenden Therapie unterzogen haben, von einer großen Veränderung ihrer vorherrschend homosexuellen Orientierung berichten. Diese Veränderung aufgrund der wiederherstellenden Therapie ist nicht auf das sexuelle Verhalten und die sexuelle Selbstidentität beschränkt. Diese Veränderungen betreffen sexuelle Anziehung, Erregung, Phantasie, Sehnsucht und Belästigung durch homosexuelle Gefühle. Die Veränderungen betreffen die Kernaspekte der sexuellen Orientierung. Auch jene Teilnehmer, die nur eine beschränkte Veränderung erfahren haben, halten die Therapie dennoch für äußerst nützlich. Teilnehmer berichten vom Nutzen hinsichtlich nichtsexueller Veränderungen wie abnehmender Depression, eine größeren Erfah-

⁷⁹ Ringel, E.: Selbstschädigung durch Neurose. Psychotherapeutische Wege zur Selbstverwirklichung, Eschborn 2004, 66f (Neuaufgabe).

⁸⁰ Frankl, W.: Die Psychotherapie in der Praxis, Wien 1961, 80ff. 85.

⁸¹ Spitzer, R. L.: Can some Gay Men and Lesbians change their sexual Orientation? 200 Participants Reporting a Change from Homosexual to Heterosexual Orientation, in: Archives of Sexual Behavior 32 (2003) 403–417.

rung von Männlichkeit in Männern und Weiblichkeit in Frauen und einer Entwicklung intimer nichtsexueller Beziehungen zu Mitgliedern des eigenen Geschlechts.«⁸²

Diese Veränderungen sind keineswegs, wie häufig behauptet wird, gefährlich, unwissenschaftlich oder, weil »umpolend« oder durch religiösen Druck erzwungen, unethisch und inhuman.

Da in einem Veränderungsprozess der ganze Mensch mit Leib und Seele eingebunden ist, empfehlen manche Therapeuten eine Synthese von psychischer Behandlung einerseits und christlicher Spiritualität und Askese andererseits.

Im Gegensatz zu den USA arbeiten in Europa allerdings nur wenige Therapeuten mit den Betroffenen an einem Prozess der Veränderung, sondern raten ihnen eher, ihre homosexuellen Gefühle anzunehmen und auszuleben.

Einer Entwicklung zur Homosexualität kann jedoch vorgebeugt werden, wie auch die Katholische Medizinische Vereinigung der USA betont: »Wenn den emotionalen Notwendigkeiten und denen der Entwicklung jedes Kindes hinreichend sowohl durch die Familie als auch durch seine Altersgenossen Genüge getan wird, ist die Entwicklung einer homosexuellen Anziehung wenig wahrscheinlich.«⁸³

V. Der Codex Iuris Canonici von 1983 und die Instruktion von 2005

Nach c. 1024 CIC kann nur ein getaufter Mann gültig das Weihesakrament empfangen.⁸⁴

Obwohl ein homosexuell empfindender Mann sich nur mangelhaft mit seinem Mannsein identifizieren kann, ist er seiner wirklichen Natur nach, aber auch psychisch ein Mann. Als Getaufter scheint er damit die zwei genannten Bedingungen für den gültigen Weiheempfang zu erfüllen.

Ein rein formales Verständnis von Mannsein ist jedoch im Hinblick auf das Weihesakrament und seine sinnvolle und fruchtbare Ausübung unzureichend.

J. S. San Prisco macht darauf aufmerksam, dass Mannsein nicht nur bedeuten kann, die männlichen Geschlechtsorgane zu besitzen, sondern dass es um das Zusammenwirken von drei fundamentalen Aspekten geht: »Die sexuelle Identität, die sexuelle Rolle und die sexuelle Ausrichtung. Die erste bezieht sich auf die individuelle Wahrnehmung und das eigene Bewusstsein, Mann oder Frau zu sein; die sexuelle Rolle ist das Verhalten, die das Individuum zeigt und die es vor den anderen

⁸² Spitzer, Change, 413.

⁸³ Homosexualidad y Esperanza. Declaración de la Asociación Médica Católica, de EEUU, unter: www.narth.com/docs/eeuu.html.

⁸⁴ Ob das männliche Geschlecht als Voraussetzung für den gültigen Weiheempfang auf göttlichem Recht beruht oder nur eine kirchenrechtliche Bestimmung darstellt, wurde kontrovers diskutiert. Diese Kontroverse hat Papst Johannes Paul II. (1978–2005) durch das Apostolische Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* vom 22. 05. 1994 definitiv entschieden.

als Mann oder Frau identifiziert; die sexuelle Ausrichtung bezieht sich auf die erotische Anziehung, die ein Individuum für Männer oder Frauen empfindet.« Unter diesen Gesichtspunkten »wird mehr oder weniger derjenige Kandidat in dem Maß geeignet sein, indem er sich selbst als heterosexuell versteht, lebt und sich vor den anderen als solcher zu erkennen gibt ...«⁸⁵

Es sind jedoch vor allem auch theologische Gründe, die Homosexualität als objektives Weihehindernis aufzeigen. Bezeichnenderweise fehlen diese aber in der gegenwärtigen Diskussion fast vollständig, gehen unter bzw. werden selbst von Theologen nicht ernst genommen. Mit dem fast vollständigen Fehlen der theologischen Perspektive bleibt jedoch eine wichtige Dimension weitgehend ausgeblendet und unbeachtet. Die Frage, ob Homosexualität ein objektives Weihehindernis ist, kann nicht allein auf der Basis von psychologischen, naturwissenschaftlichen Erkenntnissen sowie pragmatischen Erwägungen beantwortet werden. Die Kirche muss ihr ureigenes Proprium stärker einbringen und offensiver darstellen. Das ist ihr bisher nur unzureichend gelungen.

Der Priester, der in *persona Christi capitis* handelt, muss Christus nicht nur als Person repräsentieren, sondern in einem Handeln, das spezifisch männlich ist: in seinem Handeln als »Bräutigam« gegenüber seiner »Braut«, der Kirche. Wenn das Zeichen der bezeichneten Wirklichkeit ähnlich sein muss, ist zu fragen, ob ein homosexuell empfindender Mann Christus in diesem speziellen Handeln als »Bräutigam« gegenüber seiner »Braut« überhaupt repräsentieren kann, da ihm diese Relation fremd ist. Wenn sowohl Sinn und Symbolik des Weihesakramentes mit seinem männlich-weiblichen Hintergrund als auch anthropologische Grundgegebenheiten durch eine öffentliche Identifizierung mit der Gay-Kultur oder einer Wertschätzung der eigenen Homosexualität als positiver Quelle nicht verdunkelt, unscharf, beziehungsweise gelegnet werden sollen, setzt dies heterosexuelles Mannsein nicht nur als wesentlich sinnvoller, sondern sogar zwingend voraus.⁸⁶

Es erscheint heute notwendiger denn je, auch in der Theologie konsequentes logisches Denken einzufordern, ernst zu nehmen und zu praktizieren.

Die Opfer sexuellen Missbrauchs von Klerikern und Ordensleuten, die, um dies noch einmal zu unterstreichen, in ihrer übergroßen Mehrheit postpubertäre männliche Heranwachsende waren, hat Homosexualität als nicht zu leugnenden und zu unterschätzenden Risikofaktor erwiesen, zumal auch eine hohe Rückfallquote auffällig ist.⁸⁷ Die von c. 1025, Paragraph 2 CIC geforderte Nützlichkeit des zukünftigen Priesters für den Dienst der Kirche, verstanden als angemessene Einsatzfähigkeit und als Unschädlichkeit für die Kirche und die ihr anvertrauten Menschen, ist damit bei homosexuell empfindenden Weiekandidaten zumindest

⁸⁵ San José Prisco, J.: La homosexualidad: Criterios para el discernimiento vocacional, in: Seminarios 166 (2002) 529–551, 546.

⁸⁶ Vgl. Windisch, H.: Priesteramt und Homosexualität, in: Die Tagespost vom 30. 09. 2004, 5.

⁸⁷ Kiely, B.: Candidates with difficulties in celibacy: discernment, admission, formation, in: Seminarium 23 (1993) 107–118.

als sehr stark eingeschränkt zu beurteilen, da ihr Einsatz in für die Kirche lebenswichtigen Bereichen wie der Kinder- und Jugendpastoral prinzipiell als Risiko einzuschätzen ist. Der Respekt vor Menschen, die der Kirche anvertraut sind, sowie der Schutz ihrer körperlichen und moralischen Integrität hat absolute Priorität gegenüber den Gefühlen homosexuell empfindender Männer, die sich durch die Nichtzulassung zum Empfang des Ordo verletzt und ungerecht behandelt fühlen.

Der Einsatz in der Ehe- und Familienpastoral setzt die grundsätzliche Ehe- und Familienfähigkeit des Priesters und damit heterosexuelles Mannsein voraus. Sie ist unverzichtbare Bedingung für eine fruchtbare Arbeit mit Ehepaaren und jenen, die sich auf die Ehe vorbereiten.

Das nach c. 1037 CIC vor dem Empfang des Ordo abzulegende Zölibatsversprechen beinhaltet nicht nur die Verpflichtung zur sexuellen Enthaltbarkeit, sondern auch echten Verzicht, den auf das natürliche Gut von Ehe und Familie. Auch dieser Verzicht setzt prinzipiell heterosexuelles Mannsein voraus. Homosexuell empfindende Männer können somit diese Voraussetzung für den erlaubten Empfang des Ordo nicht erfüllen, da sie zu ihrer Erfüllung unfähig sind, außer man würde, zumindest indirekt, die Möglichkeit der sogenannten »Homo-Ehe« erwägen bzw. sogar bejahen. Es gibt außerdem eindeutige Indizien dafür, dass sexuelle Abstinenz für homosexuell empfindende Männer schwerer zu leben ist als für heterosexuelle.

Da das Weihesakrament weder zur Erfüllung persönlicher Bedürfnisse noch zum Ausgleich von Defiziten spendet und empfangen wird,⁸⁸ Homosexualität aber eine objektive Unordnung darstellt und als defizitäre Sexualität bezeichnet werden muss,⁸⁹ können homosexuell empfindende Männer nicht zur Weihe zugelassen werden.

Homosexualität ist als psychische Krankheit im Sinn von cc. 1041, n.1 und 1044, Paragraph 2, n. 2 CIC zu verstehen; zum einen wegen der damit gegebenen ernsthaften Blockade in der Mensch-Mensch-Kommunikation, die sich in nicht korrekter Beziehungsaufnahme zu Männern und Frauen manifestiert und nicht durch einfühlsames, mitfühlendes oder freundliches Benehmen kompensiert werden kann; zum anderen wegen der damit verbundenen fehlenden, aber gemäß c. 1031, Paragraph 1 CIC erforderlichen ausreichenden Reife, was sich vielfach in narzisstischem, egozentrischem, vorherrschend emotionalem und auch sexuell promiskuitivem Verhalten, das »auf einen allgemeinen Mangel an Sündenbewusstsein«⁹⁰ hinweist, manifestiert. Dieses behindert zumindest sehr stark eine fruchtbare Ausübung des Amtes, wenn sie nicht dazu gar unfähig macht.

⁸⁸ Vgl. Windisch, H.: Nicht herstellen, sondern darstellen. Die sakramentale Indiennahme befähigt den Amtsträger, »in persona Christi« zu handeln, damit die Kirche leben kann, was sie nicht aus sich selbst zu leben vermag, in: Die Tagespost vom 25. 02. 2006.

⁸⁹ Nach T. Anatrella leiden homosexuell Empfindende an einer »strukturellen Zusammenhanglosigkeit« in der Einstellung zu ihrer Sexualität. Vgl. »Kirche kann unvollständige Sicht der Sexualität nicht akzeptieren«, unter: www.kath.net/detail.php?id=12234.

⁹⁰ Vgl. Kiely, Difficulties, 113.

Die Instruktion vom 29. 11. 2005⁹¹, die nach T. Anatrella von vielen Bischöfen aus aller Welt bei ihren *ad limina* Besuchen sowie von Seminar-Rektoren und Verantwortlichen für die Berufspastoral von Rom erbeten wurde,⁹² hat das im CIC bereits implizit enthaltene Weiheverbot für homosexuell empfindende Männer explizit gemacht, und zwar in eindeutiger und eigentlich unmissverständlicher Weise.

Sie macht deutlich, dass die Voraussetzung für den Weiheempfang die vollständige Überwindung homosexueller Tendenzen und nicht nur eine dreijährige sexuelle Abstinenz vor der Diakonatsweihe von weiterhin homosexuell empfindenden Männern ist.

Die Instruktion betrachtet Homosexualität nicht nur als ein sexuelles, sondern als ein umfassenderes Problem, was deutlich wird, wenn sie davon spricht, dass Homosexualität »schwerwiegend« die korrekte Beziehungsaufnahme zu Männern und Frauen behindert, was jedoch für die Entwicklung eines wahren Empfindens der geistlichen Vaterschaft unerlässlich ist.

Damit wird ein einseitiges Fokussieren auf die »Fähigkeit zur sexuellen Abstinenz« als dem entscheidenden Bewertungs- und Zulassungskriterium zur Weihe vermieden. Es geht nicht nur darum, dass der angehende Priester ein sexuell enthaltsames Leben führen kann. Gewiss ist diese Frage wichtig, aber es muss einiges mehr bedacht werden. Homosexuelle Neigungen beherrschen das Bewusstsein obsessiver und dominierender als heterosexuelle Gefühle und gehen weit über den strikt sexuellen Aspekt hinaus. »Homosexuelle Sehnsüchte sind keine isolierten Triebe, sondern Symptome eines Gesamtdefizits in der emotionalen Entfaltung einer Person zu voller Männlichkeit bzw. Weiblichkeit. Das ist kein untergeordneter oder nebensächlicher Aspekt der Psyche. Mann oder Frau zu sein ist Teil der Substanz unserer geistigen Natur, Teil unserer persönlichen Identität.«⁹³

⁹¹ Nach c. 34 CIC erklären Instruktionen die Vorschriften von Gesetzen und entfalten und bestimmen Vorgehensweisen, die bei deren Ausführung zu beachten sind. Sie werden zum Gebrauch derer gegeben, die dafür sorgen müssen, dass die Gesetze zur Ausführung gelangen und binden bei deren Ausführung. W. Aymans nennt sie daher »Verwaltungsverordnungen«. Die Verwaltungsorgane werden durch eine Verwaltungsverordnung rechtlich gebunden. Vgl. Aymans-Mörsdorf: Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. Band I. Einleitende Grundfragen. Allgemeine Normen, Paderborn u.a. 1991, 221f. Die Anordnungen von Instruktionen heben Gesetze nicht auf, und wenn sie mit Gesetzesvorschriften nicht in Einklang gebracht werden können, entbehren sie jeder Rechtskraft. Eine Instruktion ist immer auf ein Gesetz bezogen, stellt also keine eigene Rechtsschöpfung dar. Vgl. ebd.

Der Anmerkungsapparat der Instruktion zeigt, dass es bereits klare Normen gibt, was die Zulassung zu den Weihen betrifft. Auffällig ist jedoch, dass sowohl das Rundschreiben der Heiligen Kongregation für die Sakramentenordnung vom 27. 12. 1955 über die Durchführung der Skrutinien vor den Weihen als auch die Instruktion der Heiligen Kongregation für die Angelegenheiten der Ordensleute vom 02. 02. 1961, die beide homosexuell empfindende Männer *expressis verbis* vom Weiheempfang ausgeschlossen haben, nicht aufgeführt werden.

⁹² Vgl. Anatrella, T.: Reflections on the Instruction on the Admittance of Homosexuals into Seminaries, unter: www.catholicnewsagency.com/document.php?n=100.

In Zusammenarbeit zwischen den Kongregationen für das Katholische Bildungswesen, für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung und des Päpstlichen Rates für die Interpretation der Gesetzestexte während vieler Jahre unter Papst Johannes Paul II. erarbeitet, kann diese Instruktion nicht als »reaktionärer Text« betrachtet werden, der in wenigen Wochen zusammengestellt wurde, sondern ist Frucht umfassender Studien und tiefer Reflexionen, die erlauben, das Ausmaß und den Umfang des Problems zu betrachten.

⁹³ van den Aardweg, G.: Homopriester, Humanae vitae und die Männlichkeit, unter: www.kath.net/de-tailphp?id=12188.

Auch einer einseitigen Verlagerung der Problematik ins Forum Internum wird in der Instruktion eine Absage erteilt. »Denn abgesehen davon, dass die Instruktion völlig richtig liegt mit ihrem Aufruf an solche Kandidaten selbst, den Weg zur Weihe nicht guten Gewissens weiter gehen zu können, und dass den an das Forum Internum gebundenen geistlichen Begleitern maßgebliche Kompetenzen persönlicher Beeinflussung zukommen müssen, wird es auch an der wirklichkeitsnahen und über mehrere Jahre erprobten Menschenkenntnis der Letztverantwortlichen ... liegen, ob derart kontraproduktive sexuelle Tendenzen rechtzeitig entdeckt werden ... Nicht zuletzt kommt auch der jeweiligen Seminar- und Ordensgemeinschaft als solcher eine hohe Bedeutung zu. Hier geht es nicht um ein ›Spitzelwesen‹ ..., aber es geht sehr wohl darum, dass sich von selbst ergebende namentliche Beobachtungen der Mitlebenden in geistlichen Häusern auch von den Oberen mit Ernst entgegengenommen werden. Es darf nicht mehr passieren, dass Zeugen aus ›kirchenpolitischen Gründen‹ zum Vergessen und zum Lügen gedrängt werden oder Nachteile bzw. sogar ein klassisches Mobbing erfahren, nur weil sie klar Erkanntes nach bestem Wissen und Gewissen vermelden oder vermeldet haben.«⁹⁴

Zur Frage der Beweise und der Beweisbarkeit »tiefsitzender homosexueller Tendenzen«, die Bischöf Küng von St. Pölten in einer Stellungnahme zur Instruktion zutreffend als »eine homosexuelle Orientierung, die bis in die Kindheit zurückreicht und zu einer starken Prägung der Persönlichkeit geführt hat« definiert hat,⁹⁵ ist es nicht nötig, jemandem direkte Beweise vorlegen zu müssen, sondern es genügen »klare Sekundärindizien, die im Gesamtbild oft nicht nur Zweifel an der Eignung eines Kandidaten aufkommen lassen, sondern öfters auch zu einer gegenteiligen moralischen Gewissheit führen, dass nämlich dieser bestimmte Kandidat mittelfristig einer bei ihm gegebenen homosexuellen Dauerversuchung erliegen würde. Die Instruktion handelt über die gesamte Frage in Knappheit und Klugheit ... Der Nachweis jedoch der von homosexuellen Anzeichen absoluten freien drei Jahre vor der Diakonsatsweihe muss ebenso mit moralischer Gewissheit annehmbar sein. Ausdrücklich ist in diesem Zusammenhang sofort jene Passage der Instruktion zu zitieren, die da lautet: ›Im Falle eines diesbezüglichen ernsthaften Zweifels darf der Bischof oder höhere Obere ihn nicht zur Weihe zulassen.«⁹⁶

Aus dem Wortlaut der Instruktion muss gefolgert werden, dass sie keinen Raum lässt für die Weihe von Männern, die ihre homosexuellen Empfindungen, ob ausgelebt oder nicht, nicht eindeutig überwunden und eine klare Veränderung hin zur Heterosexualität erfahren haben. In diesem Sinn ist das Weiheverbot für homosexuell empfindende Männer absolut. Ihre Zulassung zur Weihe ist keineswegs in den Ermessensspielraum der zuständigen Ordinarien gestellt. Die Instruktion ist als strikte Anordnung anzunehmen und in der Praxis der Priesterausbildung umzuset-

⁹⁴ Pytlik, A.: »Pastorale Liebe und disziplinäre Klugheit«, unter: www.kath.net/detail.php?id=12117.

⁹⁵ »Küng: Zölibat setzt heterosexuell orientierte Persönlichkeit voraus«, unter: www.kath.net/detail.php?id=12165.

⁹⁶ Anatrella, Reflections.

zen.⁹⁷ Es herrscht damit Rechtssicherheit, was diesen kontrovers diskutierten Punkt betrifft.

Allein der Kirche kommt das Urteil zu, wer zum Amt berufen ist. Männer, die ihre homosexuellen Empfindungen nicht eindeutig überwunden und eine klare Veränderung zur Heterosexualität erfahren haben, sind es nicht. Dies hat nichts mit Berufsverbot, mit Diskriminierung oder Homophobie zu tun. Eine »gefühlte« Neigung zum Priestertum oder das persönliche Verlangen danach, aus welchem heute vielfach ein Anspruch bzw. ein Recht auf das Weiheamt abzuleiten versucht wird, sind unzureichend. Es geht vor allem um die für das Amt und seine sinnvolle und fruchtbare Ausübung notwendige Eignung, welche die Kirche, gestützt auf theologische und humanwissenschaftliche Erkenntnisse sowie auf konkrete Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit, bei homosexuell empfindenden Männern als nicht gegeben ansieht. Die allen Menschen gleiche Würde bedeutet nicht, dass sie den gleichen Status haben, die gleichen Qualitäten und die gleiche Kompetenz besitzen, um zur Weihe zugelassen zu werden.

VI. Vorschläge und Ausblick

Homosexualität ist nicht mit dem Weihesakrament vereinbar, außer man wollte sich in Kirche und Theologie in vielfältige Legitimationswidersprüche verwickeln. Klarheit auch in rechtlicher und letztlich gesetzlicher Hinsicht ist die beste Hilfe zur Wahrheit, die allein frei macht. Homosexualität ist daher als Weihehindernis ausdrücklich zu benennen und als solches in die entsprechenden kanonischen Bestimmungen einzufügen. Nach dem MP *Ad Tuendam Fidem* Papst Johannes Pauls II. vom 18. Mai 1998, durch welches die beiden Codices um wichtige Normen ergänzt worden sind, wäre eine erneute Novellierung des CIC durch ein päpstliches Gesetz nichts Außergewöhnliches mehr. Außerdem würde ein solches Gesetz die Bedeutung und Notwendigkeit dieser Bestimmung für die Kirche und besonders für das Priestertum noch besser und eindeutiger unterstreichen als die Instruktion eines vatikanischen Dikasteriums, auch wenn diese vom Papst approbiert wurde und dieser ihre Veröffentlichung angeordnet hat.

Dennoch bleibt die Frage, ob dieses berechtigte Weiheverbot angesichts zahlreicher Gegner, die es offenbar bis in höchste Kirchenkreise gibt,⁹⁸ überhaupt noch durchgesetzt werden kann.

Papiere und Verbote allein genügen nicht. Bei den zuständigen Verantwortlichen muss zunächst der Wille vorhanden sein, die Problematik überhaupt sehen zu wollen, sie offen und entschlossen anzugehen und zu lösen versuchen, und nicht,

⁹⁷ In dem Begleitschreiben von Kardinal Grocholewski zur Instruktion wird an die Bischöfe appelliert, dass die Vorschriften der Instruktion von allen in der Priesterausbildung tätigen Verantwortlichen »sorgfältig eingehalten« werden müssen. Die jeweiligen Seminarrichtlinien sind zu aktualisieren und an die Instruktion anzupassen.

⁹⁸ Vgl. Windisch, H.: Homo-Seilschaften? Bis in höchste Kirchenkreise!, in: Die Tagespost vom 02. 08. 2003, 1.

wie bisher vielfach geschehen, sie verschweigen, verharmlosen und aussitzen zu wollen.

Sie darf auch nicht einseitig ins Forum Internum verlagert werden, da neben dem Neigungsaspekt bei einer Berufung zum Priestertum der notwendige Eignungsaspekt eines Weiekandidaten unterbeleuchtet bleibt.

Der Beweis für die von der Instruktion geforderte vollständige Überwindung homosexueller Tendenzen hin zur Heterosexualität, eine mindestens dreijährige Phase von dauerhaft geändertem Verhalten und inneren Gefühlen, sollte vor dem Eintritt ins Seminar/Ausbildungshaus vorgelegt werden.

Der Vorteil eines derartigen Verfahrens wäre eine erheblich reduzierte Attraktivität des Seminars/Ausbildungshauses für Männer mit homosexuellen Empfindungen und damit homosexuellen Subkulturen und Netzwerken weitgehend der Nährboden entzogen.

Die aufgezeigte Problematik kann auch nicht allein dem Klerus zur internen Klärung überlassen werden. Die Gläubigen als direkt Betroffene haben nicht nur die Pflicht, sondern auch das Recht, ihren Beitrag leisten zu können. Dafür bedarf es einer Rechtsregelung, da dieser Beitrag nicht vom guten Willen der dafür in der Kirche Verantwortlichen abhängig sein darf. Denkbar ist ein jeweils auf nationaler Ebene und unabhängig von der Bischofskonferenz arbeitendes Gremium mit folgenden Attributen: ausschließlich Laien, die der Kirche und ihrer Lehre verpflichtet sind und ihr Leben danach ausrichten; in der Regel mindestens 10 Jahre verheiratet; nach Konsultation der Bischofskonferenz von Rom ernannt; jährlicher Bericht, den der bzw. die Vorsitzende des Gremiums nach Unterrichtung der Bischofskonferenz in Rom persönlich vorlegt und erläutert.

Der Vorteil eines solchen Gremiums läge zum einen darin, dass allein seine Existenz einen »gesunden« Druck auf die zuständigen Ordinarien ausüben würde, ihre Leitungsgewalt entschlossener und rechtzeitiger wahrzunehmen, anstatt auf Druck von außen oft nur halbherzig zu reagieren. Zum anderen könnte ein solches Gremium als Bindeglied zu Basis und Öffentlichkeit vielem vorbeugen und Schwierigkeiten schon im *status nascendi* beseitigen.

Nach D. Cozzens sind die seelische Krise des Priestertums und folglich auch die seelische Krise der Kirche zum Teil eine Krise der sexuellen Orientierung. »Früher oder später wird diese Frage objektiver angegangen werden als in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts. Aber je länger dies dauert, umso größer wird der Schaden für das Priestertum und für die Kirche sein.«⁹⁹

Schon im 11. Jahrhundert berichtete Petrus Damiani dem damaligen Papst Leo IX. (1048–1054) von einem »sehr greulichen und schimpflichen Laster: Der Krebs des sodomitischen Schmutzes breitet sich schleichend im Klerikerorden aus.«¹⁰⁰

Petrus Damiani wollte den Papst zum sofortigen Einschreiten gegen das homosexuelle Verhalten von Klerikern bewegen, die umgehend aus ihrem Stand zu entfer-

⁹⁹ Cozzens, *Priesteramt*, 143.

¹⁰⁰ Reindel, K. (Hg.): *Die Briefe des Petrus Damiani. Teil 1* (MGH. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 4), München 1983, Nr. 31, 284–330, 287, 1–4.

nen sind sowie zu Reue, Umkehr und Buße geführt werden sollen. Stattdessen entlasten sie sich selbst von ihrer Schuld, womit sie ihre Schuld nur vermehren, indem sie sich gegenseitig beichten und sich unautorisierter Bestimmungen aus den Bußbüchern bedienen, die zu niedrige Strafen vorschreiben. Durch diese Entlastungspraktiken kann sich die sodomitische Sünde ungehindert in der Kirche ausbreiten. Schuldige Kleriker sollen sich der gerechten Strafe stellen, um größeres Unglück für sich und die Kirche abzuwenden. Denn das göttliche Strafgericht droht auch der »darniederliegenden Kirche«, weil es in ihren Reihen eine wachsende Zahl von Sodomitem gibt. Ihre Präsenz gefährdet die Weiterexistenz der Kirche als Institution. »In seinem Denken bilden nämlich alle Geistlichen eine Gesamtheit, für die jeder Einzelne ... Verantwortung trägt. Wenn sich Einzelne aus dem geistlichen Stand innerlich von der Gesamtheit entfernen, dann hat das Folgen für die gesamte Kirche. Individuelles Schicksal und Schicksal der Kirche hängen untrennbar zusammen.«¹⁰¹

Die sodomitische Sünde ist für die gesamte Kirche wie für den einzelnen Sünder eine »tödliche Wunde«, die schnelles Handeln unumgänglich macht. Es besteht darin, sich von den kranken Sündern zu trennen. Zwar können diese volle Vergebung erlangen, aber keineswegs sollen sie in den geistlichen Stand aufgenommen oder darin gehalten werden. Nur so kann die Integrität der Kirche und des geistlichen Standes gewahrt werden.¹⁰²

Diese Beobachtungen des Petrus Damiani sind so treffend und frisch, dass sie scheinbar erst gestern geschrieben wurden.

Homosexualität ist kontraproduktiv und destruktiv: spirituell, psychologisch und gesellschaftlich, für Gesundheit und Familie, für das Priestertum und für die Kirche. Damit ist nicht gesagt, dass Heterosexualität automatisch zum Amt in der Kirche befähigt. Auch im Bezug auf die Einstellung zur und die Praxis von Heterosexualität müssen die biblisch-theologischen Kriterien der Kirche bejaht sein und gelebt werden, damit jemand zum Empfang des Ordo zugelassen werden kann.

¹⁰¹ Puff, H.: Die Sünde und ihre Metaphern. Zum Liber Gomorrhianus des Petrus Damiani, in: Forum Homosexualität und Literatur 21 (1994) 45–77, 71.

¹⁰² Vgl. Reindel, Briefe, 290, 6–23; Puff, Sünde, 71–74.

Die Praxis der Handkommunion auf dem Prüfstand

*Erwägungen zum Buch »Dominus est«
von Weihbischof Athanasius Schneider*

Von Martin Lugmayr, Stuttgart

Die italienische Originalausgabe¹ erschien im Januar 2008 bei der *Liberia Editrice Vaticana*, dem offiziellen Verlag des Vatikans, und liegt bereits in zweiter Auflage vor. Die deutsche Übersetzung, verfertigt von Getrud Rieger und Esther Ruch, wurde kürzlich im SJM-Verlag veröffentlicht.² Meines Wissens handelt es sich um die zweite kritische Studie zur heutigen Praxis der Handkommunion aus der Feder eines katholischen Bischofs. Die erste verfasste 1997 Juan Rodolfo Laise, Bischof von San Luis, der in seiner Diözese das der argentinischen Bischofskonferenz am 9. Mai 1996 von Rom gewährte Indult zur Einführung der Handkommunion nicht anwendete (diese blieb also verboten) und deshalb in weltlichen wie kirchlichen Medien angegriffen wurde. Seine Publikation hat daher eher den Charakter einer Verteidigungsschrift, die die Rechtmäßigkeit seiner Entscheidung hervorhebt und vor allem in einem Kommentar zur Instruktion *Memoriale Domini* aus dem Jahre 1969 über die Weise der Kommunionsspendung besteht.³ In der neuen Studie von Weihbischof Athanasius Schneider wird eine Fülle patristischer wie liturgiegeschichtlicher Zeugnisse geboten, die den Glauben an die Realpräsenz Jesu Christi unter den Gestalten von Brot und Wein bezeugen (daher auch der Titel seines Werkes: *Dominus est – Es ist der Herr*), und gerade deshalb auch von der Anbetung und Ehrfurcht sprechen, die dem eucharistischen Herrn geschuldet sind und sich nicht auf rein innere Haltungen beschränken dürfen. Die Weise des Kommunionempfangs und des Umgangs mit den eucharistischen Gestalten sollen Zeugnis für den Glauben der Kirche an die Eucharistie sein.

¹ Athanasius Schneider, *Dominus Est, Riflessioni di un vescovo dell'Asia Centrale sulla sacra Comunione*, Città del Vaticano 2008.

² Athanasius Schneider, *Dominus Est – Es ist der Herr, Gedanken eines Bischofs aus Zentralasien über die heilige Kommunion*, Neusäß (Oktober) 2008 (ISBN 978-3-932426-44-5). Das Buch kann im Buchhandel oder direkt beim Verlag bestellt werden (0821-343225-22; post@sjm-verlag.de). Bemerkenswert, dass der Verlag der Gemeinschaft »*Servi Jesu et Mariae*« gehört, einem Institut des geweihten Lebens päpstlichen Rechts, welches 1994 errichtet wurde, gemäß den Statuten sowohl die ordentliche als auch die außerordentliche Form des Römischen Ritus feiert, sich besonders der Jugend annimmt und außerhalb des deutschsprachigen Raums neben Albanien, Rumänien, der Ukraine und Frankreich auch in Kasachstan tätig ist, wo Athanasius Schneider als Weihbischof von Karaganda wirkt.

³ Mons. Juan Rodolfo Laise, *Comunión en la mano. Documentos e historia*, 4^o edición, Buenos Aires 2005. Da mir die spanische Originalausgabe nicht zur Verfügung steht, werde ich die französische Übersetzung heranziehen: Mgr Juan Rodolfo Laise, *La communion dans le main. Documents et histoire*, Paris 1999.

Der Publikation von Weihbischof Schneider ist eine weite Verbreitung zu wünschen, damit Hirten wie Gläubigen die Stimme der Kirchenväter und Liturgien zu diesen Zusammenhängen zu Gehör gebracht und Anlass zu selbstkritischer Prüfung wird.

Erzbischof Malcolm Ranjith, Sekretär der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, schrieb im Vorwort: »Ich glaube, dass jetzt der Zeitpunkt gekommen ist, die oben erwähnte Praxis [sc. der Handkommunion] genau zu bewerten und falls notwendig, diese Praxis aufzugeben, welche in der Tat weder von *Sacrosanctum Concilium* [Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils] selbst, noch von den Konzilsvätern erwähnt, sondern nach einer missbräuchlichen Einführung in einigen Ländern angenommen wurde.«⁴

Welche Fragen bei einer solchen Prüfung Berücksichtigung finden müssten, soll Inhalt folgender Erwägungen sein.

Ist die heutige Praxis der Handkommunion tatsächlich das Wiederbeleben einer frühkirchlichen Form?

Als Argument gegenüber Kritikern der Handkommunion wird immer wieder vorgebracht, eine im ersten christlichen Jahrtausend übliche Form könne nicht schlecht sein. Darauf ist zunächst einmal zu antworten, dass man für die heutige Praxis der Handkommunion der Gläubigen überhaupt kein sicheres Zeugnis aus den ersten Jahrhunderten anführen kann. Diese Behauptung mag überraschen, wenn man sich z. B. die vielen Stellen ansieht, welche Otto Nußbaum anführt, um eine »Handkommunion« in dieser Zeit zu belegen,⁵ aber darunter findet sich trotzdem kein einziger Beleg für die heutige Praxis. Diese wird vielmehr als unmöglich für die Zeit der frühen Kirche erwiesen. Denn niemals hätte man die heilige Kommunion auf die linke Hand gelegt, wie man dies heute tut. Die rechte Hand gilt in der Heiligen Schrift und im Christentum als die symbolisch ausgezeichnete. Die rechte Hand Gottes hält den Beter fest (Ps 63, 9), ist herrlich an Kraft (Ex 15, 6), gefüllt mit Gerechtigkeit (Ps 48, 11), schenkt Hilfe und Heil (Ps 60, 7; 138, 7) und hat auch Christus erhöht (Apg 2, 33), der später, in Herrlichkeit erstrahlend, dem verängstigten Seher auf Patmos die rechte Hand auflegt, um ihn zu beruhigen (Apg 1, 17). Beim Schwur erhob man die rechte Hand (2 Makk 4, 34) und legte sie auf bei einem besonderen Segen (Gen 48, 18). Wenn es bei Lukas heißt, als Christus in der Synagoge lehrte, saß dort ein Mann, »dessen rechte Hand verdorrt war« (Lk 6, 6), dann soll sein besonderes Unglück hervorgehoben werden.⁶

Diesem Befund über die Bedeutung der rechten Hand entspricht genau die Beschreibung der Kommunionsspendung, wie wir sie in der letzten mystagogischen Katechese finden, die Cyrill von Jerusalem gegen Ende seines Lebens (er starb 387) ge-

⁴ Athanasius Schneider, *Dominus Est*, (dt.), a. a. O., 12.

⁵ Otto Nußbaum, *Die Handkommunion*, Köln 1969, 9ff.

⁶ Zur Symbolik von »rechts« und »links« in der Antike und bei den Rabbinern vgl. ThWNT II, 37–39.

halten hat.⁷ Darin instruiert der hl. Cyrill von Jerusalem die Neugetauften während der Osterzeit, wie man das Allerheiligste zu empfangen hat:

»Gehst du hin (zur hl. Kommunion), so komme nicht mit flach ausgestreckten Händen oder gespreizten Fingern, sondern mache die linke Hand zum Thron für die Rechte, die den König empfangen soll. Nimm den Leib Christi mit hohler (rechter) Hand entgegen und erwidere: Amen. Heilige behutsam deine Augen durch Berührung mit dem heiligen Leibe, dann empfange ihn – und pass auf, dass du nichts davon verlierst. Denn wenn du etwas verlierst, so ist das, als wenn du eines deiner eigenen Glieder verlieren würdest. Sage mir doch: Wenn dir jemand Goldstaub gäbe, würdest du ihn dann nicht mit großer Vorsicht festhalten und aufpassen, dass du nichts davon verlierst und du keinen Schaden erleidest? Wirst du also nicht noch viel sorgfältiger auf das achten, was wertvoller ist als Gold und Edelsteine, um kein Brosämlein herabfallen zu lassen?«⁸

Auf die sogenannte Heiligung der Sinne, die später außer Gebrauch kam, möchte ich hier nicht näher eingehen.⁹ Für unsere Frage, wie die Gläubigen die hl. Kommunion empfangen, ist der Umstand bedeutsam, dass die Eucharistie in die *rechte* Hand gelegt wurde. Aufgrund der symbolischen Bedeutung von »links« und »rechts« war es undenkbar, jetzt die Hostie mit der linken Hand zum Mund zu führen. Vielmehr wurde sie in einem tiefen Sich-Herabbeugen direkt mit dem Mund aufgenommen. Dies sieht auch Otto Nußbaum so: »Vor allem aber ist es meines Erachtens bei der starken Bevorzugung der rechten Hand in der ganzen Antike und auch in der Liturgie der Kirche unvorstellbar, dass die stets als minderwertige, als ein Symbol für das Schlechte und darum auch als ungeeignet und unfähig für den kultischen Dienst angesehene Linke ausgerechnet das eucharistische Brot hätte berühren und zum Munde führen dürfen. Meines Erachtens nahm man vielmehr das heilige Brot unmittelbar mit dem Munde aus der rechten Hand«.¹⁰

Von Rom wird der Widerspruch der heutigen Praxis zur altkirchlichen durchaus zur Kenntnis genommen, aber leider nicht näher hinterfragt. In einem Brief aus dem

⁷ Die fünf Jerusalemer Mystagogischen Katechesen wurden meist auf den hl. Cyrill von Jerusalem zurückgeführt, nach einem Aufsatz W. J. Swaans (1942) jedoch von vielen auf Johannes von Jerusalem, den bischöflichen Nachfolger Cyrills. In der ältesten Handschrift, dem Codex Monacensis 394 aus dem 10. Jahrhundert wird tatsächlich Johannes als Verfasser genannt, im fast gleich alten Codex Ottobonianus 86 ist dem Namen Cyrills von anderer Hand der des Johannes beigelegt. Andere Handschriften wie Coisilanus 227 (11. Jahrhundert), Bodleianus Roe 25 (11. Jahrhundert), Vindobonensis 55 (11. Jahrhundert?), Marci-anus II.35 (12. Jahrhundert?) und Ottobonianus 220 (16./17. Jahrhundert) geben als Verfasser Cyrill an, ebenso Eustratius von Konstantinopel († 582), als er die Mystagogischen Katechesen zitiert. Einwände liturgischer und theologischer Art gegen die Verfasserschaft Cyrills sind nach Auguste Piédagnel nicht überzeugend (vgl. SC 126, 33 ff.). Selbst wenn Johannes diese etwas überarbeitet haben sollte, könnte man sie noch nicht Cyrill absprechen. Auf jeden Fall bezeugen sie die liturgischen Gebräuche gegen Ende des 4. Jahrhunderts.

⁸ Cat. myst. 5, 21. Der griechische Text findet sich in kritischer Ausgabe z. B. in den *Fontes Christiani*, Bd. 7, S. 162. Die oben gebotene deutsche Übersetzung orientiert sich, bei steter Berücksichtigung des Urtextes, sowohl an der deutschen Fassung von Röwekamp (für den genannten Band der FC) als auch an der von F. J. Dölger, die er in *Antike und Christentum*, Bd. III, Aschendorff 1932, 235f., veröffentlicht hat.

⁹ Vgl. dazu: Martin Lugmayr, *Handkommunion. Eine historisch-dogmatische Untersuchung*, Buttenwiesen 2001, 36–40.

¹⁰ Otto Nußbaum, *Die Handkommunion*, a.a.O., 18f.

Jahre 1985 an den Vorsitzenden der US-Amerikanischen Bischofskonferenz, in dem der damalige Präfekt der Gottesdienstkongregation, Augustin Kardinal Mayer OSB, auch die oben angeführte Stelle aus den Mystagogischen Katechesen anführt, steht dann bezeichnenderweise in einer Fußnote:

»In der Praxis muss man den Gläubigen die entgegengesetzte Anweisung geben: die linke Hand soll über der rechten liegen, sodass die Hostie dann leicht mit der rechten Hand zum Mund geführt werden kann.«¹¹ Ein Erfassen der Eucharistie und zum Mund Führen hat es bei Cyrill aber nach unserem Befund nicht gegeben – eben weil die rechte Hand über der linken lag!

Bei Cyrill nahm der Gläubige also die Kommunion mit dem Mund in gebeugter Haltung auf. Anschließend betrachtete er noch genau die Handfläche, ob nicht etwa Partikel zurückgeblieben waren, die dann ebenfalls noch (mit der Zunge) zu sich genommen wurden. Dies ergibt sich aus der Frage: »Wirst du also nicht noch viel sorgfältiger auf das achten, was wertvoller ist als Gold und Edelsteine, um kein Brosämlin herabfallen zu lassen?«

Der auf den ersten Blick als »Handkommunion« erscheinende Ritus erweist sich bei näherem Zusehen als »Mundkommunion«, bei welcher die rechte Hand als eine Art Patene diene. Die Haltung des Kommunizierenden ist dabei nicht die des Ergreifens und Fassens, sondern des ehrfürchtigen und demütigen Empfangens, begleitet von einem Zeichen der Anbetung. So lehrt der hl. Augustinus in seinem Psalmenkommentar: »Weil er gewandelt hat in diesem Fleische und dieses Fleisch uns als Speise gegeben hat, niemand aber dieses Fleisch isst, wenn er es nicht zuvor angebetet hat, so ergibt sich [...], dass wir nicht nur nicht sündigen, wenn wir es anbeten, sondern dass wir sündigen, wenn wir es nicht anbeten.«¹² Bei Cyrill von Jerusalem finden wir die Aufforderung, es solle kommuniziert werden, indem man »sich niederbeugend in der Weise der Anbetung und Verehrung das Amen spricht«.¹³

Als Ausdruck der Anbetung vor dem Empfang der Kommunion ist bei den Ostsyren ein Kniefall im 6. Jahrhundert bezeugt, in der Ordensregel des hl. Columban (gest. 615) eine dreimalige tiefe Verneigung,¹⁴ bei den Griechen eine dreimalige Kniebeugung im 10. Jahrhundert, in den *Consuetudines* von Cluny, welche Udalricus um 1080 aufzeichnete, eine Kniebeuge.¹⁵

Die oben beschriebene Weise der Aufnahme des Leibes des Herrn mit dem Mund, bei der die rechte Hand als Patene diene, erlebte eine organische Entwicklung. Bereits ab 350 werden bei Darstellungen der Brotvermehrung die Hände verhüllt abge-

¹¹ EDIL, III, nr. 5738.

¹² »Et quia in ipsa carne hic ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit; nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit; inventum est quemadmodum adoretur tale scabellum pedum Domini, et non solum non peccemus adorando, sed peccamus non adorando«, Enarr. in Ps. 98, 9; CSEL 39, 1385.

¹³ Cat. myst. 5, 19.

¹⁴ »Aut qui ad altare inchoaverit accedere, sacrificium accepturus, ter se humiliet«, Regula coenobialis, 9.

¹⁵ Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia*, II, Bonn 2003 (Reprographischer Nachdruck der Ausgabe von 1962), 468.

bildet, was auf einen Einfluss der Kommunionpraxis zurückgehen könnte.¹⁶ Caesarius von Arles (gest. 542) schreibt davon, dass die Frauen über den Händen ein reines Linnentüchlein (*nitidum linteolum*) haben, auf dem sie den Leib des Herrn empfangen und dann mit dem Mund aufnehmen,¹⁷ eine Weise, die von der Synode von Auxerre, welche zwischen 561 und 605 stattfand, den Frauen eingeschärft wird.¹⁸ Im sechsten Jahrhundert finden wir Hinweise auch auf die Verhüllung der Hände der Männer, so z. B. bei der Apostelkommunion des *Codex von Rossano*¹⁹ und auf der Silberpatene von Riha (565–578).²⁰ Im siebten Jahrhundert finden sich Zeugnisse darüber, dass der Priester den Leib des Herrn *direkt* in den Mund der Gläubigen gereicht hat²¹, ein Brauch, der sich immer mehr verbreitete und seit dem 9. Jahrhundert im Westen allgemein wurde.²² Als Zeugnis für den Osten sei eine Aussage von Theodor Studita (759–826) angeführt, dass es denen, die nicht Priester sind, nicht erlaubt ist, die Eucharistie zu berühren.²³

Im Westen verbreitet sich dann auch der Brauch, den Leib des Herrn *kniend* mit dem Mund zu empfangen, ab dem 11. Jahrhundert. Über das Knien schrieb Kardinal Ratzinger einmal, dass es dem Wesen des Menschen und seines Verhältnisses zu Gott entspricht:

»Die körperliche Geste ist als solche Trägerin eines geistigen Sinnes – eben der Anbetung, ohne die sie sinnlos wäre, und der geistige Akt wiederum muss sich von seinem Wesen her, aufgrund der leib-seelischen Einheit des Menschen, notwendig in der körperlichen Gebärde ausdrücken. Die beiden Aspekte sind in dem einen Wort so verschmolzen, weil sie von innen her zueinander gehören. Wo das Knien bloße Äußerlichkeit, bloß körperlicher Akt wird, wird es unsinnig; aber auch wo jemand versucht, Anbetung ins bloß Geistige zurückzunehmen, ohne sie zu verleiblichen, erlischt der Akt der Anbetung, weil nun einmal das bloß Geistige dem Wesen des Menschen nicht entspricht. Anbetung ist einer jener Grundakte, die den ganzen Menschen betreffen. Daher ist das Beugen der Knie vor der Gegenwart des lebendigen Gottes unverzichtbar.«²⁴

Wir können zusammenfassend festhalten: die heutige Praxis der Handkommunion entspricht nicht einer alten Tradition. Sie ist vielmehr eine Neuerung. Die überlieferte Form der knienden Mundkommunion ist dagegen Frucht einer organischen Entfaltung, die durch Ehrfurcht vor dem Allerheiligsten und Sorge um Partikel ge-

¹⁶ Vgl. zum Thema der verhüllten Hände die ausführliche Studie von Dom Gabriel M. Brasó, *La velació de les mans. Recull d'un tema d'arqueologia cristiana*, in: *Liturgica I*, Cardinali I. A. Schuster in memoriam, Montserrat 1956, 311–386.

¹⁷ *Sermo* 227, 5, CCL 104, 899f.

¹⁸ Can. 36: »Non licet mulieri nuda manu eucharistiam accipere«, Mansi 9,915.

¹⁹ Abgebildet z. B. bei Josef Engemann, *Syrische Buchmalerei*, in: Erwin M. Ruprechtsberger (Red.), *Syrien. Von den Aposteln zu den Kalifen* (= Linzer archäologische Forschungen 21), Linz 1993, 167.

²⁰ Abgebildet im LCI 1, 174f.

²¹ Vgl. Jungmann, a.a.O., II, 473.

²² »Seit dem 9. Jh. lässt der Kommunionempfang auf die Hand sich nur noch als Privileg des Klerus nachweisen«, Nußbaum, *Die Handkommunion*, a.a.O., 25.

²³ *Epistolarum lib. II*, PG 99, 1661.

²⁴ Joseph Kardinal Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, Freiburg i. Br., 2000, 164.

kennzeichnet ist, sowie Zeichen der Anbetung, die den Glauben an die Gegenwart Christi bezeugt.

Wie kam es zur Einführung der heutigen Form der Handkommunion?

Nach dem bisherigen Befund wurde nicht eine alte Weise des Kommunionempfangs wiederbelebt, sondern eine neue Form erlaubt, die vorher im offenen Ungehorsam praktiziert wurde. Nachdem Annibale Bugnini, der Sekretär des *Consilium*²⁵, nach Holland gekommen war, um sich ein Bild über die dortigen liturgischen Zustände zu machen, schrieb das *Consilium* betreffs der im Ungehorsam an manchen Orten praktizierten »Handkommunion« in einem Brief vom 12. Oktober 1965 an Kardinal Alfrink, dem Vorsitzenden der holländischen Bischofskonferenz: »Die überlieferte Weise der Kommunionausteilung soll bewahrt werden.«²⁶ Obwohl dieser Brief vom Heiligen Vater approbiert war, zeitigte er, wie Bugnini offen zugibt, keine sichtbaren Resultate.²⁷

Einige Zeit später sah man auf dem Titelbild der Zeitschrift *Paris Match* (Ausgabe vom 17. Dezember 1966) ein Kind, das in der rechten Hand eine Hostie in Brusthöhe hält. Die Bildunterschrift lautete: »Dieses Kind reicht sich in Holland selbst die Kommunion: ein Bild der Zukunft für uns alle in der Neuen Messe.«²⁸

Als *Paris Match* im selben Monat noch nachlegte und Fotografien selbstfabrizierter eucharistischer »Events« in Häusern brachte, die jeder Sakralität entbehrten, und auch in anderen Ländern ähnliche Willkürakte vorkamen, die in Zeitungen und Magazinen mit Fotos dokumentiert und als »Fortschritt« gepriesen wurden, wies das *Consilium* in einer Erklärung vom 29. Dezember 1966 derartige »liturgische Zeremonien« als dem »katholischen Kult fremd« zurück und forderte die katholischen Bischöfe und Ordensoberen auf, gegen solche Missbräuche vorzugehen, die zur »Entsakralisierung« der Liturgie führen. Erwähnt werden: »eucharistische Familienfeiern« in Privathäusern, direkt gefolgt von (normalen) Mahlzeiten, Messen mit selbstfabrizierten Riten, Gewändern und Messtexten, begleitet von völlig profaner Musik, die als solche »einer heiligen Handlung unwürdig ist.«²⁹ Der im Original italienisch verfasste Brief erschien noch 1967 in englischer, französischer, deutscher, spanischer, portugiesischer und niederländischer Übersetzung.

²⁵ Die Einsetzung des *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia* wurde von Paul VI. im Motu proprio *Sacram Liturgiam* vom 25.1.1964 angekündigt, die daran beteiligten Personen wurden im *L'Osservatore Romano* am 28. 1. 1964 bekanntgegeben (die Kardinäle Giacomo Lercaro, Paolo Giobbe und Arcadio Larraona, als Sekretär P. Annibale Bugnini).

²⁶ »Sia conservato il modo tradizionale di distribuire la santa comunione«, abgedruckt in Annibale Bugnini, *La riforma liturgica*, Rom 1983, 623, Anm. 34.

²⁷ Vgl. Bugnini, *La riforma liturgica*, a.a.O., 114, Anm. 18.

²⁸ Eine Fotokopie des Titelbildes findet sich innerhalb des Artikels von Gerard Lukken, *New Rites around Communion in Present-Day Western Culture*, in: *Bread of Heaven. Customs and Practices Surrounding Holy Communion*, ed. by Charles Caspers, Gerard Lukken, Gerard Rouwhorst, Kampen 1995, 216.

²⁹ Der Wortlaut der im Original italienischen Erklärung ist abgedruckt in EDIL, I, nr. 691f.

Doch ließen Bischöfe aus Holland, Frankreich, Belgien und Deutschland, denen es zu schwierig vorkam, die missbräuchliche Praxis der Handkommunion abzustellen, nicht nach, von Rom eine Erlaubnis für diese Praxis zu erbitten. Papst Paul VI. entschied schließlich, wie aus einem Brief des Staatssekretariates vom 3. Juni 1968 hervorgeht, dass diesen Anfragen unter bestimmten Auflagen eine Zustimmung gewährt werden könne. Der Papst wünschte ausdrücklich keine Ausweitung dieser Praxis, die er als »sehr fragwürdig und gefährlich« (»molto discutibile e pericoloso«) bezeichnete.³⁰

Das Staatssekretariat gewährte schließlich brieflich am 27. Juni 1968 Deutschland und am 3. Juli 1968 Belgien diese Erlaubnis, welche auch von der Ritenkongregation am 6. Juli für Deutschland und am 11. Juli für Belgien bestätigt wurde. Nach heftigen Protesten gegen diese Zugeständnisse entschied Paul VI. persönlich, diese Indulte in den beiden Ländern weder veröffentlichen noch anwenden zu lassen. Der Papst wollte zu dieser Frage alle lateinischen Bischöfe konsultieren und beauftragte das *Consilium* mit einer Befragung, deren Ergebnisse am 12. März 1969 vorlagen.

Auf die Frage, ob man neben der überlieferten Weise des Kommunionempfangs auch erlauben könne, die hl. Kommunion auf die Hand zu empfangen, antworteten von 2136 Bischöfen 567 mit Ja, 1233 mit Nein, *iuxta modum* (unter bestimmten Vorbehalten) 315. Ungültige Stimmen: 21.

Auf die Frage, ob der neue Ritus vorher als Experiment in kleinen Kommunitäten mit Zustimmung des Ortsordinarius erlaubt werden solle, antworteten von 2036 Bischöfen 751 mit Ja, 1215 mit Nein. Ungültige Stimmen: 70. Diese Frage wurde von den französischen Bischöfen nicht beantwortet, daher fehlen im Vergleich zur vorigen Frage 100 Stimmen.

Auf die Frage, ob die Bischöfe der Meinung seien, die Gläubigen würden nach einer geeigneten katechetischen Vorbereitung diesen neuen Ritus gerne annehmen, antworteten von 2136 Bischöfen 823 mit Ja, 1185 mit Nein. 128 Stimmen waren ungültig.³¹

Wie die am 29. Mai 1969 veröffentlichte Instruktion *Memoriale Domini* festhält, sind die weitaus meisten Bischöfe der Überzeugung, die geltende Disziplin (d. h. die Mundkommunion) soll keineswegs geändert werden. Eine Änderung würde diesen Bischöfen und den meisten Gläubigen ein Ärgernis bereiten.³²

Die hohe Anzahl an ungültigen Stimmen bei der dritten Frage deutet Georg May m.E. richtig »als Zeichen des Unwillens über die Fragestellung [...]. Es ist denkbar, dass die Väter, die hier ihre Stimme ungültig machten, der düsteren Meinung waren, bei gehöriger Propaganda lasse sich den Menschen beinahe *alles* suggerieren, natürlich auch die Handkommunion, und dass sie deswegen die Fragestellung als unangebracht ablehnten«.³³

³⁰ Abgedruckt bei Annibale Bugnini, *La riforma liturgica*, a.a.O., 623.

³¹ Bugnini, *La riforma liturgica*, a.a.O., 630; *Memoriale Domini*, EDIL, I, nr. 1897.

³² »Ex redditis igitur responsis patet Episcopos longe plurimos censere hodiernam disciplinam haudquam esse immutandam; quae immo si immutetur, id tum sensui tum spirituali cultui eorundem Episcoporum plurimorumque fidelium offensioni fore«, EDIL, I, nr. 1897.

³³ Georg May, *Mund- oder Handkommunion*, 2. Aufl., Schmid-Fehr, o. J., 32.

Trotz des negativen Votums seitens der überwältigenden Mehrheit der lateinischen Bischöfe wurde am 29. Mai 1969 durch die Instruktion *Memoriale Domini* den Bischofskonferenzen, in deren Gebiet der weltkirchlichen Norm widersprechende Missbrauch der Handkommunion ein stärkeres Ausmaß angenommen hat, das Recht zugestanden, nach einer vorhergehenden klugen Prüfung eine geheime Abstimmung abzuhalten. Wenn zwei Drittel der Bischöfe für die Einführung der Handkommunion sind, muss Rom um Bestätigung angesucht werden, wobei die Argumente für das positive Votum beizufügen sind. Der Heilige Stuhl wird dann jeden Fall sorgfältig prüfen und erst dann gegebenenfalls das Indult der Handkommunion erteilen.³⁴ Ohne ein solches Indult ist es keinem Bischof und keinem Priester erlaubt, die Handkommunion zu spenden.³⁵

Zweierlei gilt es hierbei zu beachten. Die gewährte Möglichkeit der Handkommunion ist nicht ein Gesetz, sondern ein Indult, d. h. ein »Gnadenerweis«, auf den es keinen Rechtsanspruch gibt und der eine Ausnahme vom geltenden Gesetz darstellt. Darauf hat am 29. 10. 2008 auch der Zeremonienmeister des Papstes, Monsignore Guido Marini, hingewiesen, als er in einem Interview für Radio Vatikan sagte: »Ich kann aber sagen, dass die Entscheidung, in den Papstmessen die Mundkommunion zu verwenden, getroffen wurde, um ein allgemeines Prinzip zu bestätigen. Nämlich dass die Mundkommunion die gewöhnliche Form der Kommunionsspendung ist. Die Praxis der Handkommunion ist ein Indult (eine Ausnahme von der universalen Regel der Kirche, Anm.) des Heiligen Stuhles an jene Bischofskonferenzen, die darum gebeten hatten.«³⁶

Es muss hervorgehoben werden, dass auch die Instruktion *Memoriale Domini* Bischöfe und Priester an die Pflicht gemahnt, an der überlieferten Weise der Mundkommunion festzuhalten:

»In Anbetracht der Meinungsäußerung und Beratung seitens derer, die ›der Heilige Geist bestellt hat zu Bischöfen‹ (vgl. Apg 20, 29), um die (Orts-)Kirchen zu leiten, im Hinblick auf die Bedeutung der anstehenden Frage und auf das Gewicht der Argumente, schien es daher dem Heiligen Vater nicht angezeigt, die seit langem herkömmliche Form der Kommunionsspendung zu ändern. Bischöfe und Priester und die Gläubigen ermahnt daher der Apostolische Stuhl, dem geltenden und erneut bestätigten Gesetz [der Mundkommunion] zu folgen«.

Und an einer anderen Stelle heißt es, die Mundkommunion soll erhalten bleiben, »nicht nur weil sie in der Tradition mehrerer Jahrhunderte begründet ist, sondern ins-

³⁴ Vgl. *Memoriale Domini*, EDIL I, nr. 1899.

³⁵ In einer späteren Ausgabe von *Memoriale Domini* wird deshalb in einer Anmerkung auf eine Anfrage (ein *dubium*) und die von der Gottesdienstkongregation in ihrer Zeitschrift »Notitiae« abgedruckte Antwort verwiesen:

»Auf die vorgelegte Frage, ›ob die heilige Kommunion uneingeschränkt (*libere*) den Gläubigen in die Hand gereicht werden darf oder ob der Priester hierzu eines Indults bedarf, und ob die Vollmacht zur Erteilung eines solchen Indults beim Ordinarius oder bei der Bischofskonferenz jeder Nation liegt‹, wird in N 8 (1972) 343 folgendermaßen geantwortet: ‚Die in der Instruktion über die Art und Weise der Kommunionsspendung *Memoriale Domini* enthaltene Norm gilt ohne Einschränkung. Demnach kann weder der Ordinarius, erst recht kein Priester diesen Erlass übergehen‹, EDIL I, nr. 1899, Anmerkung a.

³⁶ <http://www.radiovaticana.org/ted/Articolo.asp?c=241023>

besondere weil sie die Ehrfurcht der Christgläubigen gegenüber der Eucharistie ausdrückt«. ³⁷

Ferner ist selbst dann, wenn die Bischofskonferenz eines Landes ein Indult gewährt bekommen hat, dass auch die Form der Handkommunion verwendet werden darf, kein Diözesanbischof *verpflichtet*, dieses Indult in seiner Diözese anzuwenden. Praktisch folgt daraus, dass es den Priestern einer Diözese, deren Bischof das der Bischofskonferenz gewährte Indult nicht einführen will, verboten ist, von der traditionellen Kommunionsspendung abzuweichen. Der beschriebene Fall trat ein in der Diözese San Luis, deren Bischof Juan Rodolfo Laise das der argentinischen Bischofskonferenz 1996 gewährte Indult nicht übernahm. Als ihm daraufhin Unkirchlichkeit vorgeworfen wurde, wandte er sich an Rom. Von der Glaubenskongregation, der damals Kardinal Ratzinger vorstand, erhielt er einen von Erzbischof Tarciso Bertone, seinerzeit Sekretär der Kongregation, unterzeichneten Brief, in welchem Bischof Lais bestätigt wurde, dass er keineswegs die kirchliche Einheit gebrochen habe. Es wird dabei die Verpflichtung jedes einzelnen Bischofs betont, im Lichte von *Memoriale Domini* die möglichen Konsequenzen zu erwägen, die eine Änderung der Kommunionpraxis bei den Gläubigen haben kann. ³⁸

Welche Gefahren sind mit der heutigen Form der Handkommunion verbunden?

Wir haben im letzten Abschnitt gesehen, dass die Mehrheit der Bischöfe des lateinischen Ritusbereichs der Zulassung der Handkommunion ablehnend gegenüberstanden und selbst Papst Paul VI. diese Form als »sehr fragwürdig und gefährlich« bezeichnete. Nun dokumentiert Annibale Bugnini auch die Hauptargumente der Bischöfe, die sich gegen die Handkommunion aussprachen. Einige möchte ich hier anführen (in Klammern das Herkunftsland des Bischofs bzw. der Bischöfe):

³⁷ EDIL, I, nr. 1895.

³⁸ Die mir vorliegende französische Übersetzung des Briefes, der am 7. Oktober 1996 verfasst und mit der Protokollnummer 511/56–02978 versehen wurde, lautet: »Excellence, Ce Dicastère a bien reçu vos aimables lettres du 22 octobre et du 16 septembre, à propos de l'autorisation récemment accordée aux diocèses d'Argentine, par la Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des sacrements, de distribuer aussi la communion eucharistique dans la main des fidèles. Etant donné que vous n'avez pas jugé nécessaire d'appliquer l'autorisation susdite dans le diocèse de San Luis, Votre Excellence a voulu avoir l'avis de cette Congrégation pour savoir si, en prenant cette décision, vous portiez atteinte à la communion ecclésiale avec les diocèses qui ont appliqué cet induit. Ce Dicastère vous fait savoir qu'un examen attentif des documents du Saint-Siège en la matière fait apparaître clairement que, en décidant de maintenir inchangée la tradition de distribuer la Sainte Communion dans la bouche, vous avez agi conformément au droit et que, de ce fait, vous n'avez pas rompu la communion ecclésiale. En vérité, Votre Excellence n'a fait que se conformer à l'obligation faite à chaque évêque, par l'instruction *De modo Sanctam Communionem ministrandi* (cf. *Enchiridion Vaticanum* III, 1284), d'évaluer les conséquences que pourrait avoir, dans la vie sacramentelle des fidèles, une modification de la pratique eucharistique en vigueur. Priant le Seigneur de vous accorder en permanence son assistance et son réconfort dans votre ministère épiscopal, je vous salue cordialement dans le Christ.« Abgedruckt ist der Brief in: Juan Rodolfo Laise, *La communion dans la main*, a.a.O., 10.

- eine Änderung könnte interpretiert werden als Zugeständnis an jene, die die Realpräsenz in Zweifel ziehen (England);
- es besteht die große Gefahr der Profanierung (Argentinien, Ecuador, Indien);
- die Handkommunion würde einen Skandal hervorrufen (Italien);
- der einfache Glaube der Kinder würde Schaden nehmen (Argentinien);
- wo wird das alles enden innerhalb des Geistes der Opposition, der auch von nicht wenigen Professoren genährt wird (Kongo);
- wer trägt Sorge für die kleinen Teilchen? (Italien)
- Fragmente würden verstreut werden (Portugal);
- in bestimmten Gegenden sind aufgrund der hohen Luftfeuchtigkeit auch die Hände immer feucht (Argentinien);
- viele haben schmutzige Hände, die sie sich aufgrund des Wassermangels nicht waschen (Portugal);
- würde man die Handkommunion erlauben, käme bald die Verwendung gewöhnlichen Brotes (anstelle der Hostien). Die Gläubigen würden glauben, dass es nur gesegnetes Brot sei (und nicht der Leib Christi) (Kamerun);
- der Empfang der Hostie mit dem Mund ist ein heiliges Zeichen, das diese Speise von anderen unterscheidet (Italien);
- gemäß unseren Gebräuchen wäre es ein Zeichen schlechter Erziehung, den Leib des Herrn mit der nackten Hand zu empfangen (Kongo);
- gewisse Hexenmeister bemühen sich, heilige Sachen zu bekommen: ist die Handkommunion nicht eine Weise, ihnen es leichter zu machen? (Gabun, Kongo);
- die Sakrilegien würden sich vervielfachen (Italien).³⁹

In der später veröffentlichten Instruktion *Memoriale Domini* wird ausdrücklich festgehalten, dass selbst in den Ländern, in denen die dem allgemeinen Gesetz widersprechende Handkommunion sich missbräuchlich bereits verbreitet hat, die betroffenen Bischofskonferenzen vor der Bitte um ein Indult sicherstellen müssen, dass jede Gefahr der Minderung der Ehrfurcht oder falschen Auffassungen über die Eucharistie bei den Gläubigen abgewendet ist.⁴⁰ Mit anderen Worten: die heutige Praxis der Handkommunion birgt diese Gefahren in sich! Hinzu kommt noch die Gefahr der Profanierung, die ebenso in *Memoriale Domini* erwähnt ist⁴¹ und später so akut wurde, dass im Jahre 1999 die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung folgende Mahnung erlassen musste: »Der zelebrierende Priester darf, wenn die Gefahr des Sakrilegs besteht, den Gläubigen die Kommunion nicht

³⁹ Bugnini, *La riforma liturgica*, a.a.O., 636f.

⁴⁰ »Sicubi vero contrarius usus, sanctam nempe Communionem in manibus ponendi, iam invaluerit, eadem Apostolica Sedes, ut Episcopales adiuvet Conferentias ad pastorale officium implendum, pro hodierno rerum statu saepe difficilium, iisdem Conferentiis committit onus ac munus peculiaria adiuncta, si quae sunt, expendendi, dummodo tamen et quodvis praecaveatur periculum, ne reverentiae defectus vel falsae de Ss.ma Eucharistia opiniones irrepant in animos, et alia etiam incommoda sedulo tollantur«, EDIL, I, nr. 1899.

⁴¹ Vgl. EDIL, I, 1896.

auf die Hand geben, und er soll die Gläubigen den Grund dieser Vorgangsweise kundtun«.⁴²

Also selbst wenn ein Indult zur Austeilung auch der Handkommunion besteht, wird der Spender des Sakraments nicht von der Pflicht dispensiert, darauf zu achten, ob diese Form nicht zu einer Minderung der Ehrfurcht vor der allerheiligsten Eucharistie, zu falschen Auffassungen über deren Wesen oder zu Sakrilegien führen kann und führt.

Vor einigen Jahren schrieb Robert Spaemann, wer behaupten wolle, die Einführung der Handkommunion »hätte das gläubige Bewusstsein der realen Gegenwart Christi in den Gestalten von Brot und Wein, die Ehrfurcht vor diesem Sakrament und das bewusste Leben aus ihm bei der Mehrheit der Gläubigen gestärkt, der muss wohl auf einem anderen Stern leben, oder aber er muss wirklich beide Augen vor der Realität fest verschließen«.⁴³

Nun hat jüngst der Sekretär der Gottesdienstkongregation ein Urteil über die religiöse Wirklichkeit in vielen Ländern, in denen die Handkommunion praktiziert wird, gefällt, das an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lässt. Im Vorwort des Buches von Athanasius Schneider schrieb Malcolm Ranjith:

»Was auch immer die Gründe sein mögen, diese Praxis [der Handkommunion] zu rechtfertigen, wir können nicht die Augen verschließen vor dem, was auf Weltebene geschieht, wo diese Praxis durchgeführt wird. Diese Geste trägt zu einer schrittweisen und zunehmenden Schwächung der Haltung der Ehrfurcht den heiligen eucharistischen Gestalten gegenüber bei. Die vorausgehende Praxis bewahrte besser den Sinn für die Ehrfurcht. Dagegen haben sich ein alarmierender Mangel an Sammlung und ein Geist allgemeiner Unaufmerksamkeit eingeschlichen. Man sieht heute oft Kommunizierende, die an ihre Plätze zurückkehren, so als wäre nichts Außergewöhnliches geschehen. Am meisten zerstreut sind die Kinder und die Jugendlichen. In vielen Fällen kann man den Geist der Ernsthaftigkeit und des inneren Schweigens nicht erkennen, der die Gegenwart Gottes in der Seele anzeigen müsste.

Dann gibt es auch die Missbräuche von jenen, die die heiligen Gestalten als Andenken mitnehmen; die Missbräuche von jenen, die sie verkaufen, oder noch schlimmer, die sie in satanischen Riten entweihen. Solche Ereignisse wurden aufgedeckt. Selbst bei großen Konzelebrationen, auch in Rom, fand man verschiedene Male die heiligen Gestalten auf den Boden geworfen.

Diese Situation lässt uns nicht nur nachdenken über den schwerwiegenden Glaubensverlust, sondern auch über die Schändung und die Beleidigung des Herrn, der sich herabließ, uns zu begegnen, um uns Ihm gleichförmig zu machen, damit sich in uns die Heiligkeit Gottes widerspiegle«.⁴⁴

Näher eingehen möchte ich hier noch auf die mangelnde Aufmerksamkeit von Gläubigen und Priestern auf eventuell zurückbleibende Teilchen, die sich von der

⁴² »Sacerdos celebrans, si adsit sacrilegii periculum, communionem in manu fidelibus non tradat, et certiores faciat eos de fundamento huius procedendi modi«, *Notitiae* 35 (1999) 161.

⁴³ Robert Spaemann im Vorwort zu: Martin Lugmayr, *Handkommunion*, a.a.O., 10.

⁴⁴ Athanasius Schneider, *Dominus Est*, (dt.), a.a.O., 10 f.

konsekrierten Hostie gelöst haben und bei der Handkommunion zurückbleiben können.

Tertullian (160–220) beschrieb bereits die diesbezügliche Sorge der Gläubigen:

»Das Sakrament der Eucharistie [...] empfangen wir auch in frühmorgendlichen Versammlungen und aus der Hand keines anderen als der Vorsteher (d. h. der Priester und Bischöfe). [...] Auch bereitet es uns Angst, wenn etwas von unserem Kelch oder unserem Brot auf die Erde fällt.«⁴⁵ Eine ähnliche Stelle finden wir bei Origenes (185–254): »Ihr wisst, die ihr an den göttlichen Geheimnissen teilzunehmen gewohnt seid, wie ihr, wenn ihr den Leib des Herrn empfanget, mit aller Sorgfalt und Ehrfurcht darauf bedacht seid, dass nicht das Geringste davon zu Boden falle, dass von der konsekrierten Gabe nichts verstreut wird. Ihr glaubt Euch zu versündigen, wenn aus Nachlässigkeit etwas zu Boden fällt. Dieser euer Glaube ist richtig.«⁴⁶ Und schließlich mahnte auch Cyrill von Jerusalem seine Gläubigen: »Sage mir doch: Wenn dir jemand Goldstaub gäbe, würdest du ihn dann nicht mit großer Vorsicht festhalten und aufpassen, dass du nichts davon verlierst und du keinen Schaden erleidest? Wirst du also nicht noch viel sorgfältiger auf das achten, was wertvoller ist als Gold und Edelsteine, um kein Brosämlein herabfallen zu lassen?«⁴⁷

In der Instruktion *Immensae caritatis* aus dem Jahre 1973 wird diese Sorgfalt, die der Eucharistie geschuldet ist, ebenfalls hervorgehoben: »Seit der Instruktion *Memoriale Domini*, die vor drei Jahren herausgegeben wurde, haben einige Bischofskonferenzen vom Apostolischen Stuhl die Möglichkeit erbeten, den Spendern der hl. Kommunion zu erlauben, die eucharistischen Gestalten in die Hände der Gläubigen zu legen. Wie dieselbe Instruktion erinnert, ›bezeugen die Vorschriften der Kirche und die Schriften der Väter reichlich, dass größte Ehrfurcht und äußerste Klugheit gegenüber der heiligen Eucharistie angewandt wurde«⁴⁸ und anzuwenden ist. Besonders bei dieser Art des Kommunionempfangs sind gewisse Dinge sorgfältig zu beachten, wie durch die Erfahrung selbst es angeraten wird. Es müssen unablässige Sorgfalt und Aufmerksamkeit vorhanden sein, besonders in Bezug auf die Teilchen, die vielleicht von den Hostien herabgefallen sind. Das betrifft den Spender wie auch den Gläubigen, sooft die heilige Gestalt in die Hand des Kommunizierenden gelegt wird.«⁴⁹

Kurz vor dieser Instruktion hatte die Glaubenskongregation in einer Erklärung gegenüber verschiedenen Zweifeln erneut festgehalten, dass die Realpräsenz, die wirkliche Gegenwart Christi unter den eucharistischen Gestalten, sich auch auf kleine Teilchen bezieht, die sich von einer konsekrierten Hostie gelöst haben, und deshalb die Vorschriften bezüglich der Reinigung der Patene und des Kelches einzuhalten sind.⁵⁰

⁴⁵ De corona militum c. 3, 4; CCSL 2, 1043: »Eucharistiae sacramentum [...] etiam antelucanis coetibus nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus. [...] Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur«.

⁴⁶ In Ex. hom. 13, 3, PG 12,391; SC 321,p.384,69–72.

⁴⁷ Cat. myst. 5,21. Bischof Athanasius Schneider erwähnt noch weitere Zeugnisse der frühen Kirche und verschiedener Ritusfamilien, Dominus Est, (dt.), a.a.O., 36–40.

⁴⁸ Instruktion *Memoriale Domini*, 29. Mai 1969; AAS 61 (1969) 542.

⁴⁹ Instruktion *Immensae caritatis* vom 29. 1. 1973, AAS 65 (1973) 264–271, hier 270.

⁵⁰ Erklärung vom 2. Mai 1972, Notitiae 8 (1972) 227.

Die von der Instruktion *Immensae caritatis* geforderte »unablässige Sorgfalt und Aufmerksamkeit [...] besonders in Bezug auf die Teilchen«, die sich vielleicht von der Hostie gelöst haben, ergeben sich aus der Realpräsenz Christi. Nachlässigkeit und Unachtsamkeit sind dann Ausdruck mangelnden Glaubens an die eucharistische Gegenwart des Herrn.

Ich möchte in diesem Zusammenhang noch auf ein Phänomen hinweisen, nämlich das der Messfeiern mit sehr vielen Menschen. Papst Benedikt XVI. hat vor einiger Zeit dazu aufgerufen, über die Lösung der damit verbundenen Probleme nachzudenken. Als Erzbischof Piero Marini, Präsident des Päpstlichen Komitees für Internationale Eucharistische Kongresse, in einem Interview darauf angesprochen wurde, erwähnte dieser auch die Austeilung der Kommunion als »schwer zu lösendes Problem«. ⁵¹ Was Papst Benedikt XVI. selbst daran wohl problematisch findet, kann an einem Text ersehen werden, den er als Kardinal 1984 publizierte und der im Zusammenhang vom Kommunionverzicht der alten Kirche am Karfreitag ausgeht: »Ich denke, dass auch heute ein solches eucharistisches Fasten, wenn es bedacht und auch erlitten wird, bei bestimmten, sorgfältig zu erwägenden Anlässen seinen guten Sinn hätte, etwa an Bußtagen (warum z. B. nicht wieder am Karfreitag?) oder ganz besonders auch bei großen öffentlichen Messen, bei denen die Teilnehmerzahl eine würdige Austeilung des Sakraments oft gar nicht mehr zulässt, so dass der Verzicht wahrhaftig mehr Ehrfurcht und Liebe zum Sakrament ausdrücken könnte als ein Vollzug, der zur Größe des Geschehens in Widerspruch steht«. ⁵² Eine nicht mehr würdige Austeilung wird gerade durch die Handkommunion möglich (viele Kommunionsspenden achten nicht darauf, dass jeder auch wirklich die Hostie in den Mund nimmt, reichen Hostien über die Köpfe anderer Menschen hinweg, Zeichen der Anbetung sind häufig überhaupt keine festzustellen).

Kommen wir zum Schluss: bei der heutigen Praxis der Handkommunion waren von Anfang an die von *Memoriale Domini* angeführten Gefahren gegeben, nicht nur als theoretisch mögliche, sondern als wirkliche. Diese Behauptung könnte durch viele Zeugnisse belegt werden, die jedoch in einem eigenen Buch dokumentiert werden müssten. Für unser Anliegen genügt die Aussage des Sekretärs der Gottesdienstkongregation, die wir oben anführten.

Dann aber stellt sich die Frage, wie man mit der heutigen Form der Handkommunion, die eine Neuerung in der Kirche darstellt, umzugehen hat.

Welche Grundprinzipien gelten für liturgische Neuerungen?

Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt in der Liturgiekonstitution im Hinblick auf liturgische Neuerungen:

»Schließlich sollen keine Neuerungen eingeführt werden, es sei denn, ein wirklicher und sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche verlange es, und nach Anwen-

⁵¹ OR (dt.), 38 Jg., Nr. 21 vom 23. Mai 2008, 6.

⁵² Joseph Kardinal Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten, Einsiedeln*, 2. Aufl. 1990, 83.

derung der Vorsichtsmaßregel, dass die neuen Formen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch herauswachsen« (SC 23).⁵³ Eine Anmerkung zur geläufigen, im Auftrag der deutschen, österreichischen und schweizerischen Bischöfe herausgegebenen Übersetzung, die sich in einem Punkt von der hier gegebenen unterscheidet, ist hier angebracht. Es wurde nämlich das »*adhibita cautela*« als Anfang eines neuen Satzes gewählt und übersetzt mit: »Dabei ist Sorge zu tragen, dass die neuen Formen«⁵⁴, sodass der Eindruck entstehen kann, die Einführung von Neuerungen solle von dieser Sorge begleitet werden. Tatsächlich ist die Erfüllung derselben eine *Vorbedingung*, die zeitlich vorher erfüllt sein muss.⁵⁵

In jedem Fall gilt: eine Neuerung, die nicht zu einer Vertiefung des Glaubenslebens, zu Ehrfurcht, Anbetung und Verherrlichung Gottes hinführt (im Bereich der Liturgie gehört dies notwendig zum »Nutzen für die Kirche«), hat keine Existenzberechtigung.

Ferner darf eine Neuerung keinen Bruch mit der Tradition darstellen. Hier kann man auf den Satz Papst Stephan I. (254–257) verweisen: »*Nihil innovetur nisi quod traditum est*«,⁵⁶ der scheinbar paradox klingt: »Nichts werde erneuert, ausgenommen das, was überliefert ist«, aber letztlich aussagt, was »organisches Wachsen« bedeuten soll und ein Kriterium liefert, um ein solches von Wildwuchs zu unterscheiden. Franz Josef Dölger schreibt über das Prinzip Papst Stephans I.: »Der Grundsatz ist kaum nur eine persönliche Meinung des römischen Bischofs. Es ist ein Grundsatz der Kulttradition der römischen Kirche«. ⁵⁷

Schlussfolgerungen

Wenn es im Ostkirchendekret des Zweiten Vatikanums heißt: »Das ist nämlich das Ziel der katholischen Kirche: dass die Überlieferungen jeder einzelnen Teilkirche oder eines jeden Ritus unverletzt erhalten bleiben« (OE, 2), dann gehört dazu auch der Ritus der Kommunionausteilung. Ich versuchte zu zeigen, dass die kniende Mundkommunion die Frucht einer Entwicklung darstellt, die organisch verlief und sich der Sorge verdankt, einen würdige Antwort auf das größte Geschenk zu geben, das der Herr seiner Kirche anvertraut hat.

Die heutige Form der Handkommunion hingegen entspricht nicht der Tradition, und sie wird auch in der Praxis häufig nicht der von den Kirchenvätern und dem Lehramt angemahnten Sorge um Partikel gerecht. Da in ihrem Vollzug auch die von

⁵³ *Innovationes, demum, ne fiant nisi vera et certa utilitas Ecclesiae id exigat, et adhibita cautela ut novae formae ex formis iam exstantibus organice quodammodo crescant.*

⁵⁴ LThK², Das Zweite Vatikanische Konzil, I, 35.

⁵⁵ Die spanische Übersetzung von »*Sacrosanctum Concilium*« hat diesen Sinn auch treu wiedergegeben: »y sólo después de haber tenido la precaución de que las nuevas formas se desarrollen, por decirlo así, orgánicamente a partir de las ya existentes«.

⁵⁶ Der Satz ist von Cyprian (gest. 258) in seinen Briefen überliefert (Ep 74,1).

⁵⁷ F. J. Dölger, »*Nihil innovetur nisi quod traditum est*«. *Ein Grundsatz der Kulttradition in der römischen Kirche*, Antike und Christentum I, 79f., hier 80.

Rom zwar geforderten, aber oft nicht verrichteten Zeichen der Anbetung entweder ganz fehlen oder auf ein Minimum (wie eine leichte Kopfverneigung)⁵⁸ reduziert sind, ist die Gefahr groß, dass sich falsche Auffassungen über das Wesen der Eucharistie verbreiten. Sicherlich wird auch ein »neutraler« Beobachter eines solchen Handkommunionritus nicht auf den Gedanken kommen, dass es sich hier um etwas ganz Besonderes handeln muss.

Gegen Ende seines Buches fasst Weihbischof Athanasius Schneider seinen Durchgang durch die Patristik und Liturgiegeschichte zusammen und führt u. a. aus:

»Die organische Entwicklung der eucharistischen Frömmigkeit als Frucht der Frömmigkeit der Kirchenväter hat alle Kirchen sowohl im Osten wie im Westen noch im ersten Jahrtausend dazu geführt, die heilige Kommunion den Gläubigen direkt in den Mund zu spenden. Zu Beginn des zweiten Jahrtausends hat man im Westen die zutiefst biblische Geste dazugefügt, sich niederzuknien. In den verschiedenen liturgischen Traditionen des Ostens umgibt man den Augenblick des Empfangs des Herrenleibes mit erhabenen Zeremonien und oft verlangt man von den Gläubigen, dass sie vorher eine Verneigung bis zum Boden machen.

Die Kirche schreibt den Gebrauch der Kommunionpatene vor, um zu verhindern, dass ein Bruchstück der heiligen Hostie zu Boden falle (vgl. *Missale Romanum*, Institutio generalis, Nr. 118; *Redemptionis sacramentum*, Nr. 93) und sieht vor, dass der Bischof sich nach der Kommunionsspendung die Hände wasche (vgl. *Caeremoniale episcoporum*, Nr. 166). Wenn die Kommunion auf die Hand ausgeteilt wird, geschieht es hingegen nicht selten, dass sich Partikel von der Hostie lösen, die zu Boden fallen oder an der Handfläche oder den Fingern der Kommunizierenden haften bleiben.

Insofern der Augenblick der heiligen Kommunion die Begegnung des Gläubigen mit der Göttlichen Person des Erlösers ist, *erfordert er naturgemäß auch äußerlich ausgedrückte sakrale Zeichen wie das Niederknien*; am Morgen des Ostersonntags haben die Frauen den auferstandenen Herrn angebetet, wobei sie sich vor ihm zur Erde niederwarfen (vgl. Mt 28, 9), und auch die Apostel haben dies getan (vgl. Lk 24, 52), und vielleicht der Apostel Thomas, als er ausrief ›mein Herr und mein Gott!‹ (Joh 20, 28).

Sich nähren lassen wie ein kleines Kind, indem man die Kommunion direkt in den Mund empfängt, drückt vom Ritus her auf die beste Art und Weise den Charakter des Empfangens und des Kind-Seins vor Christus aus, der uns nährt und der uns geisti-

⁵⁸ So schreibt z. B. das Liturgische Komitee der Amerikanischen Bischofskonferenz: »When receiving Holy Communion, the communicant bows his or her head before the Sacrament as a gesture of reverence and receives the Body of the Lord from the minister« (<http://www.usccb.org/liturgy/current/chapter4.shtml#sect4>).

Man vergleiche dazu, welche Anweisungen den Gläubigen in einem Werk gegeben werden, das die Russisch Orthodoxe Kirche herausgegeben hat: »Jene Laien, die sich auf den Empfang der heiligen Geheimnisse vorbereitet haben, sollen sich nach der Aufforderung des Diakons dem Kelch mit Gottesfurcht nähern, weil sie sich dem Feuer nähern; sie sollen sich mit Glauben an das Sakrament und mit Liebe zu Christus nähern. Jeder soll sich zur Erde niederwerfen und Christus anbeten, der in den heiligen Geheimnissen wahrhaft gegenwärtig ist«, zitiert von Athanasius Schneider, *Dominus Est*, (dt.), a. a. O., 55.

gerweise ›stillt‹. Der Erwachsene dagegen führt die Speise mit seinen Fingern selbst zum Mund.

Die Kirche schreibt vor, dass *der Gläubige* sich bei der Feier der heiligen Messe *im Augenblick der Wandlung niederzuknien habe*. Wäre es liturgisch nicht angemessener, wenn der Gläubige den Herrn im Augenblick der heiligen Kommunion, in welchem er Ihm, *dem König der Könige*, auch körperlich am nächsten kommt, kniend grüßen und Ihn auch so empfangen würde?

Die Geste, den Leib des Herrn in den Mund und kniend zu empfangen, könnte ein sichtbares Zeugnis des Glaubens der Kirche an das eucharistische Geheimnis sein und auch *ein heilender und erzieherischer Faktor für die moderne Kultur, für welche das Hinknien und die geistliche Kindschaft völlig fremde Gegebenheiten sind*.⁵⁹

Den eingangs formulierten Wunsch, das Buch von Weihbischof Athanasius Schneider möge eine weite Verbreitung finden, möchte ich am Ende dieses Artikels nochmals aufnehmen. Dass es innerhalb des lateinischen Ritusbereichs der Katholischen Kirche aber tatsächlich in Bezug auf die heutige Praxis der Handkommunion zu einem Umdenken kommt, wird nicht nur Frucht wissenschaftlicher Überlegungen, sondern auch des Gebetes sein. So endet auch das Buch von Weihbischof Athanasius Schneider mit den Worten:

»Gebe es Gott, dass die Hirten der Kirche das Haus Gottes, das die Kirche ist, erneuern können, indem sie den eucharistischen Jesus ins Zentrum stellen, ihm den ersten Platz einräumen und so handeln, dass Ihm auch im Augenblick der heiligen Kommunion Zeichen der Verehrung und der Anbetung zuteil werden. ›Die Kirche muss von der Eucharistie her erneuert werden‹ (*Ecclesia ab Eucharistia emendanda est!*). Die heilige Hostie ist nicht etwas, sondern Jemand. ›ER ist da!‹, so hat der hl. Johannes Maria Vianney, der heilige Pfarrer von Ars, das Geheimnis der Eucharistie zusammengefasst. Denn es geht hier um nichts anderes und um niemand Größeren als um den Herrn selbst: ›Dominus est!‹ – Es ist der Herr!«⁶⁰

⁵⁹ Athanasius Schneider, *Dominus Est*, (dt.), a.a.O., 62f.

⁶⁰ Ebd., 64f.

Mariologie

Laurentin, René: Das Leben der heiligen Katharina Laboure, Gratia-Verlag, Graz 2007, ISBN 978-3-9502316-0-1, 367 S., Euro 24,80.

Die von Sr. Vianney Wimmer übersetzte *Vie authentique de Catharine Labouré* will eine einfache, aber historisch zuverlässige Biographie bieten; der Autor, bekannter Mariologe und Dokumentensammler, garantiert ihre Zuverlässigkeit.

Katharina verlor mit 9 Jahren ihre Mutter, die von der Arbeit auf dem großen Bauernhof und von den 17 Schwangerschaften – nur 10 Kinder überlebten –, verbraucht war. Der Vater wollte ursprünglich Priester werden, war aber daran durch die Terrorherrschaft der Revolution gehindert. Die älteste Schwester führte zunächst den Haushalt, einige Kinder wurden bei Verwandten aufgenommen; mit zwölf Jahren übernahm Katharina die Verantwortung für den Haushalt, als die Schwester bei den Barmherzigen Schwestern eintrat. Das Wirken der Gnade ist erstaunlich, denn Katharina schloss sich nicht den »Ablenkungen« der übrigen Mädchen an und fand trotz der harten Arbeit und trotz der Priesternot (kein regulärer Sonntagsgottesdienst!) täglich Zeit zum privaten Gebet in der 3 km entfernten Kirche. Sie »fand ganz allein hin zum Gebet, zum Fasten und zum Besuch der Kranken« (40). Ein Traumerlebnis bestärkt sie in ihrer Berufung. Mit 18 Jahren nimmt sie Unterricht in Châtillon. Ein Priester legt die Traumgestalt als den hl. Vinzenz aus, dessen Bild sie dann bei Schwestern sieht. Katharina will eintreten, aber der Vater sperrt sich dagegen; so kehrt sie auf den Hof zurück und wartet ihre Volljährigkeit ab. Inzwischen erlaubt er ihr, den Bruder Karl, der in Paris einen Wein- und Flaschenhandel betreibt und dessen Frau gestorben ist, auszuheilen. Als er wieder heiratet, kehrt sie nach Châtillon zurück, um ihre Schulbildung voranzutreiben. 1830 wird sie bei den »Töchtern der christlichen Liebe« aufgenommen. Nach dem Postulat geht sie nach Paris, Rue de Bac.

Es begann das Seminar, d. h. das Noviziat. Aus dem Tageslauf ragt besonders das Ereignis der »Übertragung der Reliquien des Herrn Vinzenz« heraus, zu dem ganz Paris, die kirchliche und politische Prominenz und 1.000 Töchter der göttlichen Liebe mit Waisenkindern auf den Beinen waren: Für die junge Novizin war es das begeisternde Anfangserlebnis im Orden, zumal sie den hl. Vinzenz als Begleiter auf ihrem Lebensweg spürte. Unter der Rubrik »Die Erscheinungen (April – Dezember 1830) wird dann in Visionen (denn in Wirklichkeit war das Herz in Lyon und nicht im Pariser Reli-

quienschrein, wie Katharina annahm) das Herz des hl. Vinzenz geschaut, und zwar in verschiedener Färbung (fleischfarben: Menschwerdung; feuerrot: die Liebe; dunkelrot: Vorzeichen für Zusammenbruch der alten religiösen Welt), der Beichtvater rät ihr, diese Erscheinungen zu vergessen. Ebenso wenig Gehör findet sie bei ihm, als sie Jesus durch die Gestalt der Hostie hindurch erblickt. Am 18. Juli erfolgt dann die Marienerscheinung. Ein Kind (Schutzengel?) führt nachts K. in die Kapelle; sie spricht von der schönsten Zeit ihres Lebens. Das Ereignis könnte ein Traum sein (vgl. Ähnlichkeiten mit Apg 12,6ff.), aber K. betont, nicht geträumt zu haben. Die hl. Jungfrau mahnt größere Regeltreue an, sagt den Zusammenschluss zweier Gemeinschaften voraus und ist traurig über kommende Verfolgungen. Der Beichtvater bleibt diesen Mitteilungen K.s gegenüber weiterhin skeptisch, wird aber nachdenklich.

Vier Monate später, am 27. Nov. abends wird K. wiederum Trägerin einer bestimmten Weisung, nämlich eine Medaille prägen zu lassen mit dem Bild der Unbefleckten, von der Strahlen ausgehen, als »Symbol für die Gnaden, die Maria für die Menschen erwirkt«. Rund um das Bild der Text einer Anrufung. Der Beichtvater forderte sie auf, nicht mehr darauf zurückzukommen. Im Dezember 1830 war dann die dritte, die letzte Erscheinung. K. Stand in der Zwickmühle, der Erscheinung zu gehorchen (d. h. die Medaille prägen zu lassen!) oder dem Beichtvater, der damit nicht mehr befasst werden wollte. Sie gibt ihr Geheimnis nicht preis, was auf den Beichtvater starken Eindruck machte.

Ab Februar 1831 hält sich K. am Hospiz Enghien auf, wo sie in Küche, Garten und Hühnerhof beschäftigt ist. Der Kampf mit dem Beichtvater geht weiter. »Die selige Jungfrau ist unwillig«, wagt sie ihm zu sagen. Nun wird er selber beunruhigt. Schließlich wird die Angelegenheit dem Erzbischof vorgetragen, der sich aufgeschlossen zeigt. 1832 werden die ersten Medaillen hergestellt. In der Cholerazeit geschahen nun dadurch erstaunliche Heilungen und Bekehrungen. Schon 1834 sprach man von der medaille miraculeuse. 1836 waren 15 Millionen Medaillen auf der ganzen Welt verbreitet. »Der Glaube, der so ohnmächtig schien, heilt, bekehrt, schützt«. K. gelang es dabei, vor allen, z. B. auch vor dem Erzbischof, ihre Identität zu verbergen, trotz starken Drängens. 1835 legt K. die Gelübde ab. Doch schon vorher erlitt sie einen Schock: Ihre ältere Schwester Marie Louise, für K. Vorbild und gewissermaßen Mutterersatz, verließ das Kloster.

K., gewürdigt durch die nach außen unbekanntenen Erscheinungen und irdische Initiatorin der wunder-tätigen Medaille war nicht nur eine fromme Or-

denschwester: Die frühere Wirtschafterin auf dem väterlichen Bauernhof hatte Kühe, womit sie die Alten mit frischer Milch versorgen konnte, Hühner, Hasen, Schweine und Tauben. Die wirtschaftliche Bilanz lässt sich durchaus sehen. Mit Güte und Klarheit dirigiert sie die alten Männer im Hospiz, war freundlich zu den Armen, hielt Kontakt zu ihren Verwandten und nahm an ihrem Schicksal Anteil: Am einsamen Tod des Vaters und der nach Jahren erfolgten Rückkehr der älteren Schwester Marie Louise, am Leben und gottergebenen Sterben der Brüder, Neffen usw. Sie erlebt ferner einen neuen Glaubenseifer in der Gemeinschaft. Nach den Worten des Generalsuperiors (aus dem Jahr 1855) begann die neue Ära »in der Kapelle des Mutterhauses der Töchter der christlichen Liebe« mit der Erscheinung Marias; »es war die Geburtsstunde der Wundertätigen Medaille«. Viele Eintritte ermöglichten eine weltweite Ausdehnung. Die Verbreitung der Wundertätigen Medaille geht in die Milliarden. Die Bekehrungen häufen sich. Katharina darf das alles wahrnehmen. Sie ist geistliche Mitte von Reuilly (wenn auch nicht Oberin); bei allem fallen die Demut und Selbstlosigkeit K.s auf. Es gelang um die 50er Jahre K. immer weniger, ihr Inkognito aufrecht zu erhalten.

Wollte K. mit der Erneuerungsbewegung die Folgen der Revolution überwinden? Jedenfalls suchte sie in Paris die offizielle Errichtung eines Kreuzes auf einen Kalvarienberg; das Konzept wurde nicht durchgeführt. Sie dachte, Lourdes mit den Wundern wäre nur gekommen, weil eine solche Entwicklung in der Rue du Bac von den Obern nicht erlaubt worden ist.

»Der Krieg und die Kommune (Juli 1870–Juni 1871) zeigt die Schwierigkeiten während des deutsch-französischen Krieges im belagerten und von Kummunanden beherrschten Paris. Diese brechen ins Kloster ein. K. beweist ihre Führungsqualitäten. Mit der Vorhersage (ein Traum?): Die hl. Jungfrau wird uns beschützen, weckt sie Ruhe und Selbstvertrauen. Die »Bürgerinnen« wollen die Schwestern aus der Schule verdrängen. K. ist ruhender Mittelpunkt und verteilt die allgemein angenommene Medaille. Aber auch der von K. vorhergesagte Tod des Erzbischofs und anderer Priester trat ein. Die Schwestern bleiben unverletzt.

Das 7. Kapitel (»Die letzten Jahre oder Zeit des Aufstiegs (1871-1876) handelt von der Rückkehr K.s in das Hospiz, an ihre gewohnte Arbeitsstelle (Hühnerhof, Pforte). Sie ist Bezugsperson für die jungen Schwestern, doch ist ihr Rat bei den Obern wenig gefragt. Immer wieder wird von Vorhersagen K.s berichtet, die auch eintreffen; sie konnte wohl auch in der Seele lesen.

K., die die Medaille prägen ließ, hatte die letzten Jahre immer mehr eine Sorge: Die Darstellung der Jungfrau mit der Weltkugel, wie sie ursprünglich gesehen wurde. Aber die andere Darstellung auf der Medaille war schon verbreitet. Im Sommer 1876 wurde sie endlich angefertigt. Diese Darstellung erreicht zwar nicht die Bedeutung der Medaille, aber doch ikonographischen Gehalt: Maria hebt vor sich die Weltkugel, eine Geste des Schutzes und der Aufopferung, während die Medaille vor allem die Ausspenderin der Gnaden zum Ausdruck bringen will. Nachdem man diese Statue aufgestellt hat, kam K. zur inneren Ruhe. Aladel hat diese Darstellung vermieden. K. hat diese Ablehnung vierzig Jahre wie ein Martyrium erlitten.

Am 31. 12. 1876 ist Katharina gestorben. Ihre Prophezeiung, dass man keinen Leichenwagen brauchen wird, geht in Erfüllung, denn sie wird im Gewölbe unterhalb der Kapelle beigesetzt. Dort geschehen schon bald Wunder. Die Oberin Dufès schreibt einige Tage nach K.s Tod: »Wir sind glücklich, dass wir ihre kostbaren Überreste bei uns haben dürfen. [...] Da lernen wir wieder, wie die Heiligen sterben, mit welchen Gesinnungen des Vertrauens und der Freude man diesen letzten Moment kommen sieht, wenn man es verstanden hat, für Gott zu leben und nur für ihn allein« (S. 288).

Das Abschlusskapitel: »Die Heiligkeit Katharinas« behandelt »die Wirklichkeit ohne Schminke«, d. h. ohne die herkömmliche Heiligkeitsvorstellung. Historiker waren z. T. leidenschaftlich gegen ihre Heiligkeit wie auch dafür. Der Druck des Rationalismus wirkt sich besonders gegen Erscheinungen und gegen Materialisierungen in der Medaille aus. Sie wird im Lexikon der christlichen Archäologie und Liturgie flüchtig unter »Amulett« erwähnt, also unter Aberglauben (vgl. dagegen das Marienlexikon). Die Medaille ist dagegen eine »demütige Darstellung des Geheimnisses, eine winzige Ikone [...] eine Konzentration der Botschaft« (293). »Die demütige Aufgabe der Medaille ist [...] eine Bibel der Armen«. Auch die blutflüssige Frau (Lk 8, 43ff.) ist durch den »materiellen« Saum des Kleides geheilt worden. Neben den Erscheinungen, Visionen und Träumen sind noch die Prophezeiungen zu nennen, auch wenn sie nicht immer wortwörtlich zuverlässig waren. Der Vf. prüft die einzelnen Berichte (296ff.). Er erwähnt aber auch die Charismen des Alltags, den Armeendienst, die Demut. Interessant sind die morphopsychologischen Ausführungen (305ff.). Das »seelische Porträt« (310ff.): Die Mitschwester sprechen ihr eine lebhaft, zuweilen explosive Art zu, wobei Katharina schnell und überraschend zur »absoluten Ruhe« kam (310). Sie war freimütig, großmütig, aber auch

diskret, gegen einen »intellektuellen Uberbau« von Schwestern, die noch nie einen Kranken gepflegt haben. Sie wusste ihre lebhaftige Natur den Forderungen der Liebe dienstbar zu machen. An Problemen des Gemeinschaftslebens litt sie, ließ sich aber dadurch nicht die innere Freiheit nehmen. Der Autor handelt dann von Katharinas Tugenden, von den menschlichen Beziehungen (Familie, Gemeinschaft, Freundschaften, junge und neu ankommende Schwestern, Angestellte, Marienkinder, Kinder, Greise, die Armen): In einem Rückblick über die verschiedenen Begegnungen wird die Art Katharinas, ihre Freundlichkeit und Güte, ihre Gelassenheit) punktuell geschildert. Schließlich werden die »Beziehungen zum Himmel hin« angesprochen, Gebet, Vinzenz, Maria, Christus/Kreuz. Den Abschluss bildet eine Zeittafel.

Insgesamt handelt es sich um eine sehr instruktive, einfühlsame, empfehlenswerte Biographie, die an das Leben der hl. Katharina Labouré heranführt, in der eine schon in der Kindheit grundgelegte Berufung zur Heiligkeit ohne Brüche und Risse (wenn auch nicht ohne Kreuz) zur Vollendung gereift ist. Sie war geführt von der Gnade. Die häufigen Bebilderungen machen den Text anschaulich und werden vom Leser dankbar angenommen. Die Ausführungen sind leicht verständlich, mit wörtlichen Zitaten durchsetzt. Allerdings scheint das 6. Kapitel (»Der Krieg und die Kommune«) für einen Leser, der mit der politischen Geschichte Frankreichs weniger vertraut ist, manchmal erklärungsbedürftig. Auch diese Heiligengeschichte lässt die Nähe der Gnade Gottes spüren. Deshalb sollte sie gelesen werden.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Dogmatik

Resch, Andreas: Wunder der Seligen 1991–1995, Resch-Verlag, Innsbruck 2007, ISBN 978-3-85382-079-7, 658 S.

Seit dem Deismus des 18. Jahrhunderts hat die Exegese große Schwierigkeiten mit den Wundern und diese Nöte setzen auch einem heutigen Prediger zu. Nach W. Kasper werden Naturwunder als historisch nicht geschehen verstanden, obwohl er dann das Grab Jesu für leer hält. Um die im NT berichteten Wunder nicht vollends streichen zu müssen, werden sie als Überwältigungstherapie erklärt (etwa bei Fieberkranken), wobei dann noch hinzugefügt wird, dass wir keine zuverlässige Diagnose über die Krankheit der damals Geheilten besitzen. Aussatz könnte vielleicht auch eine Hautkrankheit gewesen sein. Andere Wunderberichte

werden z. B. als Überbietungstopoi interpretiert: Sie wollen nur aussagen, dass Jesus mehr ist als Elias oder Elisäus, von denen auch Vermehrungswunder und dgl. überliefert sind.

Die Wunder sind jedoch nicht auf die Person Jesu beschränkt. Jesus verheißt den Jüngern eine Heilungsvollmacht (vgl. Mk 16, 17f) und die Apostelgeschichte belegt die Wundertätigkeit der Apostel »im Namen Jesu«. W. Schamoni belegt nun, dass Heilige alle die im NT für Jesu bezeugten Wunder gewirkt haben. Aber diese Glaubensstütze wird heute nicht zur Kenntnis genommen. Warum nicht? Katholische Theologie und Pastoral sind wohl von der Evangelischen angekränkt. Diese lehnt jeden Heiligenkult ab, ebenso die besondere Verehrung Mariens; so ist ihnen z. B. Lourdes fremd, wo viele bestens dokumentierte Krankenheilungen stattgefunden haben. So wird die Schrift, auf die man sich so gern beruft, dem Leben entfremdet, hängt in der Luft und muss uminterpretiert werden. Prof. DDr. Andreas Resch hat neben dem oben genannten Werk schon mehrere Bände zu den Wundern herausgegeben, die von der Katholischen Kirche als Voraussetzung für Selig- und Heiligsprechungen verlangt werden. Er ist Professor für klinische Psychologie und Paranormologie an der Academia Alfonsiana in Rom und hat in vielen Ländern Gastvorlesungen über Themen aus dem Bereich der Grenzgebiete gehalten.

Im vorliegenden Band, einer Übersetzung des italienischen Originals, wird zunächst in einer Einführung (S. 1–19) ein Überblick über die kirchlichen Bestimmungen und die Verfahrensweise zur Prüfung der Wunder behandelt. Dann werden 59 zwischen 1991 und 1995 von Johannes Paul II. kanonisierte Selige behandelt. Von jedem oder jeder Seligen wird ein farbiges Bild beigelegt. Dann folgt eine 2–3-seitige Biographie und schließlich der Bericht über die Sitzung der Consulta Medica, einer Expertenkommission von Ärzten, die über die Außernatürlichkeit der Heilung zu befinden hat. Aus diesen Protokollen geht die Art der Krankheit hervor; auch früher vorgelegte, inzwischen weiter geprüfte Stellungnahmen werden berücksichtigt. Schließlich wird im Decretum super Miraculo das Urteil der Theologenkommission und der Kardinäle und Bischöfe festgehalten.

Was die Art der Heilung betrifft, so werden in den konkreten Fällen nur körperlich-organische Krankheiten berücksichtigt, also nicht psychische Erkrankungen wie Depressionen. Eine Heilung in der Weise der o.g. psychischen Überwältigungstherapie wird also nicht anerkannt. Allerdings wird dieses Kriterium der »Handgreiflichkeit« der Krankheit bzw. der Heilung, das von der Ärzte-

kommission in Lourdes zur Voraussetzung für die Annahme eines Falls gemacht wird, in Punkt 4 (S. 15f) nicht eigens hervorgehoben, doch werden hier »objektive Anhaltspunkte« gefordert. »Eine Wunderheilung beinhaltet eine Reihe von klinischen, röntgenologischen, technischen und auf Laboranalysen begründeten pathognomischen Elementen«.

Im Einzelnen gilt für die Außernatürlichkeit der Heilung das Kriterium der »Plötzlichkeit«: »Der Faktor der Plötzlichkeit bezieht sich auf das Verschwinden von beispielsweise überliefenden Wunden, auf das Wiedereinsetzen der Sehkraft, [...] auf das Verschwinden einer akuten Bauchfellentzündung, von angeborenen Missbildungen der Fußknochen. [...] Die Plötzlichkeit der Heilung wird durch Röntgenaufnahmen dokumentiert, die das Verschwinden von Geschwülsten, Knochenverletzungen oder tuberkulösen Kavernen innerhalb weniger Stunden zeigen.« Bei den Einzelfällen wird immer das »Plötzlich«, »in dem Augenblick, als die Kranke am Grab der Dienerin Gottes Faustina Kowalska betete« (S. 255) hervorgehoben.

Ein weiteres Kriterium ist die Vollständigkeit. Zwar können Spuren der Krankheit wie Narben zurückbleiben, aber diese betreffen nicht »die anatomisch-funktionale Genesung« (S. 16). Die Heilung muss ferner »dauerhaft« sein. So lautet das abschließende Urteil etwa: »Art der Heilung: Sehr rasch, vollständig und dauerhaft, nach derzeitigen wissenschaftlichen Kenntnissen nicht zu erklären« (S. 256). In der Plötzlichkeit unterscheidet sich eine Wunderheilung von der medizinisch bekannten Spontanheilung, die unerklärlich ist, aber Zeit braucht. So heißt es von einem fünf Monate alten Kind mit Bronchitis: »Die Krankheit hat im Allgemeinen einen Verlauf von drei Wochen; eine derart rasche Änderung ist daher nicht möglich. [...] Heilung: extrem rasch und dauerhaft; nachzeitigem wissenschaftlichen Kenntnisstand nicht zu erklären« (S. 91). Ähnlich das Urteil (S. 268, 296, 305, 314, 323, 410, 419, 526, 537, 547, 555, 567, 598).

Der zweite Teil (S. 613–658) umfasst verschiedene Tabellen und Verzeichnisse über die Seligsprechungen und die Consultae Medicae, die geheilten Personen, die Weise der Heilung und die Schlussdefinitionen.

Die Würdigung dieser Dokumentation wird zunächst die kurzen und gelungenen Biographien hervorheben. Die meisten der besprochenen Seligen entstammen dem 19. und beginnenden 20. Jahrhundert. Wenn oft geklagt wird, die Kirche hätte den sozialen Wandel (Verlust der Arbeiterschaft!) verschlafen, mag dies für die Kirchenleitungen und die Theologie zutreffen, aber nicht für die geistliche Avantgarde, nämlich die Seligen. Sie haben persönlich und über die Gründung neuer Gemeinschaften

sich der Versorgung und Ausbildung der Kinder, vor allem der Mädchen, alleinstehender Frauen, der Kranken und Alten angenommen.

Was das Wunder, das außernatürliche Geschehen betrifft, so ist die Fallschilderung trotz der medizinischen Fachausdrücke, die man wohl zur Präzision der Aussagen verwenden musste, auch medizinischen Laien verständlich. Die Krankheiten sind klar beschrieben und durch Labor und Röntgenbilder, auf die die medizinische Kommission zurückgreifen konnte, ausgewiesen. Doch sind auch einige nichtmedizinische außernatürliche Ereignisse geschildert (wie die Rettung bei einem Bergabsturz (S. 606ff.) oder die Schwangerschaft einer sterilen Frau (S. 463ff.); die Heilungen (Verschwinden von Geschwülsten oder Metastasen) können durchaus als Naturwunder betrachtet werden. Der Einwand ungenauer Diagnosen zählt hier nicht mehr!

Diese Darlegungen sind einem Theologen, vor allem einem Exegeten, und allen Predigern empfohlen; obwohl der Glaube letztlich immer ein Geschenk Gottes, eine Gnade ist, können sie helfen, Glaubenszweifel zu überwinden. P. Andreas Resch ist dafür zu danken. Eine Anregung: Trotz Tabelle 4 wäre im Text die Beziehung der Seligen (Anrufung, Auflegung von Reliquien usw.) zum Wundergeschehen hilfreich. *Anton Ziegenaus, Augsburg*

Stumpf, Georg (Hg.): Die Schöpfung im Spiegel von Glaube und Vernunft. 15. Theologische Sommerakademie in Augsburg 2007. Landsberg: Eigenverlag Initiativkreis katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg e.V. 2007. 265 S., ISBN 978–3–9808068–6–2, kartoniert, Euro 7.–

Dieser Sammelband behandelt das Thema »Schöpfung« sowie damit in Verbindung stehende Themen, z. B. Sündenfall (S. 125–146, von Michael Figura) oder Erschaffung der einzelnen Seele (S. 103–123, von Raimund Lültsdorff). Es handelt sich jeweils um einführende Darstellungen. Etwa die Hälfte der Beiträge verfährt nach folgendem Grundschema: Sie beginnen mit gründlicher biblischer Exegese und führen dann durch die Dogmengeschichte, mit enger Bezugnahme auf Äußerungen des kirchlichen Lehramtes.

Der erwähnte Beitrag von Figura verweist kurz auf die Probleme, die »durch die Evolutionstheorie und den Polygenismus aufgeworfen werden« (S.129), und stellt heraus, dass die Vorstellung der »Aufhebung der Unheilsgeschichte durch einen ‚zweiten Adam‘« (Römer 5), vor dem damaligen religiösen Hintergrund einzigartig ist (S.132f.). Neben Exegese, Dogmengeschichte und aktueller Dogmatik werden also die Querbezüge zu Natur-

wissenschaft und Religionsgeschichte gesucht, sie spielen aber nur eine Nebenrolle. Das gilt auch für den schon erwähnten Beitrag von Lülldorff, worin sich Bezüge zur Naturwissenschaft finden. Lülldorff erwähnt das sog. »Biogenetische Grundgesetz« von Ernst Haeckel sowie dessen Widerlegung durch Erich Blechschmidt (S. 109), oder Teilhard de Chardin und Karl Rahner als Protagonisten »der Versöhnung von Kreatianismus und Evolutionismus« (S. 110).

Die Darstellung der Gottebenbildlichkeit von Peter Christoph Dürren (S. 55–90) geht etwas darüber hinaus und sucht stärker den Bezug auf Geschichte und Naturwissenschaft: Im Zusammenhang mit der »Tyrannei atheistischer Regierungen« nennt Dürren Kommunismus sowie Nationalsozialismus (S. 56) – dieser ist jedoch eher nicht als atheistisch einzustufen (siehe neuerdings Thomas Schirmacher: *Hitlers Kriegerreligion*, Bonn 2007). Dürren verweist auf die Ergebnisse von DNS-Vergleichen zwischen Mensch und Affe, und zitiert die Meinung, dass Schimpansen höher entwickelt seien als Menschen (S. 57). Vergleiche zwischen Mensch und Tier könnten für Dürrens Thema aufschlussreich sein (z. B. deren sprachliche Möglichkeiten), aber Dürren verfolgt diesen Bezug zur Naturwissenschaft nicht weiter.

Ludwig Neidhart behandelt Vorstellungen von der Welt (beginnend mit der flachen Scheibe) und von der Entstehung dieser Welt (S. 9–42). Im Mittelalter war die Kugelgestalt der Erde bereits nahezu unbestritten (wie von Reinhard Krüger aufgezeigt). In methodischer Hinsicht ist die Auseinandersetzung mit der sog. Hohlwelttheorie (oder Innenweltmodell genannt) bemerkenswert: Eine experimentelle Widerlegung sei (so Roman Sexl) nicht möglich. Allerdings sprechen die Kriterien Einfachheit und Willkürfreiheit gegen sie. Der Gesichtspunkt der Einfachheit führt – da angemessen für einen intelligenten Welterschöpfer – dann zur Theologie. Neidhart behandelt verschiedene heute diskutierte Weltentstehungstheorien: Urknall, inflationäres Universum, »Keine-Grenzen« und zyklisches Universum. Der Ausdruck »Urknall« stammt übrigens von dem dagegen polemisierenden Fred Hoyle; das Modell selbst geht auf den Astrophysiker (und katholischen Priester) Georges Lemaître zurück (1931). Nach Neidharts Einschätzung sind die Beweise für das endliche Alter des Universums nach wie vor überzeugend (S. 38f.); somit stellt sich für moderne Naturforscher weiterhin die Frage nach der Existenz eines Schöpfers oder wenigstens eines Begründers der Naturgesetze.

Anton Ziegenaus beschreibt drei Entwicklungsstadien beim Schöpfungsglauben des alttestamentlichen Israel (S. 43–55): Es erlebte Jahwe zuerst als Führer ins gelobte Land, sodann als den Baalen

überlegen, und schließlich als stärker als die Götter der Großreiche. »Israel hat Jahwe im Vergleich mit den anderen Völkern immer als den stärkeren erfahren und kam auf diesem Weg zu dem Schluss, dass sein Gott, unabhängig von jedem vorgegebenen Material, die Welt allein durch sein Wollen und sein schöpferisches Wort ins Dasein gerufen hat« (49). Hier ist aber hinzuzufügen, dass die unterschiedlichen Gotteserfahrungen Israels eine Deutung benötigten, denn nur so ließ sich die Überzeugung von der Überlegenheit Jahwes trotz der Niederlagen von Jahwes Volk aufrechterhalten. Und der Rückschluss darauf, dass Gott die Welt durch sein Wort geschaffen hatte (»Aus der Zeitgeschichte wird auf die [...] Urgeschichte geschlossen«, S. 52), ergab sich m.E. nicht allein aus den Erfahrungen Israels. Dazu war Offenbarung nötig.

Richard Kocher verfolgt das Thema Vorsehung (S. 147–166) in Alltag, Wissenschaft und Philosophie. Solche Bezüge zur Welt von heute entsprechen dem Anliegen der Glaubensvermittlung. Kocher konfrontiert die *Providentiallehre* z. B. mit den Herausforderungen »einer durch technische Konstruktionsmächtigkeit umgestalteten Welt« (S. 154), der evolutionistischen »Ablehnung jeglicher Teleologie« (S. 157) oder der Existential-Philosophie (S. 158).

Anton Ziegenaus versucht sich der alten Frage, wie Gott das Leid zulassen kann, anzunähern (S. 167–180). »Drei Kreuze stehen auf Golgatha« (S. 178): Drei Männer im Leid, kurz vor dem eigenen Tod. Der fluchende Schächer wirft die Theodizee-Anfrage auf (»Bist du nicht der Christus?«). Der reuige Schächer bittet, und Gottes Sohn – der selbst mitten im Leid steht und momentan nichts an der leidvollen Situation ändert – verspricht die baldige Erfüllung der Bitte. Ein Vergleich, vielleicht besonders geeignet für Menschen im Leid.

Christian Schaller bestreitet, dass »das Christentum schuld an der Umweltzerstörung« ist (S. 181–194), und verweist auf die Länder »China, des (ehemaligen) Ostblocks und Nordkorea, in denen sich heute weitaus die größten Umweltbelastungen feststellen lassen« (S. 184) – und das »nicht, weil sie Genesis 1 als Maxime ihres Lebens und ihres Handelns anerkennen« (S. 193). Die Faktoren für die problematische Umweltsituation sind bei Produzenten und Konsumenten (Konsumorientiertheit!) zu suchen. Industrialisierung (und Technik insgesamt) boten Möglichkeiten, die von einem maßlosen (hemmungsloser Wille zur Expansion) und egoistischen (Gier nach Profit) Menschen eingesetzt werden (S. 193). Die Lösung sieht Schaller darin, dass die Natur wieder als Schöpfung betrachtet wird, in Verantwortung dem Schöpfer gegenüber.

Manfred Hauke achtet beim Thema »Neuer Himmel und Neue Erde« (S. 195–214) besonders auf

Kontinuität und Diskontinuität. Die zukünftige neue Welt Gottes wird Kontinuität zeigen, vorwiegend beim Leib des Menschen. Dabei geht Hauke vom Auferstehungsleib Jesu aus (S. 197). Für den außermenschlichen Kosmos gilt stark Diskontinuität, dessen Ausmaß aber für uns unsicher ist, veranschaulicht durch Fragen des Weiterbestandes von Tieren oder kulturellen Leistungen (S. 209).

Beim Thema »Fest« (S. 215–237) geht Manfred Lochbrunner von der klassischen *Theorie des Festes* des Philosophen Josef Pieper (*Zustimmung zur Welt*, 1963) aus. Lochbrunner erwähnt die Heortologie (widmet sich der Geschichte der christlichen Feste) als Zweig der Liturgik, und sieht »das religiös begründete Fest als höchste Konkretion« (S. 216). Lochbrunners Hauptthema ist dann der Sonntag, den er »Paradigma des Festes« oder »Grundfigur des Festes« nennt (S. 221). Die Bedeutung des Sonntags für den Menschen entfaltet er anhand der Begriffe »Freude, Ruhe, Solidarität« (S. 228).

Der polemische Stil von Fritz Poppenberg bei seinen »Rückfragen an den Darwinismus« (S. 91–101) fällt aus dem Rahmen der hier sonst dominierenden sachlichen Gelehrsamkeit. Poppenbergs scharfe Kritik ist aber berechtigt, denn Evolutionisten sind nicht bereit zu einer sachlichen Auseinandersetzung mit Vertretern des Kreationismus oder des *Intelligent Design*. Auch wo diese streng wissenschaftlich argumentieren, reagieren Evolutionisten (Wissenschaftler sowie Redakteure) mit Verweisen auf die vermutete dahinterstehende Glaubenshaltung der Andersdenkenden, um deren Position schnell abtun zu können. Aber wenn die Beweislage – wie oft behauptet – so eindeutig klar für Evolution sprechen würde, dann könnte es doch nicht so schwierig sein, diese Beweise vorzuführen. Soweit eine solche Beweisführung von Evolutioni-

sten versucht wird, zeigt sich aber oft der Mangel an philosophischer Reflexion: Z. B. sehen viele Evolutionisten *Ähnlichkeit* als Beweis für Abstammung; mit Ähnlichkeit kommt aber auch eine Schöpfungstheorie gut zurecht, denn wenn ein Schöpfer die gewünschte Vielfalt mittels ähnlicher Bausteine erreichen kann – warum sollte er sich jeweils etwas völlig Neues einfallen lassen?

Am Ende des Bandes stehen vier Predigten zum selben Themenkreis, z. B. über den Menschen als »Höhepunkt der Schöpfung« von Walter Mixa. Berührungspunkte mit der Naturwissenschaft werden in solchen Predigten bloß angedeutet: »Wir wissen heute, dass wir Abschied nehmen müssen von der naturwissenschaftlich unbegründeten Behauptung, der Mensch stamme vom Affen ab.« (242) Eine ähnliche Bestreitung hörte ich schon vor Jahrzehnten aus dem Munde von Naturwissenschaftlern, hierin liegt also nicht der Streitpunkt. (Die Evolutionstheorie behauptet, dass die heutigen Affen und der Mensch gemeinsame affenartige Vorfahren haben.) Konfliktpunkte werden aber erkennbar, wenn Mixa weiter sagt: »Der Mensch hat sich nach anderen Voraussetzungen entwickelt – mit völlig eigenem Ziel« Hier würden sich Felder für Auseinandersetzungen auftun, aber der Bezug zu den Wissenschaften außerhalb der Theologie gerät in diesem Band (abgesehen von Neidharts Beitrag) nur ansatzweise in den Blick. Es wirkt eher wie eine innertheologische Selbstbesinnung von katholischen Theologen, die das Thema »Schöpfung« im weitesten Sinn exegetisch und dogmengeschichtlich sorgfältig behandelten. Entstanden ist ein auch für interessierte Laien lesbarer Band. Der äußerst günstige Preis wird die Verbreitung dieses Bandes sicherlich begünstigen.

Franz Graf-Stuhlhofer, Wien

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:

Joachim Kardinal Meissner, Kardinal-Frings-Straße 10, 50668 Köln
 Prof. Dr. Bruns, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, An der Universität 2,
 96045 Bamberg, App. 1715
 P. Dr. Peter Mettler, MSF, Casa de Formação São José, Rua Dom Joaquim Silvério,
 268 Coração Eucarístico, 30535-620 Belo Horizonte – MG, Brasil
 Dr. Martin Lugmayr, Reisstraße 13, 70435 Stuttgart

B 51765

25. Jahrgang Heft 3/2009

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

- Josef Kreiml: *Die Kraft des Heiligen Geistes und das Zeugnis der Christen* . . . 161
- P. Johannes Nebel: *Die »ordentliche« und die »außerordentliche«
Form des römischen Messritusien* 173
- Christian Schulz: *40 Jahre »Humanae vitae« – eine Rückschau
auf das Jubiläumsjahr 2008* 204

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Thilo H. Buchmüller: *Wunderheilungen als Zeugnis für die
Marienerscheinungen in Lourdes* 218
- Helmut Müller: *Wieder der Natur folgen oder hat die Natur
als ethisches Prinzip ausgedient* 224

BUCHBESPRECHUNGEN 230

Mariologie – Kirchengeschichte – Zeitgeschichte – Dogmatik – Judaistik

*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 Kraft des Heiligen Geistes und das Zeugnis der Christen

*Die Botschaft von Papst Benedikt XVI. beim Weltjugendtag 2008
in Sydney*

Von Josef Kreiml

Das Thema des XXIII. Weltjugendtages 2008 in Australien lautete: »Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch herabkommen wird, und ihr werdet meine Zeugen sein« (Apg 1, 8). In der Botschaft, die Benedikt XVI. zur Vorbereitung auf den Weltjugendtag an die Jugendlichen richtete, nannte er als Leitgedanken der spirituellen Vorbereitung auf das Treffen in Sydney das Thema »Heiliger Geist und Mission«. Nach der Besinnung auf den »Geist der Wahrheit« im Jahr 2006 und den »Geist der Liebe« im Jahr 2007 soll 2008 über den »Geist der Stärke und des Zeugnisses« nachgedacht werden. Ziel dieser Besinnung ist es, ein klares Bewusstsein zu haben von der beständigen Gegenwart des Heiligen Geistes im Leben der Kirche, insbesondere durch die Wiederentdeckung des Heiligen Geistes als der »Seele« und des »lebensnotwendigen Atems«¹ des eigenen christlichen Lebens. Der Heilige Geist, der »Hauptakteur« der Heilsgeschichte, ist das größte Geschenk Gottes an den Menschen, »das höchste Zeugnis seiner Liebe zu uns, einer Liebe, die konkreten Ausdruck findet im ›Ja zum Leben‹, das Gott für jedes seiner Geschöpfe will. Dieses ›Ja zum Leben‹ erreicht seine vollkommene Gestalt in Jesus von Nazaret und seinem Sieg über das Böse durch die Erlösung« (14 f).

Da der Heilige Geist für viele Christen der »große Unbekannte« ist, lädt der Papst die Jugendlichen ein, ihre persönliche Kenntnis des Heiligen Geistes zu vertiefen. Der Heilige Geist ist als Geist der Liebe des Vaters und des Sohnes die Quelle des Lebens. Er heiligt uns und ist der »Führer unserer Seelen« und unser »innerer Lehr-

¹ Botschaft von Papst Benedikt XVI. anlässlich des XXIII. Weltjugendtages, in: Predigten, Ansprachen und Grußworte im Rahmen der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. nach Sydney anlässlich des XXIII. Weltjugendtages. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. (VApS, 182), Bonn 2008, 10–22, hier 11. (Im Folgenden werden die Zitate aus dieser Publikation im Text – mit Seitenangabe – direkt angeführt.) – Vgl. auch Benedikt XVI., »Gehen wir mit dem Stern«. Predigten und Reden zum Weltjugendtag. Hg. u. eingeleitet v. M. Posselt, München 2005 und H. Koch, Gedanken zum geistlichen Leitfadens des Weltjugendtages 2005, in: PrV (Fasten-Sonderheft) 110 (2005), 16–19; auch W. Gebhardt, Religion als Abenteuer. Das Geheimnis der katholischen Weltjugendtage, in: StZ 226 (2008), 435–449; Die Eucharistie ist die große Schule der Liebe. Im Wortlaut die Botschaft Seiner Heiligkeit Benedikt XVI. zum XXII. Weltjugendtag am 1. April 2007, in: Die Tagespost Nr. 21/17. 02. 2007, 6 und »Bezeugt wie Paulus den Auferstandenen!« Im Wortlaut die Botschaft des Heiligen Vaters zum XXIV. Weltjugendtag am 5. April 2009, in: Die Tagespost Nr. 28/07. 03. 2009, 5.

meister«. Er macht uns zu Missionaren der Liebe Gottes. Heute ist es notwendig, den Wert des Firmsakraments für unser geistliches Wachstum wiederzuentdecken. »Wenn Ihr, liebe Jugendliche, häufig an der Eucharistiefeier teilnehmt, wenn Ihr ein wenig Eurer Zeit der Anbetung des Allerheiligsten Sakraments widmet, werdet Ihr von der Quelle der Liebe, der Eucharistie, die freudige Entschlossenheit erhalten, das Leben der Nachfolge des Evangeliums zu widmen. Zugleich werdet Ihr erfahren, dass dort, wo unsere Kräfte nicht ausreichen, es der Heilige Geist ist, der uns verwandelt, uns seine Kraft schenkt und uns zu Zeugen macht, die vom missionarischen Eifer des auferstandenen Christus erfüllt sind« (18).

Nur Christus ist in der Lage, die tiefste Sehnsucht des menschlichen Herzens zu erfüllen; »nur er kann die Menschheit ›menschlich‹ machen und sie zu ihrer ›Vergöttlichung‹ führen« (19). Der Heilige Geist ist der »Erstbeweger der Evangelisierung« (Papst Paul VI.) und die »Hauptperson der Mission« (Papst Johannes Paul II.). Die Verkündigung des Evangeliums und das Zeugnis des Glaubens sind heute dringlicher denn je. Es muss Jugendliche geben, die sich von der Liebe Christi entzünden lassen und großherzig auf seinen Ruf antworten. Die Jugendlichen kennen die Ideale, die Sprache, die Wunden und Erwartungen ihrer Altersgenossen und ihre Sehnsucht nach dem Guten. Franz Xaver und Theresia vom Kinde Jesu, die Patrone der Mission, zeigen uns, dass Heiligkeit und Mission zusammengehören. »Seid bereit, Euer Leben einzusetzen, um die Welt mit der Wahrheit Christi zu erleuchten; um mit Liebe auf den Hass und die Verachtung des Lebens zu antworten; um die Hoffnung des auferstandenen Christus in jedem Winkel der Erde zu verkünden« (21).

1. Die Präsenz Gottes im Herzen des Menschen

In einem Interview während seines Fluges nach Australien betonte Benedikt XVI., dass der Glaube Grenzen öffnet und »die Fähigkeit besitzt, die verschiedenen Kulturen zu einen«.² Die Religion wird – so der Papst – immer in der Welt präsent sein, weil Gott »in den Herzen der Menschen ist und nie verloren gehen kann« (26). In der westlichen Welt befindet sich der christliche Glaube »in einem gewissen Sinn

² Interview mit Papst Benedikt XVI. während des Fluges nach Australien, in: Predigten (Anm. 1), 23–30, hier 24. – Vgl. auch folgende Aussage des Papstes: »In unserer Zeit, in der der Glaube in weiten Teilen der Welt zu verlöschen droht wie eine Flamme, die keine Nahrung mehr findet, ist die allererste Priorität, Gott gegenwärtig zu machen in dieser Welt und den Menschen den Zugang zu Gott zu öffnen ... Das eigentliche Problem unserer Geschichtsstunde ist es, dass Gott aus dem Horizont der Menschen verschwindet und dass mit dem Erlöschen des von Gott kommenden Lichts Orientierungslosigkeit in die Menschheit hereinbricht, deren zerstörerische Wirkungen wir immer mehr zu sehen bekommen« (in: Verkrampfungen lösen, das Positive bewahren. Schreiben von Papst Benedikt XVI. an den Episkopat der katholischen Kirche zur Aufhebung der Exkommunikation der vier Bischöfe der Pius-Bruderschaft, in: Die Tagespost Nr. 30/12. 03. 2009, 5). – Der Glaube an Jesus Christus ist – so Kardinal Ratzinger in einer Predigt des Jahres 1980 – »die Grundlage jedes wirklichen Fortschritts. Wer um eines vermeintlich höheren Fortschritts willen den Glauben an Jesus Christus aufgibt, der gibt die Grundlage der Menschenwürde auf« (Christlicher Glaube in Europa. Predigt am 13. September 1980 in Krakau, in: F. Trenner [Hg.], Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., Priester aus innerstem Herzen. Beiträge im Klerusblatt aus fünf Jahrzehnten, München 2007, 162–167, hier 163).

in einer Krise«. Andererseits stehen wir vor einer Präsenz des Glaubens »in neuen Formen und auf neuen Wegen«. In diesem historischen Augenblick beginnen wir zu erkennen, »dass wir Gott brauchen«. Auch wenn es eine gewisse Glaubenskrise gibt, ist der Papst »durchaus optimistisch«. Wir werden immer auch ein »Wiederaufleben« des Glaubens feststellen können, da der christliche Glaube »einfach die Wahrheit« ist. Die Wahrheit wird »immer in der Welt der Menschen gegenwärtig sein, und Gott wird immer die Wahrheit sein« (26 f).

2. Der Hunger nach Wahrheit und Tugend

Bei der Begegnung mit Vertretern anderer Religionen bekräftigte Benedikt XVI. das Grundrecht der Religionsfreiheit, das den Menschen »den Freiraum gibt, Gott gemäß ihrem Gewissen zu verehren, ihren Geist zu nähren und nach den ethischen Überzeugungen zu handeln, die aus dem Glauben hervorgehen«.³ Die Religion bietet eine Sicht des Menschen, »die das uns angeborene Streben hervorhebt, großzügig zu leben und Bande der Freundschaft mit unseren Mitmenschen zu knüpfen« (52). In ihrem Kern können menschliche Beziehungen nicht mit Begriffen der Macht, der Herrschaft und des Eigeninteresses erklärt werden. Der im Menschen verwurzelte »religiöse Sinn« öffnet die Menschen auf Gott hin und führt sie zur Erkenntnis, dass die persönliche Erfüllung nicht in der egoistischen Befriedigung kurzlebiger Wünsche besteht. Der religiöse Sinn führt uns dazu, »die Bedürfnisse der anderen zu stillen und nach konkreten Wegen zu suchen, wie wir zum Gemeinwohl beitragen können« (52). Die Religionen lehren die Menschen, dass »echter Dienst Opfer und Selbstbeherrschung verlangt, die ihrerseits durch Selbstverleugnung, Mäßigung und einen bescheidenen Umgang mit den Gütern dieser Welt gepflegt werden müssen« (52). Es ist möglich, in einem einfachen und bescheidenen Leben Freude zu finden und dabei den eigenen Überfluss mit Notleidenden zu teilen. Diese ethischen Werte sind – so der Papst – sehr wichtig für die innere Formung der jungen Menschen, die oft der Versuchung ausgesetzt sind, das Leben selbst als Konsumgut zu betrachten.

Die Religionen lenken die Aufmerksamkeit auf das Wunderbare der menschlichen Existenz. Wenn wir davon überzeugt sind, dass wir den Gesetzen des materiellen Universums nicht in derselben Weise unterworfen sind wie die restliche Schöpfung, dann sollten wir »Güte, Mitleid, Freiheit, Solidarität und die Achtung

³ In: Predigten (Anm. 1), 51–55, hier 51. – In seiner Ansprache beim Besuch der Kölner Synagoge anlässlich des XX. Weltjugendtages 2005 betonte Benedikt XVI., dass er den Weg der Freundschaft mit dem jüdischen Volk, auf dem Johannes Paul II. entscheidende Schritte getan hat, »mit voller Kraft weiterführen« will. »Vor Gott besitzen alle Menschen die gleiche Würde, unabhängig davon, welchem Volk, welcher Kultur oder Religion sie angehören« (Benedikt XVI., »Gehen mit dem Stern« [Anm. 1], 67–78, hier 74). – In seiner Ansprache bei der Begegnung mit muslimischen Vertretern in Köln bezeichnete der Papst die Jugendlichen als »die Zukunft der Menschheit und die Hoffnung der Nationen«. Zugleich verwies er mit großer Sorge auf das »sich immer weiter ausbreitende Phänomen des Terrorismus«. Die Planer von Attentaten wollen »unsere Beziehungen vergiften, das Vertrauen zerstören« (Benedikt XVI., »Gehen mit dem Stern« [Anm. 1], 109–119, hier 111 f).

vor jedem Einzelnen zu einem wesentlichen Teil unserer Vision von einer menschlicheren Zukunft machen« (53 f). Die Religionen erinnern den Menschen an seine Begrenztheit und eröffnen ihm eine transzendente Hoffnung.⁴ Der Papst verweist in diesem Kontext deutlich auf das Spezifikum des christlichen Glaubens: Die Kirche, die dem Dialog mit anderen Religionen einen hohen Stellenwert beimisst, ist überzeugt, dass »die wahre Quelle der Freiheit« in der Person Jesu Christi zu finden ist. Jesus von Nazaret erschließt das menschliche Potential der Tugend und der Güte in vollem Maß und befreit von Sünde und Finsternis.

Die Universalität der menschlichen Erfahrung ermöglicht es den Anhängern verschiedener Religionen, miteinander in Dialog zu treten, um sich mit dem Geheimnis des Lebens auseinanderzusetzen. Die Kirche versucht dabei, auf die geistliche Erfahrung anderer Religionen zu hören. Alle Religionen zielen darauf ab, »den tiefen Sinn der menschlichen Existenz zu durchdringen, indem sie diese mit einem Ursprung oder Prinzip verknüpfen, das außerhalb von ihr liegt« (54). Religionen versuchen, den Kosmos als etwas zu verstehen, das aus diesem Ursprung oder Prinzip hervorgeht und zu ihm zurückkehrt. Christen glauben, dass Gott diesen Ursprung und dieses Prinzip in Jesus offenbart hat.

Benedikt XVI. betont, als »Botschafter des Friedens« nach Australien gekommen zu sein. Die gemeinsame Suche nach Frieden geht Hand in Hand mit unserer Suche nach Sinn, denn in der Entdeckung der Wahrheit finden wir den sicheren Weg zum Frieden. Die Religion schenkt Frieden, aber »noch wichtiger« ist, dass sie im menschlichen Geist einen Durst nach Wahrheit und einen Hunger nach Tugend weckt. Der Papst ermutigt die Jugendlichen, die Schönheit des Lebens zu bestaunen, seinen letzten Sinn zu suchen und danach zu streben, sein großes Potential zu verwirklichen.

3. *Der ökumenische Dialog über den Rang der Eucharistie*

Die Taufe ist – so Benedikt XVI. in seiner Ansprache bei einem Ökumenischen Treffen in Sydney – der »Ausgangspunkt« der ganzen ökumenischen Bewegung. Letztlich aber weist der Weg der Ökumene in die Richtung einer gemeinsamen Feier der Eucharistie, die Christus seinen Aposteln als »das Sakrament der Einheit der Kirche par excellence«⁵ anvertraut hat. Ein ehrlicher Dialog hinsichtlich des Ranges der Eucharistie – angeregt von einem erneuerten, sorgfältigen Studium der Heiligen

⁴ Vgl. Benedikt XVI., *Auf Hoffnung hin. Die Enzyklika »Spe salvi«*. Vollständige Ausgabe. Ökumenisch kommentiert von Bischof Wolfgang Huber, Metropolit Augoustinos Labardakis und Karl Kardinal Lehmann, Freiburg 2008; auch die jüngst erstmals publizierte Vorlesung Joseph Ratzingers »Was ist der Mensch?« (1966/69), in: R. Voderholzer u. a. (Hg.), *Mitteilungen des Institut-Papst-Benedikt XVI. Jahrgang 1*, Regensburg 2008, 28–32.41–49.

⁵ *Predigten* (Anm. 1), 46–50, hier 47. – Vgl. auch W. Kardinal Kasper, *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche*, Freiburg 2004; ders., *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Freiburg 2005; K. Koch, *Dass alle eins seien. Ökumenische Perspektiven*, Augsburg 2006 und J. Kreiml, *Die Feier der Eucharistie als höchster Lebensvollzug der Kirche*, in: F. Breid (Hg.), *Die heilige Eucharistie*, Augsburg 2005, 132–153.

Schrift, der patristischen Schriften und der Dokumente der ganzen christlichen Geschichte – wird dazu beitragen, »die ökumenische Bewegung voranzubringen und unser Zeugnis vor der Welt zu vereinigen.«⁶ Die ökumenische Bewegung ist heute – so Benedikt XVI. – an einem »kritischen Punkt« angekommen. Um weitere Fortschritte zu erreichen, müssen wir Gott beständig um die Erneuerung unseres Denkens bitten.

4. Die »Vision« eines Lebens mit Gott

In seiner Ansprache an die Jugendlichen bei der Willkommensfeier am Hafen von Sydney rief der Papst die Anwesenden dazu auf, als Familie Gottes vor allen Menschen »Zeugen seiner Liebe und Wahrheit« zu sein. In den Jugendlichen sieht Benedikt XVI. »ein lebendiges Bild der Weltkirche«. Diejenigen, die auf der Suche nach einer geistlichen Heimat sind, ermutigt er: »Geht voran, in die liebevolle Umarmung Christi hinein; erkennt die Kirche als Eure Heimat. Niemand muss draußen bleiben, denn seit Pfingsten ist sie die eine, universale Kirche.«⁷ Als der Heilige Geist die Apostel, die in vielfacher Hinsicht »ganz gewöhnliche Menschen« waren, erfüllt hatte, waren sie betroffen von der Wahrheit des Evangeliums und verkündeten diese furchtlos. Im Gehorsam gegenüber dem Auftrag Christi bezeugten sie die »bedeutendste Geschichte aller Zeiten: dass Gott einer von uns geworden ist, dass das Göttliche in die menschliche Geschichte eingetreten ist, um sie zu verwandeln, und dass wir gerufen sind, uns in die rettende Liebe Christi zu versenken, die über das Böse und über den Tod triumphiert« (38). In der Geschichte der Kirche haben unzählige Männer und Frauen die Liebe und Wahrheit Christi bezeugt und ihren Beitrag zur Mission der Kirche geleistet. Der Papst erinnert an die Priester und Ordensleute, die aus Europa nach Australien und in andere Regionen des Pazifiks gekommen sind, um dort ein selbstloses christliches Zeugnis abzulegen. Dabei erwähnt er die selige Mary MacKillop und den seligen Peter To Rot. Benedikt XVI. ruft die Jugendlichen auf, an ihre eige-

⁶ Predigten (Anm. 1), 48. – Bei einem ökumenischen Treffen anlässlich des Weltjugendtages 2005 in Köln erklärte Benedikt XVI., dass die Wiedererlangung der vollen und sichtbaren Einheit der Christen »zu einer Priorität« seines Pontifikats gehört. Die Geschwisterlichkeit unter den Christen ist »in der übernatürlichen Wirklichkeit der einen Taufe begründet«. Auf der wesentlichen Grundlage der Taufe hat der ökumenische Dialog »seine Früchte gebracht und wird sie weiter bringen«. Benedikt XVI. »erwartet« weitere konkrete Schritte der ökumenischen Annäherung. Bei den noch unterschiedlichen ekklesiologischen Positionen geht es – so der Papst – »eigentlich« um die Frage »der Weise der Gegenwart des Wortes Gottes in der Welt«, d. h. um die Verflechtung von Wort und Zeuge und Glaubensregel. Der geistliche Ökumenismus ist »das Herz« der ökumenischen Bewegung (vgl. Benedikt XVI., »Gehen wir mit dem Stern« [Anm. 1], 93–108, hier 95–102.106).

⁷ In: Predigten (Anm. 1), 36–45, hier 37. – In seiner Predigt vom 21. März 2009 in Luanda betonte der Papst, dass ohne Christus das Leben »unvollständig« ist. Ohne Christus fehlt dem menschlichen Leben »eine grundlegende Wirklichkeit«. »Wenn wir einem Menschen Christus zeigen, bieten wir ihm die »Möglichkeit, auf diese Weise auch seine Identität zu erlangen«, und die »Freude, das Leben gefunden zu haben«. Benedikt XVI. kritisiert eine relativistische Religionstheologie, die die Notwendigkeit christlicher Mission in Frage stellt: Wir sind – so der Papst – »verpflichtet, allen diese Möglichkeit zu geben, das ewige Leben zu erlangen« (vgl. Von der Pflicht, allen Menschen Christus zu zeigen, in: Die Tagespost Nr. 36/26.03.2009, 15).

nen »ersten Lehrer im Glauben« – Eltern, Lehrer, Priester – zu denken, die »aus Liebe zu Euch unzählige Opfer an Zeit und Energie auf sich genommen« (39) haben.

Der Papst erzählt von »wundervollen Ausblicken auf unseren Planeten« während seines Fluges nach Australien – was in ihm eine »tiefe Ehrfurcht« weckte. Als Menschen, die Ebenbild Gottes sind, werden wir nachdenklich und »hineingezogen ins Schweigen, in eine Haltung des Dankens, in die Macht der Heiligkeit« (40). Der Heilige Vater spricht dabei auch das Drama der Umweltzerstörung an und erwähnt viele menschliche Errungenschaften: wissenschaftliche Fortschritte, die menschliche Kreativität, den Anstieg von Lebensqualität und Lebensfreude, das ausgeprägte Empfinden für soziale Gerechtigkeit und Ethik, die »angeborene Güte« des Menschen. Auf der anderen Seite gibt es aber auch – so Benedikt XVI. – »Verletzungen« und »Wunden« im Leben des Menschen, z. B. Alkohol- und Drogenmissbrauch, die Verherrlichung der Gewalt und den sexuellen Verfall, die in den Medien als Unterhaltung präsentiert werden. Manches Unheil beruht auf der Tatsache, dass Freiheit und Toleranz »oft von der Wahrheit getrennt werden«. Heute vertreten viele die Vorstellung, dass es keine absolute Wahrheit für unser Leben gibt. Wenn aber Erfahrungen, die man machen will, »von jeder Überlegung, was gut und wahr sei, losgelöst werden, können sie, anstatt zu echter Freiheit zu verhelfen, zu moralischer und intellektueller Verwirrung, zu einer Schwächung der Prinzipien, zum Verlust der Selbstachtung und sogar in die Verzweiflung führen« (42).

Der Papst will die Jugendlichen davon überzeugen, dass ihr Leben nicht vom Zufall regiert wird, sondern von Gott gewollt und gesegnet ist. Das Leben ist eine »Suche nach der Wahrheit, dem Guten und dem Schönen«. Darin finden wir Glück und Freude. Benedikt XVI. stellt das »Leben in Christus« als Ziel vor Augen und erinnert an die »neue Schöpfung« aufgrund der Taufe. Die Aufgabe christlicher Zeugenschaft ist »nicht leicht«. Eine säkularisierte Sichtweise versucht heute, »mit wenig oder gar keinem Bezug auf den Schöpfer menschliches Leben zu erklären und die Gesellschaft zu formen. Sie stellt sich selbst als neutral, als unparteiisch und daher für jeden offen vor« (43). In Wirklichkeit aber drängt ein ideologischer Säkularismus eine »bestimmte Sicht« der Welt auf. Wenn Gott für das öffentliche Leben irrelevant ist, dann wird die Gesellschaft »nach einem gottlosen Bild geformt«. Wenn Gott in den Schatten gestellt wird, »schwindet unsere Fähigkeit, die natürliche Ordnung, ihr Ziel und das ›Gute‹ zu erkennen« (44).

Die angeborene Würde jedes einzelnen Menschen beruht auf seiner fundamentalen Identität als Abbild des Schöpfers. Deshalb sind die Menschenrechte universal; sie basieren auf dem Naturrecht und hängen nicht von Verhandlungen oder Zugeständnissen ab. Die Bemühungen um Gewaltlosigkeit, nachhaltige Entwicklung, Gerechtigkeit und Frieden sowie die Sorge für die Umwelt sind für die Menschheit »von lebenswichtiger Bedeutung«. Sie können jedoch »nicht verstanden werden, wenn man sie trennt von einer vertieften Betrachtung der angeborenen Würde jedes einzelnen Menschenlebens« (44). Unsere Welt ist – so Benedikt XVI. – »der Gier, der Ausbeutung und der Spaltungen, der Öde falscher Idole und halber Antworten und der Plage falscher Versprechungen überdrüssig geworden« (45). Der Papst entwickelt die »Vision« eines Lebens, in dem Liebe andauert, Gaben geteilt werden,

Einheit gebildet wird, Freiheit ihren eigentlichen Sinn in der Wahrheit erreicht und die menschliche Identität in einem respektvollen Miteinander gefunden wird. Um für ein solches Leben, das das Werk des Heiligen Geistes ist, Zeugnis geben zu können, wird der Christ in der Taufe neu geschaffen und in der Firmung durch die Gaben des Heiligen Geistes gestärkt.

5. Die Verheißung eines »Lebens in Fülle«

In seiner Ansprache an die Jugendlichen, die am Programm »Alive« der »Social Services Agency« der Erzdiözese Sydney teilnehmen, fragt der Papst nach dem »Leben in Fülle« (Joh 10, 10). Was heißt es, anstelle des Todes das Leben zu wählen (vgl. Dtn 30, 19 f)? Die Anbetung falscher Götter hängt fast immer mit der Anbetung von materiellem Besitz, possessiver Liebe oder Macht zusammen. Wenn sich materieller Besitz, der in sich gut ist, mit Gier, die sich weigert, mit Notleidenden zu teilen, verbindet, dann wird der Besitz zu einem falschen Gott. Durch echte Liebe wird der Mensch erst er selbst, »im vollsten Sinne menschlich«.⁸ Zu einem falschen Gott macht der Mensch eine missverstandene Liebe dadurch, dass er den anderen besitzen und manipulieren will. Manchmal behandeln Menschen einander »als Objekte zur Befriedigung der eigenen Bedürfnisse und nicht als Personen, die geliebt und in Ehren gehalten werden müssen« (57). Eine permissive Einstellung zur Sexualität, ohne Rücksicht auf Anstand, Selbstachtung und moralische Werte, führt zur Anbetung eines falschen Gottes. Macht, die in angemessener und verantwortlicher Weise gebraucht wird, ist etwas Gutes. Der Papst warnt jedoch vor der Versuchung, andere zu beherrschen oder die natürliche Umwelt für egoistische Zwecke auszubeuten und so einen falschen Gott anzubeten.

All die genannten Formen von Götzendienst bringen Tod statt Leben. Anbetung des einen wahren Gottes bedeutet, in Gott die Quelle alles Guten zu erkennen, sich ihm anzuvertrauen und sich der heilenden Kraft seiner Gnade zu öffnen und seinen Geboten zu folgen. Viele – so der Papst zu den Jugendlichen, die am »Alive«-Programm teilnehmen – haben ähnliche Erfahrungen gemacht wie der verlorene und zum Vater heimgekehrte Sohn des biblischen Gleichnisses. Jesus hat denen, die auf Abwege geraten waren, seine »besondere Liebe« entgegengebracht. Der Mensch ist von seinem Schöpfer zur »wirklichen Liebe« (60) bestimmt, nicht zu flüchtigen, oberflächlichen Beziehungen. Benedikt XVI. ruft die Jugendlichen auf, in der Kraft des Heiligen Geistes die echte Liebe zu wählen und die damit verbundene Freude vor der Welt zu bezeugen.

6. Die menschliche Sehnsucht nach Einheit

In seiner Ansprache bei der Vigil mit den Jugendlichen in der Pferderennbahn Randwick versuchte der Papst, den Anwesenden die Person des Heiligen Geistes und

⁸ Begegnung mit den Jugendlichen in Darlinghurst, in: Predigten (Anm. 1), 56–61, hier 57.

seine Leben spendende Gegenwart verständlich zu machen. Der Heilige Geist verleiht unserem Zeugnis für Jesus Christus in einer Welt, die in vielfacher Hinsicht fragil ist, »Richtung und Klarheit«. Die Einheit von Gottes Schöpfung ist »durch Wunden geschwächt, die besonders tief gehen, wenn gesellschaftliche Beziehungen auseinanderbrechen oder wenn der menschliche Geist gleichsam aufgerieben wird durch Ausbeutung und Missbrauch von Menschen«. ⁹ Die heutige Gesellschaft erlebt eine »Zersplitterung« durch eine kurzsichtige Denkweise, weil sie den »Gesamt-Horizont der Wahrheit«, d. h. die Wahrheit über Gott und über uns, außer Acht lässt. Der heute weitverbreitete Relativismus ignoriert »jene Prinzipien, die uns befähigen, in Einheit, Ordnung und Harmonie zu leben und uns zu entwickeln« (71). Anders gesagt: Dieser Relativismus ist nicht imstande, »das Bild in seiner Ganzheit« zu sehen. Einheit und Versöhnung können nicht durch menschliche Anstrengungen allein erreicht werden. »Gott hat uns füreinander geschaffen ..., und nur in Gott und seiner Kirche können wir die Einheit finden, die wir suchen« (72).

Der Papst fragt die anwesenden Jugendlichen, ob sie es nicht schon erlebt haben, dass sich Freunde, die sich in Schwierigkeiten oder auf der Suche nach Sinn in ihrem Leben befunden haben, gerade »wegen Eures Glaubens an Euch gewendet haben«. Überall ist dieser Ruf nach Anerkennung, Zugehörigkeit und Einheit zu hören. Nur der Heilige Geist, der das Werk Christi vollendet, kann die wesentliche menschliche Sehnsucht nach Einheit, Gemeinschaft und Wahrheit erfüllen. »Bereichert durch die Gaben des Geistes, werdet Ihr die Kraft haben, über das Stückwerk, die leere Utopie, das Vergängliche hinauszugehen und die Beständigkeit und Sicherheit des christlichen Zeugnisses anzubieten« (73).

Der Heilige Geist ist in gewisser Weise die »vernachlässigte Person« in der Trinität. Er selbst – so Benedikt XVI. – hat als junger Theologe bei Augustinus wichtige Aussagen über den Heiligen Geist entdeckt. Dieser Kirchenvater hat über den Heiligen Geist als Band der Einheit in der göttlichen Trinität »drei besondere Einsichten« gewonnen: der Heilige Geist als Einheit, Einheit als bleibende Liebe und Einheit als Geben und Gabe. Die Begriffe »heilig« und »Geist« beziehen sich auf das Göttliche in Gott, d. h. auf das, was der Vater und der Sohn gemeinsam haben: die Einheit von Personen in einer Beziehung ständigen Gebens. Augustinus geht davon aus, dass die Aussage »Gott ist die Liebe« (1 Joh 4, 16), obwohl sie sich auf die Trinität als ganze bezieht, eine besondere Eigenschaft des Heiligen Geistes zum Ausdruck bringt. »Der Heilige Geist lässt uns in Gott bleiben und Gott in uns; doch die Liebe ist es, die dies bewirkt. So ist der Geist also Gott als Liebe« (De Trinitate 15, 17, 31; zit. nach 76). Die »wundervolle Erklärung«, dass Gott sich selbst im Heiligen Geist als Liebe mitteilt, lässt uns erkennen, dass Liebe »das Zeichen für die Gegenwart des Heiligen Geistes« (76) ist. Liebe ist ihrem Wesen nach etwas Bleibendes; sie trägt Ewigkeit in sich. Die dritte Einsicht – der Heilige Geist als Geber und Gabe – leitet Augustinus vom Gespräch Jesu mit der Samariterin am Brunnen ab. Der Heilige Geist ist Gott, der wie eine nie versiegende Quelle ewig sich selbst schenkt; und der Heilige Geist bringt die Gemeinschaft der Gläubigen in Christus zustande.

⁹ Vigil mit den Jugendlichen, in: Predigten (Anm. 1), 70–79, hier 71.

Der Papst ruft die Jugendlichen auf, die einende Liebe als Maßstab, die bleibende Liebe als Herausforderung und die sich selbst verschenkende Liebe als Auftrag anzunehmen. Die auf Einheit ausgerichteten Gaben des Heiligen Geistes binden uns enger an den ganzen Leib Christi und rüsten uns aus für den Aufbau der Kirche. Die Kirche muss wachsen in der Einheit; sie muss in der Heiligkeit gestärkt und ständig erneuert werden. Wirklich leben bedeutet, »von innen her verwandelt zu werden, offen zu sein für die Energie der Liebe Gottes« (79).

7. Die Selbsthingabe Christi und der Weg der Jüngerschaft

Die Geschichte unserer Zeit zeigt – so Benedikt XVI. in seiner Predigt bei der Eucharistiefeier mit den Gläubigen in der Kathedrale von Sydney – in besonderer Weise, dass die Frage nach Gott »niemals totgeschwiegen werden kann und dass Gleichgültigkeit gegenüber der religiösen Dimension der menschlichen Existenz letztlich den Menschen selbst herabwürdigt und betrügt«. ¹⁰ Der Glaube lehrt uns, dass wir in Jesus Christus die Erhabenheit unseres Menschseins, das Geheimnis unseres Lebens auf Erden und die hohe Bestimmung, die uns im Himmel erwartet, erkennen (vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 24). Der einzig wirkliche »Maßstab« für jede menschliche Realität ist – so der Papst mit Berufung auf Ignatius von Loyola – das Kreuz mit seiner Botschaft von einer unverdienten Liebe, die über die Sünde und den Tod triumphiert und neues Leben sowie unvergängliche Freude schafft. Das Kreuz lehrt uns, dass wir uns selbst nur finden, »wenn wir unser Leben hingeben, Gottes Liebe als ein unverdientes Geschenk empfangen und uns einsetzen, um alle Menschen in die Schönheit jener Liebe und in das Licht der Wahrheit hineinzuziehen, die allein der Welt Rettung bringt« (64). Der schwierige Weg der Heiligung verlangt eine ständige Umkehr, ein aufopferndes Sich-selber-Sterben, das die Bedingung für die vollkommene Zugehörigkeit zu Gott ist, und einen Gesinnungswandel, der wahre Freiheit bringt. Die Eucharistiefeier in der Kathedrale von Sydney möge – so der Papst – »ein Moment der Erneuerung unserer Hingabe und der Erneuerung für die ganze Kirche in Australien sein« (65).

Die anwesenden Seminaristen und jungen Ordensleute haben sich – so Benedikt XVI. – mit Großherzigkeit auf den Weg zu einer besonderen Weihe gemacht, den sie als Antwort auf den persönlichen Ruf Christi eingeschlagen haben. Und der Papst fährt fort: »Lasst ... das Gebet und die Meditation des Wortes Gottes das Licht sein, das die Schritte auf dem Weg, den der Herr für Euch vorgezeichnet hat, erhellt, läutert und leitet. Macht die tägliche Eucharistiefeier zum Zentrum Eures Lebens!« ¹¹

¹⁰ In: Predigten (Anm. 1), 62–69, hier 63 f.

¹¹ In: Ebd., 67. – Sein Herz hinzugeben an etwas Absolutes, es anzubeten, erscheint vielen »als der Sündenfall des Geistes schlechthin« (B. Meuser, *Beten – eine Sehnsucht*, München 2008, 182). Die Sehnsucht des menschlichen Herzens will – so Meuser – »beten, will niederfallen vor dem wahren Gott, will sich der Liebe hingeben, die es wert ist« (ebd., 186). Johannes Paul II. hat gesagt: »Die wahren Mittelpunkte der Geschichte sind die stillen Gebetsorte der Menschen ... 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« (zit. nach: ebd., 188).

Mit der Annahme des Rufes Christi, ihm in Keuschheit, Armut und Gehorsam zu folgen, ist der Weg einer radikalen Jüngerschaft vorgezeichnet. Der Heilige Vater ruft die jungen Menschen auf, ihr Leben nach dem Beispiel der Selbsthingabe Christi im Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters zu gestalten. Auf diesem Weg ist die Freiheit und die Freude zu entdecken, »die andere zu der Liebe hinziehen kann, die über jeder anderen Liebe liegt als deren Quelle und letzte Erfüllung« (68). Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen bedeutet, »ein ganz der Liebe gewidmetes Leben« zu ergreifen, das dazu befähigt, sich rückhaltlos dem Dienst für Gott zu verschreiben und ganz für die Brüder und Schwestern, besonders für die Notleidenden, da zu sein.

8. Die Erneuerung von Kirche und Welt

Der Papst ist – so erklärt er in seiner Predigt bei der Eucharistiefeier in der Pferdenrennbahn Randwick – nach Australien gekommen, um die Jugendlichen im Glauben zu stärken und ihre Herzen für die Kraft des Geistes Christi und den Reichtum seiner Gaben zu öffnen. Die Kraft des Heiligen Geistes ist die Kraft des göttlichen Lebens, die Kraft, die uns auf das Kommen des Gottesreiches ausrichtet. In dieser »großartigen Versammlung« – so Benedikt XVI. – »haben wir eine lebendige Erfahrung von der Gegenwart des Geistes und von seiner Kraft im Leben der Kirche gemacht«.¹² Die Kirche ist der Leib Christi, eine lebendige Gemeinschaft der Liebe, die in der aus dem Glauben an den auferstandenen Herrn kommenden Einheit Menschen aller Zeiten und Orte umfasst. Der Heilige Geist erfüllt die Kirche mit Leben. Durch die Gnade der Sakramente der Kirche – so Benedikt XVI. mit Berufung auf den hl. Ignatius von Antiochien – sprudelt in uns eine Kraft »wie ein unterirdischer Fluss, der unseren Geist trinkt und uns immer näher zur Quelle unseres wahren Lebens führt, die Christus ist«.¹³ Gottes Liebe kann ihre Kraft jedoch nur dann entfalten, wenn wir zulassen, dass sie uns von innen her verändert, wenn wir zulassen, dass sie die harte Kruste unserer Gleichgültigkeit, unserer geistlichen Trägheit und unserer blinden Anpassung an den Geist dieser Zeit durchbricht, wenn wir zulassen, dass die Liebe Gottes unsere Vorstellungskraft entflammt und unsere tiefste Sehnsucht formt.

¹² In: Predigten (Anm. 1), 80–86, hier 82. – Der Papst betet – so sagte er in seiner Ansprache bei der Begrüßungszeremonie – um eine »geistliche Erneuerung« (Predigten [Anm. 1], 31–35, hier 34) der Kirche. »Die Jugendlichen stehen heute vor einer verwirrenden Vielfalt an Lebensentscheidungen, so dass es für sie zuweilen schwierig ist zu wissen, wie sie ihren Idealismus und ihre Energie am besten lenken sollen. Der Geist ist es, der die Weisheit schenkt, den richtigen Weg zu erkennen, und den Mut, ihn zu beschreiten« (ebd.). – In seiner Botschaft an das australische Volk und die Teilnehmer des Weltjugendtages erinnert Benedikt XVI. an die Zweifel und Unsicherheiten vieler junger Menschen angesichts von Fragen, »die sich in einer verwirrenden Welt immer dringender stellen« (Predigten [Anm. 1], 7–9, hier 8). Der Papst betet dafür, dass die jungen Menschen in Christus »wirklich Ruhe finden« und »mit Freude und Eifer erfüllt werden«, die Frohe Botschaft zu verbreiten. In Christus finden wir die Ziele, »für die es sich wirklich zu leben lohnt« (ebd., 9), und die Kraft, den Weg weiter zu verfolgen, der zu einer besseren Welt führt. Es ist die »feste Überzeugung« des Heiligen Vaters, dass die Jugendlichen aufgerufen sind, »Werkzeuge der Erneuerung« zu sein.

¹³ In: Predigten (Anm. 1), 82. – Vgl. auch J. Kreiml, Die Firmung – ein entscheidender Schritt auf dem Weg ins mündige Christsein, in: FKTh 24 (2008), 43–52.

Der Papst erinnert an die Missionare, Priester, Ordensleute, christlichen Eltern, Lehrer und Katecheten, die die Kirche in den Ländern Ozeaniens aufgebaut haben, u. a. an die selige Mary MacKillop, den hl. Peter Chanel und den seligen Peter To Rot. Die in ihrem Leben sichtbar gewordene Kraft des Geistes wirkt weiter in der Gesellschaft, die sie geformt haben.¹⁴ Was – so fragt Benedikt XVI. die Jugendlichen – »werdet Ihr der nächsten Generation hinterlassen?« (83) Er ruft die junge Generation auf, ihr Leben auf »feste Fundamente« zu bauen. »Lebt Ihr Euer Leben auf eine Weise, die inmitten einer Welt, die Gott vergessen will oder ihn im Namen einer falsch verstandenen Freiheit sogar ablehnt, Raum schafft für den Geist?« (83 f)

Die Kraft des Heiligen Geistes richtet uns – so der Papst – auf die Zukunft, auf das Kommen des Gottesreiches, aus. Die Jugendlichen sollen »Propheten« einer neuen Zeit sein. Eine neue Generation von Christen ist dazu berufen, »zum Aufbau einer Welt beizutragen, in der das Leben angenommen, geachtet und geliebt und nicht abgelehnt, wie eine Bedrohung gefürchtet und zerstört wird« (84). Es soll eine »neue Zeit« kommen, in der die Liebe nicht gierig und selbstsüchtig, sondern rein, treu und wahrhaftig frei, offen für andere und voll Achtung für ihre Würde ist, ihr Wohl sucht und Freude und Schönheit ausstrahlt, eine neue Zeit, in der die Hoffnung uns von der Oberflächlichkeit, der Lustlosigkeit und der Ichbezogenheit befreit, die unsere Seele absterben lassen und das Netz der menschlichen Beziehungen vergiften. Da sich heute eine geistliche Wüste – bestehend aus innerer Leere, namenloser Furcht und einem Gefühl der Hoffnungslosigkeit – ausbreitet, braucht die Welt eine Erneuerung. Einen letzten Sinn kann nur die Liebe schenken. Die Menschheit ist dazu berufen, »die Erfüllung in der Liebe zu finden« (85).

Auch die Kirche braucht eine Erneuerung; sie braucht den Glauben, den Idealismus und die Großzügigkeit der jungen Generation. Die Kirche muss wachsen in der Kraft des Geistes, der der Jugend Freude schenkt und sie anregt, dem Herrn mit Frohsinn zu dienen. Der Papst ruft alle Jugendlichen – besonders die von Christus zum Priestertum und zum gottgeweihten Leben Gerufenen – auf, ihre Freude in der Erfüllung des Willens Christi zu finden, indem sie sich ganz dem Streben nach Heiligkeit hingeben und ihre Talente für den Dienst an den Mitmenschen einsetzen. Mit dem Heiligen Geist besiegelt zu werden bedeutet, beim Einsatz

¹⁴ Vgl. auch M. Stickelbroeck, Die Heiligen als Gottsucher, in: J. Reikerstorfer/J. Kreiml (Hg.), Suchbewegungen nach Gott. Der Mensch vor der Gottesfrage heute. (Religion – Kultur – Recht, 5), Frankfurt a. M. 2007 161–177 und M. Langer (Hg.), Licht der Erde. Die Heiligen. 100 große Geschichten des Glaubens, München 2006. – Ingo Langner (Wunderbare Irrwege, in: Die Tagespost Nr. 36/26. 03. 2009, 9) zeigt, wie Glaubensbeispiele bestimmter Menschen für andere bedeutsam werden können. Langner berichtet von der ungewöhnlichen »Bekehrung« der weltberühmten Opernsängerin Anja Silja, die sich in ihrem siebten Lebensjahrzehnt katholisch taufen ließ. Einen ersten Schritt auf dem Weg zu ihrer Taufe kann man in der Tatsache sehen, dass Anja Silja vor einigen Jahren in Francis Poulencs Oper »Dialog der Karmeliterinnen« (beruhend auf Gertrud von Le Forts Erzählung »Die Letzte am Schafott«) die Rolle der Ordensschwester »Mutter Marie« übernahm. Im Jahr 2005 erhält Anja Silja durch die Lektüre von Joseph Ratzingers Werk »Einführung in das Christentum« einen weiteren entscheidenden Impuls auf ihrem Weg in die katholische Kirche.

für den Sieg der Zivilisation der Liebe keine Angst zu haben, für Christus einzustehen und unser Sehen, Denken und Handeln von der Wahrheit des Evangeliums durchdringen zu lassen.¹⁵

¹⁵ Vgl. auch J. Kreiml, »Mitarbeiter der Wahrheit«. Theologische Grundüberzeugungen des Papstes Benedikt XVI., in: KIBI 86 (2006), 231–237; ders., Braucht die europäische Moderne (noch) das Christentum?, in: J. Reikerstorfer/J. Kreiml (Hg.), Suchbewegungen nach Gott (Anm. 14), 89–104 (zur Debatte Kardinal Ratzingers mit Marcello Pera); J. Kreiml, »Gott ist unendliche Nähe.« Der Glaube an Jesus Christus in der Theologie Joseph Ratzingers, in: G. L. Müller (Hg.), Der Glaube ist einfach. Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI., Regensburg 2007, 85–100; J. Kreiml, Der Christusglaube der Kirche. Einige Aspekte der Christologie bei Joseph Ratzinger, in: Chr. Schaller u.a. (Hg.), Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie. Für Gerhard Ludwig Müller, Freiburg 2008, 426–442; J. Kreiml, Die Debatte zwischen Joseph Ratzinger und Jürgen Habermas. Das Votum des Papstes für ein fruchtbares Miteinander von Vernunft und Glaube, in: G. Mihlig u.a. (Hg.), Mit Maria – auf Christus schauen! Festschrift für Papst Benedikt XVI. Zum Papstbesuch in Österreich 2007, Graz 2008, 119–126; J. Kreiml, Der Glaube an Jesus Christus in der Theologie Benedikts XVI. Zum Jesus-Buch des Papstes, in: KIBI 87 (2007), 213–216 und meine Rez. des Jesus-Buches des Papstes in: LebZeug 63 (2008), 308–311.

Die »ordentliche« und die »außerordentliche« Form des römischen Messritus

Versuch einer Orientierungshilfe zum tieferen Verstehen beider Formen

Von P. Johannes Nebel FSO, Bregenz

1. Einleitung

Das Motu proprio »Summorum Pontificum« Papst Benedikts XVI. über die Wiederzulassung der vorkonziliaren Form des römischen Ritus will der Versöhnung und der Einheit innerhalb der Kirche dienen. Diejenigen, die sich eher der ordentlichen Form des Ritus verbunden fühlen, und jene, die eher der außerordentlichen Form zuneigen, sollen sich daher gegenseitig in Achtung und Wertschätzung begegnen.

1.1. Grundperspektive

Dazu ist es hilfreich, dass man lernt, beide Formen des römischen Ritus aus ihrer inneren Eigenart heraus zu verstehen. Dies muss ein Verstehen sein, worin auch der Liebe Raum gegeben wird. Erst im Zusammenwirken von Verstand und Liebe kann wahre Weisheit in der Beurteilung wachsen.

- * Es wäre noch kein gutwilliger Zugang zu der nachkonziliaren Form des Messritus, wenn man die ernststen und dringenden pastoralen Anliegen, die hinter manchen Aspekten dieses Ritus stehen, überhaupt nicht wahrnehme, oder umgekehrt, wenn man in ihm die absolut einzige wirklich konzilsgemäße Weise der römischen Messfeier erblicken wollte, so dass alle vorausgehende Tradition von keiner nennenswerten Bedeutung mehr wäre.
- * Es wäre andererseits kein angemessener Zugang zu der traditionellen Form des Messritus, wenn man in ihr lediglich das durch das Konzil Überholte, das Gestrige und Unzeitgemäße – oder umgekehrt, das allein Rechtmäßige, Klassische und Unwandelbare – erblicken wollte.
- * Deshalb wäre es auch nicht gerecht, beide Formen nur gemäß gewissen mit ihnen in Verbindung gebrachten Mentalitäten gegenüberzustellen, oder aber eine der beiden Formen nur - oder vorwiegend - in ihrer (mehr oder weniger) missbräuchlichen oder unzureichenden Praktizierung zu berücksichtigen. Daher will diese Abhandlung konsequent von der schriftlichen Quellenlage ausgehen.

Im Blick auf das Motu proprio darf keine der beiden Formen des Ritus, weder die ordentliche noch die außerordentliche, gegenüber der anderen als »minderwertig« angesehen werden. Ebenso wenig darf die Tatsache als Qualitätswertung verabsolutiert werden, dass die Kirche die heute allgemein verbreitete Weise zur »ordentlichen« erklärt hat; dies muss vielmehr in erster Linie als Dienst an der innerkirch-

lichen Einheit verstanden werden: Der Papst anerkennt damit die Tatsache, dass die katholischen Christen des lateinischen Ritus derzeit mehrheitlich in der nach dem Zweiten Vatikanum erarbeiteten Form Liturgie feiern. Aus diesen Gründen ist die außerordentliche Form der römischen Messfeier auch nicht einfach als »weniger aktuell« anzusehen.¹ Vielmehr soll die gänzliche Freigabe der vorkonziliaren Riten im Sinne des Papstes der römischen Liturgie in ihrer Gesamtheit zugute kommen, damit das große und geschichtsträchtige Unterfangen der Liturgiereform zu einem Ergebnis führt, das bei aller Antwort auf die Zeiterfordernisse das Sacrum nicht abschwächt.² Auf keinen Fall darf daher das Wort »außerordentlich« verstanden werden im Sinne einer beliebigen Randerscheinung oder einer Außenseiterposition innerhalb des kirchlichen Lebens. Beide Formen der Liturgie stehen gleichermaßen im Herzen der Kirche.

1.2. Terminologische Klärungen

Wenn der Papst die neue Terminologie »ordentliche Form« – »außerordentliche Form« geprägt hat, so handelt es sich hierbei um eine kirchendisziplinarische Formulierung, die nicht so einfach auf die liturgiewissenschaftliche Betrachtungsweise übertragen werden kann. Geschieht dies aber doch, dann mit der Gefahr, die päpstliche Terminologie im Sinne der Behauptung einer qualitativen Priorität zu missdeuten, wie es leider mittlerweile vielfach geschehen ist. Gerade dies muss vermieden werden. Es bietet sich daher vorweg an, aus Respekt vor der geltenden disziplinarischen Formulierung nach einer dem Gemeinten entsprechenden und für den Bereich liturgiewissenschaftlicher Erörterung geeigneten Ausdrucksweise zu suchen, die keiner der beiden Formen von vorneherein einen Qualitätsvorrang gegenüber der je anderen unterschiebt.

¹ Schon am 24. 10. 1998 entkräftete Kardinal Ratzinger in seiner Ansprache aus Anlass des zehnjährigen Bestehens der Kommission »Ecclesia Dei« den Vorwurf, ein Festhalten an der vorkonziliaren Liturgie sei ein Ausdruck des Ungehorsams gegen den Reformwillen des Zweiten Vatikanums: »Das Konzil hat zwar nicht selbst die liturgischen Bücher erneuert, wohl aber hat es den Auftrag zu deren Revision erteilt und dafür einige Grundsätze festgelegt. Vor allem aber hat es eine Wesensbestimmung von Liturgie gegeben, die das innere Maß der einzelnen Reformen vorgibt und zugleich den beständigen Maßstab rechten liturgischen Feierns ausdrückt. Der Gehorsam gegenüber dem Konzil wäre dann verletzt, wenn diese wesentlichen inneren Maßstäbe missachtet und die *normae generales* beiseite geschoben würden, die in den Abschnitten 34–36 der Liturgiekonstitution formuliert sind. Nach diesen Maßstäben ist sowohl die Feier der Liturgie nach den alten wie nach den neuen Büchern zu beurteilen, denn das Konzil hat – wie schon gesagt – nicht Bücher vorgeschrieben oder abgeschafft, sondern Grundnormen gegeben, die in allen Büchern respektiert werden müssen« (http://www.kath-info.de/ra_1998.html). Was Kardinal Ratzinger hier behauptet, wäre sinnlos, wenn es für den Bereich der alten Liturgie von vorneherein unmöglich wäre. Da man also die überlieferte Liturgie im Sinne der Vorgaben des Konzils feiern kann und soll, kann ihr die Aktualität nicht grundsätzlich aberkannt werden.

² Vgl. hierzu folgende Worte aus dem Begleitbrief Papst Benedikts XVI. zum *Motu proprio*: »Im Übrigen können sich beide Formen des Usus des Ritus Romanus gegenseitig befruchten: Das alte Messbuch kann und soll neue Heilige und einige der neuen Präfationen aufnehmen. Die Kommission Ecclesia Dei wird im Kontakt mit den verschiedenen, dem *usus antiquior* gewidmeten Einrichtungen die praktischen Möglichkeiten prüfen. In der Feier der Messe nach dem *Missale Pauli VI.* kann stärker, als bisher weithin der Fall ist, jene Sakralität erscheinen, die viele Menschen zum alten Usus hinzieht. Die sicherste Gewähr dafür, dass das *Missale Pauli VI.* die Gemeinden eint und von ihnen geliebt wird, besteht im ehrfürchtigen Vollzug seiner Vorgaben, der seinen spirituellen Reichtum und seine theologische Tiefe sichtbar werden lässt.«

- * Es wäre unzureichend, wenn man von »vorkonziliarem« und »nachkonziliarem« Ritus sprechen würde, denn durch diese Ausdrucksweise würde der Wille des Konzils als Wegscheide und Umbruch dastehen, und dies hat das Konzil nicht gewollt.
- * Manche sprechen vom »tridentinischen« Ritus und vom »vaticanischen« Ritus. Dies aber verkennt, dass der als »tridentinisch« bezeichnete Ritus viel älter ist als das Konzil von Trient, und dass der unter dem Beiwort »vaticanisch« gemeinte Ritus von dessen Befürwortern als Fortschreibung der genuinen Tradition römischer Liturgie angesehen wird. Daher genügt es auch nicht, vom »Ritus des heiligen Pius V.« bzw. vom »Ritus Pauls VI.« zu sprechen.
- * Sehr wertend wäre es auch, den bisherigen Ritus als den »alten« bzw. eben als den »bisherigen« oder aber als den »klassischen« Ritus, und den heutigen als den »neuen« Ritus anzusehen. Beiwörter wie »alt«, »bisherig« oder »früher« erwecken den Eindruck des nicht mehr Zeitgemäßen und Überholten, und dem stimmt nun einmal im Hinblick auf diese Riten nicht jeder zu. Das Beiwort »klassisch« hingegen ist verbunden mit »vorbildlich« oder »exemplarisch«, was eine Heraushebung des Bisherigen gegenüber dem heute Gängigen bedeuten würde, und dies ist wiederum nicht konsensfähig. – Was andererseits die nachkonziliare Ordnung betrifft, würde das Beiwort »neu« schnell verstanden als »neuartig« und »nicht verwurzelt«, und dem pflichtet nicht jeder in der Beurteilung der nachkonziliaren Liturgie bei. Man kann hier auch nicht ausweichen auf das Wort »erneuert«, weil dies die Assoziation von »wiederhergestellt« weckt, was implizit die zuletzt 1962 approbierte Weise der Liturgie als das vom Ursprung Entfremdete behaupten würde, und dies kann man so nicht sagen, zumindest nicht verallgemeinernd.
- * Was aber das Substantiv betrifft, so würde die Wahl des Wortes »Ritus« zur Annahme zweier »Riten« führen, was der Papst ausdrücklich vermeiden will: Ihm liegt vielmehr daran, von dem einen römischen Ritus zu sprechen. Man könnte ausweichen auf das Wort »Ordnung«, das aber sehr stark nur den normativen Aspekt ins Zentrum rückt. Solange man das Wort »Form« in einer nicht weiter reflektierten Weise gebraucht, wäre es relativ unproblematisch, von dem »einen« Ritus in zwei »Formen« zu sprechen. Lässt man aber eine begriffliche Reflexion zu, so ist »Form« gerade das »Geformte«, das Strukturierte und Gestaltete, und so verstanden, liegt den beiden zur Frage stehenden Erscheinungsweisen des Ritus gerade ein je verschiedener und daher nicht univok anwendbarer Formbegriff zugrunde (dies werden wir später noch näher ins Auge fassen). »Form« ist bis 1969 eben etwas zum Teil anderes als in den seit 1969 approbierten Büchern, auch wenn es natürlich Gemeinsamkeiten gibt.
- * Statt der Ausdrücke »Ritus« oder »Form« bietet sich daher das auch im Motu Proprio gebrauchte Wort »Usus« (»Brauch«) an, das keine Wertung impliziert. Im Hinblick auf das rechte Beiwort aber ist für jedwede persönliche Einstellung die Tatsache unumstößlich,
 - + dass die bis 1965 geltende liturgische Ordnung als der überlieferte Usus angesehen werden muss. Das lässt sich aus den Quellen ohne weiteres ablesen und zurückverfolgen bis in die erste schriftliche Fixierung des römischen Messritus, den sogenannten »Ordo Romanus Primus« vom Beginn des achten Jahrhunderts, was in den folgenden Ausführungen kurz dargelegt werden soll.

+ Die seit 1969 geltende Ordnung hingegen kann am besten der revidierte Usus genannt werden. Das Wort »revidiert« ist nämlich neutraler als die Bezeichnung »reformiert«, die entweder die Assoziation des Protestantismus oder diejenige der Wiederherstellung einer »Form« (»Re-Form«) erwecken würde, und diese beiden (entgegengesetzten) Assoziationen wären wiederum mit Wertungen verbunden, die nicht hinreichend allgemein konsensfähig wären. Als wie durchgreifend hingegen die mit »revidiert« angesprochene »Revision« zu veranschlagen ist, bleibt in der Bezeichnung »revidiert« offen: Damit ist auch der Traditionsbezug des revidierten Usus nicht von vorneherein negiert, sondern vielmehr, zumindest bis zu einem gewissen Grade, eingeschlossen. Im Laufe der Jahrhunderte hat es freilich nicht wenige »Revisionen« des Ritus gegeben: Insofern muss auch die nachtridentinische Gestalt als Ergebnis einer gewissen »Revision« anerkannt werden.

2. Kurzer geschichtlicher Überblick

Wenn aber in den folgenden Überlegungen das Wort »revidiert« der Einfachheit halber für keinen anderen als gerade den nachvatikanischen Usus in Anspruch genommen wird, während dem bis davor allgemein praktizierten Usus, trotz der vielen »Revisionen«, die er erfahren hat, das Charaktermerkmal des »Überlieferten« zuerkannt wird, so deutet dies darauf hin, dass die jüngste liturgische Revision von anderer und tiefgreifenderer Eigenart war als alle vorausgehenden Revisionen – eine Tatsache, die wohl von niemandem, der sich in der Quellenlage auskennt, ernsthaft bestritten werden kann.³

2.1. Die stadtrömische päpstliche Stationsliturgie der Spätantike als Ausgangspunkt

Erst aus dem Anfang des 8. Jahrhunderts ist uns überliefert, wie der Papst, umgeben von Bischöfen, höherem und niederem Klerus, in großer Feierlichkeit die Ostermesse gefeiert hat. Dies ist die erste Beschreibung der römischen Messliturgie, die wir überhaupt besitzen. Die wenigen Andeutungen aus früherer Zeit, die in Sakramentaren oder Aussagen der Kirchenväter erhalten sind, geben auch nicht annäherungsweise ein anschauliches Bild ab, das uns die konkrete Zelebration erschließen könnte.⁴ Doch nicht nur für uns, sondern auch für die direkt nachfolgenden Generationen des 8., 9. und 10. Jahrhunderts war diese Beschreibung der römischen Messliturgie aus dem Anfang des 8. Jahrhunderts – der heute so genannte »Ordo Romanus

³ Diese Tatsache verdankt sich auch dem Umstand, dass die nachvatikanischen Revisionen die einzigen in der ganzen Kirchengeschichte waren, deren Revisionsgeist sich reflektierend der gesamten vorausliegenden Tradition gegenüber sah. Theologische Reflexion stellte sich hier über die gewachsene Tradition – ein Grundphänomen breiter Strömungen der Theologieentwicklung des 20. Jahrhunderts überhaupt.

⁴ Vgl. hierzu Raffa, V., *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, BELS »Subsidia« 100, Rom 1998, 65–78.

Primus« – die einzige Grundlage weiterer Entwicklung.⁵ Es wäre also müßig, für die Identität der römischen Liturgie nach Quellen zu suchen, die vor dem *Ordo Romanus Primus* liegen, denn es ist nun einmal Tatsache, dass sich der römische Messritus nur von diesem Ausgangspunkt aus weiterentwickelt hat. Die dem *Ordo Romanus Primus* vorausgehenden Entwicklungsstadien sind deshalb nicht nur uns unbekannt, sondern ihre Kenntnis wäre auch für die Erfassung der Identität des sich in der Folgezeit entwickelnden römischen Ritus unerheblich, da davon ohnehin historisch nur das zählte, was in diesem stadtrömischen Dokument Niederschlag gefunden hat. Der *Ordo Romanus Primus*, der auf der Schwelle von Antike und Mittelalter steht, repräsentiert daher vollständig die spätantike Genese des römischen Messritus. Jede Relativierung der auf dem *Ordo Romanus Primus* aufbauenden Tradition durch Rückbezug auf Indizien aus früheren Jahrhunderten kommt über eine Hypothesenbildung nicht hinaus, und dies bleibt zu vage, um damit Identitätsmerkmale sicherzustellen. Somit können wir festhalten: Die grundlegende Erscheinungsweise des römischen Messritus ist diejenige der feierlichen Pontifikalliturgie, erstmals quellenmäßig greifbar zum Beginn des 8. Jahrhunderts.

Unschwer kann man bei der stadtrömischen Liturgie der Spätantike eine grundlegende Aufeinanderfolge der Teile erkennen, die auch gemäß dem vor einigen Jahrzehnten revidierten *Usus* vertraut ist. Es zeigen sich aber auch einige bemerkenswerte Unterschiede:

- * Am Beginn der Messe stand damals bereits ein (vom Papst auf einem »oratorium« vollzogenes) Stufengebet vor dem Altar, auch wenn noch keine Texte dafür vorgeschrieben waren;
- * das Volk Gottes wurde erst nach dem *Gloria*, direkt vor dem Tagesgebet, begrüßt;
- * die Schola sorgte für den liturgischen Gesang gemäß den wahrscheinlich von Papst Gregor dem Großen ein Jahrhundert zuvor herausgegebenen liturgischen Büchern. Die Schola, sowie sämtliche liturgische Diener unterhalb der Diakone, waren samt und sonders Kleriker.
- * Es gab nur eine Lesung, nämlich die Epistel, danach den Antwortgesang und das Halleluja.
- * Wahrscheinlich wird der Papst auch gepredigt haben, aber die Predigt wird uns nicht als Element des Messritus überliefert.
- * Die Gabenbereitung wurde eröffnet mit dem Ruf »Dominus vobiscum. Oremus«, und dann waren vom Zelebranten erst wieder die letzten Worte des Gabengebetes »Per omnia saecula saeculorum« unmittelbar vor der Präfation zu hören.
- * Vor der Kommunion gab es nicht nur eine, sondern zwei Mischungen des Leibes Christi in das Blut Christi: Die erste erfolgte während des Friedensgrußes aus dem Allerheiligsten, zu dem das Brot in einer früheren Messe konsekriert worden war,⁶ die zweite etwas später nach der Brotbrechung aus dem aktuell konsekrierten Brot.

⁵ Vgl. den Text in: Andrieu, M., *Les ordines romani du haut moyen âge*, vol. II: *Les textes (Ordines I–XIII)*, Louvain 1971, 74–108.

⁶ Hierfür gibt Michel Andrieu (a. a. O., 62f.) die Erklärung, dass dies wahrscheinlich aus dem Umstand erwuchs, dass der Papst zur Stationsliturgie häufig abwesend war und von einem Bischof vertreten wurde, so dass das Bedürfnis entstand, die Kontinuität zu der vom Papst zelebrierten Messfeier durch Einsenken von »Praesanctificata«, die in einer früheren Messe vom Papst selbst konsekriert worden waren, symbolisch auszudrücken. Dies erfolgte so oft, dass es schließlich auch dann beibehalten wurde, als der Papst selbst zelebrierte.

- * Die ganze Liturgie wurde gekleidet in ein aufwendiges Zeremoniell, in welches während verschiedener Teile der Feier nicht nur die Diakone, sondern auch die anwesenden Priester und Bischöfe involviert waren.
- * Am Schluss gab es keinen Segen, sondern die Messe endete mit dem Entlassungsruf und dem Auszug.

2.2. Die römische Liturgie im fränkischen Reich

Diese Liturgie kam dann im Laufe des 8. Jahrhunderts in die Gebiete nördlich der Alpen. Vor allem im karolingischen Reich wurde sie unter Karl dem Großen gegen die dort übliche, aber in Unordnung befindliche altgallikanische Liturgie durchgesetzt – nicht zuletzt, um die Einheit des neuen Reiches durch die Einheit des religiösen Kultes zu stützen. Der Drehpunkt, an dem diese Durchsetzung vor allem erfolgte, waren die Klöster, in denen die wenigen schriftlichen Aufzeichnungen der Liturgie in Schreibstuben fleißig kopiert und dabei der konkreten Situation angepasst wurden.

Doch die Mönche waren von ihrer Tradition her eigentlich Laien. In der Antike war es meistens so, dass sie überhaupt nicht Priester werden wollten, so dass bisweilen von außen ein Priester in das Kloster kommen musste, um die Messe zu feiern. Die Mönche waren vielfach von einem starken Bußgeist geprägt; sie fühlten sich nicht würdig, das eucharistische Opfer vor der Majestät des dreifaltigen Gottes darzubringen. Doch im beginnenden Mittelalter gingen die Klöster dazu über, Teile eines Klosterkonventes und später sogar eine überwiegende Zahl an Mönchen zu Priestern zu weihen.⁷

So trafen historisch zwei Gegebenheiten zusammen: Einerseits das Erbe der spätantiken Papstliturgie mit ihrem feierlichen Zeremoniell, das aber in manchem den Eindruck erwecken konnte, sehr äußerlich und prunkvoll zu sein, andererseits die von tiefer Bußgesinnung geprägte Geisteshaltung der Mönche, die zunehmend Priester wurden, so dass die Frage der priesterlichen Würdigkeit eine große Bedeutung einzunehmen begann. Dieses Aufeinandertreffen musste sich auf Dauer in der Art der Feier ausdrücken. Tatsächlich verfügte das spätantike päpstliche Zeremoniell über eine Weite, die diesen Raum bieten konnte, nämlich vor allem jene drei Teile der Liturgie, die von Bewegungsabläufen gekennzeichnet waren, also die Einzugsprozession und die Gabenbereitung, sowie die Riten der Kommunion. Hier siedelten sich nun stille Bußgebete an, die der Zelebrant im Blick auf seine Würdigkeit sprechen konnte. Oft boten die liturgischen Bücher des frühen Mittelalters ganze Sammlungen solcher Bußgebete, aus denen der Zelebrant wahlweise gewisse Gebete rezierte.

Es lag an den örtlichen klösterlichen Gegebenheiten, dass ein auf Papst, Bischöfe, Presbyter, Diakone, Subdiakone und niedere Kleriker zugeschnittenes groß angelegtes Zeremoniell in einen personell wie kulturell viel bescheideneren Rahmen angepasst werden musste. So sind viele einzelne Bestimmungen weggefallen, die sich aus der konkreten Situation der stadtrömischen päpstlichen Stationsliturgie ergeben

⁷ Vgl. hierzu: Nussbaum, O., *Kloster, Priestermonch und Privatmesse*, Theophaneia 14, Bonn 1961.

hatten. Doch was man aus dieser Ordnung beibehalten konnte, hat man, stellenweise bis in Details, weitergeführt. So ist der eigentliche Ritus der Messfeier trotz des nicht geringen Umbruchs der äußeren Bedingungen in seiner grundlegenden Form und Eigenart treu bewahrt worden.⁸

Kommen wir aber zurück zu den Bußgebeten. Bald stellte sich heraus, dass diese privaten Gebete während der Messe zu wenig mit dem eigentlichen Messritus verbunden waren. Dies führte zu einer korrigierenden Ausreifung: Viele dieser oft langen Bußgebete wurden mit der Zeit wieder aufgegeben, und kürzere, prägnantere Stillgebete wurden geschaffen, die sich oft ganz genau auf einen rituellen Vollzug bezogen und damit verknüpft waren. Es entstanden kurze Gebetsformeln zur Ankleidung der liturgischen Gewänder, zum Einzug, zum Altarkuss, zur Erhebung von Brot und Wein bei der Gabenbereitung, zur Händewaschung und so weiter.⁹ Die Frömmigkeit des Zelebranten gliederte sich somit in die rituellen Abläufe verstärkt ein. Aber auch in diesem Rahmen gab es teilweise noch eine Neigung zu einer Überfülle an Gebeten, was zu einer Überfrachtung des Ritus führen konnte.¹⁰ Doch dies bereinigte sich mit der Zeit immer wieder.¹¹

2.3. Die Rückkehr des Ritus nach Rom; seine weitere Verbreitung und Ausformung

In der Mitte des 11. Jahrhunderts kehrte die nördlich der Alpen weiterentwickelte römische Liturgie zurück nach Rom, wo im Gefolge des »saeculum obscurum« ein kultureller Niedergang herrschte. Da man deshalb in Rom auch keine geeigneten liturgischen Bücher mehr besaß, wurden aus den blühenden Klöstern nördlich der Alpen schöne liturgische Bücher nach Rom gebracht. So wurde nun der römische Ritus, der etwa drei Jahrhunderte zuvor von Rom ins Frankenreich übermittelt worden war, von dort wieder nach Rom zurückgeführt. Obwohl bereits nördlich der Alpen die im Ritus verbundene Messfrömmigkeit des Zelebranten eine Reifung erfahren hatte, wurde nun nochmals manches, was als zu viel und zu lang erschien, abgestoßen und durch kürzere und prägnantere Gebete ersetzt, wie es der vergleichsweise nüchternen Mentalität südlich der Alpen entsprach. Der Messritus selbst aber hat bis auf minimale Details seit der Spätantike kaum Änderung erfahren. So entstand nun in Rom im hohen Mittelalter der sogenannte »*Usus Romanae Curiae*«, der

⁸ Vgl. hierzu v. a. die von M. Andrieu herausgegebenen *Ordines Romani* IV, V, X, XV und XII (*Les Ordines Romani du haut moyen âge, Spicilegium Sacrum Lovaniense*), Bd. 1 (Fasz. 11, Louvain 1931), Bd. 3 (Fasz. 24, Louvain 1951); Nebel, J., *Die Entwicklung des römischen Messritus im ersten Jahrtausend anhand der Ordines Romani. Eine synoptische Darstellung*, Thesis ad Lauream n. 264, Roma 2000 (die Zusammenfassung der entscheidenden Resultate dieser als Privatdruck herausgegebenen Doktorarbeit findet sich in: Ders., *Il rito della Messa romana nella luce dell'origine della sua identità*, in: *Rivista liturgica* 89 [2002], 716–729).

⁹ Eine erste bedeutende Entwicklung in diese Richtung zeigt sich im Ritus von Amiens; vgl. die Textausgabe in: Leroquais, V., *L'Ordo Missae du sacramentaire d'Amiens*, in: *EphLit* 41 (1927), 435–445.

¹⁰ Vgl. z. B. die sogenannte »*Missa Illyrica*«: PL 138, 1305–1336.

¹¹ Vgl. zu alledem folgende bis heute grundlegende Studie: Luykx, B., *Der Ursprung der gleichbleibenden Teile der Heiligen Messe*, in: *Liturgie und Mönchtum* 26 (1960), 72–119.

Brauch der Römischen Kurie.¹² Er führte zur Aufzeichnung einer Gestalt des römischen Messritus, die sehr maßvoll und ausgeglichen war, weil sie bereits viele Reifungen erfahren hatte.

Eine neue Situation entstand dann durch das Aufkommen der Bettelorden, vorweg der Franziskaner. Im Unterschied zu den bisherigen Ordensgemeinschaften waren die Bettelmönche nicht mehr an ein Kloster mit seinen Klosterbräuchen gebunden, sondern reisten von einem Ort zum anderen. Dazu muss gesagt werden, dass der römische Ritus im Mittelalter zwar grundlegend eine Einheit bildete, dass aber jeder Ort und jedes Kloster damit seine Eigentraditionen verband. Es gab damals weder ein einheitliches Messbuch noch eine römische Kongregation, welche die Beachtung des Ritus in der ganzen Kirche überblickt und kontrolliert hätte. Der Ritus war bisher nie kirchenamtlich festgelegt worden. Reiste daher ein Mönch in ganz Europa herum, wurde er mit vielerlei Bräuchen konfrontiert, und diese unkontrollierbare Vielfalt konnte auf Dauer für die Konsequenz der geistlichen Lebensführung und für die Identität der Ordensfamilie eine Gefahr bedeuten. Dadurch entstand die Notwendigkeit, einem zelebrativen Chaos vorzubeugen, indem man die Mönche auf eine einzige rituelle Gestalt verpflichtete. Der Franziskanerorden entschied sich, in Treue zum Papst die Ordensbrüder auf den »*Usus Romanae Curiae*« zu verpflichten.

Doch die Beweglichkeit der Mönche brachte noch andere Nöte mit sich: Bisher gab es ja keine Messbücher. Die Messgebete waren vielmehr in den Sakramentaren aufgezeichnet, und das waren oft voluminöse Bücher. Die Schriftlesungen befanden sich in eigenen Lektionaren, und die Messgesänge hatten wiederum eigene Bücher. Für den einzelnen Mönch wäre es unmöglich gewesen, dies alles auf Reisen mitzuführen. So vereinigte man dies alles nun zu einem sogenannten »*Missale*«, einem kompakten, leicht transportierbaren Buch, worin sich alle Texte befanden, die man für die Messe benötigte. Daher bezeichnet man dies auch als »*Plenarmissale*«, als »*Voll-Messbuch*«: Erst die aus der nachvatikanischen Reform erwachsenen liturgischen Bücher nahmen wieder Abschied von dieser Art und teilen die Texte verschiedenen Büchern (Messbuch und Lektionar) zu.

Der hier angegebene praktische Grund zur Entstehung des *Plenarmissale* muss ergänzt werden durch tiefer liegende Motivationen, die noch eingehenderer Erforschung bedürfen. Das seit der Gregorianischen Reform des 11. Jahrhunderts verstärkte Bewusstsein von der ontologischen Würde des Priestertums hat wohl den Umstand gefördert, dass der priesterliche Vollzug als Garantie für sämtliche Teile des Messritus stärker akzentuiert und alle Texte in dem für den Priester erstellten Messbuch enthalten sind. Außerdem ist mit der Zeit das Bewusstsein für den latreutischen, also auf die Gottesverehrung bezogenen Charakter der Epistel und des Evangeliums gewachsen, was sich z. B. auch an dem Hinzukommen des Johannes-Prologs als eines den vorausgehenden Segen geistlich befestigenden Schluss-Evangeliums zeigt.¹³ Die Gnade, die von dem liturgischen Vollzug der Schriftlesungen

¹² Text siehe in: Van Dijk, S., *The Ordinal of the Papal Court from Innocent II to Boniface VIII and related Documents*, Bd. 22, in: *Spicilegium Friburgense*, Friburg 1975, 494–526.

¹³ Vgl. hierzu Jungmann, J. A., *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Bd. 2, Wien u. a. 1962, 554ff.

ausgeht, schien nicht nur für die anwesenden Gläubigen bestimmt, sondern ganz allgemein für Lebende und sogar für Verstorbene.¹⁴

Und noch eine Entwicklung muss angesprochen werden: Schriftlich aufgezeichnet wurden bisher eigentlich nur die Gebetstexte, nicht aber die einzelnen Gesten des Zelebranten. Diese eignete man sich über mündlich tradierte Lokaltraditionen an. Doch den umherziehenden Bettelmönchen fehlte die Verwurzelung in einer solchen klösterlichen Lokaltradition. Daher mussten die Einzelriten und Gesten erstmals genauer aufgezeichnet werden. Der Generalminister des Franziskanerordens Haymo von Faversham war der erste, der den von der römischen Kurie übernommenen Usus der Zelebration nun auch genau in der Art der Kniebeugen und Verneigungen, der Kreuzzeichen und der übrigen Gesten schriftlich festhielt.¹⁵ Das wurde alles, wie gesagt, nicht neu hinzugefügt, aber es wurde aufgeschrieben und entwickelte sich somit zu einem festen Bestandteil des römischen Ritus. So wurde nun der Usus der römischen Kurie dank der Franziskaner im ganzen Abendland verbreitet und erwarb somit die Voraussetzungen, nach und nach zu der allgemeinen Form der römischen Messzelebration zu werden, aber ohne lokale Sondertraditionen dadurch zu verdrängen.

Im Hoch- und Spätmittelalter musste der Messritus außerdem die Geisteshaltung der Gotik mit ihrer Tendenz zu symbolischen Details und subjektivem Ausdruck durchlaufen. Darin liegt zunächst einmal eine Vertiefung und Verfeinerung der rituellen Ausgestaltung; zugleich bestand aber wieder die Gefahr der Überfrachtung und Übertreibung, im Spätmittelalter oft auch in Form von abergläubischen Missbräuchen. Doch auch dies bedeutete keine förmliche Veränderung des Messritus. Was in der nachgotischen Zeit übertrieben oder missbräuchlich war, kann man gewissermaßen als Ausfranzungen ansehen; dies bedurfte selbstverständlich einer Bereinigung. Es ist das Verdienst des sonst nicht ganz unbescholtenen päpstlichen Zeremonienmeisters Johannes Burckhard gegen Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts, den römischen Ritus, bereits von manchen Missbräuchen befreit, bis ins kleinste Detail aufgezeichnet zu haben.¹⁶

Dies bildete dann die Grundlage für die Revisionen der liturgischen Bücher im Anschluss an das Konzil von Trient. Man nahm sich dafür den an der römischen Kurie bestehenden und seit dem 13. Jahrhundert so gut wie unveränderten, nur verfeinert ausgedrückten römischen Ritus vor und bearbeitete ihn behutsam durch wenige

¹⁴ Vgl. hierzu z. B. im überlieferten Usus der römischen Liturgie (gemäß seiner tridentinischen Gestalt) beim Ritus der Subdiakonenweihe die Übergabeformel des Lektionars. Der Bischof spricht: »Accipe librum Epistolarum, et habe potestatem legendi eas in Ecclesia sancta Dei, tam pro vivis, quam pro defunctis. In nomine Pa+tris, et Fi+lii, et Spiritus + Sancti. R: Amen.« (Pontificale Romanum Summorum Pontificum iussu editum a Benedicto XIV et Leone XIII Pontificibus Maximis recognitum et castigatum, Mechliniae, 1958, 78). Beim Ritus der Diakonenweihe heißt es an entsprechender Stelle (also zur Übergabe des Evangeliums) bereits im 12. Jahrhundert: »Accipe potestatem legendi evangelium in ecclesia Dei, tam pro vivis, quam pro defunctis in nomine domini. Amen« (Pontificale Romanum Saeculi XII, IX, 149 [gemäß folgender Ausgabe: Andrieu, M., Le Pontifical Romain au Moyen Âge, Bd. 1: Le Pontifical Romain du XIIIe siècle, Studi e Testi 86, Città del Vaticano 1938, 133]).

¹⁵ Text vgl.: Van Dijk, S. (Hrsg.), Sources of the Modern Roman Liturgy. The Ordinals by Haymo of Faversham and Related Documents (1243–1307), Bd. 2: Texts, Leiden 1963, 2–14.

¹⁶ Text vgl.: Legg, J. W. (Hrsg.), Tracts on the Mass, Henry Bradshaw Society, Bd. XXVII, London 1904, 121–187.

noch nötige Streichungen oder Ergänzungen.¹⁷ Das Ergebnis war die sogenannte »tridentinische« Gestalt des Ritus, eine Frucht von vielen Jahrhunderten unaufhörlicher Reifung, die, verglichen mit manchen Stadien der vorausgehenden Tradition, von großer Ausgeglichenheit geprägt ist.

2.4. Zusammenfassung

Im Rückblick können wir folgende Stadien der Reifung des römischen Messritus aufzählen:

- * Das spätantike stadtrömische Zeremoniell in seiner Tendenz zu großer zelebriativer Ausfaltung war nicht total auf andere, v. a. klösterliche Gegebenheiten nördlich der Alpen übertragbar und musste daher vereinfacht werden. Die gleichzeitige Durchdringung durch die monastische Spiritualität ist nicht in erster Linie, wie manchmal behauptet wird, eine bloß zeitbedingte Inkulturation, die keinerlei zeitlose und maßgebende Bedeutung haben könnte, sondern eine Synthese *wesentlicher* Dimensionen: des äußerlich-zelebriativen und des innerlich-geistlichen Aspekts. Trotz des essentiellen Charakters dieser Entwicklung blieb der Ritus als solcher in seiner Grundanlage, bis hin zu Details, derselbe: Was stattfand, war im Kern eine Reifung, keine Umgestaltung. Daher ist es auch falsch, wenn behauptet wird, die Frömmigkeit habe sich über den Ritus gelagert und diesen überformt: Das kann sie gar nicht, da sie von ihrem Prinzip her auf einem ganz anderen »zelebriativen Niveau« angesiedelt ist. Die Einschätzung einer »Überformung« des Ritus rührt vielleicht von dem optischen Eindruck her, den liturgische Quellen dem Auge des studierenden Wissenschaftlers vermitteln, kann aber in konkreten Feiern (sofern sie nicht missbräuchlich gestaltet werden¹⁸) keinen echten Anhaltspunkt finden.
- * Die monastische Messfrömmigkeit, die in den Ritus eindrang, musste ihrerseits von einem Übermaß an Gebeten und von einer mit dem Ritus nicht genügend verbundenen einseitigen Bußgesinnung befreit werden.
- * Die daraus hervorgehende Messordnung, bei welcher der liturgische Charakter der Messfrömmigkeit des Zelebrianten deutlich in den Vordergrund trat, war ihrerseits noch nicht nüchtern und maßvoll genug, um die Zeiten überdauern zu können, so dass die römische Liturgie nach ihrer Rückkehr aus dem fränkischen Kulturraum nach Rom zu einer noch befriedigenderen Ausgeglichenheit hinfand.
- * Der Einfluss der Beweglichkeit der Bettelorden und der Gotik konfrontierten den »Usus Romanae Curiae« mit der Liebe zum symbolischen Detail und der Neigung zur Subjektivität in der Gestik – eine Tendenz der Zeit, die wiederum in ihrem be-

¹⁷ Wie gering die nach dem Tridentinum noch vorgenommenen Änderungen am Messritus waren, geht aus folgender Studie hervor: Frutaz, A. P., Contributo alla storia della riforma del Messale promulgato da san Pio V nel 1570, in: Problemi di Vita Religiosa in Italia nel Cinquecento. Atti del Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Bologna, 2–6 sett. 1958), Padova 1960, 187–214.

¹⁸ Dieser Missbrauch ist etwa gegeben, wenn der überlieferte Usus in seiner tridentinischen Gestalt vornehmlich als »Flüstermesse« begangen wird, in der also alles, bis hin zum Lesegottesdienst, still vollzogen wird, so dass hier die eigentliche Grundform dieses Usus, nämlich die gesungene Pontifikalliturgie, verdunkelt wird. Diese Verschiebung hat es freilich gegeben – zum großen Schaden für das Verständnis der Liturgie.

rechtigten Anliegen aufgenommen und schließlich in der tridentinischen Endgestalt zu ihrer ausgeglichenen Korrektur gefunden hat.

All diese Ausreifungen und Entwicklungen betrafen, abgesehen von wenigen Details, ausschließlich Anreicherungen vonseiten des spirituellen oder symbolischen Denkens, die sich organisch in den seit alters her vorgegebenen Rahmen einfügten.¹⁹ Dieser Ritus hatte die Kraft, sich gegen die Herausforderung der Reformation und der nachfolgenden neuzeitlichen Umwälzungen zu behaupten. Er war durch die Jahrhunderte so gereift, dass er amtlich und für die ganze Kirche verbindlich festgesetzt werden konnte. Die Ende des 16. Jahrhunderts entstandene Ritenkongregation hatte den Ritus vor dem Eindringen von Missbräuchen zu schützen. Wenig ist es, was die Barockzeit der Zelebrationsweise noch hinzugefügt hat.

Dass sich der Ritus kaum noch verändert hat, lag nicht nur daran, dass die Kirche ihn festgeschrieben hatte, sondern auch an seiner Reife, die er sich mittlerweile erworben hatte. So konnte Romano Guardini zu Beginn des 20. Jahrhunderts zutreffend schreiben: In der Liturgie »kommt zum Bewusstsein, dass viele Jahrhunderte hier gearbeitet und ihr Bestes niedergelegt haben. Durchgebildet das Wort; mannigfaltig entfaltet die Welt der Begriffe und Gedanken, in vielartiger Schönheit entwickelt die Weisen des Aufbaus, angefangen von den kurzen Verssprüchen und dem feingearbeiteten Gefüge der Gebete bis zur kunstvollen Gestalt der Tagzeiten oder der heiligen Messe – alles schließlich aufgehend im Gesamtwerk des Kirchenjahres.«²⁰ Die Zeit Guardinis war die Zeit der Liturgischen Bewegung. Das Kunstwerk der gewachsenen Liturgie, das vor allem im Messritus vorlag, sollte dabei den Gläubigen auf vertiefte Weise erschlossen werden.

3. Der revidierte Usus und sein Verhältnis zum überlieferten Usus

3.1. Entstehung

Von der Liturgischen Bewegung, die der Erschließung des gewachsenen Ritus diene, ist die seit dem Zweiten Weltkrieg einsetzende Tendenz zu einer Reform der

¹⁹ Gleichermaßen hat freilich Martin Mosebach Recht, der von einer – teilweise starken – kulturellen Änderung des Ritus durch die Jahrhunderte ausgeht; vgl. Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind, Wien 2003, 28. In ähnliche Richtung weist Kard. Ratzinger (Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg 2000, 173): »Im Übrigen hat die Liturgie ohne Manipulationen am Ritus ganz von selbst durch die Weise des Feierns immer auch ein je eigenes kulturelles Gepräge getragen. Ein Gottesdienst in einem oberbayrischen Dorf sah ganz anders aus als ein Hochamt in einer französischen Kathedrale, dieses wieder ganz anders als eine Messe in einer Pfarrei Südtaliens, und wieder anders sah es aus in einem Bergdorf der Anden und so fort.« Was hier eher synchron gemeint ist, hatte natürlich erst recht seine diachronen Auswirkungen. In diesem Sinne ist es zutreffend und entspricht auch der historischen Quellenlage, wenn Mosebach festhält: »Selbstverständlich ändert sich der Ritus andauernd auf seinem Weg durch die Jahrtausende!« (a. a. O., 28). Er fügt nun aber hinzu: »Er [der Ritus] tut es, ohne dass irgendeiner davon etwas merkt, und ohne dass Willkür im Spiel zu sein braucht. [...] Änderungen in einem uralten Vollzug, die durch die modellierende Hand der Geschichte geschehen sind, haben keinen Autor, sie bleiben anonym und sie sind, das ist das Wichtigste, ihren Zeitgenossen unsichtbar, sie treten erst nach Generationen ins Bewusstsein« (a. a. O., 28 f.).

²⁰ Guardini, R., Vom Geist der Liturgie, Herderbücherei, Bd. 1049, Freiburg 1983, 38.

liturgischen Riten zu unterscheiden, auch wenn gewisse Neigungen der Liturgischen Bewegung zu Gemeinschaftsmessen, in denen die Muttersprache vermehrt gepflegt wurde, dem Reformwillen Vorschub leisteten.

Die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils strebten nach einer Erneuerung der Liturgie, hatten aber mehrheitlich nicht die Absicht, die liturgischen Riten zu ändern.²¹ Dazu öffnete zwar die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* die Tür, doch in folgender kluger Formulierung: »Es sollen keine Neuerungen eingeführt werden, es sei denn, ein wirklicher und sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche verlange es.«²²

Es kann und soll jetzt nicht darauf eingegangen werden, inwieweit und warum es nach dem Konzil anders gekommen ist. Die Zeitmentalität der 60er Jahre, der allgemeine Aufschwung des Wiederaufbaus und des Fortschritts nach dem Zweiten Weltkrieg, das Vorandrängen neuer theologischer Strömungen und der Enthusiasmus der Konzilszeit trugen das Ihrige dazu bei. Das erste Erlebnis der erneuerten liturgischen Riten stieß jedenfalls bei einer Mehrheit an Bischöfen zunächst auf Ablehnung und Entfremdung.²³ Dennoch gilt auch für die erneuerte Form der Liturgie, dass sie zumindest äußerlich die grundlegenden Eckpunkte der bisherigen Baupläne des römischen Ritus respektiert und weiterführt. Außerdem muss von allen Seiten gläubig anerkannt bleiben, dass Papst Paul VI. die revidierten Riten ordnungsgemäß approbiert und die Feier der Sakramente gemäß diesen Normen angeordnet hat. Darin besteht ein sicherer Anhaltspunkt, auf dem Boden der wahren Kirche Jesu Christi in einer grundlegend würdigen und gnadenvollen Form die Sakramente feiern zu können.

Auf die Liturgiereform muss jetzt nur insofern eingegangen werden, als es nötig ist zu erklären, warum es überhaupt zu einer Wiedezulassung der bisherigen liturgischen Form hat kommen müssen. Es wäre zu oberflächlich, hierin lediglich ein päpstliches Einlenken auf gewisse Randgruppen von traditionalistisch eingestellten Christen zu sehen. Die neu aufkommende Wertschätzung der überlieferten Form der Messe darf vielmehr, im Sinne des Begleitbriefes zum *Motu proprio* »*Summorum Pontificum*«, als ein gesundes Zeichen liturgischen Lebens und als Chance zu liturgischer Erneuerung angesehen werden.

Von allen bisherigen Wandlungen, die der römische Ritus durch die Zeiten und Jahrhunderte hin erfuhr, muss die nachvatikanische Liturgiereform unterschieden werden. Denn erstmals in der Geschichte der Kirche hat man sich mit kirchenamtlicher Autorisierung nicht nur mit dem mit der rituellen Grundordnung verbundenen »Beiwerk« an Gebeten und Gesten befasst und diese vorsichtig redigiert, sondern – neben einer sehr gründlichen Überarbeitung derselben – die Grundordnung des Ritus selbst einer Revision unterzogen, die ebenfalls sehr gründlich und reflektiert ausgefallen ist. Dies soll nun kurz an einzelnen Punkten aufgezeigt werden.

²¹ Vgl. hierzu Harrison, B. W., Die Reform der liturgischen Reform. Die bischöflichen Erwartungen am Vorabend des Zweiten Vatikanums, in: Bredl, F. (Hrsg.), Die heilige Liturgie, Referate der Internationalen Theologischen Sommerakademie 1997 des Linzer Priesterkreises, Steyr 1997, 196–215.

²² SC 23.

²³ Vgl. Bugnini, A., Die Liturgiereform, Freiburg 1988, 371–375.

3.2. Grundaussrichtungen

Eucharistie ist die Vergegenwärtigung des göttlichen Heilswerkes, in deren Zentrum jenes Handeln, jene »actio« steht, die Christus in der Kraft des Heiligen Geistes Gott Vater gegenüber vollbringt. Der überlieferte Usus betont nun, dass die Vergegenwärtigung dieses Heilswerkes durch die Kirche – im Kern durch die priesterliche Vollmacht – sichtbar und real *vollzogen* wird. Hier verlagert der revidierte Usus den Schwerpunkt: Es bleibt zwar anerkannt, dass das göttliche Heilswerk – das Ostermysterium – in Wort und Zeichen lebt; im Zentrum steht aber, dass es von der Gottesdienstversammlung *gefeiert* wird.²⁴

Dieser Unterschied hat Folgen: Während nämlich im Blick auf den sichtbar-realen *Vollzug* die *Unterschiede* zwischen den liturgischen Dienern und dem übrigen Gottesvolk zutage treten, sind in der *Feier* alle, ob Priester, Diakon oder übrige Gläubige, grundlegend *gleich* (wobei freilich auch im revidierten Usus die Verschiedenheit der Ämter und Funktionen anerkannt bleibt). Die Einheit des Gottesvolkes wird nicht mehr nur durch ein gemeinsames »Stehen im Vollzug« konstituiert, sondern zusätzlich – und vorrangig – durch das *Gleichheitsprinzip*: Darin wird die gesamte Gottesdienstgemeinschaft vorrangig als eine Gemeinde angesehen, die von Gott das Heil *empfängt*.

Wie aber ist gemäß der dem revidierten Usus zugrunde liegenden Theologie dieses »Empfangen« aufzufassen? Es ist ein Empfangen, worin das Wort »Feier« (»celebratio«) zum *Substantiv* wird. Dadurch steht das göttliche Heilswerk als das »zu Feiernde« automatisch der feiernden Gemeinde *gegenüber*.²⁵

In dieser *Objektivierung* des göttlichen Heilswerkes vor der empfangenden Gemeinde hat sich die in der abendländischen Moderne gewachsene Sensibilität für die (relative) *Autonomie* des Geschöpflichen in seinem Verhältnis zu Gott am liturgischen Ritus ausgewirkt. Diese *Objektivierung* muss unweigerlich *dominieren* vor dem Hineingenommen-werden der Menschen und der Schöpfung in das göttliche Heilswerk, das hingegen in den traditionellen Liturgien durchweg im Vordergrund steht (nur wird es im Osten etwas anders akzentuiert als im Westen). Diese tiefgreifende Schwerpunktverlagerung unterscheidet den revidierten Usus also nicht nur vom überlieferten römischen Usus, sondern auch von allen traditionellen Liturgien des Westens wie des Ostens *grundlegend*; sie prägt auch spürbar den sprachlichen Stil seiner Texte und verleiht ihm eine andere Art der Sakralität.

Nehmen wir davon nun einzelne Aspekte und Konsequenzen in den Blick:

3.2.1. Die ekklesiale Ausprägung

* Der überlieferte Usus der Messliturgie hat in all seinen geschichtlichen Erscheinungsweisen als durchgängige Eigenart, dass sämtliche liturgischen Dienste von

²⁴ Dies ist explizit das erste und oberste Leitprinzip der Liturgiereform gewesen; vgl.: Bugnini, A., *La riforma liturgica* (1948–1975), BELS »Subsidia« Bd. 30, Roma 1983, 50 f. Wieweit dieses Leitprinzip wirklich in den Bestimmungen der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils verankert ist, ist eine berechtigte Frage und müsste Gegenstand eingehender Untersuchung werden.

²⁵ Vgl. zu dieser Argumentation auch: Nebel, J., *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, 181–186.

einer besonderen Qualifikation her konzipiert sind, nämlich vom Klerikerstand. Auch wenn der Klerikerstand bei den Altardienern nicht gegeben ist, drückt sich die Herkunft dieser Dienste vom Klerus her auf symbolisch-zeichenhafter Ebene konsequent aus (durch die Gewänder). Die Klerikalisierung der liturgischen Dienste bedeutet in der Logik des überlieferten Usus keine Spaltung des Volkes Gottes und keine Diskriminierung der übrigen Gläubigen, sondern drückt schlicht und einfach Sinn und Daseinsberechtigung des niederen oder höheren Klerikers *innerhalb* des christlichen Volkes aus: Es geht dabei sozusagen um die »Sphäre« einer eigenen Qualifikation, welche die Sorge um das Sacrum umgibt. Dabei bleibt der Klerikerdienst dem Volk Gottes grundlegend *eingeeordnet*, weil ihn mit den sonstigen Gläubigen verbindet, der Majestät Gottes *untergeordnet* zu sein, was sich in Gebet und Gestik ausgedrückt: Insofern gründet die Einheit des Gottesvolkes in der Stärke des Gottesbildes.

- * Der revidierte Usus der Messfeier hingegen geht von dem einen Gottesvolk aus, in welchem der geweihte Amtsträger bestimmte Funktionen ausübt und eine bestimmte Stellung einnimmt. Der Klerikerstand kommt ihm zwar formal zu, aber darin liegt nicht mehr jene Dimension, die ihn vom übrigen Volk Gottes abhebt. Was ihn vielmehr unterscheidet, ist unmittelbar der sakramentale Dienst, den er, befähigt durch die Weihe, innerhalb des Gottesvolkes ausübt, und dieser Dimension allein gelten die liturgischen Gewänder. Konsequenterweise werden die übrigen liturgischen Diener – bedingt auch durch die Abschaffung der niederen Weihen – laikal aufgefasst. Dies betrifft neben dem Lektor, dem Kantor und dem außerordentlichen Kommunionhelfer auch – zumindest von der theologischen Konzeption her – den Ministrantendienst, auch wenn dieser auf zeichenhafter Ebene dank der Gewänder noch die Verbindung zu seiner Herkunft aus den Klerikerdiensten bewahrt. Deshalb sind auch Reservierungen solcher Dienste für das männliche Geschlecht aus grundsätzlichen Erwägungen kaum noch haltbar. Abgesehen von den sakramentalen Amtsvollzügen, welche die Hierarchisierung in Bischof, Priester und Diakon kennen, bedarf die umfassende Verwaltung des Sacrum innerhalb des Gottesvolkes keiner eigenen Qualifizierung mehr, sondern kommt dem Volk selbst »stufenlos« und direkt zu und ist von daher viel unmittelbarer dem »Weltcharakter«²⁶ verbunden, der ja den Laien besonders eigen ist. Dies merkt man der Gottesdienstatmosphäre auch der würdig vollzogenen nachvatikanischen Liturgie deutlich an.

Indem der revidierte Usus von der Einheit des Gottesvolkes ausgeht, will, theologisch gesehen, freilich die Würde der Getauften (und Gefirmten) als allgemeine Grundlage liturgischer Feier stärker ins Licht gerückt werden. Doch es ist nicht so, wie manche meinen, dass der überlieferte Usus in diesem Anliegen dem revidierten Usus nicht wirklich gleich komme. Vielmehr verwirklicht der überlieferte Usus das gleiche Anliegen auf andere Weise: Denn gerade im stillen Vollzug vieler Riten und Gebete wird es vermieden, dass die Gläubigen in ihrer Teilnahme sozusagen »bedient« werden und Gefahr laufen, nicht mehr hinreichend die Notwendigkeit zu verspüren, sich selbst in einem persönlichen Gebetseinsatz zu engagieren. Beim stillen Vollzug der Riten hängt die Teilnahme der Gläubigen am liturgischen Geschehen

²⁶ LG 31.

viel entschiedener von deren persönlichem geistlichen Einsatz ab, womit sie sich spirituell mit der heiligen Handlung vereinigen. Genau darin werden die Gläubigen in ihrer Würdigkeit und Mündigkeit als Getaufte voll ernst genommen. Dagegen lehrt uns heute nicht wenig pastorale Erfahrung, dass die Feier gemäß dem revidierten Usus, in der den Gläubigen alles vernehmlich und transparent vor Augen und Ohren gestellt wird, nicht selten in Gefahr ist, eine gewisse Passivität in der aktiven Teilnahme der Gläubigen zu fördern (obwohl von der Liturgiereform in ihrer Theorie gerade das Gegenteil intendiert ist).²⁷

3.2.2. Theologie und Frömmigkeit

- * Die theologische Grundlinie des überlieferten Usus hat als Ausgangspunkt, dass die Geschöpflichkeit und Sündigkeit des Menschen im kultischen Vollzug vor der Majestät und Heiligkeit Gottes (*»ante conspectum divinae maiestatis tuae«*) steht.²⁸ Daraus ergibt sich ein Abstand zwischen zwei Polen, zwischen denen die Mittlerstellung Christi in ihrer Bedeutung zum Tragen kommen kann und durch den bevollmächtigten Dienst des Priesters *»in persona Christi«* vergegenwärtigt wird. Insofern ist der Ritus für die Fülle des christlichen Gottesbildes und für die Zentralität des Heilswerkes Christi sehr transparent. Das Opfer aber wird hierbei auch in der Dimension des *»sacrificium proprium«*²⁹ geltend gemacht, also in dem Aspekt der (bei aller Identität zum historisch erfolgten Kreuzesopfer) *»echten«* und *»real-sichtbaren«* sakramentalen Darbringung Christi durch die Kirche in der Vollmacht des Priesters. So betont der überlieferte Usus auch die herausragende Stellung der Konsekrationsworte, ohne aber im Hochgebet einen epikletischen Gestus zu kennen. Dadurch rückt der bevollmächtigt handelnde Priester mit in das Zentrum theologischer Betrachtung, was zu einer Geradlinigkeit und Eindeutigkeit des rituellen Ausdrucks auf symbolischer Ebene führt.
- * Hier setzt der revidierte Usus des römischen Messritus andere Akzente, was aber nicht auf Kosten der eindeutigen Bezeugung des Opfercharakters der Messe geht. Die Betonung liegt jedoch stärker auf dem Gedächtnis des Heilswerkes Christi, auf dem geistlichen Opfer des Lobes und daher auf Gott als dem Geber. Diesen Unterschied kann man beispielsweise daran erkennen, dass im revidierten Usus das vierte Hochgebet einen ausführlichen Lobpreis des Heilswerkes Gottes enthält und dass alle nachvatikanischen Hochgebete eine explizite Geist-Epiklese enthalten. Während also der überlieferte Usus den Opferbegriff in dessen zentralem Vollzug ins Zentrum stellt, akzentuiert der revidierte Usus demgegenüber den Beziehungs-

²⁷ Außerdem wäre theologisch in Erwägung zu ziehen, inwieweit gerade das von höheren Weihen (zum Diakon bzw. zum Priester) unabhängige Klerikat als eine Intensivierung der Tauf- und Firmgnade aufgefasst werden muss und daher auch in diesem Sinne nochmals Symbolcharakter hat.

²⁸ So heißt es z. B. zur Erhebung des Brotes bei der Opferung: *»Suscipe, sancte Pater, omnipotens aeternus Deus, hanc immaculatam hostiam, quam ego indignus famulus tuus offero tibi«* – *»Nimm an, heiliger Vater, allmächtiger, ewiger Gott, diese unbefleckte Opfertgabe, die ich, dein unwürdiger Diener, Dir darbringe.«* Die Polarität zwischen Gott und Geschöpf, innerhalb welcher der Priester in *persona Christi* als Mittler erscheint, ist hier besonders deutlich.

²⁹ Vgl. Konzil von Trient: DH 1751.

reichtum, in welchem der sakramentale Opferbegriff angesiedelt werden muss. Somit ist nicht nur in ekklesialer Hinsicht,³⁰ sondern auch in sakramententheologischer Perspektive die Vollmacht des Priesters in einen neuen Kontext gestellt.

- * Entsprechend hat die Zelebrationsfrömmigkeit im überlieferten Usus zwar insofern eine Entwicklung erfahren, als manche Gebete im Laufe der Jahrhunderte neu dazugekommen, weggefallen oder gekürzt wurden; aber in all diesen Wandlungen wurde die eben beschriebene theologische Grundlinie bewahrt. Nur der konkrete Ausdruck dieser Grundlinie, nie aber die Grundlinie selbst war Gegenstand nennenswerter liturgischer Änderungen. Der revidierte Usus übernimmt zwar wenige Gebete dieser Art,³¹ bringt aber eine neue Linienführung ein, indem er manche dieser Gebete wegfallen³² oder nur als Wahlmöglichkeit bestehen lässt,³³ einige Gebete durch anders ausgerichtete Texte ersetzt³⁴ oder in ihnen die eben beschriebene inhaltliche Ausrichtung abschwächt.³⁵ So gibt er die Einheitlichkeit und Intensität der bisherigen Ausrichtung auf. Er verändert daher den Ritus auf einer Ebene, auf der er bisher in der gesamten nachweisbaren Tradition nie verändert wurde. Die neuen Akzente, die er inhaltlich setzt, sind weniger auf die Prägung der Frömmigkeit des betenden Zelebranten bezogen; vielmehr wollen sie theologische Anliegen geltend machen.³⁶

³⁰ Zum Unterschied in ekklesialer Hinsicht sei hier nur noch darauf hingewiesen, dass die vom Hochmittelalter übernommene tridentinische Fixierung des überlieferten Usus den Ordo Missae beginnen lässt mit den Worten »Sacerdos paratus«; der revidierte Usus dagegen hat an der entsprechenden Stelle die Worte »Populo congregato«.

³¹ Dies betrifft aber, recht besehen, nur ein einziges Gebet des Messritus, nämlich »In spiritu humilitatis« zur Gabenbereitung, abgesehen von gewissen Elementen in der (in den muttersprachlichen Messbüchern meist nicht vorhandenen) »Praeparatio ad Missam«.

³² Dies betrifft vor allem die Orationen »Aufer a nobis« vor dem ersten Altarkuss, »Oramus te« zum ersten Altarkuss und »Placeat tibi sancta Trinitas« vor dem letzten Altarkuss.

³³ Dies betrifft das »Confiteor« als eine der Alternativen zum Bußakt.

³⁴ Dies betrifft die überlieferten Opferungsgebete »Suscipe sancte Pater« und »Offerimus«, die durch die dem jüdischen Tischsegen entlehnten Formeln »Benedictus es, Domine« ersetzt wurden.

³⁵ Dies betrifft z. B. das Stillgebet des Priesters vor der Kommunion »Perceptio corporis«, aus dem die Worte weggefallen sind »quod ego indignus sumere praesumo«.

³⁶ Dazu ist bemerkenswert, aus welchen theologischen Diskussionen die Endgestalt der Formeln zur Darbringung von Brot und Wein hervorgegangen ist. Die euhologische Ausrichtung der Gebete »Gepriesen bist Du, Gott, Schöpfer der Welt« (»Benedictus es, Domine, Deus universi«) ist, gemäß ihren jüdischen Vorlagen, ganz auf die Bereitung des Mahles bezogen, so dass die Hinzufügung des Opfergedankens die Klarheit der gedanklichen Ausrichtung beeinträchtigt. Daher ist es verständlich, dass die Formeln zunächst den Einschub »quem/quod tibi offerimus« nicht enthielten. Papst Paul VI. aber bestand darauf, den Darbringungscharakter hinzuzufügen. Dies löste beim »Consilium« der Liturgiereform lange Diskussionen aus, die zum Ergebnis hatten, dass man den vom Papst gewünschten Ausdruck »offerimus« ablehnte. Die Begründung, die Annibale Bugnini an der betreffenden Stelle in seiner Dokumentation dafür angibt, besagt: »Die einzige und wahre Darbringung des geopferten Christus, die sich im Eucharistischen Hochgebet vollzieht, darf nicht vorausgenommen und geschmälert werden« (Die Liturgiereform, 406). In diesem Denken hat der Eigenwert einer geistlichen Opferung (im Unterschied zur sakramentalen Opferung) keine nennenswerte Bedeutung. Dennoch blieb der Einschub in der Formulierung Pauls VI. erhalten. Man half sich nun durch eine ausweichende Unschärfe in den Übersetzungen, die bewusst in die Wege geleitet wurde: »Der Schwierigkeit konnte man durch Hinweise auf die Übersetzungen abhelfen. [...] So geschieht es fast in allen Sprachen« (ebd.). Bei der Entstehung dieser Formeln ging es also um die Berücksichtigung theologischer Anliegen, die in keine einheitliche Richtung wiesen und folglich in ihrer textlichen Zusammenfügung nicht in erster Linie der Prägung der Frömmigkeit des Betenden dienen können.

3.3. Die Konsequenzen für die konkrete Feiargestalt

3.3.1. Ekklesiale Dimension

- * Die Grundform des überlieferten Usus der römischen Messfeier ist seit seiner historischen Bezeugung durchgängig die feierliche (und gesungene) Pontifikalform, die selbst in der stillen und »privaten« Einzelzelebration noch greifbar ist.³⁷ Die Grundform des revidierten Usus hingegen ist die einfache Pfarrliturgie,³⁸ und zwar nicht als gesungene, sondern als gelesene Messe.³⁹ Die feierliche Pontifikalmesse ist in diesem Rahmen nur noch eine geringfügig modifizierte und versollemnisierete Pfarrliturgie.
- * Der überlieferte Usus sieht in den liturgischen Dienern die an der Spitze des Gottesvolkes stehenden Kleriker, deren Zentrum der Zelebrant mit seiner Vollmacht bildet und die mit dem übrigen Volk eine wie auch immer ausgedrückte gemeinsame Ausrichtung auf Gott verbindet. Deshalb besteht im überlieferten Usus eine tragfähige Grundlage dafür, dass die konkrete Verwirklichung dieser Ausrichtung zum gleichen Zeitpunkt unterschiedlich sein kann. Daher ist es wie selbstverständlich möglich und notwendig, dass vor allem der zelebrierende Priester zeitgleich neben dem Gesang oder dem sonstigen Beten des Gottesvolkes in Stille seine eigenen Vollzüge hat. Dies ist nicht, wie manche meinen, eine Diskriminierung der übrigen Gläubigen, sondern will eine Verwirklichung des Mittlertums Christi sein und insofern das Beten der Gläubigen gerade ernst nehmen und zu Gott tragen.⁴⁰ Dass also der Klerus zeitgleich andere Vollzüge hat als das übrige Gottesvolk, ist natürlich nicht durchgängig der Fall, aber an einzelnen Stellen, vor allem zu Beginn der Messe bei den Stufengebeten, zur Gabenbereitung und auch zum Hochgebet. Daneben werden immer wieder Punkte der Gemeinsamkeit des Vollzuges

³⁷ So unterscheidet – um nur ein Beispiel zu nennen – gemäß der tridentinischen Ausprägung des überlieferten Usus auch der ganz alleine zelebrierende Priester am Altar zwischen der »Epistelseite« und der »Evangelioseite«, genau gemäß jenen Orten, die im feierlichen levitierten Hochamt der Subdiakon für die Lesung bzw. der Diakon für das Evangelium einnehmen.

³⁸ Dies geht zurück auf die Grundgestalt der dem revidierten Usus zugrundeliegenden »Missa normativa«, von welcher Annibale Bugnini aussagt: »Man sollte sich vorstellen, die Messe werde als Sonntagsmesse in einer Pfarrkirche, unter Teilnahme des Volkes, mit einer kleinen Schola, einem Lektor, einem Kantor und zwei Ministranten gefeiert« (Die Liturgiereform, 374).

³⁹ Das zeigt sich in der Ordnung des Missale Papst Pauls VI. ganz deutlich: So ist z. B. Vertonung von Prästationen gegenüber dem bloßen Text derselben eine Sekundärercheinung (man vergleiche hierzu die Ordnung im Missale Romanum von 1962), was auch für die übrigen Teile gilt, die in gesungener Form möglich sind. Die Editio typica tertia des nachvatikanischen Missale (2002) hat die Gesangsteile freilich spürbar aufgewertet.

⁴⁰ Andererseits hat Martin Mosebach freilich Recht, wenn er im überlieferten Usus die Praxis brandmarkt, dass der Zelebrant sich im gesungenen Hochamt, nachdem er das *Gloria in excelsis* und das *Credo* von der Kanontafel still abgelesen hat, einfach seitlich hinsetzt, um abzuwarten, bis der Gesang der Gemeinde auch zu Ende ist, sprich, bis »dies Hindernis im Voranschreiten endlich überwunden ist« (Häresie der Formlosigkeit, 47). Und der Autor stellt zu Recht fest: »Dabei ist es doch der Priester, der die Gebete der Gemeinde gleichsam auf den Altar legen muss« (ebd.). Mosebach hat aber nicht Recht, wenn er den zeitgleichen Vollzug verschiedener Dinge überhaupt als »Zweigleisigkeit« (ebd., 42) kritisiert: Hier muss man die innere Logik des überlieferten Usus berücksichtigen, der nun einmal dem Klerikerstand gegenüber dem übrigen Gottesvolk eine gewisse »Eigendynamik« zuerkennt.

deutlich. Im revidierten Usus dagegen steht der geweihte Amtsträger in seiner Christusrepräsentation der Versammlung der Gläubigen konsequent gegenüber.⁴¹ Deshalb wird es um der Einheit der Feier willen notwendig, dass möglichst alles gemeinsam vollzogen wird, wenn auch jedem Teil – Priester, sonstigen Dienern und Gläubigen – dabei eine genaue Funktion zugewiesen wird.

- * Der überlieferte Usus kennt in keinem seiner Entwicklungsstadien den Grundsatz, die Riten auch im Hinblick auf eine Kommunikation zwischen Zelebrant und Gläubigen zu ordnen. Die einzige »Kommunikation« gilt dem Gottesverhältnis. Damit fällt die gesamte pastorale Dimension aus dem Begriff des Ritus heraus, worin die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils zu Recht einen Mangel gesehen hat.⁴² Der revidierte Usus will gerade diesen Mangel in denkbar gründlicher Weise beheben, indem er neben die Kultivierung der Gottesbeziehung im liturgischen Beten dem Anliegen zwischenmenschlicher Kommunikation spürbar Geltung verschafft. Dies wird durch die Ermöglichung des freien Wortes an einzelnen Stellen zusätzlich gefördert.
- * Der überlieferte Usus der Liturgie kennt in seinem rituellen Ablauf so gut wie nicht die Möglichkeit der Wahlfreiheit. Er ist ganz von dem Grundsatz geleitet, den Kardinal Ratzinger in seinem Buch »Der Geist der Liturgie« wieder mehrfach ausgesprochen hat: »Die Größe der Liturgie beruht gerade auf ihrer Unbeliebigkeit.«⁴³ Die objektive Form wird vor allem dadurch garantiert, dass der zelebrierende Priester auf die liturgischen Texte verpflichtet ist. Was hingegen das gläubige Volk betrifft, kennt der überlieferte Usus eine große Elastizität, vor allem im Liedgut, wenn auch der lateinische Choralgesang die elementare Richtschnur bildet. Aber trotz aller Elastizität schwebt über allem die Unbeliebigkeit der objektiven sakralen Form. Der revidierte Usus hat dieses Prinzip aufgesprengt. Die freie Liedwahl bleibt nur im Ordinarium der Messe an den amtlichen Inhalt gebunden, doch im Proprium (Introitus, [Offertorium], Communio) hat sie nur ungefähren Vorgaben zu folgen. Mit dieser Freiheit korrespondiert nicht mehr, dass wenigstens vonseiten des Zelebranten die Berücksichtigung des eigentlichen amtlichen Textes garantiert wird. Das hängt mit dem oben genannten Prinzip zusammen, dass Zelebrant und Gläubige zeitgleich möglichst keine parallelen Vollzüge haben sollen. Wahlfreiheit besteht aber darüber hinaus in verschiedenen liturgischen Formeln bis hin zur Auswahl zwischen mehreren Hochgebeten, was eine gewichtige Änderung im Verhältnis zur vorausliegenden Tradition darstellt. Die Elastizität besteht für den Zelebranten aber auch darin, dass manche liturgischen Vollzüge nicht mehr so genau festgelegt sind, so dass der persönliche Stil des einzelnen zelebrierenden Priesters spürbar mehr Freiraum und Gewicht erhält.

⁴¹ Dies gilt übrigens auch dann, wenn er das Opfer Christi an einem Hochaltar feiert: Denn ausdrücklich halten die Rubriken fest, dass der Priester zu Beginn der Feier die anwesende Versammlung der Gläubigen von seinem Sitz aus grüßen und gegebenenfalls in die Feier einführen soll (was sich ja in der Praxis auch weitgehend eingebürgert hat).

⁴² Vgl. vor allem SC 30, 31, 33, 35, 36, 48, 52, 53, 54.

⁴³ Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, 143.

3.3.2. Die unterschiedliche Art des Sacrum

Die Unterschiede zwischen beiden Formen betreffen daher auch die grundlegende Art der Sakralität:

- * Der überlieferte Usus ist geprägt von vielen Aspekten, die symbolischer Natur sind, z. B. den Unterschied zwischen rechter und linker Seite: Die rechte Seite wird, getreu dem biblischen Zeugnis,⁴⁴ als gottgefällige und gottverbundene Seite verstanden, die linke Seite hingegen als abfällige und sündige Seite. Immer hat daher in der Feier »rechts« den Vorrang vor »links«.⁴⁵ Der revidierte Usus gibt diese Symbolik auf, um eine dynamischere Anpassungsfähigkeit der Gottesdienstgestaltung zu ermöglichen – eine Änderung, hinter welcher auch ein missionarisch-pastoraler Elan der unter dem Eindruck konziliarer Erneuerung stehenden Kirche gestanden haben mag.
- * Der überlieferte Usus kennt eine konsequente und eigentümliche Ehrerbietung gegenüber dem Altar, die zumindest seit dem Hochmittelalter auch eine Feinausprägung erfahren hat. Der Zugang zum Altar muss zu Beginn vom Zelebranten in den Stufengebeten erbetet werden, woraufhin dessen Altarbezug dann aber so »stark« ist, dass er es bei keiner Abwendung vom Altar unterlässt, diesen zuvor zu küssen. Der Altarbezug bestimmt auch die genaue Haltung der Hände bzw. Unterarme, die zu gewissen Augenblicken den Altar berühren, zu anderen Momenten nicht. Der Altar ist auch der Ort der Konsekration; die Patene ist demgegenüber ausschließlich dem Mahlcharakter der Eucharistie zugeordnet und wird (schon erkennbar im *Ordo Romanus Primus*⁴⁶) deshalb vorher eigens durch einen Kuss geehrt. Der revidierte Usus »lockert« sozusagen den Altarbezug, indem zu Beginn die Stufengebete wegfallen und der Altar während der Feier ohne Ehrerbietung verlassen werden kann, solange der Zelebrant sich nicht außerhalb des Presbyteriums begibt. So wird der Altar eher wahrgenommen wie ein Gegenstand liturgischer Funktionen, vergleichbar dem Ambo. Die Konsekration findet auch nicht direkt auf dem mit dem Corporale bedeckten Altar statt, sondern über der Patene bzw. der Hostienschale. Würde man dies nun in der »Logik« der Form des überlieferten Usus interpretieren, käme man zu dem Fehlurteil, hier würde dem Konsekrationsakt einseitig der mit der Patene verbundene Mahlcharakter untergeschoben, zuungunsten des Opfercharakters. Das ist aber ein Missverständnis, und man sieht hierbei, wie wenig deckungsgleich die beiden Ritusausprägungen in ihrer inneren Logik und Form sind. Dem revidierten Usus geht es schlicht und einfach darum, den Vollzug der Feier zu erleichtern. Die Konsekration über der Patene – oder über

⁴⁴ Vgl. z. B. Mt 25, 33.

⁴⁵ Die Lesung wird auf der rechten Seite gelesen, das Evangelium nur scheinbar links, in Wirklichkeit – gemäß der Apsisordnung antiker Basiliken – so, dass der verkündende Diakon den in der Apsisspitze befindlichen Bischof rechts von sich und zugleich der Bischof das verkündigte Evangelium ebenfalls rechts von sich hat. Die Regel »rechts vor links« wird aber auch in der Feinausprägung der Gestik berücksichtigt, bis hin zur Haltung der gefalteten Hände, der Faltung des Corporale und ähnlichen Details.

⁴⁶ Vgl. Andrieu, a. a. O., 97 (*Ordo Romanus Primus*, Nr. 94).

der Hostienschale – sichert einen reibungsloseren und müheloserer Ablauf, ohne den grundlegenden Eindruck von der Würde der heiligen Handlung zu verletzen.⁴⁷

Das Sacrum wird im revidierten Usus also weniger symbolisch als vielmehr vorwiegend pragmatisch oder empfindungsmäßig-atmosphärisch aufgefasst, also aus dem *Eindruck*, den die schlicht und würdig vollzogene Handlung auf den mitfeiernden Menschen macht. In diesem Licht werden auch zwei vorausgehend behandelte Gesichtspunkte nochmals vertieft verständlich: zum einen die auf strenger Festlegung basierende Ordnung des überlieferten Usus bzw. die Einräumung von Wahlfreiheiten und Anpassungsmöglichkeiten beim revidierten Usus, zum anderen aber die Notwendigkeit beim überlieferten Usus, dass liturgische Dienste eigens mit dem Klerikat qualifiziert sein müssen, was beim revidierten Usus ganz anders gefasst wird.

* Ist der Ritus streng festgelegt, so ist er genauso unbeliebig wie das Symbol, ja er ist selbst als ganzer gewissermaßen ein »Groß-Symbol«. Und entsprechend ist ein liturgischer Dienst, wenn er an die Qualifikation des Klerikates gebunden ist, nicht nur eine Funktion innerhalb der Feier, sondern ihm kommt eine in sich stehende zweckfreie Würde zu, deren Sinn folglich mit der symbolischen Dimension zusammenhängen muss. Dies kann an dieser Stelle nur so abstrakt formuliert werden, weil es nicht einfach ist, sowohl für den Begriff des »Ritus« als ganzen als auch für jeden einzelnen liturgischen Dienst auch das konkret Symbolisierte authentisch

⁴⁷ Auch dass bei der Konsekration der im überlieferten Usus – zumindest in seiner tridentinischen Endgestalt – vorgeschriebene Altarbezug durch Berührung (der Unterarme des Priesters bei der Hostie, der Kante des Kelchfußes beim Wein) im revidierten Usus weggefallen ist, darf nicht als symbolische und gegen den Opfercharakter gerichtete Weichenstellung missverstanden werden: Bei der Vorschrift, Patene mit Hostie bzw. Kelch zur Konsekration leicht erhoben zu halten, geht es lediglich darum, eine stärkere Körperverneigung des Zelebranten zu vermeiden, die angesichts einer dem Volk zugewandten Zelebration vielfach als unpassend und für die Kommunikation störend empfunden wird. Daraus, und aus nichts anderem, erklärt sich auch, warum der revidierte Usus nach der Konsekration des Brotes wie des Weines jeweils nur eine einzige Kniebeuge vorsieht, und zwar jeweils erst nach der Erhebung der konsekrierten Gestalten. Würde man dies in der »Logik« des überlieferten Usus auffassen wollen, müsste es sich um eine Verdunkelung der rechten Rangordnung halten, in der zunächst immer das Heilige bzw. das Allerheiligste geehrt wird, bevor man daran eine wie auch immer geartete »Veränderung« vornimmt (sei dies die Abwendung des Zelebranten vom »heiligen« Altar, das Entfernen der Palla vom Kelch nach der Konsekration, oder eben die Erhebung konsekrierter Gaben). Traditionalistische Scharfmacher werfen dieser Verkehrung der Rangordnung, im Hinblick auf die Kniebeugen erst nach der Elevation, sogar eine Protestantisierung der nachkonziliaren Liturgie vor in dem Sinne, dass angeblich erst nach der durch Elevation eingeholten Glaubenzustimmung der Gottesdienstversammlung die Konsekration vollendet und die konsekrierten Gestalten der Kniebeugung würdig seien. Dieses Fehlurteil wird übrigens eindeutig widerlegt durch die im Missale Pauls VI. direkt nach den Konsekrationen zu lesenden Rubriken, die – noch vor der Erhebung der Hostie – von »hostia consecrata« sprechen. Diese Rubriken sind »locus theologicus«, also Quelle theologischer Erkenntnisbildung. Doch all diese traditionalistischen Kritiken, seien sie gemäßigt oder radikal, gehen an der eigentlichen »Logik« des revidierten Usus vorbei, einer zelebrativen Logik, die weniger symbolisch als pragmatisch konzipiert ist: Der Priester soll nämlich bei der Konsekration nur leicht verbeugt stehen; dies bringt es mit sich, dass er keinen Altarbezug durch Berührung herstellen kann, sondern die Gaben leicht erhoben halten muss. Der Einfachheit halber wird diese leichte Erhebung sofort fortgesetzt in der Erhebung der konsekrierten Gestalten, um sie dem Volk zu zeigen; eine vorausgehende Kniebeugung müsste es mit sich bringen, das Allerheiligste vorher wieder auf dem Altar abzusetzen, um es dann für die Elevation wieder zu erheben. Der revidierte Usus strebt also nach einer sakralen Einfachheit, in welcher solche zelebrativen »Umwege« vermieden werden. Der bloße Eindruck von sakraler Würde hat klare Priorität vor der konsequenten symbolologischen Durchdringung.

(also nicht nachträglich allegorisch) zu benennen. Aber allein schon die Tatsache der früh- und hochmittelalterlichen Allegorese beweist, dass man den Ritus durch und durch symbolisch verstanden wissen wollte.

- * Der revidierte Usus hingegen nimmt Variabilität und Anpassungsfähigkeit in den Ritus hinein und ändert somit den zugrunde liegenden Ritus-Begriff: Denn der Ritus verliert seine Eigenart, ein »Groß-Symbol« zu sein; stattdessen ist er eher aufzufassen als eine kirchenamtlich legitimierte Rahmenordnung für würdige sakramentale Vollzüge. Auch ein liturgischer Dienst wird – wir sahen es – vornehmlich von seiner Funktion innerhalb des Ablaufs der Feier her betrachtet. Seine Sakralität hängt nicht mehr von der mutmaßlichen symbolischen »Stellung« des jeweiligen liturgischen Dieners ab, sondern von dessen persönlichem würdigem Verhalten beim Vollzug seiner Funktionen. Somit bewegt sich alles grundlegend auf pragmatischer Ebene.

Man könnte diese fundamentale liturgische Neuerung mit dem Einwand rechtfertigen, warum man denn an einem Symboldenken festhalten solle, wenn es nicht einmal möglich oder zumindest höchst schwierig sei, das auch jeweils Symbolisierte hinreichend zu klären. Vordergründig betrachtet erfolgt dieser Einwand nicht ganz zu Unrecht. Es muss aber bedacht werden, dass der Begriff des Sacrum, beraubt man ihn seiner symbolischen Verankerung, auch seine essentielle Qualifikation verliert. Das Sacrum inhäriert dann nämlich nicht mehr seinshaft dem Vollzug als solchem, sondern stellt sich erst gewissermaßen atmosphärisch in der konkret-menschlichen Art und Weise des Vollzuges ein.

Damit ist der Begriff des Sacrum nicht nur geringfügig verschoben, sondern grundlegend verändert. Auch ein unvoreingenommener und kaum instruierter Mitfeiernder kann dies im Vergleich beider Formen des Ritus unwillkürlich spüren: Im einen Fall nämlich ist der Eindruck des Sacrum einfach gegeben, und zwar (weitestgehend) unabhängig von den Personen jener, die die heilige Handlung vollziehen,⁴⁸ im anderen Fall hängt das Sacrum hingegen von deren konkreter persönlicher Art bei den liturgischen Vollzügen maßgeblich ab.⁴⁹ Die Konsequenz einer solchen Ände-

⁴⁸ Die einzige Bedingung ist die Freiheit von eklatanten Missbräuchen, die sich natürlich bei jeder Gelegenheit unserer diesseitigen Welt einstellen können. Es wäre aber unsachgemäß, solche Missbräuche – wie z. B. eine übertriebene Zelebrationsgeschwindigkeit – mit dem tridentinischen Usus zu identifizieren oder auch nur als gemäß diesem Usus naheliegend auszugeben.

⁴⁹ Nun kann man freilich die Feier gemäß dem revidierten Usus durch lateinische Zelebration am Hochaltar, alte Paramente und gregorianischen Choral sehr stark an das Erscheinungsbild des überlieferten Usus angleichen, so dass das Urteil Kardinal Ratzingers zutrifft: »Ein lateinisches Hochamt nach dem alten und nach dem neuen Missale ist für den liturgisch weniger gebildeten Christen kaum zu unterscheiden« (zitiert aus der Ansprache anlässlich des zehnjährigen Bestehens der Kommission »Ecclesia Dei: http://www.kath-info.de/ra_1998.html). Und doch ist der jeweils zugrunde liegende Begriff des Sacrum ein anderer: Im Falle des revidierten Usus ist das lateinische Hochamt nur eine Option unter vielfältigen anderen gleichermaßen legitimen Alternativen, die dann eben doch einen grundlegend anderen Eindruck vermitteln würden. Somit bleibt auch in der (aus traditioneller Perspektive) »höchsten« Form der Feier gemäß dem revidierten Usus das Sacrum an die Optionen der jeweiligen liturgischen Diener gebunden; es ist ihnen nicht wirklich vorgegeben. Wenn man gerecht sein will, ist das Sacrum daher im lateinischen Hochamt gemäß revidiertem Ritus nicht »höher« zu veranschlagen als in der (aus traditioneller Perspektive) »schwächsten« aller legitimen Alternativen.

rung im Begriff des Sacrum und des Ritus nimmt der revidierte Usus in Kauf – unbeschadet eines gewissen verbleibenden Ausmaßes an symbolischen Elementen, die in den neuen Rahmen eingegliedert sind.⁵⁰ Die weitgehende Loskoppelung von symbolischen Verankerungen hat freilich den pastoralen Vorteil, dass rituelle Vollzüge ohne viel Hintergrundwissen für die Ratio menschlicher Auffassungsgabe transparent und einleuchtend werden.

3.4. Aspekte der inneren Charakteristik

Die Unterschiede zwischen beiden Formen des Ritus betreffen aber auch deren inneren Charakter. Dazu sind folgende Aspekte bemerkenswert:

3.4.1. Inbrunst und Nüchternheit

Typisch für den überlieferten Usus des Messritus ist die Art und Weise, wie die Größe Gottes zum Ausdruck kommt, nämlich oft durch die Anhäufung von Attributen, z. B.: »heiliger Vater, allmächtiger, ewiger Gott«.⁵¹ In ähnliche Richtung weist das erste Hochgebet, der Römische Messkanon, der für Gott auch viele Attribute dieser Art gebraucht.⁵²

Der revidierte Usus nimmt von dieser Redeweise zu Gott spürbar Abstand, was sich auch in den neuen Hochgebeten zeigt. Die Fülle des Gottesbildes wird darin beispielsweise in folgender Wendung aus dem zweiten Hochgebet eingefangen: »Ja, du bist heilig, großer Gott, du bist der Quell aller Heiligkeit«.⁵³ Auch diese Formulierung sagt Zentrales über Gott aus. Die Art ist aber eine andere: »Heilig« wird nicht einfach als Beiwort zu »Gott« hinzugefügt, sondern – gekleidet in ein Bildwort (»Quell«) – in einer grammatisch vollständigen Aussage (»Du bist ...«) Gott zuerkannt. Dadurch wird der Stil der Aussage nüchterner, objektiver (stellte also das Ausgesagte dem betenden Subjekt gewissermaßen gegenüber) und hat nicht mehr

⁵⁰ Die Restbestände rein symbolischer und nicht in erster Linie pastoral ausgerichteter Vollzüge können kurz aufgezählt werden: Altarkuss am Anfang und am Ende der Messe; Sich-an-die-Brust-schlagen zum Schuldbekennnis (was aber relativiert ist durch Alternativtexte, die dies nicht mehr vorsehen); Tiefverneigung in den Stillgebeten vor dem Evangelium (»Munda cor meum«) und zur Gabenbereitung (»In spiritu humilitatis«); Bekreuzigungen zum Beginn der Verkündigung des Evangeliums; Beimischung von Wasser in den Wein zur Gabenbereitung; leichte Körperverneigung zu den Wandlungsworten und zwei Wandlungskniebeugen; Erhebung der Gaben zur Doxologie (und zuvor bereits zur Gabenbereitung); Einsenkung einer Hostienpartikel in das Blut Christi zum *Agnus Dei*. Hinzu kommt noch die vereinfachte Ordnung der Verneigungen zu heiligen Namen, zum Evangeliar sowie bei den Beweihräucherungen. Erwähnt werden dürfen ferner die liturgischen Farben und eine gewisse Stufung der Feierlichkeit (im Hinblick auf Elemente wie *Gloria in excelsis*, *Credo* und *Alleluia*). – Außerdem weist das erste Hochgebet noch gewisse Sondergesten auf (Augenerhebung vor den Wandlungsworten, Tiefverneigung und Bekreuzigung zum Gebet »Supplices«, Sich-an-die-Brust-schlagen zum Gebet »Nobis quoque«), was sich aber wiederum relativiert durch die Möglichkeit legitimer (und heute weit bevorzugter) Alternativtexte, die solche Gesten nicht beinhalten.

⁵¹ »Sancte Pater, omnipotens aeterna Deus«: Stillgebet des Priesters zur Aufopferung des Brotes bei der Opferung.

⁵² Um einige Beispiele zu nennen: »clementissime Pater«; »aeterno Deo vivo et vero«; »praeclarae maiestati tuae«; »ante conspectum divinae maiestatis tuae«.

⁵³ »Vere sanctus es, Domine, fons omnis sanctitatis.«

diese unmittelbare Durchschlagkraft und Feierlichkeit jener Redeweise, welche die Rede zu Gott durch Anhäufung von Adjektiven bereichert. Ähnliches gilt etwa für die Anrede aus den Gebeten zur Erhebung der Gaben: »Gepriesen bist du, Herr, unser Gott, Schöpfer der Welt«. ⁵⁴ Die Größe Gottes bricht somit weniger subjektiv aus dem Bewusstsein des inbrünstigen Beters hervor, sondern wird ihm gewissermaßen objektivierend vor Augen gestellt; das Objektivierende daran ist die Aussageform »du bist«. So wird gerne in einer einzigen prägnanten Formulierung alles Wesentliche zusammengefasst, etwa zum Beginn der Messe, wenn es heißt: »Fratres, agnoscamus peccata nostra, ut apti simus ad sacra mysteria celebranda« – wörtlich: »Brüder, lasst uns unsere Sünden erkennen, um würdig zu sein zur Feier der heiligen Geheimnisse«. Hier ist von Sacrum, vom Mysterium und von Sündigkeit des Menschen eindeutig die Rede, aber die feierliche Wucht der Polarität, wie sie die Formulierungen der überlieferten Liturgie vielfach kennt, ist durch die Schlichtheit des Ausdrucks vermieden; dass hinter den »sacra mysteria« sozusagen die unaussprechliche Majestät des dreifaltigen Gottes steht, tritt im sprachlichen Stil in den Hintergrund. Somit können wir festhalten, dass das Objektivierende, Sachliche und Nüchterne in der Tat ein Grundzug des revidierten Usus der römischen Messfeier ist.

3.4.2. Einfalt und Vielfalt

Dieser objektivierende Zug der Ausdrucksweise ermöglicht es dem revidierten Usus, im Vergleich zum überlieferten Usus eine große Fülle von Aspekten einzufangen: so beispielsweise im Wortgottesdienst den Aspekt des Heilsdialoges zwischen Gott und Mensch, in der Gabenbereitung neben dem Aspekt der Darbringung den Gesichtspunkt des Mahlcharakters, in den Hochgebeten die Aspekte des Gedächtnisses, der Geist-Epiklese, des Lobpreises, der Verkündigung und manches andere. Daher tritt ständig eine Vielheit an Aspekten auf einmal auf. Dazu kommt noch die Mannigfaltigkeit der Gestaltungsmöglichkeiten. Der somit in der Liturgie strömende Reichtum baut das Glaubensleben derer, die andächtig mitfeiern, in großem Maße auf und geht auf sie ein.

Etwas aber tritt hierbei spürbar in den Hintergrund: Das ist jene Schule der Frömmigkeit, die in der Kraft des bloßen Vollzuges des im Kern immer gleichen Kultaktes liegt. Genau darin liegt nun die Stärke des überlieferten Usus, der im Unterschied zum revidierten Usus nicht maßgeblich von der Pfarrsituation her entworfen ist, sondern in der Spannung zwischen pontifikalem Ursprung und monastischer Verinnerlichung zu seiner über Jahrhunderte gereiften Gestalt hingefunden hat. Der überlieferte Usus kennt zwar auch eine gewisse Vielseitigkeit, aber er konzentriert sich auf den zentralsten aller dieser Aspekte: auf den Unterschied zwischen Mensch und Gott, der den Menschen hinführt zur Anerkennung seiner Sündigkeit und, vermittelt durch die Darbringung des Opfers Christi, hineinzieht in das unergründliche Geheimnis Gottes. So lotet der überlieferte Usus in die Tiefe, hier wirkt er einfach kraft seines Vollzuges in die Herzen der Menschen hinein.

⁵⁴ »Benedictus es, Domine, Deus universi«.

Im Unterschied zum revidierten Usus mit der Vielfalt seiner Möglichkeiten ist der überlieferte Usus also sozusagen »einfältiger« in seiner Art, bietet aber dafür eine wertvolle Schule der Frömmigkeit. Die Strenge und Würde der bis ins Detail festgelegten Form, die keine Abweichung oder Freizügigkeit duldet, trägt das Ihrige dazu bei. Die Beachtung der vielen kleinen Details in Körper-, Kopf-, ja Arm- und Fingerhaltung, die mannigfaltigen Gesten und Gebete – all dies sind Dinge, die dem Priester in dieser Konsequenz aus der nachvatikanischen Liturgie nicht vertraut sein können. Sofern er unvoreingenommen ist, wird er dabei aber spüren, dass sie alle ihren je eigenen Sinn – und zuletzt ein- und denselben Sinn – haben: das Heilige auszudrücken und zu schützen.⁵⁵

3.4.3. Stille und Kommunikation

Ein Grundprinzip des nachkonziliaren Usus ist Transparenz und Verständlichkeit. Daher wird alles daran gesetzt, über den Weg der Kommunikation die Aufmerksamkeit auf das Wesentliche zu lenken, und dies hat seinen guten Sinn. Hier konnte gewiss ausgeglichen werden, was beim überlieferten Usus in der Vergangenheit manchmal Anlass zu Oberflächlichkeit und Missbräuchen hatte werden können.

Doch auch der überlieferte Usus muss in seiner Art anerkannt und geschätzt werden: Statt etwas durch transparente Kommunikation zu betonen, neigt er dazu, die Bedeutung von etwas dem Bewusstsein der Mitfeiernden mit dem Mittel der Verbergung nahezulegen – denken wir nur an den stillen, auf jede Kommunikation mit der Gemeinde verzichtenden Vollzug der Opferungsriten. Während der Priester still seine Zeremonien und Gebete vollzieht, wird freilich vielfach gesungen. Aber allein die Anwesenheit des Priesters, der am Altar die heilige Handlung vollzieht, vermittelt unwillkürlich den Eindruck einer im Vergleich zum Gemeindegesang »tiefer« lotenden Dimension, die so tiefgehend ist, dass sie nicht offen herausgesagt wird. Das gilt erst recht für den stillen Vollzug des Hochgebetes. Umso ergreifender ist es dann, wenn der Priester, etwa zum Gesang der Präfation oder nach dem Hochgebet, aus der Versenkung seiner Stille »auftaucht«. In dieser Art wird es auch für die Gläubigen möglich, intuitiv Wesentliches zu erfassen.⁵⁶

3.5. Zeitüberhobenheit und Zeitbezug

Dass der revidierte Usus durchgängig darnach strebt, nüchtern, objektiviert und kommunikativ zu sein, dass er Freiraum für Auswahl und Anpassung gewährt, ist ei-

⁵⁵ Kein Priester sollte aber meinen, er müsse den natürlichen Stil seiner Körperregungen und seiner charakterlichen Art *aufgeben* – das wäre in der Tat ein schädlicher Supranaturalismus! Vielmehr sollte er die Art, die ihm von seiner individuellen Menschennatur eigen ist, *hingeben*, *hineingeben* in den Kosmos an Symbolen, dem er in der Liturgie begegnet, also in den Ausdruck des je größeren Geheimnisses Gottes. Es kommt auf die persönliche Einstellung bei der Befolgung der Rubriken an. Ist sie recht, dann wird die Zelebration gemäß dem überlieferten Usus auch für heutige Menschen glaubwürdig und überzeugend.

⁵⁶ Für den Priester hat die Stille der überlieferten Form übrigens auch einen unschätzbaren Wert: Während die Gemeinde singt, muss er ganz still das Seinige vollziehen, ohne kommunikative Bestätigung von den Gläubigen, und steht somit an der Spitze des Gottesvolkes ganz alleine »in persona Christi« vor der Majestät Gottes. Dieses Bewusstsein prägt – unter Voraussetzung eines würdigen und andächtigen Vollzuges – sein Gewissen und schenkt ihm zudem einen inneren Freiraum für eine ganz persönliche Vereinigung mit dem sich im Opfer hinschenkenden Christus.

ne bemerkenswerte Eigenart, deren tiefere Gründe ins Auge gefasst werden müssen, um den geistigen Wert dieses Usus einschätzen und anerkennen zu können. Dieser Wert ist als umso bedeutsamer zu erachten, je mehr man darin eine Antwort auf tiefgreifende Bewegungen der abendländischen Geistesgeschichte erblickt.

3.5.1. Liturgie und Bürgertum

In ihrer Eigenart geht die von Papst Paul VI. approbierte Form des Ritus nämlich auf jene Geisteshaltung des Abendlandes ein, die sich seit Ausgang des Mittelalters vor allem im Bürgertum verwirklicht, eine Geisteshaltung, welche eine relative Autonomie der Vernunft von der Offenbarung, der Welt von Gott, der Natur von der Gnade stärker ins Licht rückte. Ein solches Denken sucht Redeweisen über Gott und zu Gott, die dem Menschen gewissermaßen einen Freiraum seiner Mündigkeit und Entscheidungsmöglichkeit belassen. Die objektivierende Sachlichkeit und Nüchternheit des nachvatikanischen Usus geht nicht auf Kosten der Fülle der Wahrheit, aber sie will den Menschen nicht durch den Ausdruck inbrünstiger Frömmigkeit mitreißen.⁵⁷ Insofern trägt der revidierte Usus der breiten und historisch bedeutenden Strömung des (nach-)neuzeitlichen Bürgertums der westlichen Welt Rechnung.

Die Eigenart der erneuerten Liturgie, den bürgerlichen Menschen abzuholen, wo er steht, und auf ihn einzugehen, darf aber nicht vorschnell als Tendenz zur Verbürgerlichung der Liturgie verunglimpft werden, auch wenn diese Gefahr zweifellos gegeben ist. Denn das Bürgertum wurde nun einmal zu einem sehr einflussreichen gesellschaftlichen Phänomen, das sich im liberalen Rechtsstaat tief verankert hat: Die Kirche würde sich gegenüber der Zeitentwicklung in Unrecht setzen, würde sie darauf nicht irgendwie eingehen.

Die große Stärke des revidierten Usus liegt also darin, dem historisch gewachsenen Phänomen der bürgerlichen Gesellschaft *ritus-immanent* Rechnung zu tragen. Wenn man *in diesem Lichte* einmal die nachkonziliare Liturgie betrachtet, erstaunt es geradezu, wie viele Aspekte der Kontinuität zum überlieferten Ritus immer noch bestehen.⁵⁸

3.5.2. Die Konfrontation mit der abendländischen Moderne

Verteidiger der erneuerten Form des Ritus werden nun geltend machen wollen, dass genau dieses Eingehen auf die gesellschaftliche Entwicklung unbedingt wichtig

⁵⁷ Dass der überlieferte Usus nicht selten, anstatt »mitzureißen«, die Gläubigen in der Kirchenbank regelrecht »abgehängt« hat, vor allem wenn ihnen religiös-liturgische Bildung (bzw. der Umgang mit einem Volksmessbüchlein) fehlte, soll natürlich nicht verschwiegen werden (siehe dazu auch unten 3.5.3.) – ein Mangel, der aber andererseits auch nicht zu einem verallgemeinernden Urteil über den überlieferten Usus führen darf, denn ebenso gab und gibt es, auch von ganz einfachen Menschen, Zeugnisse echter liturgischer Ergriffenheit. Hier aber soll nur angesprochen werden, was der überlieferte Usus aus seiner Eigenart eigentlich will.

⁵⁸ Um dies einmal ganz gerafft zu synthetisieren: In Kontinuität zur Tradition steht der revidierte Usus vor allem durch die grundlegende Aufeinanderfolge der Elemente, durch die Unterscheidung zwischen dem Niveau amtlicher Liturgie und persönlicher Frömmigkeit und – resultierend daraus – durch die aus dem Frühmittelalter stammende Begleitung zentraler ritueller Vollzüge durch (wenn auch spürbar verkürzte) Stillgebete.

sei und den Ritus auch von innen her prägen müsse. Hier liegen gewiss Elemente der Wahrheit. Dieses Eingehen auf die Zeitsituation betrifft aber auch das Verhältnis des Christentums zur abendländischen Moderne – eine große Problematik, die in diesem Rahmen auch nicht annäherungsweise erschöpfend behandelt werden kann. Es genügt uns hier, auf einen einzigen Umstand hinzuweisen: auf die Tatsache nämlich, dass das Verhältnis des katholischen Christentums zur Geistigkeit der Moderne grundlegend komplizierter ist als zu den vorangehenden Epochen der Antike und des Mittelalters. Diese größere Komplexität liegt im Wesen sowohl des Katholischen wie des Modernen begründet; sie hängt – aus christlicher Perspektive – damit zusammen, dass die Neuzeit im Unterschied zu allen vorausgehenden großen Epochen der Geschichte, neben vielem historisch Erklärlichen und Berechtigten, auch aus einer bewussten und freien Stellungnahme des Menschengestes gegenüber dem Bisherigen hervorgegangen ist – einer Stellungnahme, die zum Ziel hatte, dieses Bisherige vielfach zugunsten von etwas Neuem zu verdrängen. Der nicht nur historisch bedingte, sondern auch bewusst vollzogene Bruch mit der vorausgehenden Tradition haftet der ganzen abendländischen Moderne an, ja ist einer ihrer Wesenszüge – freilich auch bei nicht wenigen Elementen der Kontinuität.⁵⁹ Das Wesen des Katholischen hingegen zielt gerade auf die Vermeidung eines solchen Bruches ab.⁶⁰

Doch was die nachvatikanische Liturgiereform betrifft, gibt es eine Entsprechung zu dem, was soeben als Wesenseigenart der Moderne herausgestellt wurde. Der frühere Sekretär der Gottesdienstkongregation, Erzbischof Albert Malcolm Ranjith, sagt dazu:

»Bei einigen Neuerungen wurden wichtige Elemente der Liturgie samt den entsprechenden theologischen Erwägungen aufgegeben: jetzt ist es notwendig und wichtig, diese Elemente wieder aufzugreifen. [...] Ich glaube, dass einer der Gründe, weshalb einige wichtige Elemente des tridentinischen Ritus bei der Durchführung der nachkonziliaren Reform durch ge-

⁵⁹ So kommt z. B. die Intuition Romano Guardinis zu folgender Einschätzung: »Christ zu sein ruht auf einer Stellungnahme zur Offenbarung, die in jedem Abschnitt der geschichtlichen Entwicklung vollzogen werden kann. Mit Bezug auf sie ist die Offenbarung jeder Epoche gleich nah und gleich fern. So hat es denn auch im Mittelalter Unglauben in allen Graden der Entschiedenheit gegeben – ebenso wie es in der Neuzeit eine vollwertige christliche Gläubigkeit gegeben hat. Diese hatte aber einen anderen Charakter als jene des Mittelalters. Dem Christen der Neuzeit war aufgegeben, seinen Glauben aus den geschichtlichen Voraussetzungen der individuellen Selbständigkeit heraus zu verwirklichen, und er hat das oft in einer Weise getan, welche der mittelalterlichen durchaus ebenbürtig war. Dabei begegnete er aber Hindernissen, die es ihm schwer machten, seine Zeit so einfach hinzunehmen, wie die vorausgehende Epoche es gekonnt hatte. Die Erinnerung an ihre Auflehnung gegen Gott war zu lebendig; die Art, wie sie alle Bereiche des kulturellen Schaffens in Widerspruch zum Glauben gebracht und diesen selbst in eine Situation der Minderwertigkeit gedrängt hatte, war zu fragwürdig. Außerdem gab es das, was wir die neuzeitliche Unredlichkeit genannt haben: jenes Doppelspiel, welches auf der einen Seite die christliche Lehre und Lebensordnung ablehnte, auf der anderen aber deren menschlich-kulturelle Wirkungen für sich in Anspruch nahm. Das machte den Christen in seinem Verhältnis zur Neuzeit unsicher« (Das Ende der Neuzeit, Würzburg ⁹1965, 111 f.).

⁶⁰ Vgl. hierzu z. B. Scheffczyk, L., *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Paderborn ³2008, 47: »Gegenüber dem absoluten Gott kann man sich aber nicht in entgegengesetzter und völlig diskontinuierlicher Weise entscheiden. Hier gilt vielmehr im Gegenteil: Die Gott gegenüber gefällte Entscheidung muss durchgehalten werden. Freilich muss sie bei gewissen Situationen und neuen Anforderungen wiederholt werden, aber dann nicht in völlig beliebigen und voneinander gänzlich verschiedenen Entscheidungen. Das ist aufgrund des katholischen Ansatzes von der ›entschiedenen Entscheidung‹ nicht möglich, es sei denn, um den Preis der Sünde.«

wisse liturgische Kreise aufgegeben wurden, in einem Abgehen oder einer Unterbewertung der Entwicklungen im zweiten Jahrtausend der Geschichte der Liturgie zu suchen ist. Einige Fachleute der Liturgie betrachteten die Entwicklung dieser Periode eher negativ. Diese Einschätzung ist falsch, weil man innerhalb der lebendigen Überlieferung der Kirche nicht dies oder jenes aussuchen kann, was mit unseren vorgefertigten Auffassungen übereinstimmt.«⁶¹

Im Lichte dieser Aussagen haftet dem revidierten Usus also eine gewisse Unreife an. Der überlieferte Usus hingegen ist von solchen geistigen Umbrüchen unangestastet. Seine Praktizierung und Wiederbelebung in heutiger Zeit verkörpert daher Aspekte der Gerechtigkeit im Hinblick auf die gewachsene liturgische Tradition – Aspekte, die vom revidierten Usus nicht genügend abgedeckt werden.

Dabei entspricht es dem Wesen des überlieferten Usus nicht, auf plakativem Wege seinen Geltungsanspruch zu demonstrieren: Messfeiern des überlieferten Usus sind dem heutigen massenmedialen Bedürfnis ebenso wenig gewachsen wie der Open-Air-Kultur. (Wir sehen hier von der zu Recht auch kritischen Beurteilung dieser Phänomene ab.) In ihrem strengen Verzicht auf Konzelebration ist die überlieferte Liturgie geradezu unpraktisch, wenn man einmal an die Abhaltung von Kongressen oder größeren Tagungen mit gemeinsamer Liturgie denkt. Gegenüber den weitreichenden Anpassungs- und Entfaltungsmöglichkeiten des revidierten Usus kann der überlieferte Usus immer nur ein stilles Gegenstück bilden.

Andererseits aber lebt er in einer gewachsenen Gefügtheit, die von ganz eigener Kraft ist und die er aus seinem *vormodernen* Ursprung in unsere *postmoderne* Zeit hineinträgt. Der revidierte Usus braucht unbedingt diese Kraft als Ergänzung: Ohne sie würde er Gefahr laufen, dass in den Herausforderungen der Zeit sozusagen sein »Salz schal« wird (vgl. Mt 5, 13): Er braucht unbedingt und beständig das lebendige Gegenüber vonseiten seiner *eigenen* Tradition, die er selbst nicht genügend in sich birgt. Dies wird von der Mehrzahl heutiger Liturgiewissenschaftler nicht erkannt. Die gegenwärtige Tendenz zur Hinwendung zu orientalischen Liturgien vermag dies nicht genügend abzudecken; sie weicht auch der eigentlichen Konfrontation aus, um die es hier geht und die sehr nötig ist.

Umgekehrt freilich ist der überlieferte Usus ohne den revidierten Usus in der Gefahr, die Bodenhaftung zur heutigen Zeitsituation zu verlieren bzw. nicht zu erreichen: Denn die Frage des Eingehens auf das Bürgertum steht mitten in der Frage nach dem Verhältnis des Christentums zur heutigen modernen Welt. Der revidierte Usus der römischen Liturgie versucht, dem komplexen Verhältnis des Katholizismus zur Moderne konstruktiv Rechnung zu tragen, indem er das Anliegen inhaltlicher Orthodoxie mit verschiedenen Facetten der Elastizität in der konkreten Normbindung verknüpft und auch rituelle Identität und dynamische Anpassungsfähigkeit zu einem komplexen Systemganzen vereinigt. Sein Sacrum ist, wie wir sahen, vorwiegend pragmatisch und dynamisch, weniger symbolisch und essentiell. Das entspricht dem modernen westlichen Empfinden und hat in diesem Sinne seine Vorzüge. Andererseits ist ein solches Sacrum anfälliger für Missbräuche; es ist weitaus stärker der subjektiven Einstellung derer ausgesetzt, die die Liturgie vollziehen. Daher ist jene Traditionsfähigkeit, welche der revidierte Usus in sich alleine hat, noch nicht erwiesen.

⁶¹ Vgl. Interview gegenüber Fides: <http://www.fides.org/aree/news/newsdet.php?idnews=10079&lan=deu>.

Ein rein pragmatisches Sacrum kann nie ohne ein in Symbolen essentiell verankertes Sacrum auskommen, und Letzteres ist nun einmal die Stärke des überlieferten Usus.

3.5.3. Die Frage nach dem Klerikat als Unterscheidungshilfe

Wie wir jedoch sehen konnten, verdankt der überlieferte Usus die Essentialität seines Sacrum in ganz grundlegender Weise der konstitutiven Stellung des Klerikates. In dem die Liturgie von ihren praktischen Abläufen her Klerikerliturgie ist, kann ein relativ gleichbleibendes sakrales Niveau in sehr unterschiedlichen äußeren Bedingungen und auch, wie sich historisch zeigte, über große geschichtliche Umwandlungen hin durchgehalten werden. Insofern eignet dem überlieferten Usus eine unvergleichliche Kraft, das Sacrum liturgischer Tradition im Zeitenlauf zu garantieren und zu schützen. Doch gerade die Tatsache dass diese Kraft sich grundlegend dem klerikalischen Charakter verdankt, entfernt den überlieferten Usus weit vom heutigen Zeitbewusstsein.

Weiter oben wurde angesprochen, dass die Reservierung liturgischer Vollzüge für Kleriker insofern der Einheit des Gottesvolkes keinen Abbruch tut, als das Gottesbild stark und mächtig ist, also das Bewusstsein, dass das gemeinsame Stehen vor dem heilig-absoluten Gott als *grundlegender* erfahren wird als der Unterschied zwischen Klerikern und übrigen Gläubigen. Dem entspricht auch, wie wir sahen, die in den Gebeten des überlieferten Usus ausgedrückte Frömmigkeit. Je mehr sich nun aber im Glaubensbewusstsein einer Epoche die hierfür nötige »Gottesdurchdringung« abschwächt – bedingt durch Umwälzungen des wissenschaftlichen, wirtschaftlichen und sozialen Denkens, wie dies im 19. und 20. Jahrhundert in großem Maße erfolgte –, umso weniger hat das im Ritus ausgedrückte Gottesbild die Kraft, eine einigende Klammer um Kleriker und übrige Gläubige zu bilden.

Dadurch fiel der Unterschied der liturgischen Stellung von Klerikern und übrigen Gläubigen stärker denn je ins Gewicht; die Sensibilität wuchs für den Umstand, dass dieser Unterschied den außerliturgischen sozialen Gegebenheiten mit ihrer grundlegenden Rechtsgleichheit und einhergehend damit mit dem Selbstverständnis des modernen Menschen, das dieser an der Kirchentür ja nicht einfach aufgeben kann, nicht entspricht. So erklärt sich historisch der Drang zur faktischen Abschaffung des Klerikates, welches ja im Zuge des Zweiten Vatikanums in der Tat nur noch als äußere juristische Form besteht, nicht aber mehr als eine auch schon vor den sakramentalen Weihegraden und damit vor jeder pastoralen Sendung gegebene kirchlich-spirituelle Einrichtung. So ist auch die Liturgiereform in all ihren Aspekten auffassbar als eine konsequente Loslösung der Liturgie vom alten Klerikat: In der selbstverständlich beibehaltenen und unaufgebbaren hierarchischen Strukturierung der gottesdienstlichen Vollzüge kommt das Klerikat als eine gegenüber dem pastoral bevollmächtigten Gemeindedienst des Priesters (bzw. Diakons) *eigengewichtige* Größe nicht mehr vor.

Damit wurde die Liturgie freilich von einer historischen Belastung befreit, die dem Klerikerstand anhaften blieb aus seiner in früheren Zeiten auch weltlich-sozial gegebenen Stellung und dem damit bisweilen einhergehenden Dünkel und Missbrauch. Darin liegt wohl einer der Gründe, warum der heutige westliche Mensch vielfach (wenn auch unberechtigterweise!) offener ist für eine orientalische als für eine tridentinische Liturgie, obwohl beide Formen gleichermaßen Klerikerliturgien

sind: Denn in der tridentinischen Liturgie begegnet dem westlichen Menschen rein unterbewusst ein Stück eigener (nicht nur ekklesialer, sondern auch) gesellschaftlicher Vergangenheit, gegen die er – kraft seiner Einbindung in die postmonarchische und postaristokratische Gesellschaft mit ihren liberalen Errungenschaften – eine tief wurzelnde Abneigung empfindet. Das orientalisches geprägte Klerikat ist für das Empfinden westlicher Menschen weiter »entfernt« und daher weniger belastet.

Was aber ist nun im überlieferten Usus, vom Glaubensstandpunkt aus gesehen, das »Eigengewicht« des Klerikates sowohl gegenüber dem Dasein des übrigen Gottesvolkes als auch gegenüber dem pastoralen Dienst des Priesters? Diese Eigenbedeutung des Klerikates als solchen besteht in einem amtlichen Stehen vor Gott, und zwar in einer festgefühten Ordnung ununterbrochenen Betens, das aus dem Geist übernatürlicher Stellvertretung für das übrige (auch das anwesende!) Gottesvolk vollzogen wird. Dies wurde freilich insofern bereits seit Jahrhunderten verdunkelt, als die Klerikerdienste vielfach von (meist minderjährigen) Ministranten wahrgenommen wurden, die weder über eine hinreichende Kenntnis der lateinischen Gebete noch über die nötige geistliche Reife verfügen konnten. Dies – aber auch das Ärgernis klerikaler Selbstgefälligkeit – ist einer der Gründe dafür, dass es dem Gläubigen in der Kirchenbank immer schwieriger möglich war, im liturgischen Klerikerdienst ein Getragen-Sein und Ernstgenommen-Sein der eigenen Person zu erkennen – als vielmehr eine Degradierung. Die Tendenz zu einem solchen Missverstehen musste umso mehr verstärkt werden, als es nach dem Zweiten Vatikanum dann tatsächlich zum Wegfall des Klerikates alten Stiles kam. Dies wiederum hat zur Konsequenz, dass ein erstmaliges Erleben einer Liturgie gemäß dem überlieferten Usus für nicht wenige im revidierten Usus beheimatete Gläubige geradezu museal wirkt.

Doch dies darf nicht hindern, das Ganze der Problematik zu sehen: Der Wegfall des alten Klerikates im revidierten Usus hat nämlich die Dimension übernatürlicher Stellvertretung, die ein zentrales Wesenselement des Priesteramtes darstellt,⁶² abgeschwächt. Daher ist es auch den amtlichen liturgischen Dienern, die in der Welt des revidierten Usus mit seiner Dominanz pastoral ausgerichteter Präsidialgebete groß geworden sind, so gut wie nicht mehr zugänglich, längere Stillgebete zeitgleich zum Beten und Singen der übrigen Gläubigen aus dem reinen Stellvertretungsgedanken heraus zu praktizieren, wie dies über viele Jahrhunderte selbstverständlich war.⁶³

⁶² Vgl. hierzu Scheffczyk, L., »Stellvertretung« und Sendung des Priesters, in: Ders., *Glaube als Lebensinspiration*, Gesammelte Schriften zur Theologie, Bd. 2, Einsiedeln 1980, 413–425.

⁶³ Hier darf freilich nicht vergessen werden, dass die tägliche »Bewältigung« aller Stillgebete und der dazugehörigen Gesten in der Vergangenheit für nicht wenige Priester, gerade wenn sie ganz von der Pfarrseelsorge erfüllt waren, auch eine Last bedeuten konnte, und dass es auch nicht immer einfach war (und bleibt), vor allem bei feierlicher Gottesdienstgestaltung oder bei einem im priesterlichen Dienst nun einmal nicht immer vermeidbaren Zeitdruck, die gebührende Andacht beim Vollzug dieser Gebete zu wahren. Nicht wenige Seelsorger empfanden daher die Liturgiereform als Befreiung (wobei freilich ein Gebetsstrom einfach wegfiel, der sie bisher, auch wenn sie es weniger wahrhaben wollten, getragen hat). Die tatsächlich gelebte Frömmigkeit war im Zusammenhang mit den Stillbeten des überlieferten Usus also früher keineswegs Selbstverständlich. Was aber selbstverständlich war (und nur dies soll an dieser Stelle im Haupttext angesprochen werden), war die (wenn auch oft unreflektierte) grundlegende Einstellung, die der Zelebrant zu dem Vollzug jeglicher priesterlicher Gebete hatte, sei es zur Verrichtung des Breviergebetes oder eben der stillen Gebete bei der Messe – eine Einstellung, die sich im Horizont des Aufstiegs von den Niederen zu den Höheren Weihen aus der geistlichen Heranbildung zum Priestertum einfach ergab.

Dies gilt sogar dann, wenn manche heutige Priester bewundernd und erstrebend nach dem überlieferten Usus ausschauen und die Frömmigkeit der in ihm enthaltenen Gebete und Gesten schätzen: Denn dass man diese Frömmigkeit durch ein Zur-Kennntnis-Nehmen hochachtet und liebt, bedeutet noch keineswegs, dass man sie sich in der eigenen zelebrativen Praxis auch konstruktiv aneignen und sie existentiell umsetzen kann! Von Ersterem zu Letzterem ist ein weiter Weg zurückzulegen, und es bedarf für den heutigen Priester viel persönliche Selbsterkenntnis und Demut, um überhaupt erst einmal wahrzunehmen, wie weit dieser Weg wirklich ist. Der heutige Priester ist kein Kleriker alter Ordnung mehr. Er ist zum Priesteramt gekommen, ohne die niederen Weihen und die sie umgebende spirituelle Welt durchlaufen zu haben. Er kann sich zwar relativ rasch äußerlich aneignen, wie man die Messe gemäß dem überlieferten Usus zelebriert. Aber für die fruchtbare *existentielle* Integrierung der äußeren Praxis in das eigene geistlich-seelsorgliche Leben, die für die Glaubwürdigkeit einer solchen Zelebration – gerade angesichts der angesprochenen historischen Belastungen – ausschlaggebend ist, ist viel Geduld, übernatürlicher Glaubenssinn und geistliches Wachstum nötig.

4. Abschluss

Was also den überlieferten Usus so »stark« macht, ist es zugleich auch, was ihn dem heutigen Menschen so »fern« erscheinen lässt. Dies deutet nur noch mehr darauf hin, wie sehr beide Formen, der überlieferte und der revidierte Usus, aufeinander angewiesen sind und sich gegenseitig ergänzen müssen. Folgen sie zwar äußerlich gesehen grundlegend dem gleichen Bauplan und gehören sie in diesem Sinne dem »einen« römischen Ritus an, so setzen sie aber doch tiefgreifend andere Akzente. Beide Formen haben ihr Gewicht: der überlieferte Usus aus der Einheit der Tradition, die er repräsentiert, der revidierte Usus aus seiner (von Papst Benedikt XVI. durch die Bezeichnung »ordentliche Form« hingenommenen) Stellung, die derzeit allgemein praktizierte Feier der katholischen Liturgie zu sein, was ihm dank seiner größeren Fähigkeit zu dynamischer Anpassung an verschiedene pastorale Situationen im Gegenwartskontext auch zukommt.

Daher kann keine der beiden Formen für sich alleine beanspruchen, die Eigenart des römischen Ritus voll zu repräsentieren. Nur in gegenseitiger Ergänzung zwischen beiden Formen kann die Fülle bewahrt werden – nicht nur die Fülle der Fei-ergestalt, sondern die Fülle dessen, was die Fei-ergestalt des eucharistischen Geheimnisses ausdrücken will.

Daher liegt die geistesgeschichtliche Tragweite des Motu proprio »Summorum Pontificum« Papst Benedikts XVI. darin, unbeschadet der Tatsache, dass der revidierte Usus die »ordentliche Form« der römischen Liturgiefeier bleibt, doch deren bisher faktisch bestehende »Monopolstellung« in der Weitertradierung des römischen Ritus gebrochen zu haben. Das bedeutet freilich für manche Anhänger der Liturgiereform eine empfindliche Demütigung, was man einzelnen Reaktionen auf das Motu proprio auch anmerken konnte. Man darf aber nicht vergessen, welche Demü-

tigung die konkrete Durchführung der Liturgiereform für nicht wenige Anhänger der Tradition bedeutet hat.

Im derzeitigen historischen Kontext kann der römische Ritus *nur in Komplementarität* zwischen dem überlieferten und dem revidierten Usus glaubwürdig bestehen.⁶⁴ Der tiefste Grund hierfür, der in den vorausgehenden Erwägungen verschiedentlich beleuchtet wurde, liegt in einem Auseinanderdriften von Symbolismus und Pragmatismus, von Essenz und Dynamik, von Identität und Anpassung, letztlich begründet in dem hochkomplexen Verhältnis zwischen Tradition und Moderne. In diese Polaritäten ist der römische Ritus hineingeraten – im Unterschied zu den orientalischen Riten. Das macht sein historisches Schicksal aus,⁶⁵ aber dem muss man sich jetzt stellen: In der Anerkennung dessen liegt das Tor für eine glaubwürdige Zukunft.

Von der *Bereitschaft beider Seiten* zu gegenseitiger Ergänzung hängt daher unheimlich viel ab, und keine Seite sollte warten, bis »die andere« Seite den Anfang macht. Es genügt nicht, diese Komplementarität auf einer rein theoretischen Ebene zu halten: Es bedarf vielmehr der *beständig praktizierten* Komplementarität zwischen den beiden Ausprägungen des römischen Ritus, also einer Komplementarität, welche die Frömmigkeit und das Glaubensleben wirklich mitprägt. Unter der Voraussetzung eines Miteinanders, das von Versöhnung und gegenseitiger Wertschätzung geprägt ist und so der Einheit dient, muss deshalb die Messfeier gemäß dem überlieferten Usus in Treue zu den Richtlinien Papst Benedikts XVI. zugelassen und gefördert werden, damit es zu dieser Komplementarität auch wirklich kommt.

⁶⁴ Erzbischof Albert Ranjith, der frühere Sekretär der Kongregation für den Gottesdienst, sagte gegenüber Fides Ende November 2007: »Die Achtung der Überlieferung ist also bei der Suche nach der Wahrheit nicht unserem freien Ermessen überlassen; sie ist ihr Fundament, das angenommen werden muss. In der Kirche ist die Treue zur Überlieferung deshalb eine wesentliche Haltung der Kirche selbst. Das Motu Proprio muss meiner Ansicht nach auch in diesem Sinn verstanden werden. Es ist ein möglicher Anstoß zu einer notwendigen Kurskorrektur. In einigen Entscheidungen der nach dem Konzil durchgeführten Liturgiereform wurden nämlich Richtlinien erlassen, welche einige Aspekte der Liturgie verdunkelt haben, die in der früheren Praxis besser zum Ausdruck gekommen sind, weil die liturgische Erneuerung von einigen als etwas verstanden wurde, das ex novo geschehen müsse. Doch wir wissen genau, dass dies nicht die Absicht der Konzilskonstitution Sacrosanctum Concilium war, die darauf hinweist, dass »die neuen Formen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch herauswachsen« müssen (SC 23). [...] Der Papst sieht im von Papst Johannes XXIII. revidierten Ritus des heiligen Pius V. einen Weg, die Elemente wiederaufzugreifen, die durch die Reform verdunkelt worden sind. [...] Dieser Schritt ist nicht, wie manche meinen, ein Zurück in die Vergangenheit. Er ist vielmehr notwendig, um das Gleichgewicht zwischen den ewigen, transzendenten und himmlischen sowie den irdischen und gemeinschaftlichen Aspekten der Liturgie wieder ganz herzustellen. Er wird dazu beitragen, um vielleicht auch ein Gleichgewicht zwischen dem Sinn für das Heilige und das Mysterium sowie den äußerlichen Gesten und sozio-kulturellen Haltungen und Verpflichtungen, die aus der Liturgie hervorgehen, herzustellen« (<http://www.fides.org/aree/news/newsdet.php?idnews=10079&lan=deu>).

⁶⁵ Wie beides künftig wieder zur Einheit eines Usus zusammenkommen könnte, lässt sich derzeit nicht mit einem auch nur einigermaßen hinreichenden Grad an Urteilsreife ausmachen.

40 Jahre »*Humanae vitae*« – eine Rückschau auf das Jubiläumsjahr 2008

Von Christian Schulz, Bartholomäberg

Am 25. Juli 2008 jährte sich zum 40. Male das Erscheinen der Enzyklika *Humanae vitae*. Für die einen Anlass zu Dankbarkeit und Nachdenklichkeit gleichermaßen, verbunden mit dem Wunsch nach notwendiger Neubesinnung und endlich uneingeschränkter Rezeption wie Umsetzung dieses zu Recht immer wieder auch als »prophetisch«¹ bezeichneten Lehrschreibens Papst Pauls VI. So meldeten sich – HV positiv würdigend – teils überzeugend überzeugte, teils gewiss auch nur pflichtschuldige Stimmen zu Wort. Ebenso beachtlich jedoch auch die Schar derer, die sich ewig gestrige und im Grunde damals schon überholte Argumente gegen die Enzyklika vorzubringen gedrängt fühlten. Die einen also feierten aufrichtig Geburtstag, auch wenn die gelebte Wirklichkeit zahlloser Partnerschaften, bewusst sagen wir hier nicht »Ehen«, denn die Zahl derselben geht beständig zurück, gemessen an dem mit HV vorgelegten Maßstab eher in Trauerstimmung versetzen mag. Die anderen hingegen redeten oder schwiegen tot, die Strategien sind da ganz unterschiedlich, und wollten nicht Geburts-, sondern endlich Todestag einer kirchlichen Sexual- und Ehemoral im Sinne von HV begehen. Aber: Totgesagte leben länger ...

1. Das päpstliche Lehramt – Benedikt XVI.

Papst Benedikt XVI. nutzte im vergangenen Jahr verschiedene Anlässe, um unter Rückgriff auf die Enzyklika *Humanae vitae* deren Bedeutung für das Wohl der Menschen hinsichtlich der Gestaltung ehelicher Liebe und ihrer Akte und für die Sicherung einer wahrhaft humanen Gesellschaft einzumahnen.² Dabei ließ er zugleich keinen Zweifel an der Unveränderlichkeit der mit HV vorgelegten kirchlichen Lehre: »Das Lehramt der Kirche kann sich nicht seiner Pflicht entziehen, auf immer neue und tiefere Weise über die Grundprinzipien nachzudenken, die Ehe und Fortpflanzung betreffen. Was gestern wahr gewesen ist, bleibt auch heute wahr. Die Wahrheit, die in der Enzyklika *Humanae vitae* zum Ausdruck gebracht wird, ändert sich nicht.

¹ Vgl. Christoph Kardinal Schönborn, Geleitwort, in: Süßmuth R. (Hg.), Empfängnisverhütung. Fakten Hintergründe, Zusammenhänge, Holzgerlingen 2000, 13.

² Vgl. Ansprache von Benedikt XVI. an die Teilnehmer am Internationalen Kongress der Päpstlichen Lateranuniversität anlässlich des 40. Jahrestages der Enzyklika »*Humanae vitae*«, 10. Mai 2008 [http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/may/documents/hf_benxvi_spe_20080510_humanae_vitae_ge.html] (zit. als: Benedikt XVI., Lateranuniversität); Ansprache von Benedikt XVI. an die Teilnehmer des Forums der Familienvereinigungen, 16. Mai 2008 [http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20080516_associazioni-familiari_ge.html]; Botschaft von Benedikt XVI an den Internationalen Kongress zum Thema »*Humanae vitae*: Aktualität und Prophetie einer Enzyklika«, Rom, 3.–4. Oktober 2008 [http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-massages/2008/documents/hf_ben-xvi_mes_20081002_isi_ge.html].

Im Gegenteil, gerade im Licht der neuen wissenschaftlichen Errungenschaften wird ihre Lehre immer aktueller und fordert dazu heraus, über den ihr innewohnenden Wert nachzudenken. (...) In der Fruchtbarkeit der ehelichen Liebe nehmen Mann und Frau am Schöpfungsakt des Vaters teil und machen sichtbar, dass am Ursprung ihres Ehelebens ein echtes »Ja« steht, das in Gegenseitigkeit ausgesprochen und wirklich gelebt wird und das stets offen bleibt gegenüber dem Leben. (...) Die Weitergabe des Lebens ist in die Natur eingeschrieben, und ihre Gesetze sind eine ungeschriebene Norm, auf die alle Bezug nehmen müssen. Jeder Versuch, den Blick von diesem Grundsatz abzuwenden, bleibt unfruchtbar und schafft keine Zukunft.«³

2. Episcopale Stimmen

Für nicht wenig Aufsehen sorgte das inzwischen unter dem Titel »*Jerusalem Predigt*« bekannt gewordene Wort Christoph Kardinal Schönborns. Diese am 27. März 2008 im Abendmahlssaal in Jerusalem gehaltene Predigt wurde mit einiger Verzögerung erfreulicherweise schließlich auch einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht.⁴ Im Mittelpunkt steht hier – fraglos weniger bemüht um Primärargumentation, denn vorrangig motiviert durch besonderes Interesse an dem Sekundärargument der besorgniserregenden demographischen Entwicklung Europas – zunächst die Ausgangsdiagnose: »Europa hat dreimal Nein zu seiner eigenen Zukunft gesagt. Das erste Mal im Jahre 1968, wir feiern jetzt 40 Jahre, durch das Ablehnen von *Humanae Vitae*«, um dann auch die Verantwortung der Bischöfe – damals wie heute – kritisch in den Blick zu nehmen: »Aber wir Bischöfe verschlossen uns hinter den Türen wegen der Angst, nicht wegen der Angst vor den Hebräern, sondern wegen der Presse, und auch wegen des Unverständnisses unserer Gläubigen. Wir hatten nicht den Mut! In Österreich hatten wir »Die Mariatroster Erklärung« – wie in Deutschland »Die Königsteiner Erklärung«. (...) Ich denke, auch wenn wir damals nicht Bischöfe waren, so müssen wir diese Sünde des europäischen Episkopats bereuen, des Episkopats, der nicht den Mut hatte, Paul VI. mit Kraft zu unterstützen, denn heute tragen wir alle in unseren Kirchen und in unseren Diözesen die Last der Konsequenzen dieser Sünde.« Verständlicherweise ließ diese eindeutige Stellungnahme vor allem jene aufhorchen, die immer noch nicht die Hoffnung aufgegeben haben, dass der deutsche bzw. österreichische Episkopat nun endlich eine sachliche Neubewertung der »Königsteiner« bzw. »Mariatroster Erklärung« vorzunehmen gewillt sei.⁵ Spätere, erläu-

³ Benedikt XVI., Lateranuniversität.

⁴ Vgl. Kirche heute 10/2008, 4–6; Die Sünde der Bischöfe, kathnet [<http://209.85.129.132/search?q=cache:IH7GM2LgIUJ:www.kath.net/detail.php%3Fid%3D21357+jerusalem+Predigt+kath+net&hl=de&ct=clnk&cd=1&gl=at>].

⁵ Hingewiesen sei hier besonders auf den Einsatz der Europäischen Ärzteaktion unter dem Vorsitz von Dr. med. Bernhard Gappmaier. An zwei geschichtsträchtigen Orten, nämlich in Königstein/Taunus (15.–17. August 2008) und in Mariatrost/Graz (08.–10. Dezember 2008) wurden jeweils Tagungen abgehalten, die sich ausschließlich mit der Problematik der Enzyklika HV und der KE bzw. Mariatroster Erklärung befassten. Die Tagung in Königstein zeitigte einen auch öffentlich zugänglich gemachten Antrag auf Korrektur der KE an die Deutsche Bischofskonferenz, der so vor der Herbstvollversammlung der deutschen Bischöfe vorlag (vgl. Bernhard Gappmaier, Antrag an die deutsche Bischofskonferenz, Kirche heute 11/2008, 12f.).

ternde Worte des Kardinals, die vor dem Hintergrund rasch erfolgter Gegenreaktionen zu sehen sind, ließen jedoch eine Selbstrelativierung erkennen, die zu große Erwartungen hinsichtlich einer Korrektur der genannten Pastoralworte zu HV zwangsläufig dämpfen mussten: »Es ist in den letzten Wochen viel diskutiert worden über meine Predigt im Abendmahlssaal in Jerusalem. Ich stehe zu meiner Überzeugung, dass Europa in den letzten 40 Jahren mehrfach »Nein« zum Leben gesagt hat und damit auch Nein zur Zukunft und ich erinnere noch einmal daran, was ich vor mehr als einem Jahr in einer ›Pressestunde‹ gesagt habe. Ich sage das nicht als moralisches Urteil, sondern als eine Faktenfeststellung: die demografische Entwicklung Europas sagt, diese Kinder fehlen. Sie sind nicht da. Es täte mir leid, wenn die eine oder andere Formulierung in dieser Predigt so verstanden worden wäre, dass ich hier Mitbrüder und Vorgänger im bischöflichen Amt kritisieren wollte. (...) Und wenn ich einen Rückblick auf die Situation von vor 40 Jahren gemacht habe, dann geschah das *nicht in der Absicht*, das, was damals verständlich war, heute ›umzuschreiben‹, sondern um zu sagen, wir müssen uns besinnen, dringend besinnen. Aber: Hätten die Bischöfe von damals vorausgesehen, wie ihre Erklärung *einseitig rezipiert* wird und wohin sich die Gesellschaft entwickelt, hätten sie dann vielleicht nicht andere Worte gefunden?«⁶ Die eindeutigen und auch hier unbestrittenen Fehlentwicklungen unter Rückbezug auf die »Königsteiner« bzw. »Mariatroster Erklärung« nun aber einfach hin als *Rezeptions- bzw. Deutungsfehler* zu charakterisieren, hält die besagten Dokumente frei von jeder inhaltlich-sachlich bezogenen Überprüfung auf tatsächlich vorliegende Widersprüche und Unvereinbarkeiten mit der kirchlichen Lehre⁷ und schon gar von einer damit verbundenen kritischen Überprüfung der die damaligen Bischöfe leitenden Intention.⁸ In dieselbe Richtung weist dann auch eine Stellungnahme des österreichischen Familienbischofs Klaus Küng, der nicht von notwendiger Korrektur, sondern von Fortschreibung spricht: »Leider wurde in der Folge die Maria-troster Erklärung von vielen so verstanden, *als bedeutete sie eine totale Relativierung der lehramtlichen Aussagen* des Papstes.«⁹ Neben der These der bloßen Missdeutung lässt hier aber der Hinweis auf eine von den Rezipienten vorgeblich falsch verstandene *totale Relativierung* lehramtlicher Aussagen den aufmerksamen Leser eher ratlos zurück. Dem Wortlaut nach zumindest würde so doch eine – wenn auch

⁶ Ansprache von Kardinal Schönborn bei der 30-Jahr-Feier der KMA [<http://www.katholisch.at/content/site/unsichtbar/kma/article/26034.html>] (*kursiv* vom Verf.).

⁷ Und nicht allein die kirchliche Lehre zur Kontrazeption ist hiervon berührt. Vielmehr geht es ja um weitere grundlegende Themenfelder wie Lehramtskompetenz und Gehorsamsbereitschaft, Gewissen und Gewissensbildung (vgl. hierzu Christian Schulz, Die Enzyklika »Humanae vitae« im Lichte von »Veritatis splendor«. Verantwortete Elternschaft als Anwendungsfall der Grundlagen der katholischen Morallehre, St. Ottilien 2008 [zit. als: Schulz, Humanae vitae]).

⁸ Christian Spaemann trägt hierzu die nachvollziehbare Überlegung bei, dass, insofern sowohl die Königsteiner als auch die Maria-troster Erklärung sogar als eindeutiges Ja der damaligen Bischöfe zu HV verstanden werden sollen, das Ausbleiben einer entsprechenden Praxis eher für die gegenteilige Annahme spricht: »Man hätte sich in der Praxis geeinigt und flächendeckend den Menschen Beratung und Schulung in natürlicher Empfängnisregelung angeboten und dafür Werbung gemacht. Man hätte wissenschaftliche Symposien zu diesem Thema veranstaltet und auf allen Ebenen der innerkirchlichen Öffentlichkeit etabliert.« Aber »genau das« und anderes Notwendige »ist nicht geschehen« (Christian Spaemann, Hat man den Menschen gedient?, DT vom 27. 12. 2008).

⁹ Die Presse, 22. 11. 2008.

nicht totale – Relativierung gleichwohl im Text vorliegen. Ob Bischof Küng dies tatsächlich so sieht und warum dann nach seiner Einschätzung eine Korrektur nicht nötig sein sollte, bleibt leider unbeantwortet. Die bloße Fortschreibung auch nur einiger in sich nicht haltbarer Inhalte aber erweist der Wahrheit gewiss keinen Dienst. Insgesamt entsteht der Eindruck, als sei die hiermit vorliegende Thematik von solcher Brisanz, dass es an Entschlossenheit zu klaren und vor allem theologisch-wissenschaftlich fundierten Stellungnahmen und zu daraus unweigerlich sich ergebenden Konsequenzen (noch) mangelt.¹⁰ Gleichmaßen erhellend ist ein Blick auf Themenlisten und anschließende schriftliche Presseberichte der Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 11. bis 14. Februar 2008 in Würzburg bzw. der Herbst-Vollversammlung vom 22. bis 25. September 2008 in Fulda: Der 40. Jahrestag der Enzyklika HV und damit verbunden auch jener der »Königsteiner Erklärung« wird stillschweigend übergangen¹¹, zunächst zumindest. Bemerkenswert sind dann aber die Äußerungen des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Robert Zollitsch, bei der abschließenden Pressekonferenz in Fulda: *40 Jahre nach Veröffentlichung wollen sich die deutschen Bischöfe erneut mit der Enzyklika »Humanae vitae« von Papst Paul VI. und dem Nein zur künstlichen Empfängnisverhütung befassen. Die Herbstvollversammlung der Bischöfe habe dazu der Glaubenskommission einen Auftrag erteilt. Der Anstoß dazu sei nicht aus Rom, sondern aus dem Kreis der Bischöfe selber gekommen. Zugleich betonte Zollitsch, es gehe nicht um eine Revision der »Königsteiner Erklärung«. Ziel sei eine Fortschreibung oder Verständnishilfe. Die Bischöfe wollten unter Federführung der von Kardinal Karl Lehmann geleiteten Glaubenskommission unter anderem über die Spannung von Lehramt und Gewissen nachdenken.*¹² Ist diese Initiative grundsätzlich zu begrüßen, so steht doch zugleich die begründete Befürchtung im Raume, dass hierbei eine wirklich unvoreingenommene und vor allem ergebnisoffene Diskussion und Bewertung der ‚Königsteiner Erklärung‘ nicht beabsichtigt ist. Erhärtet wird diese Einschätzung zudem durch den Umstand, dass aus dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz auf Anfrage und Vorlage der Bitte um Revision der KE im Auftrag des Vorsitzenden mit Datum vom 14. Juli 2008 abschließend klar herausgestellt wird: »Die Königsteiner Erklärung widerspricht (...) nicht der Lehre von »*Humanae vitae*«, noch mindert sie deren Verbindlichkeit. Eine erneute Reaktion der Diözesanbischöfe oder der Deutschen Bischofskonferenz ist demnach weder notwendig noch angezeigt.«¹³ Diese apodiktische Behauptung stützt sich auf den Katholi-

¹⁰ Es steht indes zu befürchten, dass gerade in Österreich angesichts der aktuellen kirchlichen Situation (gemeint sind vor allem die Ereignisse um die Ernennung von Pfarrer Dr. Gerhard Maria Wagner zum Weihbischof von Linz und die Positionierung und schließliche Rücknahme der Behauptung der Therapierbarkeit homosexueller Neigungen durch den Bischof von Feldkirch, Dr. Elmar Fischer, bei denen öffentlichem Druck nachgegeben wurde) in unserer Thematik eher Stillschweigen zu erwarten ist, um weitere scheinbar Image-schädigende Auseinandersetzungen zu vermeiden.

¹¹ Gleichmaßen gibt es ebenso wenig ein offizielles und ausdrückliches Eingehen der Österreichischen Bischofskonferenz auf HV und die Mariatroster Erklärung.

¹² Domradio.de [http://:209.85.129.132/search?q=cache:pbW2Mzywz8J:www.domradio.de/aktuell/artikel_45223.html+zollitsch+k%C3%B6nigsteiner+erkl%C3%A4rung&ct=clnk&cd=3&gl=at].

¹³ Der Briefwechsel liegt dem Verfasser dieses Artikels vor.

schen Erwachsenen-Katechismus¹⁴, mit dem darauf verwiesen wird, die KE befände sich keineswegs im Widerspruch zu HV und zu geltendem lehramtlichen Selbstverständnis. *Giovanni B. Sala* hat indessen schon vor geraumer Zeit unwiderleglich nachgewiesen, dass der Text des genannten Katechismus dieselben Unstimmigkeiten bezüglich einer recht verstandenen Gewissensbildung und eines ebenso recht verstandenen Gewissensbegriffes vor dem Anspruch kirchlicher Lehre, wie sie die KE selbst darbietet, wiederholt. So hält er treffend fest: »Zuerst wird die authentische Lehre der Kirche dargelegt und dann wird zu einem sehr im Dunkeln bleibenden *verantwortlichen Gewissensurteil* übergegangen, welches das gutheißt, was die Lehre der Kirche als theologisch-moralisch unzulässig verkündet. (...) Ein solches als Alternative zur Lehre der Kirche gemeintes Urteil hebt im Prinzip die Normativität der Lehre der Kirche überhaupt auf, zumal die Kriterien nicht angegeben werden, die dieses abweichende praktische Urteil zu einem für den Einzelnen objektiv richtigen Urteil machen.«¹⁵ Der Katechismus geht schließlich auch erläuternd auf eine Formulierung der KE ein, in der bezüglich der Bußpraxis gesagt wird, die Seelsorger würden »die verantwortungsbewusste Gewissensentscheidung der Gläubigen achten« (KE 16). Hier wird als Verstehenshilfe darauf hingewiesen, dies bedeute nicht »einfach Zustimmung, Billigung oder gar Rechtfertigung«.¹⁶ Diese negative Abgrenzung ist fraglos begrüßenswert, allerdings wird diese zum einen durch die Hinzufügung des Wortes »*einfach*« wieder relativiert, zum anderen wird vor allem keine positive Erklärung abgegeben, in welchem Sinne der Begriff des ‚*Achtens*‘ tatsächlich zu verstehen ist. Von der unerlässlichen Aufklärung über die Notwendigkeit, die kirchliche Lehre zur Kontrazeption ausnahmslos anzunehmen und umzusetzen, und damit zusammenhängend von der Verpflichtung des Beichtvaters, darauf hinzuwirken, dass sich niemand über die entsprechenden sittlichen Forderungen im Unklaren befindet, wird überhaupt geschwiegen. Material-inhaltlich verdankt sich aber letztlich jede Abweichung, der inneren Logik des ausnahmslosen Verpflichtungscharakters der mit HV vorgelegten Kontrazeptionslehre entsprechend, einem Irrtum in der Sache selbst, worin auch immer dieser begründet liegen mag. Irrtum allerdings zu *achten*, dies ist vor diesem Hintergrund nicht nur eine inadäquate, sondern vielmehr eine völlig inakzeptable Begrifflichkeit. Der Befund ist klar: Nicht nur die KE bedarf einer Revision¹⁷, auch der Katholische Erwachsenen-Katechismus ist

¹⁴ Katholischer Erwachsenen-Katechismus, Zweiter Band. Hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Freiburg 1995. 368–371 (zit. als: KEK).

¹⁵ Giovanni B. Sala, Die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener und die »Königsteiner Erklärung« im Katholischen Erwachsenen-Katechismus, in: Giovanni B. Sala – Kontroverse Theologie. Festgabe zum 75. Geburtstag. (Hg.) Ulrich L. Lehner und Ronald K. Tacelli, Bonn 2005, 133–154. hier: 152 (zit. als: Sala, Königsteiner Erklärung).

¹⁶ KEK 371.

¹⁷ Hierfür hat sich immer wieder deutlich und vor allem auch öffentlich Joachim Kardinal Meisner ausgesprochen. In Österreich traten bisher besonders der Salzburger Weihbischof Andreas Laun und der Feldkircher Diözesanbischof Elmar Fischer für eine Korrektur der Mariatroster Erklärung ein, nachdem sich zuvor der ehemalige St. Pöltener Diözesanbischof Kurt Krenn in diesem Sinne vehement – jedoch letztlich erfolglos – eingesetzt hatte (vgl. Bischof Kurt Krenn, 25 Jahre seit *Humanae vitae*. Pastoral Schreiben an die Priester und Gläubigen der Diözese vom 25. 07. 1993, St. Pölten 1993).

gleichermaßen der Korrektur bedürftig.¹⁸ Es bleibt insgesamt, die Entwicklung der nächsten Zeit und ganz gewiss auch das – hoffentlich nicht in allzu ferner Zukunft vorliegende – Ergebnis der Glaubenskommission abzuwarten. Dies sicher auch in dem Bewusstsein, dass die anstehende Fragestellung innerhalb des Episkopates selbst durchaus kontrovers diskutiert wird, und dass Befürworter wie Gegner einer Revision der KE gegenwärtig um eine adäquate Antwort ringen.

3. *Moraltheologische Positionen*

Nachfolgend sollen ausgewählte Stimmen zu Wort kommen, um wenigstens Überblickhaft die gegenwärtige Lage vor allem im deutschen Sprachraum zu skizzieren:

a) *Relativierende Stellungnahmen zu HV*

Der Tübinger Moraltheologe und Sozialethiker *Dietmar Mieth* nimmt das 40-Jahr-Jubiläum der Enzyklika HV zum Anlass, auf vorgebliche Bedeutung und Verdienste der Vertreter der sogenannten »autonomen Moral« hinzuweisen, die sich – »trotz lehramtlicher Behinderungen« –, so die Behauptung, »gesellschaftliches Terrain« gewinnend, »mit praktischer ethischer Kompetenz, unabhängig von ihrem Glauben, Gehör zu verschaffen wussten«.¹⁹ Dabei charakterisiert er, zwar nicht aus-

¹⁸ In diesem Punkte können wir mit *Norbert Lüdecke* in seiner ansonsten vorzüglichen Abhandlung »Einmal Königstein und zurück? Die Enzyklika *Humanae Vitae* als ekklesiologisches Lehrstück«, in: Dominicus M. Meier, Peter Platen, Heinrich J. F. Reinhardt, Frank Sanders (Hg.), *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirche heute. Festschrift für Klaus Lüdicke* (= Beihefte zum Münsterischen Kommentar 55), Essen 2008, 357–412 (zit. als: Lüdecke, Lehrstück) nicht übereinstimmen. Er unterstreicht zunächst dem Gesamtergebnis seiner Erwägungen entsprechend die KE habe aufgrund der ihr innewohnenden Mängel nie Geltung beanspruchen können. Dem ist aus unserer Sicht voll zuzustimmen. Dann aber hält er fest, mit dem Erwachsenen-Katechismus werde »die Lehrkonformität (zwischen HV und der KE – Erg. v. Verf.) unmissverständlich klargestellt«, indem eindeutig erklärt wird, Abweichung von HV unter Berufung auf die KE verdanke sich einzig der Fehldeutung (ebd. 410). Damit habe der Erwachsenen-Katechismus einerseits ein klares Bekenntnis zu HV und zugleich eine ebenso klare Selbstausslegung zu der KE geboten, ein Widerruf derselben sei folglich nicht indiziert, da es nichts zu widerrufen gäbe. Hierzu ist anzumerken: Aufgrund der der KE innewohnenden Mängel und Widersprüche kann sachlich begründet nicht allein von Fehldeutungen ausgegangen werden (dies sieht N. Lüdecke selbstverständlich gleichermaßen). Diese Mängel bzw. Widersprüche werden aber auch nicht durch anderslautende bloße Interpretation des Erwachsenen-Katechismus geheilt, der, wie zumindest kurz angerissen, hinsichtlich der Gewissensthematik ebenso problematisch erscheint. Insofern ist ein Benennen und Ausräumen auch nur implizit vorgetragener Lehren, die von den universalkirchlichen Vorgaben abweichen, unerlässlich. Es geht hierbei nicht um den Widerruf der Geltung, diese konnte – wie gesagt – ohnehin nie beansprucht werden. Vielmehr geht es um den Widerruf inhaltlicher Fehler und um entsprechende Klarstellung. Überdies mag hier der Hinweis von *Giovanni B. Sala* mehr als angebracht erscheinen: »Vor allen Dingen bezweifle ich, dass die Theologen hierzulande sich der Ansicht des Katechismus, dass HV und KE im Kern äquivalent sind, anschließen werden« (Sala, Königsteiner Erklärung, 150). In diesem Falle, also im Ablehnen der These der Äquivalenz – so meinen wir hinzufügen zu dürfen –, befänden sich entsprechende Theologen sicher nicht im Irrtum.

¹⁹ *Dietmar Mieth*, *Humanae vitae* – 40 Jahre danach. Ein Anlass zu Überlegungen, die über die Kontroverse zur Empfängnisregelung hinausführen, in: *Concilium* 44 (2008), 111–115, hier: 112 (zit. als: *Mieth, Humanae vitae*).

drücklich, aber dem Kontext nach erkennbar, lehramtliche Betätigung in naturrechtlicher Argumentation hinsichtlich des Themenfeldes der Sexualethik als christo- bzw. ekklesiomonistisch geprägt.²⁰ Zugleich wird hier der Gedanke nahe gelegt, das kirchliche Lehramt habe dadurch längst den Anschluss an gesellschaftliche Standards ethischer Fragestellungen und damit im Grunde jede Diskursfähigkeit verloren. Mit *Martin Rhonheimer* ist der »autonomen Moral« hinsichtlich des berechtigten Anliegens »einer gegenüber Glaubenseinsicht und theologischer Begründung eigenständigen Einsichtigkeit und Rationalität allgemein menschlich-sittlicher Ansprüche«²¹ zuzustimmen. Weist *Mieth* jedoch auf neuere moraltheologische Deutungen des Naturrechts als »autonomes Vernunftrecht«²² im Anschluss an den hl. Thomas hin, so muss der Aquinate in letzter Konsequenz für ein Naturrechtsverständnis herhalten, das »Autonomie als *Unabhängigkeit*« und nicht als »der menschlichen Person immanente sittliche Eigengesetzlichkeit« versteht.²³ Zudem wird vielfach übergangen, dass »Thomas seine ganze Moraltheologie so aufbaut, dass sie Maß und Richte konsequent vom übernatürlichen Ziel des Menschen (...) empfängt. (...) Gesetz und Gnade, Natur und Übernatur dürfen nicht auseinander gerissen werden.«²⁴ *Paul VI.* hält so in seiner Enzyklika *Humanae vitae* fest: »Die Kirche ist die erste, die den Einsatz der menschlichen Vernunft anerkennt und empfiehlt (...) aber ebenso betont sie, dass man sich dabei an die von Gott gesetzte Ordnung halten muss« (HV 16). Keineswegs annehmbar sind in diesem Zusammenhang *Mieths* kurz gehaltene Hinweise auf den Bereich lehramtlicher Kompetenz. Hier beruft er sich zunächst auf die »normative Kraft des Faktischen«, die er – nun religiös verbrämt – aus einem vorgeblich erkennbaren »sensus fidelium« ableitet.²⁵ Die Nichtrezeption von HV habe sich, so gibt unser Autor den Stand der Diskussion wieder, nicht »Schwäche«, sondern »Überzeugung« zu verdanken. Nun gibt allerdings das Schlagwort der »Überzeugung« als solches gar nichts her für die Beantwortung der wesentlichen Frage, auf welchem Wege eine »Überzeugung« zustande gekommen und – wichtiger noch – ob sie tatsächlich wirklichkeitsgemäß ist. Gerade die Berücksichtigung der zu einem recht verstandenen locus theologicus »sensus fidei« (sensus fidelium, consensus fidelium) gehörenden Faktoren in Anwendung auf die Rezeption bzw. Nichtrezeption von HV zeigt ein ganz anderes Bild und zeitigt zugleich Bedenken, die in Verbindung mit dem Hinweis auf einen bereits gegebenen *consensus fidelium* bezüglich der Ehe- und Geburtenregelungslehre, wie sie in HV erneut vorgelegt und bekräftigt wurde, deutlich machen, wie untauglich und im Grunde völlig vergeblich das Rekurrieren auf einen nun scheinbar neuen, geänderten Glaubenssinn ist. Auch die Vereinnahmung des jetzigen Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Levada, durch bloße Nennung seiner Dissertation aus dem Jahre 1971, in welcher die Möglichkeit einer Unfehlbarkeit in konkreten naturrechtlichen Fragen

²⁰ Vgl. ebd.

²¹ Martin Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral*, Innsbruck 1987, 149 (zit. als: Rhonheimer, *Natur*).

²² Mieth, *Humanae vitae*, 111.

²³ Rhonheimer, *Natur*, 158. Vgl. besonders VS 36 und 37.

²⁴ David Berger, *Thomismus*. Köln 2001, 226f. Vgl. VS 4.

²⁵ Vgl. Mieth, *Humanae vitae*, 111.

bestritten werde, trägt zu einer heute geführten Diskussion nichts Substantielles bei, da das kirchliche Lehramt selbst in den vergangenen Jahrzehnten unter Kontinuitätswahrung und Entfaltung von bereits Angelegtem verbindliche Klärungen, die auf diesem Felde in genau entgegengesetzte Richtung weisen, herbeigeführt hat.²⁶ Zudem lenkt *Mieth* den Fokus einzig auf den Bereich der Infallibilität, so dass die Bedeutung des sogenannten »authentischen Lehramtes« und des damit verbundenen »obsequium religiosum voluntatis et intellectus« (LG 25) gar keine Rolle zu spielen scheint. Umso verwunderlicher ist dann aber angesichts der offensichtlichen Demontage lehramtlicher Kompetenz der Umstand, dass *Mieth* andererseits die Autorität des Lehramtes zur »Tolerierung des Kondoms im Kampf gegen Aids« durchaus beanspruchen möchte.²⁷ Keineswegs origineller in seinen Einwänden ist der Münchner Lehrstuhlinhaber für Moraltheologie, *Konrad Hilpert*, der mit anderen Moraltheologen von einem Paradigmenwechsel weg von einer »Sexualethik« hin zu einer »Beziehungsethik« spricht.²⁸ Merkt er hierzu an, damit solle zum Ausdruck kommen, »dass es um wirkliche Verbindungen mit ganzheitlichem Einsatz der Beteiligten geht«²⁹, und stellt er zugleich zumindest kurz fest, die Enzyklika HV beinhalte durchaus Passagen in diesem Sinne, so hält er sich eines näheren Eingehens allerdings frei. In der Tat bietet Paul VI. mit HV 9 ein ganzheitliches Verständnis ehelicher Liebe dar, in dem jedoch unmissverständlich biologische Aspekte wohl begründet als integrale Bestandteile des Personalen begegnen. Im Gegensatz dazu erliegt *Hilpert* aber der Versuchung, die Sphäre der Sexualität in einem nun erweiterten Begriff einzig unter dem Gesichtspunkt der Paarbindung zu verstehen. Zwar kann das Anliegen, Sexualität nicht allein auf den Vollzug des ehelichen Verkehrs einschränken zu wollen, durchaus als berechtigt angesehen werden, doch geht unser Autor weit darüber hinaus: »Sexualität ist im Unterschied zu den nichtmenschlichen Wesen nicht nur und auch nicht in erster Linie Instrument für anderes (Fortpflanzung und Befriedigung eines körperlichen Bedürfnisses), sondern eine Art Sprache, mit der Partner einander Zuneigung, Anerkennung, Wertschätzung, Zusammengehörigkeit, Fürsorge und die Bereitschaft, das Schwere und Belastende gemeinsam zu tragen, zeigen.«³⁰ Von der Sprache, die aufgrund sei-

²⁶ Vgl. *Mieth*, *Humanae vitae*, 113. Vgl. Erklärung der Glaubenskongregation »Mysterium ecclesiae«, 24. 06. 1973, in: AAS 65 (1973) 396–408; Instruktion der Glaubenskongregation »Donum veritatis«, 24. 05. 1990, in: AAS 82 (1990) 1550–1570; Johannes Paul II., *Motu Proprio* »Ad tuendam fidem«, 18. 05. 1998, in: AAS 90 (1998) 457–461; Kongregation für die Glaubenslehre, Lehramtliche Stellungnahmen zur *Professio Fidei* et *Ius iurandum fidelitatis* in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo una cum nota doctrinali adnexa, 29. 06. 1998, in: AAS 90 (1998/1) 542–551. In praktischer Anwendung bzgl. Abtreibung und Euthanasie vgl. Enzyklika »*Evangelium vitae*« 62 und 65.

²⁷ Vgl. *Mieth*, *Humanae vitae*, 113. Dabei nimmt er freilich keine mögliche Unterscheidung hinsichtlich verschiedener Handlungsobjekte vor und situiert so das Problem der Aidsprävention durch Kondome (wo bei über die Sicherheit dieser Präventionsmethode durchaus keine Einhelligkeit besteht, worauf *Mieth* überhaupt nicht eingeht) ganz allgemein im Kontext ehelicher Akte und ihrer Zeugungspotenz.

²⁸ *Konrad Hilpert*, Verantwortlich gelebte Sexualität. Lagebericht zu einer schwierigen theologischen Baustelle, in: *HerKorr* 62 (7/2008), 335–340, hier: 337 (zit. als: *Hilpert*, Lagebericht); vgl. *Klaus Arntz*, Gelingendes Leben in Ehe und Familie. Grundlagen der Sexualmoral, in: *Klaus Arntz u. a.*, Orientierung finden. Ethik der Lebensbereiche, Freiburg/Br. 2008, 61–126, hier: 64.

²⁹ *Hilpert*, Lagebericht, 337.

³⁰ Ebd. 336.

ner biologischen Struktur dem ehelichen Akte mit der Zeugungspotenz per se inne-wohnt, schweigt *Hilpert*. Dagegen bleibt zu betonen: Der eheliche Akt ist der vollendete personale Akt einer Liebe, die von ihrem Ursprung her auf die Weitergabe des Lebens zielt. »Durch das Licht der Vernunft und die Unterstützung der Tugend entdeckt die menschliche Person in ihrem Leib die vorwegnehmenden Zeichen, den Ausdruck und das Versprechen der Selbsthingabe in Übereinstimmung mit dem weisen Plan des Schöpfers« (VS 48). Gegen Ende seiner Überlegungen präsentiert *Hilpert* schließlich als zusammenfassendes Ergebnis zwei einander ausschließende Alternativen moraltheologischer Reflexion, von denen die eine dadurch geprägt sei, die mitunter veränderte Lebenswirklichkeit gegenwärtiger Menschen in ein starres System als »unverrückbar angesehener Festlegungen und Vorgaben der Tradition« pressen zu wollen. Die andere, von ihm freilich bevorzugte Art des Herangehens würdige dagegen die Werthaltigkeit von Verhaltensweisen und Lebensformen, auch wenn sie mit den traditionellen Vorgaben kirchlicher Lehre nicht übereinstimmen.³¹ Hier hat dann eine seiner Ansicht nach recht verstandene Beziehungsethik zu ermes-sen, »wie die prinzipiellen und wesentlichen Orientierungen aus christlicher Per-spektive (...) unter den konkreten Gegebenheiten zur Geltung gebracht und realisiert werden können«.³² Zudem komme ihr die Aufgabe zu, im Blick auf als verfehlt er-kannte Grundhaltungen kritisches Korrektiv zu sein. Unweigerlich fühlt man sich hier an die schon von *Alfons Auer* eingeführten Begrifflichkeiten erinnert, durch die lehramtliche Betätigung und Moraltheologie im Bereich des Sittlichen allein legiti-miert seien. So spricht *Auer* u. a. von einer »stimulierenden« und einer »kritisierenden Funktion« des Lehramtes und der Moraltheologie.³³ Es klingen hier konzentriert wieder die umstrittenen Themenfelder *Freiheit und Natur, Gewissen und Wahrheit, Grundentscheidung und konkrete Verhaltensweisen* an, die in Auseinandersetzung mit der sogenannten Autonomien Moral durch die Enzyklika »*Veritatis splendor*« verbindlichen Klärungen zugeführt worden sind. *Hilpert* schließt sich diesen Klar-stellungen offensichtlich nicht an, wie seine – wenn auch nur kurzen – Andeutungen erkennen lassen.³⁴ Abgesehen davon führt er mit seinem plakativen Hinweis auf un-verrückbare Festlegungen und Vorgaben der Tradition auf eine völlig falsche Fährte. Vorrangig geht es doch wohl um *unverrückbare Festlegungen und Vorgaben*, die im »Wesen der menschlichen Person und ihrer Akte« (GS 51) begründet liegen, und die einzig in der Tradition entsprechend immer tieferer Einsicht Kontur angenommen und Niederschlag gefunden haben. Objektive und unveränderliche Wahrheit und Vorlage derselben unter dem besonderen Beistand des dem Lehramt von Christus verheißenen Heiligen Geistes im Bereich sittlicher Weisungen scheinen für *Hilpert* letztlich bloße Anachronismen zu sein.³⁵ Dass das Lehramt eine »Gradualität des

³¹ Vgl. ebd. 339.

³² Ebd.

³³ Vgl. Alfons Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf²1984, 193.194ff.

³⁴ Vgl. Konrad Hilpert, *Glanz der Wahrheit: Licht und Schatten*, in: *HerKorr* 47 (12/1993), 623–630.

³⁵ Hierzu dagegen in aller Klarheit GS 51: Es ist »den Kindern der Kirche nicht erlaubt, in der Geburtenregelung Wege zu beschreiten, die das Lehramt in Auslegung des göttlichen Gesetzes verwirft«. Vgl. auch DV 8.

Gesetzes« verwirft, jedoch durchaus ein »Gesetz der Gradualität«, also stufenweises Wachstum und Reifungsprozesse kennt und anerkennt³⁶, ohne dabei jedoch objektive Unordnung als gerechtfertigt anzusehen, wird von ihm mit keinem Wort erwähnt. Dies würde fraglos das Bild einer erstarrten und unbarmherzigen, am Menschen vorbeigehenden kirchlich-lehramtlichen Morallehre, das *Hilpert* zu zeichnen bemüht ist, weniger plausibel erscheinen lassen.³⁷ Ganz ähnlich wie bei vorgenanntem Moralthologen fällt das Urteil des Augsburger Ordinarius für Moralthologie, *Klaus Arntz*, aus, der feststellen zu müssen meint, »die kirchliche Sexualmoral« befinde sich »seit 40 Jahren in einer ethischen Sackgasse«. ³⁸ Verantwortlich dafür zeichne die Enzyklika HV, die eine unauflösliche Verbindung von Sexualität und Fortpflanzung postuliert habe, durch welche die »vielfältigen Dimensionen menschlicher Sexualität (...) verkürzt« werden, »wenn eine variable biologische Möglichkeit zu einer ausnahmslosen ethischen Notwendigkeit gemacht wird«. ³⁹ Bei seinen weiteren Überlegungen kommt unser Autor jedoch über bloße Behauptungen und generelle Infragestellungen nicht hinaus. Eine sachlich-konstruktive Auseinandersetzung mit HV findet nicht statt. Tatsächlich findet sich in einem breiter angelegten Beitrag zu Grundlagen der Sexualmoral⁴⁰ ein deutlicher Hinweis darauf, dass *Arntz* die wirklich mit HV verbundene Problematik überhaupt nicht erfasst hat. So zitiert er *Eberhard Schockenhoff*, der in Kennzeichnung der Wahrnehmung verantworteter Elternschaft davon spricht, dass »zwischen der möglichen Zeugung eines weiteren Kindes und dem Wohl der Ehegatten und der bereits geborenen Kinder ein verantwortungsvoller Ausgleich gesucht werden muss«. ⁴¹ Nichts anderes bringt *Paul VI.* zum Ausdruck, wenn er in Einklang mit GS 50 festhält: »Im Hinblick schließlich auf die gesundheitliche, wirtschaftliche, seelische und soziale Situation bedeutet verantwortungsbewusste Elternschaft, dass man entweder, nach klug abwägender Überlegung, sich hochherzig zu einem größeren Kinderreichtum entschließt, oder bei ernststen Gründen und unter Beobachtung des Sittengesetzes zur Entscheidung kommt, zeitweise oder dauernd auf weitere Kinder zu verzichten« (HV 10). Fraglos erfolgt hier ein grundsätzliches »Ja« zu einer verantwortlichen Familienplanung. *Arntz* erkennt hierin nun

³⁶ Vgl. *Familiaris consortio* 34.

³⁷ Der Vollständigkeit wegen sei hier noch auf zwei weitere von *Hilpert* nur kurz angerissene Themenfelder eingegangen. Er spricht in Zusammenhang mit der Aids-Problematik von jener Schutzmaßnahme (Präservativ), »die nachweislich eine Ansteckung am wirksamsten verhindert« (*Hilpert*, Lagebericht, 339). Nach meiner Kenntnis besteht die wirksamste Schutzmaßnahme jedoch in ehelicher Treue und in sexueller Enthaltsamkeit. Ferner weist er auf einen vermuteten Zusammenhang zwischen Nichtverhütung und Abtreibung hin. Allerdings ist hierzu anzumerken, dass gerade eine verbreitete Verhütungsmentalität, die ja das Verhindern von Zeugung zur Grundlage hat, dazu führt, dass bei Versagen entsprechender Methoden die Abtreibung als finale Absicherung der Zielintention – nun über den Weg der Lebenszerstörung – Anwendung findet. Die Grenzen zwischen Kontrazeption und Abortion können fließend sein. Und nicht selten sind sie es, gerade unter Berücksichtigung der auch abortiven Wirksamkeit verschiedener als Kontrazeptiva bereitgestellter Präparate.

³⁸ Klaus Arntz, Vom Verbot zum Vorbild, in: *Kirche und Leben* (21. 09. 2008), 4.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Klaus Arntz, Gelingendes Leben in Ehe und Familie. Grundlagen der Sexualmoral, in: Klaus Arntz u. a., *Orientierung finden. Ethik der Lebensbereiche*, Freiburg/Br. 2008, 61–126 (zit. als: Arntz, Grundlagen).

⁴¹ Ebd. 104.

die Anerkennung einer legitimen Güterabwägung, die er dann aber ohne Differenzierung kurz- und fehlschlüssig auch auf die Methodenfrage überträgt. Seine Schlussfolgerung lautet demnach: »Bei der Frage nach den ethisch legitimen Wegen der Geburtenregelung bedarf es folglich der Güterabwägung.«⁴² Arntz nimmt freilich hierbei nur die *Zielintention* in den Blick und blendet so die stets notwendige Beurteilung der moralischen Qualität eines unmittelbaren Handlungsobjektes aus, das als zu verwirklichender Sachverhalt *willentlich* im Sinne eines Mittels zur Erreichung der Zielintention angestrebt bzw. umgesetzt wird, wobei die innere Finalität des Handlungsgegenstandes jeweils zu erfassen und zu berücksichtigen ist. Hierbei bleibt er jedoch eine wenigstens kurze Darstellung jener Einsichten schuldig, die ihn zu dieser fraglos defizitären Auffassung bezüglich der »Quellen der Moralität« veranlassen. Im Widerspruch zu geltenden Grundlagen der katholischen Morallehre und zu HV selbst befindet er sich in jedem Falle.⁴³ Betont Arntz schließlich bedauernd an anderer Stelle, bei der Beschäftigung mit HV stünden vielfach kirchenrechtliche und dogmatische Verbindlichkeiten im Vordergrund, die er vor allem in »durchsichtigen kirchenpolitischen Interessen« begründet sieht⁴⁴, so stellt sich grundsätzlich die Frage nach seinem Verständnis der Situierung katholischer Moralthologie in das Gesamt theologischer Reflexion und lehramtlicher Wirklichkeit. Auch hier drängt sich der Eindruck einer defizitären Sichtweise auf, die sich alleine schon unter Hinweis auf das II. Vatikanische Konzil verbietet: »Die Gläubigen aber müssen mit einem im Namen Christi vorgetragenen Spruch ihres Bischofs in Glaubens- und Sittensachen übereinkommen und ihm mit religiös gegründetem Gehorsam anhängen. Dieser religiöse Gehorsam des Willens und Verstandes ist in besonderer Weise dem authentischen Lehramt des Bischofs von Rom, auch wenn er nicht kraft höchster Lehrautorität spricht, zu leisten; nämlich so, dass sein oberstes Lehramt ehrfürchtig anerkannt und den von ihm vorgetragenen Urteilen aufrichtige Anhänglichkeit gezollt wird, entsprechend der von ihm kundgetanen Auffassung und Absicht. Diese lässt sich vornehmlich erkennen aus der Art der Dokumente, der Häufigkeit der Vorlage ein und derselben Lehre, und der Sprechweise« (LG 25). Zudem verdanken sich die kirchenrechtlichen und dogmatischen Überlegungen, die sich unmittelbar auf HV beziehen und diese positiv würdigen, in der Regel einer vorgängigen Infragestellung der Verbindlichkeiten unter Missachtung bzw. Leugnung geltender Grundsätze, die sachlich fundierte Klarstellungen erforderlich mach(t)en.

b) Positive Stellungnahmen zu HV und zukunftsweisende Perspektiven

Erfreulicherweise fehlte es anlässlich des Jubiläumsjahres auch nicht an Stimmen, die zu einer Neubesinnung in Treue zu den Vorgaben der Enzyklika »Humane vitae« Anlass zu geben versuchten. Auch hier seien, um die Unvollständigkeit der Reihe

⁴² Arntz, Grundlagen, 104.

⁴³ Vgl. VS 79–83. HV 14.

⁴⁴ Klaus Arntz, Ehe als Menschwerdung unter Gottes Händen. Eine theologisch-ethische Retrospektive mit Joseph Bernhart, in: MThZ 59 (2008), 339–349, hier: 339f.

wissend, wenigstens einige kurz präsentiert. Besonders zu empfehlen ist eine Handreichung des Referates für Ehe und Familie der Erzdiözese Salzburg⁴⁵, die gründlich und doch in der gebotenen Kürze Wichtiges und Aktuelles zu und um HV dokumentiert. Abgerundet werden die sachlichen Informationen aus theologischer, soziologischer, psychologischer und medizinischer Perspektive vor allem durch Zeugnisse, die die Wahrheit der kirchlichen Lehre gemessen an gelebter Wirklichkeit zu belegen helfen. Die bereits genannte, vor allem kirchenrechtlich motivierte Untersuchung von *Norbert Lüdecke*⁴⁶ stellt eine präzise und äußerst hilfreiche Grundlage zur Einschätzung der theologischen Qualifikation der Enzyklika »*Humanae vitae*« hinsichtlich der Frage der absoluten Verwerfung kontrazeptiver Maßnahmen dar, an deren Irreformabilität kein Zweifel bestehen kann: »Die Lehre über die Empfängnisverhütung« ist als »*de fide ecclesiastica*« einzustufen.⁴⁷ *Josef Spindelböck* gelingt es in seinem Beitrag »Ehe und Familie als spezifische Verwirklichungsform der ›*Communio personarum*«⁴⁸ überzeugend, dem von manchen Autoren in Ablehnung von HV geforderten Paradigmenwechsel weg von einer auf den Sexualakt eingeeengten *Sexualethik* hin zu einer *Beziehungsethik* vollauf zu entsprechen, und gerade in Übereinstimmung mit HV, Akt und Zeugungspotenz von der »Natur der ehelichen Liebe« her begreifbar zu machen.⁴⁹ Größeren Zusammenhängen widmet sich der irische Moraltheologe *Vincent Twomey* in seiner Publikation »Der Papst, die Pille und die Krise der Moral«⁵⁰, in der er in scharfer Analyse die Aufarbeitung von Versäumnissen und eine widerspruchslose Annahme bzw. Umsetzung der kirchlichen Ehe- und Sexualmoral einfordert, ohne die die notwendige Neuevangelisierung Europas nicht gelingen kann. So betont er an anderer Stelle: »Ich meine, dass durch die Debatte um *Humanae vitae* die ganze Krise innerhalb der abendländischen Kulturgeschichte zu ihrem Höhepunkt gekommen ist. Und ich bin überzeugt, dass die Kirche in Europa und nicht zuletzt in Deutschland sich so lange nicht erholen wird, bis sie *Humanae vitae* annimmt. Und zwar alles, was darin steht.«⁵¹ Einen bescheidenen Beitrag will auch die Dissertation des Verfassers der vorliegenden Zeilen leisten, mit der der notwendige Konnex zwischen Glaube und Moral, wie er besonders durch die Enzyklika »*Veritatis splendor*« eingemahnt wird, hervorgehoben und die kontroversielle Diskussion um HV vor allem auch unter dogmatischen Gesichtspunkten hinsichtlich des Verbindlichkeitsgrades und ausgewählten Fragestellungen der Fundamentalmoral bewertet werden soll.⁵² An dieser Stelle sei die zusammenfassende Schlussbetrachtung in ihren Grundzügen wiedergegeben: Mit VS wird durch Erinnerung an unerlässliche Prinzipien der katholischen Morallehre jeder Form des ethischen Relati-

⁴⁵ Geheimnis ehelicher Liebe. *Humanae vitae* – 40 Jahre danach, (Hg.) Christoph Casetti/Maria Prügl, Stein am Rhein 2008.

⁴⁶ Vgl. Anm. 18.

⁴⁷ Lüdecke, Lehrstück, 406.

⁴⁸ Erschienen in: *Theologisches* 24 (2008) 91–104.197–202.

⁴⁹ Vgl. auch Peter Schallenberg, 40 Jahre »*Humanae vitae*«. Moraltheologische Überlegungen, in: *Die neue Ordnung* 62 (2008) 427–431.

⁵⁰ Vincent Twomey, *Der Papst, die Pille und die Krise der Moral*, Augsburg 2008.

⁵¹ Vincent Twomey, *Der Schlüssel ist Humanae vitae* (<http://www.kath.net/detail.php?id=17446>).

⁵² Vgl. Anm. 7.

vismus, der nicht selten auf die eine oder andere Weise auch Eingang in die theologische Wissenschaft gefunden hat, widerstanden: »Die rettende, heilbringende Kraft des Wahren wird angefochten, und allein der – freilich jeder Objektivität beraubten – Freiheit wird die Aufgabe zugedacht, autonom zu entscheiden, was gut und was böse ist.«⁵³ Wer diese Diagnose für allzu pessimistisch halten mag, wird durch die Kenntnis der gegen die Enzyklika »*Humanae vitae*« bis in die Gegenwart hinein immer wieder vorgebrachten Einwände leider eines Besseren belehrt. Dabei ist zunächst der Frage nach der Kompetenz des kirchlichen Lehramtes im Bereich des natürlichen Sittengesetzes, das ja die eigentliche Argumentationsgrundlage von HV darstellt, nachzugehen. Gerade diese Kompetenz wurde und wird immer wieder in Zweifel gezogen. Als Ergebnis kann, besonders auch unter Rücksicht neuerer Lehrpräzisierungen in logischer Entfaltung vor allem der relevanten Aussagen beider Vatikanischer Konzile, in Anwendung auf die kirchliche Lehre zur Empfängnisregelung festgehalten werden, dass die begründete Annahme besteht, es handele sich hierbei um eine unfehlbare Lehre des ordentlichen und allgemeinen Lehramtes. Alternativ wurde von der Annahme ausgegangen, es handele sich »nur« um eine sogenannte authentische Lehre, der der ‚religiöse Gehorsam des Willens und des Verstandes‘ entgegenzubringen sei (LG 25). In Verbindung damit wurden Sichtweisen als nicht vereinbar mit geltendem Lehramtsverständnis aufgezeigt, die die Legitimität des Anspruches des authentische Lehramtes unter Vernachlässigung des besonderen Beistandes des Heiligen Geistes einzig auf die Überzeugungskraft der vorgetragenen Argumente reduziert sehen wollen. Da die Wahrheit der kirchlichen Ehe- und Geburtenregelungslehre als solche jedoch nicht in der kirchlichen Lehrautorität ihren eigentlichen Grund hat, ihr fällt ja einzig die Aufgabe zu, die Wahrheit zu empfangen und autoritativ darzulegen, sind gewiss auch die argumentativen Grundlagen von herausragender Bedeutung. Um diese steht es nun nicht so schlecht, wie Gegner von HV es immer wieder glauben machen wollen. Ganz im Gegenteil erweist sich eine gründliche und von einer biologistisch verengten Sichtweise befreite Betrachtung des Wesens ehelicher Liebe und ihrer Akte als Schlüssel zum Erweis der objektiven Wahrheit der kirchlichen Lehre⁵⁴ und zur Begründung der *absoluten Verwerflichkeit* aller Handlungen, die den ehelichen Akt absichtlich unfruchtbar machen⁵⁵. Damit verbunden ist grundsätzlich davon auszugehen, dass es Handlungen gibt, die als *intrinsece mala* zu qualifizieren sind. Nun ist die Berufung auf das persönliche Gewissen gegen HV zu einem scheinbar schlagenden Argument geworden. Tatsächlich ist mit VS entschieden daran festzuhalten, dass das Gewissen auch vor dem Anspruch der kirchlichen Lehre stets die letzte maßgebliche Norm der persönlichen Sittlichkeit ist.⁵⁶ Dies darf jedoch niemals als Legitimierung zur Loslösung von der objektiven

⁵³ VS 84.

⁵⁴ Vgl. Dominik Schwaderlapp, Erfüllung durch Hingabe. Die Ehe in ihrer personalistischen, sakramentalen und ethischen Dimension nach Lehre und Verkündigung Karol Wojtylas/Johannes Pauls II., Breuer C. (Hg.), Moralthologische Studien Bd. 2, St. Ottilien 2002, als sehr fundierte Präsentation des personalistischen Ansatzes *Papst Johannes Paul II.*

⁵⁵ Vgl. HV 14.

⁵⁶ VS 60.

Norm missverstanden werden.⁵⁷ Unter Hinweis auf das »*Gesetz der Gradualität*« sind dann gerade für den Konfliktfall zwischen der Anforderung der objektiven Norm und dem einzelnen Gläubigen und seiner Lebenspraxis Chancen zur Reifung aufzuzeigen. Werden mit der Enzyklika VS sogenannten »pastorale Lösungen« verworfen, »die im Gegensatz zur Lehre des Lehramtes stehen«⁵⁸, dann ist davon die »Königsteiner Erklärung« (resp. »Mariatroster Erklärung«) gewiss nicht auszunehmen. Sie hat wesentlich zu einer Einebnung lehramtlicher Autorität, zu einer Relativierung der objektiven Norm und zu einer bedenklichen Unklarheit hinsichtlich eines rechten Gewissensbegriffes beigetragen. Vergeblich drängte der inzwischen verstorbene *Papst Johannes Paul II.* im Laufe seines Pontifikates bei verschiedenen Gelegenheiten auf Revision dieses Hirtenschreibens. Die Forderung steht gleichwohl im Raume. »Als Bischöfe«, so der Papst, »haben wir die schwerwiegende Verpflichtung, *persönlich* darüber zu wachen, dass in unseren Diözesen die »gesunde Lehre« (1 *Tim* 1,10) des Glaubens und der Moral gelehrt wird.«⁵⁹

4. Bilanz

Kehren wir abschließend zu den eingangs dargelegten Problematiken der *Königsteiner* bzw. *Mariatroster Erklärung* zurück, so bleibt nicht nur zu hoffen, sondern begründet einzufordern, dass sich die verantwortlichen Bischöfe in sachlicher Art und Weise, ohne falsche Rücksichten und in Treue zur Lehrtradition neuerlich der Thematik annehmen, um klare Wegweisung in verwirrter Zeit zu bieten. Wohin die Entwicklungen der vergangenen 40 Jahre gleichsam als Experimentierfeld einer Moral ohne objektive Norm geführt haben, ist allerorten greifbar. Ein solides Haus wird allein durch ein festes Fundament getragen. Das Fundament der Wahrheit in Fragen des Glaubens und der Sitten zu legen, ist aber ureigenste Aufgabe der Hirten. Erst wenn dies geschieht, kann sich eine von allen gutwilligen Kräften, seien sie Laien oder Kleriker, getragene, offensive und zugleich die Schönheit der kirchlichen Ehe- und Sexualmoral aufweisende Verkündigung fruchtbar entfalten. Richtschnur muss hierfür die von *Paul VI.* niedergelegte Einsicht sein: »Nur wenn der Mensch sich an die von Gott in seine Natur eingeschriebenen und darum weise und liebevoll zu achtenden Gesetze hält, kann er zum wahren, sehnlichst erstrebten Glück gelangen.«⁶⁰

⁵⁷ Vgl. ebd.

⁵⁸ VS 56.

⁵⁹ VS 116.

⁶⁰ HV 31.

Wunderheilungen als Zeugnis für die Marienerscheinungen in Lourdes

Hinweise aus medizinischer Sicht

Von Thilo H. Buchmüller, Nordhofen

Einleitung

Zur Beurteilung der Wunderheilungen am Marienerscheinungsort Lourdes in den Pyrenäen im Südwesten Frankreichs habe ich die Untersuchungsform einer »Retrospektiven Betrachtung« gewählt. Es wurden von mir die Krankenunterlagen des Medizinischen Büros in Lourdes verwendet, die mir vom Medizinischen Büro mit freundlicher Unterstützung des dortigen Leiters Doktor Patrick Theillier in Form eines chronologischen Verzeichnisses zugesandt wurden. Die Krankengeschichten der 67 anerkannten Wunderheilungen von Lourdes sind auch für jedermann auf der offiziellen Homepage von Lourdes unter www.lourdes-france.org (Stand: 30. 8. 2008) aufgeführt. Die retrospektive Betrachtungsweise war zwangsläufig zu wählen, da nur rückblickend zu untersuchen war, ob eine Heilung nach Kontakt zum Marienerscheinungsort Lourdes vorlag. Eine höherwertige statistische Untersuchung ist somit schon von den Urdaten her nicht möglich. Verwendet wurden: die Krankengeschichte, Diagnose, Art des Kontaktes zu Lourdes und die Heilung.

Die theologischen Aspekte wie Marienerscheinungsort und Definition des Wunders sollen hier nicht Gegenstand der Untersuchung sein und ich verweise hier auf die theologischen Publikationen.

Ziel ist es das besondere Merkmal »Heilung in Lourdes« zu Heilungen in der Medizin abzugrenzen und Unterschiede herauszuarbeiten.

Zur Geschichte:

Pilger – Heilungen – Wunderheilungen

Zur Zeit kommen 4 bis 6 Millionen Besucher jährlich nach Lourdes. Seit 1858 sind dem medizinischen Büro in Lourdes 7000 Heilungen gemeldet worden und es wurde 67 Wunderheilungen anerkannt.

Zuletzt kamen seit 1990 2 Wunderheilungen am 9. 2. 1999 und am 21. 9. 2005 dazu.

Es fällt auf, dass im Laufe der Jahre die Heilungen abnahmen und zwischen 1970 und 1990 nur noch 3 Heilungen anerkannt wurden.

Art der Heilungen

Dokumentiert wurden nur somatische (körperliche) Heilungen, wobei neurotische und psychotische Erkrankungen und Heilungen grundsätzlich ausgeschlossen wurden.

Dies lässt sich aus der Vorsicht erklären, Krankheitsbilder zu beurteilen, die eine hysterische Ursache haben könnten. In den ersten Jahrzehnten stand man den Nervenerkrankungen sehr zurückhaltend gegenüber. Ein Zitat aus dem Buch »Die grossen Heilungen von Lourdes« von Dr. med. Le Bec (Credo Verlag Wiesbaden 1953) auf Seite 59 belegt diese Vorsicht: »Wir wollen sogleich auf die geltenden Regeln hinweisen, alle Phänomene rein nervöser Art von vornherein beiseitezulassen. Unsere Erkenntnisse der pathologischen Physiologie des Nervensystems sind noch zu unzureichend, auch sind sie sehr umstritten, besonders was die Hauptnervenkrankheit, die Hysterie angeht; auf diesem Gebiet können sehr leicht Irrtümer unterlaufen. Wie in vielen anderen Dingen hat auch hier die Weisheit der Kirche die Medizin überholt.«

Gerade darin erkennt man das behutsame Vorgehen in den Beurteilungen der Wunder und die Absicht eine korrekte Untersuchung der Wunderheilungen zu ermöglichen.

Die Art der Erkrankung ist auch ein Spiegel der Medizin der Zeit, da die Tuberkulose mit über ein Drittel der Wunderheilungen den ersten Platz einnimmt, gefolgt von einem Fünftel Nervenerkrankungen (zum Beispiel Multiple Sklerose, halbseitige Lähmungen, isolierte Nervenlähmungen), knapp ein Zehntel sind Erkrankungen des Skelettes und Muskulatur aber auch 7,6 Prozent oder 5 bösartige Erkrankungen (1 Darmkrebs, 1 Gebärmutterhalskrebs, 1 Morbus Hodgkin, 1 Beckensarkom, 1 Kniesarkom) finden sich unter den Wunderheilungen.

Alter der Patienten bei Heilung

Die jüngste Heilung mit einer Auszehrung war mit 2 Jahren am 6. 7. 1858 und die älteste Heilung eines Nierenabszesses war mit 64 Jahren am 22. 1. 1937, wobei die meisten Wunderheilungen bei Patienten im Alter von 20 bis 40 Jahren auftraten.

Geschlechtsverteilung der Wunderheilungen

Insgesamt gab es bis heute 67 anerkannte Wunderheilungen, davon waren 54 Personen weiblichen Geschlechts (= 80%) und 13 männlichen Geschlechts (= 20%). Diese Beobachtungen decken sich mit den Heilungen in Fatima, da auch dort das weibliche Geschlecht mit 80 Prozent vertreten ist.

Wunderheilungen und Nationalitäten

Unter den Wunderheilungen waren 55 Franzosen, 6 Italiener, 3 Belgier, 1 Deutsche, 1 Österreicherin und 1 Schweizer.

Umstände der Wunderheilung in Lourdes

Der Gebrauch von Wasser ist in 48 von 67 Heilungen beschrieben, davon durch Auftragen in 8 Fällen, durch Trinken in 2 Fällen und durch Baden in 38 Fällen. Heilungen durch Fürbitten, ohne in Lourdes gewesen zu sein, werden in 6 Fällen genannt, durch Segnung mit dem Allerheiligsten in 8 Fällen, nach dem Empfang der hl. Kommunion in 3 Fällen, nach einem einzelnen Gebet in 3 Fällen, Heilung nach der Krankensalbung in 3 Fällen sowie 6 Heilungen ohne Angaben, da die Heilung am Ende oder als Folge der Wallfahrt eintrat. Mehrfachnennungen liegen in der Natur der Wallfahrt, da die Kranken natürlich die verschiedenen Handlungen im Rahmen der Wallfahrt durchführen.

Das Medizinische Büro

Nachdem die Zahl der Geheilten unaufhörlich zunahm, sollte das Subjektive vom Objektiven getrennt werden. Dr. Dozous hatte allein im Jahr 1858 mehr als 100 Fälle registriert und zwischen 1858 und 1914 zählte der Domherr Bertrin 4.445 angebliche Heilungen. Somit wurde im Jahre 1883 das Medizinische Büro von Dr. de Saint Maclou gegründet und 1891 von Dr. Boissarie fortgeführt. Ein medizinisches Komitee wird dann 1948 national von Universitätsfachärzten gegründet und dann 1954 international angelegt. Das medizinische Büro soll so Heilungen ermitteln, die nicht medizinisch verursacht wurde.

Was ist eine Heilung?

Eine Heilung ist eine Wiederherstellung der Gesundheit. Damit stellt sich auch die Frage was ist »Gesundheit«? Dazu hat die Weltgesundheitsorganisation eine für meine Begriffe verhängnisvolle Definition erstellt. Die Definition der WHO vom 22. Juli 1946 lautet: »Gesundheit ist ein Zustand vollkommenen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht die bloße Abwesenheit von Krankheit und Gebrechen.« – »Health is a state of complete physical, mental an social wellbeing and not merely the absence of disease or infirity«. Damit kann ich aus meiner ärztlichen Tätigkeit folgern: Es gibt nur Kranke! Keine Person ist in der Lage diese Definition der WHO zu erfüllen, da schon kleinste Befindlichkeitsstörungen als Krankheit definiert sind.

Gibt es Heilungen ohne medizinische Therapien?

Ja! In der Schulmedizin nennt man Heilungen ohne medizinische Therapie »Spontanremission«. Es stellt sich dann die Frage: »Was ist eine Spontanremission?« Everson und Cole stellten 1966 erstmals Kriterien zur Definition von Spontanremissionen auf und die Tatsache, daß sich Erkrankungen auch ohne die »ärztli-

che Kunst« rückbilden können, als »medizinisches Wunder«, ist in Legenden seit Jahrhunderten überliefert und Allgemeingut im Wissen der Volksmedizin (Heim/Schwarz: »Spontanremissionen bei Krebserkrankungen – ein aktuelles Thema?« in Heim/Schwarz: »Spontanremissionen in der Onkologie« Seite 1, Schattauer Verlag Stuttgart 1998).

Unter Spontanremission versteht man heute eine vollständige oder teilweise, vorübergehende oder dauerhafte Rückbildung sämtlicher oder einiger relevanter Tumorparameter *ohne Therapie oder nach Maßnahmen*, die einen derartigen Tumorverlauf der Erfahrung nach nicht schlüssig erklären. (Gallmeier: »Spontanremissionen bei Krebs« Seite 7; in Heim/Schwarz: »Spontanremissionen in der Onkologie«, Schattauer Verlag Stuttgart 1998).

Laut Hirshberg ist die Bashford zugeschriebene statistische Angabe, nach der Spontanremissionen in 1 von 100.000 Fällen auftreten, nie validiert worden. (Hirshberg: »Spontanremissionen bei Krebs – eine unbekannte Epidemiologie « in Heim/Schwarz/Schwarz: »Spontanremissionen in der Onkologie« Seite 13; Schattauer Verlag Stuttgart 1998).

Eine Spontanremission wird als natürliches Phänomen angesehen, dessen Ursachen bisher unbekannt sind, und da seine Verbreitung niemals aufgezeichnet wurde, gibt es keine bekannte Epidemiologie!

Was sind Wunderheilungen?

Wunderheilungen sind Heilungen oder Besserungen von schweren Erkrankungen, die über die Kräfte der uns bekannten Naturgesetze hinausgehen, medizinisch nicht erklärbar sind und in Ihrem Gesamtzusammenhang als übernatürlich beurteilt werden. Diese Definition unterscheidet sich von den Spontanheilungen.

Wichtigstes Kriterium ist das Fehlen der Genesungszeit! Es gibt nur die Krankheit und dann die Heilung (Lambertini Kriterien).

Wunderheilungen in Lourdes

Um als Wunder in Lourdes anerkannt zu werden, müssen die Heilungen den sogenannten Anerkennungskriterien von Lambertini entsprechen, die für die Weltkirche gelten. Damit eine Heilung als Wunder anerkannt wird, fordern diese Kriterien, daß die Krankheit eindeutig diagnostiziert ist, daß sie organisch, schwer und lebensbedrohlich ist, und daß die Heilung schlagartig erfolgt sowie vollkommen und dauerhaft ist. (Aus Theillier, P: »Lourdes Wenn man von Wundern spricht« Sankt Ulrich Verlag, 2003, Seite 13)

Als Beispiel kann die Wunderheilung einer Multiplen Sklerose des Ordensbruders Leo Schwager am 30. April 1952 im Alter von 28 angeführt werden, der an den Rollstuhl gefesselt nach Segnung mit dem Allerheiligsten bei der Prozession schlagartig wieder gehen konnte (siehe Krankenakte von Bruder Leo Schwager). Oder die Wun-

derheilung eines Knochenkrebses (Ewing Sarkom) des rechten Knies des Mädchens Delizia Cirolli am 24. 12. 1976 im Alter von 12 Jahren. Wobei diese Krankengeschichte auch in der Literatur der Schulmedizin in einem Artikel von R. Theiß mit Röntgenbilder und Histologie beschrieben wird. (Theiß, R: »Unerklärbare Heilungen in Lourdes« in Beck/Heim: »Spontanremissionen in der Onkologie« Seite 39 bis 46, Schattauer Verlag 1998).

Kritische Stimmen zu den Wunderheilungen in Lourdes

D. J. West untersucht in seinem Buch »Eleven Lourdes Miracles« (London 1957; in Andreas Beck: »Wunderheilungen in der Medizin«, Clio Verlag Konstanz 2004, 459) anhand der Krankenakten 11 Fälle und kommt zu dem Schluß: »Daß die Wunder von Lourdes der wissenschaftlichen Überprüfbarkeit entbehren. Spontanheilungen von Krankheiten seien ein Faktum in der Medizin. Die strikten Kriterien der medizinischen Dokumentation seien ebenso nicht erfüllt.«

Ein großer zeitgenössischer Arzt der ersten Wunderheilungen war Professor Jean-Martin Charcot (1825–1893), der die Erkrankungen eher der Hysterie als Grunddiagnose zuschrieb. Ein pathologischer Zustand der Hysterie sei ein hypnotischer Zustand und damit ein krankhafter Befund. Professor Charcot als Chefarzt an der Salpetriere in Paris hat sich dabei auch in der Einschätzung seines Spezialgebietes, der Hypnose, geirrt. Er hielt die Hypnose für einen pathologischen Zustand, der nur bei Neurotikern aufträte. Die Hypnosetherapie stellt heute eine anerkannte Therapieform dar, und die Trance-Zustände entsprechen einem natürlichen Zustand.

(Kossak: Hypnose, Beltz Verlag 2004, Watkins u. Watkins: Ego States, Car-Auer Verlag 2003, Barabasz und Watkins: Hypnotherapeutic Techniques, Brunner Routledge 2005.)

Somit erkennt man, dass auch große Kritiker wie West und Charcot mit Ihrer Einschätzung Spontanheilung versus Wunderheilung oder hysterischer Zustand selbst fehlerhaft argumentieren. Baustert beschreibt in seinem Buch »Lourdes und die Gegner« (Selbstverlag in Rindschleiden, Luxemburg 1913) eine Vielzahl von Versuchen die Wunderheilungen von Lourdes zu diskreditieren.

Der Mensch und seine Krankheit

Nach der Definition der WHO kann Gesundheit definiert werden. Zuwenig wird allerdings über die Entstehung von Krankheit nachgedacht. Im folgenden soll hier nur ein sehr einfaches Beispiel dienen. In der klassischen Schulmedizin ist der häufigste Fehler die Verwechslung von Symptom und Diagnose. Wenn man sich eine häufige Erkrankung wie »Magenschleimhautentzündung oder Gastritis« anschaut, so ist dies ein Symptom und wird vom Arzt als Diagnose genommen und symptomatisch mit Antimagensäuretabletten therapiert. Die richtige Diagnose wäre »schlecht verarbeiteter Stress«, der auf den Magen schlägt. Die Therapie bestünde somit in der Bewältigung

des Stresses. Wenn man über die Wunderheilungen von Lourdes schreibt, braucht man auch einen kurzen Abschnitt über die Theorie der »Krankheit«.

In der heutigen Medizin wird der Mensch quasi als Maschine angesehen, der aus verschiedenen Teilen und Prozessen besteht. Geht ein Teil kaputt, wird es ausgetauscht (neue Hüfte, Organtransplantation etc.) oder funktioniert ein System nicht richtig (Bluthochdruck, Diabetes etc.) wird der Istwert wieder auf den Sollwert mittels Tabletten oder Spritzen eingestellt. Dieses ist das vorherrschende mechanistische Menschenbild.

Mitte des letzten Jahrhunderts gab es schon Kritiker dieses Menschenbildes mit Viktor von Weizsäcker (»Von den seelischen Ursachen der Krankheit«; 1947 in Victor von Weizsäcker: »Warum wird man krank?« Suhrkamp Verlag 2008, Seite 228 und 245), der damals schon schrieb: »Daß der Mensch doch eine andere Bestimmung hat, als nur gesund zu sein und daß wir als Ärzte die Krankheit des Menschen als eine Etappe auf dem Wege zu seiner letzten Bestimmung, als eine besondere Art und Weise seiner menschlichen Unzulänglichkeit, seiner Kreatürlichkeit betrachten.

Daß Gesundheit nicht das höchste Gut ist und der Arzt meist versäumt: Gesundmachen und Verwandeltwerden zu verbinden.«

Wenn man sich dazu noch andere Kulturen, wie Nepal und Indien, anschaut, sind bestimmte Personen, wie z. B. die Sadhus, durch Askese und Meditation in der Lage Körperfunktionen wie Temperaturregelung, Herzschlag, Blutdruck etc. zu beeinflussen, wozu wir in unserer Kultur Tabletten und Spritzen brauchen. Diese Erkenntnisse legen nahe, dass der Mensch als ganzheitliches Geschöpf zu betrachten ist.

Schlussfolgerung

In der retrospektiven Betrachtung fällt auf, dass es eine Häufung in der Wunderheilung französischer Kranken gibt und mit der Örtlichkeit von Lourdes in Frankreich erklärt werden kann. Die Überrepräsentation der Wunderheilungen von Personen weiblichen Geschlechts von 80 Prozent wirft allerdings Fragen auf. Hier wäre eine plausible Erklärung, wenn überproportional Frauen an Wallfahrten nach Lourdes teilnehmen. Daten über eine Geschlechterverteilungen waren mir aber nicht zugänglich, sodaß ich hierüber keine weiteren Aussagen treffen kann.

Die Wunderheilungen sind mit den Spontanremissionen der Schulmedizin nicht kongruent, da die Heilungen in Lourdes sich nicht an die natürlichen Heilungszeiten halten und damit ohne Genesungszeit direkt zur Heilung führen. Es besteht Kontakt zur Heiligen Jungfrau Maria in Lourdes in räumlich-zeitlicher Hinsicht oder auch nur über den geistigen Rahmen einer Fürbitte. Die Kritiker von Lourdes erklären die Wunderheilungen mit nervlichen Erkrankungen wie der Hysterie oder reihen sie in die natürlichen Spontanheilungen ein. Gezeigt werden konnte, daß diese Kritiker, wie zum Beispiel Charcot und West, selbst schon fehlerhaft argumentierten oder falsche Definitionen verwendeten. Nach meinen Untersuchungen stellen die Wunderheilungen von Lourdes eine besondere Entität dar, die sich medizinisch nicht erklären lassen und als Wunderheilungen bezeichnet werden müssen.

Wieder der Natur folgen oder hat die Natur als ethisches Prinzip ausgedient?

Der Tagungsband des Eichstätter Symposions *Sein und Sollen des Menschen*¹ ist erschienen

Von Helmut Müller, Vallendar

»Die Regenwälder verdienen durchaus unsern Einsatz zu ihrem Schutz, aber nichtsdestoweniger bedarf auch der Mensch als Geschöpf unsern Schutz, denn in ihn ist eine Botschaft eingeschrieben, die keineswegs die Freiheit des Menschen mindert, sondern seine Voraussetzung ist. [...] Was häufig mit dem Wort ›gender‹ gesagt und gemeint wird, läuft letztlich auf eine Selbstemanzipation des Menschen von der Schöpfung und vom Schöpfer hinaus. Der Mensch will sich selber erschaffen und ausschließlich und allein selber sich um das kümmern, was ihn betrifft. So lebt er aber gegen die Wahrheit, gegen den Schöpfergeist.«² Dieser Satz aus der Ansprache des Hl. Vaters an die Kurie, kurz vor Weihnachten letzten Jahres, findet sich zwar nicht im Tagungsband, entspricht aber einer Anregung aus Rom, die diesem Band zugrunde liegt. Als Benedikt XVI. noch Kardinal Ratzinger war, forderte er kurz vor seiner Wahl zum Papst die Katholisch-Theologischen Fakultäten der Universitäten in Münster, München und Eichstätt-Ingolstadt auf, »in der gegenwärtigen Stunde der Geschichte einen gemeinsamen Nenner ethischer Prinzipien zu finden, die von allen angenommen werden, in der Natur des Menschen und der Gesellschaft verankert sind und wesentliche Kriterien bieten, um in Grundfragen bezüglich der Rechte und Pflichten des Menschen Gesetze erlassen zu können.« (1)

Die Universität Eichstätt-Ingolstadt kam dieser Anregung nach und organisierte vom 23.–25. Januar 2008 ein internationales Symposium zum Thema »Sein und Sollen des Menschen«. Die Eichstätter Professoren Norbert Fischer, Christoph Böttigheimer und Manfred Gerwing moderierten jeweils einen Tag lang das Tagungsthema unter einer philosophischen, fundamentaltheologischen und schließlich einer dogmatischen Fragestellung. Dieser Aufbau der Tagung versprach, daß Menschsein nicht nur eine weitere Bespiegelung im Spiegelkabinett pluraler Anstrengungen menschlicher Vernünftigkeit erfuhr, sondern im Rahmen christlicher Denktradition auch im Glauben eine Antwort gesucht wurde.

¹ *Sein und Sollen des Menschen*. Zum göttlich-freien Konzept vom Menschen. Hg. v. Christoph Böttigheimer, Norbert Fischer, Manfred Gerwing, Münster, 2009, 496 Seiten. Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Seiten im Buch.

² Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang 22. Dezember 2008. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081222_curia-romana_ge.html, Zugriff 7. 1. 2009.

Die Anstrengung »reiner« Vernunft

In einem ersten Durchgang, moderiert von Norbert Fischer³, kamen philosophische, ethische und politische Fragestellungen zum Zuge. Gelingendes Leben, sei es gefragt als »gutes Leben«, nützliches, gerechtes, in Freiheit zu führendes und in einem tragfähigen Begriff von Natur zu verankerndes, war Gegenstand philosophischer Reflexion.⁴ In diesem Rahmen zwangen die Beiträge zweier Naturwissenschaftlicher, des Neurobiologen Martin Heisenberg⁵ und des Mediziners Paolo Bavastro⁶, zur ethischen Konkretion. Heisenberg bestätigte gegen Wolf Singer und Gerhard Roth, daß die Rede von Freiheit nicht aufgegeben werden muß. Sie ist keine Erfindung von Philosophen. Sie widerspricht nicht neurobiologischen Befunden. Zu einer weiteren ethischen Konkretion zwingen die Überlegungen Bavastros zum Hirntodkriterium. Bavastro zeigt, wie sehr menschliches Leben am Ende Nützlichkeitsabwägungen zum Opfer fallen kann. Bavastro spricht von einer »fatalen Verwechslung von Bewußtsein und Leben« (67) aus ganz pragmatischen Gründen: Man will transplantieren. Die Terminologie verrät das Interesse: »Man spricht irrsinnigerweise von ›Lebensfähigen Organen eines Toten‹ – absurder kann (man) das ›Hirntod-Konstrukt‹ nicht formulieren!!« (67)

Der philosophischen Reflexion und der ethischen Konkretion folgen nun noch vier Vorträge⁷, die die rechtlich-politischen Formen bedenken, um Menschenrechte begründen, Menschenwürde schützen und überhaupt ethische Kompetenz bilden und erziehen zu können.

Von Vernunft formierter Glaube

Den Anstrengungen der Vernunft folgt am zweiten Tag des Symposions, moderiert von Christoph Böttigheimer⁸, der Eintrag des Glaubens. Böttigheimer⁹ weist in seinem Vortrag ausdrücklich auf die Synthese von Glaube und Vernunft in der christlichen Tradition hin (152). Er greift positiv die Regensburger Vorlesung des Hl. Vaters auf und verweist auf die lange Geschichte der Formung christlichen Glaubens

³ Einleitung zu den philosophischen, ethischen und politischen Untersuchungen (7–11). In: *Sein und Sollen*, a.a.O.

⁴ Es handelte sich um die Beiträge von: *Ricken, Friedo*: Die eine Natur des Menschen oder die Identität des sittlich Guten mit dem Nützlichen. In: *Sein und Sollen*, a.a.O.; *Fischer, Norbert*: Sein und Sinn der menschlichen Freiheit in der Philosophie Kants. In: *Sein und Sollen*, a.a.O.; *Forschner, Maximilian*: Gesellschaftlicher Nutzen, persönliches Vergnügen und menschliche Würde. In: *Sein und Sollen*, a.a.O.

⁵ *Heisenberg, Martin*: Der Zufall als Element der Verhaltensfreiheit (47–57). In: *Sein und Sollen*, a.a.O.

⁶ *Bavastro, Paolo*: »Hirntod«: die umkämpfte »Für-tot-Erklärung« (57–83). In: *Sein und Sollen*, a.a.O.

⁷ *Stein, Tine*: Menschenrechte und Menschenwürde als Vermittlung zwischen Sein und Sollen des Menschen (83–101); *Vogel, Hans-Jochen*: »Die Achtung und der Schutz der Menschenwürde als zentrale Aufgabe der Politik« (101–109); *Göbel, Christian*: »Werde, was Du bist«. Sein-Sollen und Sollen-Sein des Menschen: Praktisch-inkulturelle Überlegungen zu Moral und Bildung (109–131); *Sirovátka, Jakub*: Menschenrechte als die Rechte des Anderen (131–145). In: *Sein und Sollen*, a.a.O.

⁸ Zu den fundamentaltheologisch ausgerichteten Untersuchungen (139–145). In: *Sein und Sollen*, a.a.O.

⁹ *Böttigheimer, Christoph*: Toleranz-Prinzip und universales Ethos (149–173). *Sein und Sollen*, a.a.O.

durch griechische Philosophie, die erst im spätmittelalterlichen Nominalismus den ersten Bruch erfährt. Deshalb kann nicht von einer vom Glauben gereinigten Vernunft die Rede sein, sondern wie in dem denkwürdigen Gespräch von Jürgen Habermas und Kardinal Ratzinger 2004 in München deutlich geworden ist, Vernunft und Glauben ergänzen einander so, daß sie jeweils als Korrektiv des anderen fungieren. Dem universalen Anspruch auf Geltung, den die ursprüngliche Anregung Kardinal Ratzingers fordert, versuchen die Organisatoren dadurch gerecht zu werden, daß sie neben dem christlichen Eintrag des Glaubens Raum gewähren für einen asiatischen Beitrag durch Hans Waldenfels, einen islamischen durch Tilman Nagel und einen jüdischen durch Matthias Morgenstern¹⁰. Der Beitrag von Hermann Häring *Weltethos als Wertorientierung für Kulturen* (275–299), der auch in diesem Rahmen erfolgte, ist eher zivilreligiöser Natur, mit allen Stärken und Schwächen, die eine solche Perspektive mit sich bringt.

Vom (Offenbarungs-)Glauben in Dienst genommene Vernunft

Das Zusammenspiel von Glaube und Vernunft findet am dritten Tag in den Beiträgen aus dogmatischer Perspektive seinen Höhepunkt. Der durch Vernunft formierte Glaube an die christliche Offenbarung darf bei Überlegungen zu gelungenem Menschsein kein Nullsummenspiel bleiben. Offenbarung kann nicht das Rad sein, bei dessen Drehung sich nichts weiter mitdreht. Manfred Gerwing, Moderator¹¹ und Referent des dritten Tages, markiert in seinem Vortrag »*Multas autem figuras facit*« *Zum Menschenverständnis des Nikolaus von Kues* (313–335) diesen Höhepunkt. Wenn es um gelungenes Menschsein geht, geht es um »Leben in Fülle« (Joh. 10, 10) (vgl. 333). Gerwing zeigt in einer akribisch feinsinnigen Auslegung eines Werkes von Nikolaus von Kues in *De visione Dei* beispielhaft, wie alle möglichen Vorstellungen von Menschsein in seiner Gottebenbildlichkeit kulminieren. Die Denkanstrengungen der vergangenen beiden Tage und die Glaubensbefragungen gewichtiger menschlicher religiöser Traditionen zeigen, daß sie in kein einzelnes Bild vom Menschen zu fassen sind, sondern daß diese Bilder ihren Kulminationspunkt im Gott der christlichen Offenbarung haben. Gerwing schreibt: »All diese pluralen Individualitäten, diese zahllosen personal-persönlichen Charaktere und verschiedenen Einmaligkeiten sind nicht Auswuchs des Bösen, Defizienten, Kranken, sondern im Gegenteil: Sie müssen, [...], auf Gott hin gedeutet werden, auf sein ›Leben in Fülle‹ [...] Nicht im Geklonnten, künstlich Begrenzten, Definierten, Imitierten und Kopierten, sondern gerade im untereinander kommunizierenden Individuellen, im einmalig Geliebten und persönlich personal Entfalteten ist die unendliche und alles umgrei-

¹⁰ Waldenfels, Hans: Natur und ethisches Verhalten (221–241); Nagel, Tilman: »Natur« im von Allah geklonten Diesseits (241–253). Morgenstern, Matthias: Eine talmudische Ethik für die Menschheit? (253–275). In: Sein und Sollen, a.a.O.

¹¹ Gerwing, Manfred: Einleitung zu den Reflexionen aus der Sicht theologischer Anthropologie (299–301). In: Sein und Sollen, a.a.O.

fende Fülle Gottes zu erkennen. Auf ihn hin gilt es, sich selbst hin auszufalten und sich so ausfaltend Gott einzufalten.« (333)

Wenn Gott also der Kulminationspunkt wahrer Menschlichkeit ist, so bedeutet das nicht, daß alle Wege dahin gleich gültig sind. Gerade das wollte das Symposium nicht. Es wollte ja schon im Vorfeld, vor den Einträgen des Glaubens am ersten Tag und auch nach den Einträgen am zweiten Tag weiterhin universale Gemeinsamkeiten entdecken. Das ist vielfach gelungen. Friedo Ricken, Norbert Fischer und Maximilian Forschner¹² haben in jeweils großen abendländischen Traditionen, einer seinsphilosophischen, bewußtseinsphilosophischen und pragmatischen Perspektive, in sich vernünftige Konzeptionen von Sein und Sollen des Menschen vorgelegt, die miteinander in auflöslichem und unauflöslichem »Widerstreit« (Lyotard) stehen. Die vielen Beiträge über Menschenwürde und Menschenrechte in philosophischer Perspektive zeigen, daß es auch schon im Vorfeld dezidierten Glaubens (in den Beiträgen von Tine Stein, Hans-Jochen Vogel, Christian Göbel, Jakub Sirovátka¹³) und erst recht danach in fundamentaltheologischer Perspektive (in den Beiträgen von Christoph Böttigheimer, Peter Paul Müller-Schmid, Eckart Klein¹⁴) Gemeinsamkeiten gibt, die auf unterschiedlichen Wegen begründet werden können, so daß es wenigstens im Ergebnis zu einem auflöselichen Widerstreit kommen kann.

Menschenrechts- und Menschenwürdegedanken finden sich allerdings nicht in den Beiträgen asiatischen Denkens, präsentiert durch Hans Waldenfels, islamischen Denkens durch Tilman Nagel und jüdischen Denkens durch Matthias Morgenstern¹⁵. Aber auch hier wird nach dem von Natur aus rechten gefragt, ohne allerdings zu so großen Gemeinsamkeiten zu kommen, wie es der Gedanke der Menschenrechte und der Menschenwürde im abendländischen Denken ist.

Die restlichen Vorträge, die zum dogmatischen Teil gehören, sind eine biblische Annäherung an das Thema durch Lothar Wehr¹⁶, der den paulinischen Herrschaftswechsel vom Sünder durch Glauben zum Gerechten markiert. Franz-Josef Bormann¹⁷ untersucht das problematische Verständnis von Natur im Laufe der christlichen Tradition mit neueren Auslegungen, ohne Natur als ethisches Prinzip zu verabschieden. Dabei zieht er folgendes Fazit: »In einer zunehmend *globalisierten* Welt brauchen wir eine ethische Theorie, die nicht nur *universalistisch* ausgerichtet ist, sondern auch zu *inhaltlich gehaltvollen* Moralprinzipien gelangt. Beides ist nur möglich auf der Basis eines starken Vernunftbegriffs sowie einer materialen Vorstellung von der Natur des Menschen, die die Grundlage des *interkulturellen* und damit auch *interreligiösen* Dialogs zu bilden vermag.« (355) Anders Alois Halbmayr¹⁸; er

¹² Vgl. Anm. 4.

¹³ Vgl. Anm. 7.

¹⁴ Vgl. Anm. 9 und Müller-Schmid, Peter Paul: Zur sozialetischen Relevanz naturrechtlicher Begründung der Menschenrechte (173–207); Klein, Eckart: Menschenrechte zwischen Universalität und Universalisierung (207–221). In: Sein und Sollen, a.a.O.

¹⁵ Vgl. Anm. 10.

¹⁶ Wehr, Lothar: »Ihr seid Sklaven dessen, dem ihr gehorcht, entweder der Sünde zum Tod hin oder des Gehorsams zur Gerechtigkeit hin« (Röm 6, 16).

¹⁷ Bormann, Franz-Josef: »Natur« als Prinzip ethischer Orientierung? (335–357). In: Sein und Sollen, a.a.O.

¹⁸ Halbmayr, Alois: After Nature. Zur Wertschöpfung neuer Heilsökonomien (357–383). In: Sein und Sollen, a.a.O.

meint, Natur als tragenden klassischen Referenzbegriff theologischer Anthropologie aufgeben zu müssen oder doch so einzugliedern, daß er nur noch einer von vielen ist, eigentlich eine Konstraintention zur Aufgabenstellung des Symposions.

Glaube und Vernunft in kritischer Auseinandersetzung: Schöpfung und Evolution

Auch die beiden folgenden Referenten¹⁹ behandeln Natur kritisch. Beide versuchen den Begriff jedoch weiterhin fruchtbar zu machen für die theologische Anthropologie. Dieter Hatstrup spricht von der Zerstörung der Natur durch Natur. Letztlich ist die vom Glauben »gereinigte« Vernunft *Natur*produkt der Evolution. Sie ist ihre letzte Blüte und kennt Offenbarung nicht. Anders gewendet, dieses Naturverständnis gebiert die technikbesessene Vernunft Bacons, das vom Leib isolierte Denken Descartes und die Vernunft als Meßlatte bei Galilei, die nicht mehr nur die Sterne mißt, sondern seit ihm auch die Erde; kurz die Vernunft wie sie später von der Romantik, Heidegger, in Guardinis »Ende der Neuzeit«, C. S. Lewis »Abschaffung des Menschen«, Max Frischs »Homo faber« und vielen anderen zu Recht kritisiert worden ist. Für Hatstrup ist es der »Machtausch der Neuzeit mit dem Hilfsmittel der Natur« (386), der »die göttliche Teleologie« durch »die Lust an der eigenen Teleologie« in den »Hintergrund treten« (386) oder verschwinden läßt. Im 20. Jahrhundert hat sich aber gezeigt, daß Natur keine starre, lückenlose Kausaldetermination kennt, sondern offen ist für unvorhersehbare Anfänge, die nicht aus dem Lauf der Natur herausgerechnet und nicht in ihn hineingerechnet werden können. Natur und Gnade sind damit wieder prinzipiell und nicht unbedingt als Gegensätze denkbar.

Von dieser Einsicht lebt auch der letzte Vortrag. Ein Plan Gottes ist nicht schon zwingend, wenn nicht reduzierbare Komplexität²⁰ festzustellen ist. Er ist auch nicht auszuschließen, wenn angeblich »zahllose abgebrochene Äste« (405) am Baum der Evolution auf ihre Ziellosigkeit hindeuten. Lüke verweist auf die berühmte Plancksche Mauer, einen winzig kleinen Faktor von 10^{-43} Sek. (412). Selbst ein Blitz, in ein Verhältnis zum Alter der Erde gebracht, ist ein Ereignis von längerer Dauer als dieses unvorstellbar winzige Zeitmaß. Bis zu dieser »Mauer«, d. h. bis zu einem Zeitpunkt von 10^{-43} Sekunden nach dem Urknall, reicht der Zugriff unserer naturwissenschaftlichen Theorien und eben nicht bis zum Urknall. Das ist nicht vernachlässigbar gering, sonst hätten Physiker diesen Faktor nicht mit Mauer bezeichnet. Die Begrenztheit menschlicher Erkenntnis haben auch Philosophen erkennen

¹⁹ Hatstrup, Dieter: »Natura destruit naturam« – Zum neuen Verhältnis von Natur und Gnade (383–395); Lüke, Ulrich: Plan Gottes oder alles nur (dummer) Zufall? (395–419). In: Sein und Sollen, a.a.O.

²⁰ Berühmte Beispiele für irreduzible Komplexität sind das Auge und das Flagellum mancher Bakterien. Beides ist so komplex, daß bei Fehlen auch nur eines winzigen Bauteils weder Auge noch Flagellatenmotor funktioniert. Darwin selbst hatte schon darauf hingewiesen, wenn einmal ein solches Organ nachgewiesen werden könne, »so müßte meine Theorie unbedingt zusammenbrechen« (Darwin, Charles: Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampfe ums Dasein, Darmstadt 1988, 206).

müssen. Kant spricht von einem »blinden Golph«²¹, in den unsere Vernunft hineinsteuert und dann am Strand auf Grund läuft. Kant meint, sich auf die hohe See der reinen Ideen zurückziehen zu müssen. Noch bevor die Plancksche Mauer bekannt war, hat sich die menschliche Vernunft auch nach Wittgenstein, in seinem Fall an den Grenzen der Sprache, schon Beulen geholt²². Lüke macht darauf aufmerksam, daß eben auch physikalische Berechnungen offenbar an Grenzen kommen und an Mauern stoßen. Wir können nicht wissen, ob sich »dahinter« ein Ereignis verbirgt, das »geplant oder zufällig oder zufällig oder geplant zufällig ist« (412).

Alles in allem hat das Symposium Möglichkeiten und Unmöglichkeiten aufgezeigt, wenn es um einen neuen Bezug von Menschsein und Natur geht. Die Tatsache, daß das Symposium auch eine dogmatische Reflexion eingeschlossen hat, ist nicht selbstverständlich, da ja universalisierbare Ergebnisse angezielt werden sollten. Aber wenn mehrere Weltreligionen mit Offenbarung rechnen, dann darf auch die christliche nicht damit hinter dem Berg halten. Es bleibt jedem unbenommen, den letzten Schritt nicht mitzugehen. Der Vortrag Manfred Gerwings zeigt jedenfalls, wie die »Fülle des Lebens« gedacht werden und Ziel menschlichen Strebens sein kann und gleichzeitig viele Wege dahin, auch weiterhin Natur als grundlegendes ethisches Prinzip, einzubergen vermag. Menschsein muß, auf den Lauf der Natur bezogen, nicht »als nichtige Verzierung am Weihnachtsbaum der Evolution«²³ (St. J. Gould) enden. Das hat das Symposium gezeigt und im Rahmen der dogmatischen Reflexion in den Beiträgen von Bormann, Gerwing, Hattrup und Lüke, nicht zwingend aber luzide, zum Ausdruck gebracht.

²¹ Kant, Immanuel: *Vorarbeit zu Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*. In: Kant AA XXIII, 75.

²² Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt, Suhrkamp, § 119.

²³ Gould, Stephen Jay: *Zufall Mensch. Das Wunder des Lebens als Spiel der Natur*. München/Wien 1991, 42.

Mariologie

Hauke, Manfred: Introduzione alla Mariologia, Eupress, Lugano 2008 (= Collana di Mariologia 2), ISBN 978-88-88446-52-3, 448 S., Euro 38,00.

M. Hauke, Priester der Diözese Paderborn, Professor in Lugano/Schweiz und zur Zeit Vorsitzender der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie, legt hier nach seinen vielen Beiträgen zur mariologischen Thematik eine umfangreiche und gehaltvolle Einführung in die Mariologie auf Italienisch vor. In der Einleitung (13–27) weist der Autor auf die zentrale Rolle Mariens im Heilsgeschehen hin, so dass sie nicht unter die übrigen Heiligen subsumiert werden kann. Im 1. Kapitel werden die biblischen Grundlagen besprochen. Obwohl Maria eine neutestamentliche Gestalt ist, wird das AT nach einer moralischen, typologischen und einer prophetischen Vorbereitung hin abgefragt (Gen 3, 15; Is 7, 14; Tochter Sion). Hernach werden nachdrücklich die neutestamentlichen Aussagen zu Maria untersucht, nicht nur die Kindheitsevangelien, sondern auch Johannes; Joh 1, 12f hält der Vf. für offen; ferner Apg 1, 14 und Offb 12.

In der Zeit, wo die Kanonbildung noch nicht abgeschlossen war, besteht keine klare Grenze zu den Apostolischen Vätern, die z. T. noch im ersten Jahrhundert gelebt haben. Diese werden im 2. Kap. besprochen, nämlich Ignatius, Justin und Irenäus; ebenso werden – allerdings recht kurz – die Apokryphen behandelt. Hernach werden die patristischen Motive bis zum 6. Jh. und schließlich die mittelalterliche und neuzeitliche Entwicklung bis zur Definition der Immaculata Conceptio und der Assumptio dargestellt. Dann werden noch der Beitrag des 2. Vatikanums und die postkonziliäre Entwicklung behandelt.

Im 3. Kap. werden die Grundlagen für eine systematische Reflexion bereitet. Dazu gehört das mariologische Fundamentalprinzip, dessen aktuelles Verständnis dargelegt wird, dann die rezeptive Rolle im Bundesgeschehen, ferner Maria als die Verkörperung der Frau, wobei zuerst die Anlegung feministischer Sichten an die Mariengestalt behandelt und kritisiert wird (keine Komplementarität der Geschlechter, kein religiöser und ekklesiologischer Symbolismus).

Als zentrales Mariendogma, begründet in der hypostatischen Union, wird dann die Gottesmutter-schaft geklärt. Biblisch durch Gal 4, 4f, Joh 1, 14 und Lk 1, 43 vorgegeben, wird sie fokussiert in der Auseinandersetzung mit der Gnosis, derzufolge es nicht zu einer wahren Menschwerdung gekommen

war, da Jesus einen himmlischen Leib mitgebracht habe. Die Gottesmutter-schaft unterstreicht das wahre Menschsein Jesu. Im Gegensatz zu den heidnischen Gottesmüttern hat jedoch M. nicht die Gottheit geboren, weshalb die Väter auch den Titel Gottesgebärierin (Theotokos) bevorzugten. Der Titel ist sicher für das beginnende 4. Jh. bezeugt und nicht vom Heidentum beeinflusst. Hernach werden Ephesus und seine Nachwirkungen, seine ökumenische (Abwertung bei den Protestanten!) und systematische Bedeutung reflektiert. In der Gottesmutter-schaft gründet aber auch Mariens Personalcharakter. Deshalb behandelt Hauke schon in diesem Zusammenhang ihre Heiligkeit und geistliche Mutter-schaft und ihre besondere Beziehung zur Trinität.

Das 5. Kap. gilt der Jungfrauschafft Mariens, zuerst der virginitas ante partum: Die Einwände im Altertum und in der Neuzeit werden besprochen. Der theologische Gehalt dieses Glaubenssatzes besagt, dass die Initiative ausschließlich bei Gott liegt, dass ausschließlich Gott der Vater Jesu ist und – seitens Maria – Maria sich total Gott hingegeben hat. Die virginitas in partu wird in ihrer Entwicklung aufgezeigt bis Martin I. (Synode von Capua) und die Diskussion in der Neuzeit. Die virginitas in partu bildet die gottmenschliche Konstitution Christi ab: Vf. zitiert Thomas: »Christus wollte die Wahrheit seines Leibes so beweisen, dass damit auch zugleich seine Gottheit offenbar würde« (165). In Bezug auf die virginitas post partum wird das Problem der Brüder Jesu ausführlich besprochen und geklärt. Schließlich werden noch die Frage des Jungfräulichkeit-sgelübdes, die Ehe Mariens und die Rolle Josefs aufgegriffen.

Im 6. Kap. werden unter dem Thema »Heiligkeit Mariens« sowohl ihre Freiheit von jeder persönlichen Sünde als auch die Unbefleckte Empfängnis erläutert, ebenso wird die »neuere« Frage nach dem Unbefleckten Herzen Mariens aufgegriffen: »Das Unbefleckte Herz symbolisiert äußerst gut die Fülle der empfangenen Gnaden«. Die Assumptio (Kap. 7) wird in ihrer geschichtlichen Entfaltung und in ihrem mariologisch-dogmatischen Gefüge (Anthropologie – Eschatologie, Mortalisten – Immortalisten, ökumenischer Kontext, König-tum Mariens) dargelegt.

Das 8. Kap. gilt der Mittlerschaft Mariens, einem Thema, mit dem sich der Autor in der letzten Zeit besonders intensiv beschäftigt hat und dem wohl die Aufmerksamkeit der Mariologen gehören wird. Die Thematik erweist sich schon aufgrund der uneinheitlichen Terminologie als sehr komplex: Man muss zwischen der objektiven Mitwirkung bei der Erlösung und dem subjektiven Moment, d. h. bei

der Austeilung der Gnaden an den Einzelnen, unterscheiden, ferner zwischen Erlösung, Loskauf, Verdienst. Hier beleuchtet Vf. auch den Begriff der Neuen Eva. Vor allem werden die Titel *socia redemptoris* (Darbringung, unter dem Kreuz, Kana) erörtert. Maria nahm am ganzen Erlösungswirken ihres Sohnes teil, wie auch Arnold von Chartres am Kreuz zwei Altäre unterschieden hat: das Herz Mariä und den Leib Christi. Diese Teilnahme kann mit der Teilnahme der Gläubigen am Messopfer verglichen werden, die sich mit dem Opfer Christi vereinen. Sie ist *socia* (Gen 3, 12) *auxiliatrix* (Gen 2, 18, 20), *Corredemtrix*. Die Geschichte des Begriffs *Corredemtrix* bei den Theologen und Päpsten wird detailliert dargelegt. Bei der theologischen Erläuterung des Beitrags Mariens an der Erlösung unterschied man zwischen der *redenzione essenziale* des einzigen Erlöses Christus und der *redenzione integrale* Mariens. Zumal wer schon die Inkarnation, die Annahme der menschlichen Natur, als Erlösungsgeschehen versteht, wird wenig Schwierigkeiten mit der Miterlösung haben. Das Zweite Vatikanum bekennt sich zwar zur Sache der Mitwirkung Mariens, aber vermied es, sich auf die Thematik einzulassen. Was die mögliche Definitionsformel betrifft, plädiert Hauke für eine längere Klärungszeit: Die Zeit der Kirche entspricht nicht unserer Hast. Zur Vermittlung gehört auch Maria als Ausspenderin der Gnade. Biblisch ist dieser Gedanke Joh 19, 25ff. grundgelegt und im Altertum vor allem bei Germanus von Konstantinopel ausgefaltet. Im MA drehte sich die Diskussion vor allem darum, ob Maria alle Gnade Christi vermittele. Die Päpste der Neuzeit haben die Gnadenvermittlung häufig gelehrt. Die Mittlerschaft aller Gnaden muss sich allerdings der Frage stellen, ob sie sich auch auf die eigenen Gnaden Mariens beziehe, erst nach ihrer Aufnahme und auch für den sakramentalen Bereich gelte. Etwas kurz wird dann der Titel *Mater ecclesiae* besprochen. Unter dem gelungenen Titel *mater unitatis* werden dann ökumenische Probleme in Bezug auf die Mariengestalt erörtert.

Vf. geht von 1 Tim 2, 5 aus: Die Menschheit Christi übernimmt die Mittlerfunktion, während Luther die Menschheit nur als Köder, d. h. rein instrumental versteht. Der Ansatz bei 1 Tim würde auch für Maria eine aktivere Rolle offen halten. Maria, so Hauke unter Berufung auf Leo XIII., ist *fauitrix optima pacis et unitatis* (299). Auch im interreligiösen Gespräch erhält Maria Beachtung, z. B. im Islam.

Das 9. Kapitel befasst sich mit dem Phänomen der Marienerscheinungen, und zwar zunächst mit ihrer theologischen Qualifikation und den Glaubwürdigkeitskriterien. Dann werden einige der modernen Erscheinungen geschildert. Hauke verweist

auf die in christologischer und ekklesiologischer Hinsicht segensreichen Wirkungen, die von den anerkannten Erscheinungen ausgehen. Interessant sind jedoch die Anmerkungen zu den nicht anerkannten (bzw. später wieder aberkannten) Erscheinungen (326ff.), die z. T. von zahlreichen geistlichen Berufungen begleitet waren (Giguère, Ryden). Insofern relativiert sich auch das Phänomen Medjugorje.

Im zehnten und letzten Kapitel (»*Il culto Maria-no*«) werden zuerst die verschiedenen Typen von Kult aufgezeigt: *Cultus latraie* (die nur Gott gebührende Anbetung), *cultus duliae* (Verehrung der Heiligen aufgrund ihrer Nähe zu Gott). Maria gebührt der einzigartige *Cultus hyperduliae*. Nach *Marialis Cultus* von Paul VI. bildet die Liturgie die goldene Regel für die Frömmigkeit. Deshalb werden dann Mariens Stellung in der eucharistischen Liturgie, in den übrigen Sakramenten und im liturgischen Kalender besprochen. Anschließend wird die Sicht Mariens in der Volksfrömmigkeit behandelt (*Ave Maria*, *Angelus*, *Rosenkranz*, *Akathistoshymnus*, *Lauretanische Litanei*, andere bedeutende Gebete; *Mariensamstag*, *Marienmonate*; *Marienweihe*). Dabei werden sowohl die geschichtliche Entwicklung als auch die dogmatische Durchdringung dargeboten. Zum Schluss dieser »Einführung in die Mariologie« bringt der Vf. noch einen sehr brauchbaren Anhang, nämlich Internetdaten, Anschriften von mariologischen Forschungsinstituten, marianischen Zentren mit wissenschaftlichen Bibliotheken, mariologische Zeitschriften (es fehlt: *Scripta de Maria*), eine 36 Seiten lange Bibliographie, ein Bibel-, Personen und Sachregister.

Diese Mariologie von M. Hauke bietet überraschend viele mariologische Einzelheiten und ist zeit- und praxisnah (wie gerade das letzte Kapitel zeigt). Die theologische Struktur steht nicht einer leichten Lesbarkeit im Wege. Auch deutschen Lesern, die etwas Italienisch-Kenntnisse mitbringen, sei dieses Werk empfohlen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Kirchengeschichte

Manfred Probst: *Glaubenszeuge im KZ Dachau. Das Leben und Sterben des Pallottinerpaters Richard Henkes (1900–1945). Biografie. Mit den Vorarbeiten von Georg Reitor und Ralf Büscher SAC, Friedberg bei Augsburg: Pallotti-Verlag, 2. korrigierte und erweiterte Auflage 2007, 329 S., kartoniert, ISBN 978-3-87614-072-8, 14,80 Euro.*

Nach seiner im Jahre 2003 in St. Ottilien veröffentlichten Biografie über das »Leben des Pallottin-

erpaters Richard Henkes« (= H.) legt der em. Prof. für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Hochschule Vallendar einen zweiten Versuch vor, der »notwendige Korrekturen und Erweiterungen« (7) enthält. »Korrekturen mussten da vorgenommen werden, wo neue Forschungsergebnisse bisherigen Ansichten widersprechen« (Ebd.). »Viele Erweiterungen gehen zurück auf Hinweise und Anfragen des Schönstattpriesters Rektor Hermann Gebert« (Ebd.). »Zu den wichtigsten Ergänzungen der Quellenbasis zählen die Ende Februar 2002 in Strandorf und in Staudt/Ww. aufgefundenen fünf- und sechzig Briefe aus dem Nachlaß von P. Josef Kentenich. Letztere haben ihre große Bedeutung für Richards Zeit im Studienheim Schönstatt, seine militärische Ausbildung in Griesheim und Mannheim sowie für die Studienzeit in Limburg« (15). Probst (= P.) unterstreicht: »Korrekturen und Erweiterungen betreffen nicht die Grundthese der ersten Auflage« (8). Zusammenfassend heißt es in den Prolegomena: »Hier wird nun eine wissenschaftliche Biografie auf einer breiten Quellenbasis vorgelegt« (14). Ihr Anlass bildete das am 25. Mai 2003 eröffnete Seligsprechungsverfahren durch das Bistum Limburg.

Die aufs Ganze gesehen seriös angelegte Biografie geht chronologisch vor und ist quellenorientiert. P. übergeht Schwächen und Fehler des Dieners Gottes nicht. H. hatte anfangs »Spaß am Militarismus« (45), der ihm aber bald verging (vgl. 47); »'Selbstmordgedanken quälen'« (65) ihn vor dem Empfang der niederen Weihen, wie er 1923 in einem Brief schrieb; er zeigte in verschiedenen Phasen seines Leben eine merkwürdige Distanz zu P. Kentenich, die im KZ Dachau noch zunahm (vgl. 62; 179–201 u. ö.); ob der »Bericht von P. Josef Kentenich über seine Absichten und Aktivitäten im KZ Dachau« (308–314) in diese Biografie hineingehört, weil er diesen stark belastet, kaum aber etwas Neues über H. bietet, bleibt anzuzweifeln. H.'s priesterliche Haltung, insbesondere seine Predigt-tätigkeit im Hultschiner Ländchen, seinen Einsatz für die verfolgten Juden (139), sein Kampf gegen die »Euthanasie« (140) sowie seine Verbreitung der berühmten Predigten von Bischof Clemens August von Galen (153) führten zu seiner Verhaftung, mit Einweisung in das KZ Dachau. Der offizielle Vorwurf lautete Kanzelmissbrauch (160). H. nahm sein unabwendbares Los an, in ihm erkannte er den Willen Gottes. Freiwillig diente H. in der Typhusbaracke (231, 246), bis er durch seinen Tod am 22. Februar 1945 zum »Märtyrer« (247) wurde (Das Stichwort »Märtyrer« fehlt im Sachverzeichnis).

Die Biographie verdient Beachtung, nicht zuletzt wegen der im Anhang veröffentlichten Briefe des Dieners Gottes (261–308), auch wenn der ständige

Tempuswechsel in der Chronologie stört und Ausdrücke wie »vielleicht« (z.B. 202, 214, 238), »dürfte« (z.B. 111, 122, 124, 145, 149), »wohl« (z. B. 157, 158, 162, 197, 240, 241, 243), »vermutlich« (z.B. 91, 145, 245) oder »sollte« (z. B. 233) der erhofften Klärung nicht dienlich sind. Kann sich ein um Objektivität bemühter Historiker auf die umstrittene und in ihren Resultaten häufig abgelehnte Publikation von John Cornwell über »Pius XII. Der Papst, der geschwiegen hat« (München 1999) zustimmend berufen (vgl. aber 139 mit Anm. 424)? War der im KZ Dachau gestorbene Albert Maring je »Jesuitenprofessor« (176)? Das »Desiderat, dass Wissenschaftler einen direkten Zugang zu den Unterlagen des Internationalen Suchdienstes in Bad Arolsen erhalten« (234 Anm. 706) erscheint überholt, zumal P. diesem im Vorwort zur ersten Auflage ausdrücklich seinen Dank abstattete (6).

Alte und neue Rechtschreibung wechseln einander ab. Dem »Quellen- und Literaturverzeichnis« (252–260) fehlt die notwendige Konsequenz; etliche Titel entbehren der jüngsten, weil veränderten Auflage, insbesondere die in vierter Auflage vorliegenden Dokumentationen »Priester unter Hitlers Terror« sowie »Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts«. »Breitheker 290« (315) steht nicht auf S. 290, dagegen fehlt »Auer« (265) im Register der »Autoren und Personen« (315). Aus »P. Resch« (184) wird »Resch, P. Peter Resch SAC« (320). »C. von Hoensbroech« (14 Anm. 8) oder »Hoensbroich, C. von 12« (317)? »Ruiner, Jochen ? 192« (320) steht nicht auf Seite 192. Andreas Wergen SAC wird S. 278, nicht S. »279« (321) zitiert. Warum werden Bischöfe und Kardinäle kenntlich gemacht, Päpste jedoch nicht? Weshalb werden die meisten Ordensleute ausgewiesen, andere wie z.B. »Aloysius von Gonzaga« (315) oder »Maximilian Kolbe« (318) jedoch nicht? Aus welchen Gründen werden einige mit akademischem Titel angeführt, die meisten freilich nicht? Wieso enthalten einige ihre Berufsbezeichnung, wie »Generalmajor« (319) Willi Plewig, die große Mehrheit allerdings nicht? Der Ort »Lieg« im Hunsrück fehlt im »Ortsverzeichnis« (323–324), ebenso »Pinzenhof« (198 Anm. 591).

Helmut Moll, Köln

Schultze, Harald/Kurschat, Andreas, unter Mitarbeit von Claudia Bendick (Hrsg.), »Ihr Ende schaut an ...« Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Leipzig, zweite, erweiterte und verbesserte Auflage 2008, 811 Seiten, ISBN 978-3-374-02370-7, Euro 48,00.

Knapp zwei Jahre nach der Vorstellung der Erstauflage (1000 Exemplare) legen dieselben Heraus-

geber eine erweiterte und verbesserte Fassung des Märtyrergedenkbuches der EKD vor, die nach dem »Vorwort zur 2. Auflage« (9–10) durch folgende Merkmale gekennzeichnet ist: Es konnten erfreulicherweise »24 Biogramme« neu eingefügt werden. Unter der Bezeichnung »Deutsches Reich«, worunter die NS-Zeit fällt, wurden in alphabetischer Reihenfolge Pfarrer Hans-Wolfgang Bastian, Dr. Wilhelm Dieckmann, Fritz Hermann Goerdeler, Friedrich-Karl Klausung, Karl Erich Philipp Klose, Emil Heinrich Fritz von der Lancken, die Diakonisse Bertha von Massow, Albrecht Rudolf Ritter Mertz von Quirnheim, Heiko Wilhelm Ploeger, Friedrich von Praun, Alexis Peter Wilhelm Hugo Freiherr von Roenne, Friedrich Schramm, Ulrich-Wilhelm Graf von Schwerin von Schwanefeld, Pfarrer Heinrich Seltmann, Pfarrer Rudolf Otto Ernst Spittel, Siegbert Stehmann, Pfarrer Heinz Rudolf Stempel und August Karl Johann Streufert, aus der »Sowjetunion 1920–1990« Predigthelferin Amalie Galladschewa-Löbsack, Prediger Johann Petrowitsch Langemann, Paul J. Pilch (Pilkh), Waldemar Jakowlewitsch Schmidt und Superintendent Ludwig L. Woitkiewicz sowie aus dem östlichen Mittel- und Südosteuropa Pastor Michael G. Manchem aufgenommen werden. Infolge ihrer Integrierung in das Gesamtwerk mußte die Paginierung vollständig verändert werden. Überholt ist die Einfügung: »Einige von diesen sind von uns bereits im Internet veröffentlicht worden«, weil sie seit Monaten hier nicht mehr anzutreffen sind. Ferner wurden aus unterschiedlichen Gründen »etliche Biogramme [...] überarbeitet«. In der Tat spiegeln sich in den Rezensionen der Erstauflage »Zustimmung und Widerspruch zu den Grundlinien dieses Gedenkbuches« (vgl. meine Besprechung in dieser Zeitschrift 22 [2006] 219–229). Ohne die vorgebrachten Argumente namentlich zu erwähnen bzw. Recht und Grenze ihrer Stichhaltigkeit zu markieren, fahren die Herausgeber lapidar fort: »Selbstverständlich muss das Gespräch über Verfolgung, christlichen Widerstand und das Glaubenszeugnis der Hingerichteten weitergehen«. Sodann: Die »inzwischen erschienene Literatur« konnte »nicht generell noch eingearbeitet werden«. Dankbar zeigen sich die Herausgeber schließlich für das weitergehende »ökumenische Gespräch« und erinnern an den »8. Europäischen Bekenntnis-Kongress im Oktober 2006 in Bad Blankenburg/Thüringen«, aus dem der von Peter P. J. Beyerhaus herausgegebene Sammelband »Weltweite Gemeinschaft im Leiden für Christus« (Nürnberg 2007) hervorgegangen ist.

Trotz der vorgebrachten Kritik wurde die Definition des Martyriums beibehalten, sind doch als »Märtyrer [...] diejenigen zu bezeichnen, die wegen ihres christlichen Glaubenszeugnisses,

wegen ihrer kirchlichen Funktion oder wegen ihres christlich motivierten Widerstands gegen politisches Unrecht den Tod erlitten haben« (31). Doch bereits hier setzen die Rückfragen erneut ein. Der Göttinger evangelische Kirchenhistoriker Peter Gemeinhardt betonte allerdings in seinem in den »Zeitzeichen« (Februar 2009) publizierten Artikel »Schlüssel zum Paradies. Das Martyrium galt dem Christentum stets als Inbegriff der Nachfolge Christi« mit Blick auf die Alte Kirche: »Selbstmörder waren keine Christuszeugen« (32). Über die acht Suizidenten aus der Erstauflage, die gerade nicht »den Tod erlitten haben« (ebd.), kommt in der Zweitaufgabe Pfarrer Hans-Wolfgang Bastian hinzu, der nach dem Biogramm von Harald Schultze »sich selbst erhängte«, was sich »mit der zermürbenden Hetze aus dem Jahre 1934« erklären lässt (227–229, hier 229). Analoges gilt für den Direktor der Landeskirchenstelle in Ansbach Friedrich von Praun, der nach der Verkündigung der Todesstrafe »sehr deprimiert« war und dessen »offizielle Todesursache: Suizid durch Erhängen« lautete (420–421, hier 421). Darüber hinaus sucht die Leserschaft bei Karl Erich Philipp Klose, der während des Zweiten Weltkriegs zusammen mit Friedrich Schramm (457–458) und »mit anderen Kommunisten und Sympathisanten« einem »Widerstandskreis« in Dortmund angehörte (355), vergeblich nach einem »christlich motivierten Widerstand« (vgl. 355–356). Politischer Widerstand dominiert überdies in den Lebensbildern über Emil Heinrich Fritz von der Lancken (363–364) und Heiko Wilhelm Ploeger (416–418), der noch dazu »in den 1920er Jahren aus der Kirche ausgetreten war« (417). Kann der Handlungsreisende August Karl Johann Streufert der o.g. Definition zufolge den Ehrentitel Märtyrer tragen, wenn er nachweislich keine Bereitschaft zeigte, den Tod zu erleiden, sondern um jeden Preis freizukommen suchte, der darüber hinaus »kein häufiger Kirchgänger« (486) war und nach seiner Scheidung in »2. Ehe mit Ella Erna Auguste Hedwig, geb. Schulz, ein Sohn« (485) lebte?

Was das »Vorwort zur 2. Auflage« verschweigt, ist die Streichung des Biogramms über die Eheleute Grete und Hugo Grünke. In der Erstauflage waren beide noch unter der Rubrik »Sowjetunion 1920–1960« auf den Seiten 553 bis 554 aufgeführt worden, und Gerd Stricker hat beide in der Zweitaufgabe in seinem Artikel »Evangelische Deutsche unter dem Druck des Sowjetregimes. Zur Problematik des Martyriums ethnischer Deutscher in Russland« weiterhin ausdrücklich gewürdigt (vgl. 163–164).

In formaler Hinsicht kann sich die Zweitaufgabe durchaus sehen lassen. Eine so umfangreiche und von zahlreichen Fachleuten erarbeitete Veröffentli-

chung, so die Erfahrung des Rezensenten, bleibt nur selten ohne Fehler unterschiedlicher Art. Einige seien angemerkt: Das im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene Hauptwerk »Zeugen für Christus« wird im Literaturverzeichnis zunächst korrekt in vierter, vermehrter und aktualisierter Auflage 2006 zitiert (729; auch 743), gleich danach in erster Auflage 1999 (729); Harald Schultze zitiert nach der vierten Auflage (26 Anm. 9), Andreas Kurschat dagegen nach der ersten Auflage (45 Anm. 66 und 47 Anm. 74). Meine Bilanz »Martyrium und Wahrheit« erschien in Bierbronnem, und zwar 2007 in dritter, aktualisierter Auflage (vgl. aber 729). Die Stadt »Euskirchen« liegt im Rheinland, nicht in der »Eifel« (364). Heiratete Albrecht Rudolf Ritter Mertz von Quirmheim nach seiner Scheidung in zweiter Ehe in »Waldshut« (384) oder in »Waldshut(-Tiengen)« (789)? Dr. Hans Buttersack wurde »1889« geboren, zog aber bereits »1885« nach Wiesbaden! (249) Einmal ist Bernd Hey alleiniger Verfasser der Studie »Kurt Gerstein (1905–1945). Widerstand in NS-Uniform« (Bielefeld 2000, ³2005)« (717), ein andermal »u.a.« (280); letztere Angabe ist korrekt. »Katharina die Große« darf nicht mit der »St.-Katharinen-Gemeinde« (637) vermischt werden, obwohl so im Personenregister geschehen (758 s. v.). »Baron von Wrangel« und »Peter von Wrangel« sind im Personenregister mit Seite 146 ausgewiesen, ohne dass sie auf dieser Seite aufgeführt worden sind (772). »Blankenberg« ist durch »Bad Blankenburg« (775) zu ersetzen. »Cäcilie« wird im Personenregister (751) mit Seite 482 angegeben, steht aber auf Seite 26. »BDM« bedeutet »Bund Deutscher Mädel« (803). Rainer Hering ist seit Oktober 2006 Leiter des Landesarchivs Schleswig-Holstein (vgl. aber 807 s. v.).

Das Lebensbild über den neu aufgenommenen Friedrich-Karl Klausling hätte gewonnen (350–351), wäre der Artikel »Spiegelbild einer Verschwörung? Zwei Abschiedsbriefe zum 20. Juli 1944« von Bernd Rüthers, erschienen in der Juristischen Zeitgeschichte 8 (2006/07) (307–331), eingearbeitet und ausgewertet worden.

Helmut Moll, Köln

Zeitgeschichte

Mandlik, Michael: Benedikt XVI., In Rom unterwegs / der Papst aus der Nähe. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 2008, 191 S., geb., ISBN 978-3-451-29836-3, EUR 17,95.

In diesem Buch präsentiert Michael Mandlik, der seit 1994 ARD-Fernsehkorrespondent in Rom ist,

in sechs Kapiteln »ganz subjektive Beobachtungen und Erfahrungen« (Vorwort, 7) mit dem Papst.

Im ersten Kapitel (»Zwei Bayern in Rom«, 9–40) schildert der Vf. seine erste Begegnung mit Kardinal Ratzinger. Dessen römische Wohnung sei von »zwei Dingen beseelt« gewesen – von Gebet und Arbeit. Mandlik erinnert daran, dass an Donnerstagen, wenn Kardinal Ratzinger im Campo Santo Teutonico für die deutschsprachigen Pilger die Frühmesse zelebrierte, die Kirche »Santa Maria della Pietà« immer »bis auf den letzten Sitzplatz gefüllt« (21) war. Der Vf. berichtet auch von seinem ersten Fernsehprojekt mit Joseph Ratzinger. Im Jahr 1996 zeichnete der Bayerische Rundfunk eine »Meditation« über die theologische Bedeutung des Festes Allerheiligen auf (publ. in: J. Ratzinger, »Gottes Glanz in unserer Zeit«, 178 f.). Ort der Aufnahme war der Campo Santo Teutonico. Trotz des dicht gefüllten Terminkalenders des Kardinals blieb eine Stunde Zeit für die Aufnahmen im Campo Santo Teutonico. Mandlik erzählt dabei eine amüsante Begebenheit mit Wespen. Während der Dreharbeiten, die von der »perfekten Rhetorik« Joseph Ratzingers geprägt waren, krabbelten auf dessen Soutane Wespen nach oben; doch der Kardinal ließ sich nicht aus der Ruhe bringen. Auch über weitere Filmprojekte mit dem jetzigen Papst berichtet der Vf. Die Ansprachen Benedikts XVI. sind immer von der »Suche nach dem Kern der Wahrheit« (39) geprägt. Dabei gebraucht der Papst »zeitgemäße Bilder«, die an Gleichnisse erinnern.

Besonders beachtenswert ist das zweite Kapitel des Buches (»Der Präfekt – ein Interview«, 41–62). Es enthält den vollen Wortlaut eines Interviews, das Mandlik im November 2002 mit dem Kardinal anlässlich seines 20-jährigen Dienstjubiläums als Präfekt der Glaubenskongregation geführt hat und das im Bayerischen Fernsehen gesendet wurde. Kardinal Ratzinger sagt in diesem Interview, dass er in diesen 20 Jahren »mit vielen großen Fragen konfrontiert« (45) wurde, die unsere Zeit bewegen, erschüttern oder auch helfen, weiterzukommen. Das habe auch »ungeheuer große Auseinandersetzungen« mit sich gebracht. Dabei nimmt der Kardinal auch zur »sehr tief gehenden Herausforderung« der Befreiungstheologie Stellung. Einer »einseitigen radikalen Politisierung des Glaubens« musste das »eigentliche Wesen« des Glaubens »energisch entgegengestellt« werden. Auch auf die Entstehungsgeschichte des »Katechismus der Katholischen Kirche« geht Joseph Ratzinger ein. Der Glaube ist – so der damalige Kardinal – »nur dann etwas wert, wenn er nicht von einer Mehrheit erfunden« wird, sondern wenn er etwas ist, »das uns wirklich vorangeht, das letztlich von Gott herkommt«. Der Papst ist kein absoluter Monarch, dessen Wille Gesetz ist,

sondern vor allem »ein Gehorchender« (52). Im Hinblick auf die Ökumene sagt Kardinal Ratzinger, das erhoffte Eins-werden könne nicht bedeuten, dass man sich »auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner trifft und die großen Dinge wegwirft, die die eigentliche Identität ausmachen« (54). Die Art der Einheit müsse eher mit einer Polyphonie zu tun haben. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Religion äußert sich der heutige Papst in diesem Interview ähnlich wie in späteren großen Beiträgen (z. B. in der Debatte mit Jürgen Habermas und in seiner Regensburger Vorlesung). Im Kontext der Frage nach der Erforschung der genetischen Bausteine des Lebens betont Joseph Ratzinger, dass der Mensch ein einmaliges Geschöpf ist mit seinen Leiden, Hoffnungen, Freuden und seinem Anspruch auf Liebe und seiner Zerstörung von Liebe.

Im dritten Kapitel (»Der Kardinal wird Papst«, 63–88) verweist Mandlik auf die »wahre Sternstunde« des deutschen Fernsehens, die »Begegnung in Rom« zwischen Kardinal Ratzinger und August Everding, einem in den Vatikanischen Museen produzierten, espritgeladenen, intelligenten und humorvollen Disput über Glaubensfragen. Die Identität Bayerns ist – so der Vf. – im Christentum verwurzelt. Im Abschnitt »Joseph Ratzinger, der Bayer« entdeckt Mandlik mit Recht den Schlüssel für die Weltsicht des Papstes »in der Erfahrung familiärer Geborgenheit, tiefer Gottgläubigkeit und dem unerschütterlichen Vertrauen, dass man sich selbst in schwierigen Zeiten aufeinander verlassen konnte« (77).

Einen Monat nach seiner Wahl zum Nachfolger Petri reiste Benedikt XVI. – so der Vf. im vierten Kapitel (»Erste Reisen setzen Akzente«, 89–125) – nach Bari und besuchte das Grab des hl. Nikolaus. Vor 200.000 begeisterten Apuliern sprach der Papst über die Sonntagsheiligung, ein Anliegen, das alle christlichen Konfessionen verbindet. Beim Weltjugendtag in Köln feierten über eine Million Menschen den Abschlussgottesdienst mit. In seiner Neujahrsbotschaft im Januar 2006 wies der Papst darauf hin, dass eine Gefahr für den Weltfrieden nicht nur von einem fanatischen Fundamentalismus, sondern auch von einem von Gott abgewandten Nihilismus ausgeht. Bei seiner Pastoralreise nach Polen im Mai 2006 sagte Benedikt XVI. den über 1000 Priestern in der Johanneskathedrale in Warschau, dass die Gläubigen von den Priestern »nur eines« erwarten, nämlich, »dass sie Spezialisten sind, die die Menschen zur Begegnung mit Gott führen« (113). Tief berührt waren viele Menschen, als der Papst vor der Schwarzen Madonna in Tschestochau niederkniete. Mandlik berichtet, dass es ihm und vielen anderen Menschen »den Hals zuschnürte«, als Benedikt XVI. in Auschwitz die Hände von Überlebenden des Todeslagers er-

griff. Der Vf. verweist auch auf die große Symbolkraft des Regenbogens, der am Himmel sichtbar wurde, als der Papst in Auschwitz seine Ansprache hielt – das biblische Zeichen der Versöhnung.

Im fünften Kapitel (»Heimspiele, Auswärtsspiele«, 127–173) erwähnt der Vf., dass der Papst beim Weltfamilientreffen in Valencia 2006 die Familie als den zentralen Hort der Liebe, des Lebens und des Glaubens bezeichnete. Nicht der Staat, sondern die Familie sichert »die wahre Freiheit des menschlichen Individuums«. Mandlik berichtet auch über das Fernsehinterview des Papstes in Castel Gandolfo im Vorfeld seiner Pastoralreise nach Bayern, das eine »Sensation« war und Rekord-Einschaltquoten erzielte. Im Anschluss an das Interview nahm sich Benedikt XVI. für die 50 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Bayerischen Rundfunks noch eine Stunde Zeit zum Gespräch. Für die vielen Techniker war dies »der Knaller des Tages«. In seinem Rückblick auf die Bayernreise des Papstes betont der Vf., dass für Benedikt XVI. der vielzitierte »Kampf der Kulturen« im Grunde eine verhängnisvolle Konfrontation von Fanatismus und Nihilismus wäre. Die Reise des Papstes an den Bosphorus zum Andreasfest 2006 und die Begegnung mit dem Ökumenischen Patriarchen war – so Mandlik – ein »epochales historisches Ereignis«. Dass Benedikt XVI. die Blicke der Gläubigen wieder auf die Ursprünge des Christentums hin ausrichten möchte, imponierte in Konstantinopel »ganz gewaltig« (150). Auch die Begegnung mit dem Leiter der türkischen Religionsbehörde sei »derart harmonisch, ja beinahe freundschaftlich« verlaufen, dass sich viele verwundert die Augen rieben.

Im letzten Kapitel (175–191) berichtet der Vf. von der Vorführung des Films »Himmliche Blicke auf Bayern« im August 2007 in Castel Gandolfo in Anwesenheit des Papstes. Benedikt XVI. bedankte sich dafür, dass er mit diesem Film »noch einmal die Wege seines Lebens in Bayern abschreiten konnte«. Abschließend nimmt Mandlik Bezug auf die Reise des Papstes nach Österreich im Jahr 2007. Das Motto seiner Pilgerfahrt nach Mariazell »Auf Christus schauen« macht deutlich, was diesem Papst wichtig ist. Er will ein Hirte sein, »der uns zur Erkenntnis Christi, zu seiner Liebe und zur wahren Freude führt« (191).

Mit diesem Buch ist es dem langjährigen Rom-Korrespondenten gelungen, die Person und das Pontifikat Benedikts XVI. plastisch vor Augen treten zu lassen. Immer wieder verweist Mandlik auf die persönliche Bescheidenheit und Demut des Papstes, aber auch auf die theologische und spirituelle Tiefe seines Denkens und seines Hirtendienstes. Die Publikation erliegt nie der Gefahr, ins bloß Anekdotenhafte abzugleiten. Vielmehr hat der

Vf. mit sicherer Federführung ein treffendes geistliches und theologisches Porträt des Papstes gezeichnet.
Josef Kreiml, St. Pölten

Dogmatik

Tauwinkl Wilhelm,: *La discussione teologica sulle indulgenze dal Concilio Vaticano II fino ad oggi* (= *Colecția Intellectus Fidei* 20), *Galaxia Gutenberg, Târgu Lapuș* 2005, 248 Seiten (1. Auflage). ISBN 973-7919-31-9. 2. Auflage: *Wilhelm Tauwinkl, La discussione teologica sulle indulgenze dal Concilio Vaticano II fino ad oggi, Herstellung und Verlag: Books on Demand GmbH, Norderstedt* 2008, 349 Seiten, ISBN 978-3-8370-4612-0.

Ein Interesse am Thema Ablass ist auf populärer Ebene und auch in historischer Hinsicht in den okzidentalen Kulturkreisen wahrnehmbar. Allerdings wird dabei mehr auf das, was als Mißbrauch des Ablasses betrachtet wird, fokussiert als auf den Ablass selbst. Der Ablass als Element christlichen Glaubenslebens interessiert wenig; und das ist seit dem Vatikanum II auch in kirchlichen Kreisen der Fall, was allerdings nicht dazu geführt hat, daß in der Theologie in der Folge nicht mehr vom Ablass gesprochen wurde. So sind seit dem letzten Konzil nebst lehramtlichen Veröffentlichungen zum Thema Beiträge erschienen, vorwiegend Abschnitte in Handbüchern oder Artikel in Fachzeitschriften. Nur sehr selten hingegen sind seither theologische Monographien publiziert worden, obschon sich in diesem Zeitraum in der Weise, wie viele Theologen den Ablass sehen, einiges geändert hat. Es ist daher zu begrüßen, daß sich mit Wilhelm Tauwinkl aus Rumänien jemand des Themas in einer Dissertation angenommen hat. Seine Studie ist in italienischer Sprache verfaßt und trägt den Titel: »La discussione teologica sulle indulgenze dal Concilio Vaticano II fino ad oggi«: Die theologische Diskussion über den Ablass seit dem II. Vatikanischen Konzil. Die Rezension wurde aufgrund der ersten Auflage erstellt, auf die sich auch die Seitenangaben (Zahlen in runden Klammern) beziehen.

Die Studie hat keinen mit »Einleitung« überschriebenen Teil, ist aber dennoch nicht ohne Einführung. Als solche können das 2., das 3. und das 4. Kapitel angesehen werden, die auf einen knapp gehaltenen Prolog (Prologo, S. 9–10), der als 1. Kapitel zählt, folgen.

Im 2. Kapitel (Presupposti dell' indulgenza nella rivelazione biblica) wird dargelegt, in welchem Sinn biblische Themen Grundlage einzelner Elemente der Lehre vom Ablass sind. Dabei stellt der Autor nicht Aussagen der Heiligen Schrift als Ar-

gument für einen Beweis der Ablasslehre vor, sondern sieht in solchen eher einen Ausgangspunkt für theologische Entwicklungen (22).

Im 3. Kapitel (Breve storia delle indulgenze) geht es um eine Skizze jener Elemente der Geschichte des Bußwesens, die für die Entstehung der Ablasspraxis von Bedeutung sind. Es werden auch mehrere Erklärungsmodelle der Entwicklung besprochen und die Darstellung mit der Ansicht zum Abschluß gebracht, die u.a. von Kardinal Journet vertreten wird: der Ablass könne nicht einfach auf Elemente zurückgeführt werden, die schon vor seinem In-Erscheinung-Treten vorhanden waren und ihn vorbereitet haben (39). Er enthalte zwar solche Elemente (wie die Absolutionen, Redemtionen und die Verkürzung von Strafen), doch gehe er auch über diese hinaus (41).

Im 4. Kapitel (Lo stato della teologia delle indulgenze alla soglia del concilio) wird die Situation der Ablasslehre vor dem Vatikanum II anhand theologischer Handbücher der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und einiger namhafter Theologen dieser Zeit dargestellt. Sehr wichtig für das Verständnis der Diskussion über den Ablass seit dem Vatikanum II ist die Einführung in die Ansichten Poschmanns und vor allem Karl Rahners. Rahner versuchte, eine neue Sicht vom Ablass zu entwerfen, und ging dabei vor allem auf Distanz zur im Ablass involvierten kirchlichen Jurisdiktion und zum Element der Vindikation in den zeitlichen Sündenstrafen. Als zeitliche Sündenstrafen betrachtet Rahner die leidenschaftlichen Folgen der Sünden. Seine Theorie steht in Spannung zur in der Kirche bisher verkündeten Ablasslehre, gegen welche er Einwände erhebt. Tauwinkl begegnet einigen dieser Einwände und stellt in Hinsicht auf Rahners Soteriologie fest, daß in ihr der Begriff der Sünde ohne *debitum* (das, was Gott geschuldet ist) auskommen wolle. Doch sei dieses Element unerlässlich für die Begründung der stellvertretenden Genugtuung in der Erlösung. Im Unterschied zum anselmianischen System sei das Modell Rahners gleichsam unfertig (65–66).

Anschließend folgt der Hauptteil der Dissertation, die Präsentation des »Dialogs« (dialogo) über den Ablass seit dem Vatikanum II. Im Prolog sind als Teilnehmer an diesem Dialog katholische Theologen und das Lehramt angegeben. Die Einstufung des Lehramtes als eines Dialogpartners befremdet, da sich das Lehramt nicht als Instanz versteht, die Diskussionsbeiträge zu liefern hat, und auch weil das Wort Dialog seit dem letzten Konzil weithin für ein Gespräch unter solchen verwendet wird, die sich gegenseitig als ebenbürtige Gesprächspartner anerkennen (es spricht *par cum pari*). Zudem werden vom Autor als Dialogpartner auch nichtkatholische Autoren genannt. Der Verfasser möchte solche

in seine Untersuchung einbeziehen, um dadurch der mangelnden Präsenz des Themas in der »ökumenischen Diskussion« (10) entgegenzuwirken.

Gegenstand des 5. Kapitels (*La teologia delle indulgenze nel »De sacramum indulgentiarum recognitione« della Sacra Penitentia Apostolica*) ist der Text »De sacramum indulgentiarum recognitione« (SIR), der von einer Kommission unter Kardinal Cento im Auftrag von Paul VI. im Jahr 1964 erarbeitet und dann in einer gestrafften Form als »Positio« den Präsidenten der Bischofskonferenzen zur Stellungnahme abgegeben worden ist. Tauwinkl zeigt, wie SIR die überlieferte Lehre vom Ablass vertritt, und deutet von daher an, daß Rahner unter Ablass eigentlich etwas anderes verstehen müsse, als was bisher als Ablass angesehen wurde, da zeitliche Sündenstrafen, wie er sie sieht, nicht erlassen werden können (75). Als Anhang zum 5. Kapitel wird der Text von SIR in italienischer Übersetzung gebracht.

Das 6. Kapitel (*La discussione sulle indulgenze durante il Concilio Vaticano II*) nimmt sich der während des Konzils zu SIR gemachten Stellungnahmen an. Diese, so heißt es, würden Schwierigkeiten mit der im Ablass involvierten Jurisdiktion der Kirche und mit Begriffen der Quantität bekunden – allerdings aus psychologischen, nicht aus wissenschaftlich-theologischen Gründen (106). Sehr deutlich trete die Auffassung Rahners in den Stellungnahmen der Kardinäle König und Döpfner zutage (101–102). Tauwinkl erwähnt auch, daß von entscheidender Wichtigkeit die Weise sei, wie die zeitlichen Sündenstrafen gesehen werden, und deutet an, daß für das Verständnis des Ablasses deren Sühnecharakter in den Blick kommen müsse (108).

Die Apostolische Konstitution »*Indulgentiarum doctrina*« ist die Antwort des Lehramtes auf die Auseinandersetzungen um den Ablass zur Zeit des Konzils, auf die im 7. Kapitel (*La Costituzione Apostolica Indulgentiarum doctrina* di Paolo VI.) eingegangen wird. Im wesentlichen, so der Autor, gebe das Dokument die bisherige Lehre wieder. Ebenfalls besprochen wird hier die Reaktion Rahners auf »*Indulgentiarum doctrina*«. Auch nach dem Erscheinen der Apostolischen Konstitution bleiben gemäß Tauwinkl Fragen offen. So identifiziere »*Indulgentiarum doctrina*« die *reliquiae peccatorum* zwar nicht einfach mit den zeitlichen Sündenstrafen, was in Richtung von Rahners Theorie zielt, doch verbleibe die Aufgabe, eine Erklärung bezüglich des Wesens der zeitlichen Sündenstrafen zu entwickeln. Bei diesen handle es sich um eine geheimnisvollere Gegebenheit, als man zunächst annehmen würde, schreibt der Autor unter Berufung auf Kardinal Journet (129).

Im 8. Kapitel (*La discussione sulle indulgenze nella teologia cattolica dopo il Concilio Vaticano II*)

wird den Äußerungen zum Ablass in der Zeit nach dem Konzil nachgegangen. Dabei geht es fast nur noch um Theologen, denn vom Lehramt sind nach »*Indulgentiarum doctrina*« zum Thema keine grundlegenden Dokumente mehr erschienen. Den Stoff teilt Tauwinkl nach der Art der Publikation ein: Monographien (136–140), Artikel (140–152), Handbücher und Nachschlagewerke (153–157). Dann folgen einige Texte aus dem Gebiet des Kirchenrechts (157–162) und schließlich eine Zusammenfassung der beschriebenen Positionen (162–166). Der Leser stellt fest, daß von einer inhaltlichen Vielfalt unter diesen Veröffentlichungen im großen und ganzen nur bezüglich mancher Einzelheiten gesprochen werden kann. Im allgemeinen lassen sich die Positionen entweder mehr der bisherigen Lehre oder der Ansicht Rahners zuordnen.

Das 9. Kapitel (*Contributi protestanti e ortodossi alla teologia delle indulgenze*) beschreibt einige Stellungnahmen protestantischer und orthodoxer Autoren. Diesen gelinge es oft nicht, sich dem Thema objektiv zu nähern, da sie mit den Kategorien und Vorstellungen ihres eigenen theologischen Systems versuchten, die Begriffe der katholischen Lehre zu kommentieren. Zudem sei der größere Teil protestantischer Artikel über den Ablass gewöhnlich in einem polemischen und ironischen Stil geschrieben (167 und 223). Die Unterschiede zu den Protestanten und den Orthodoxen resultierten u. a. aus der vertiefteren Sicht der katholischen Theologie (196–197). Allerdings fänden sich Übereinstimmungen mit den Orthodoxen bezüglich Begriffen wie zeitliche Sündenstrafen, rechtlicher Aspekt der Buße und Kirchenschatz.

Im 10. Kapitel (*Possibili soluzioni ai punti più discussi nella teologia delle indulgenze: la pena temporale per i peccati ed il tesoro della Chiesa*) arbeitet der Autor zuerst anhand von Thomas von Aquin verschiedene Bedeutungen des Ausdrucks »zeitliche Sündenstrafe« heraus. Anschließend beschreibt er die zeitlichen Sündenstrafen, insofern sie Gegenstand des Ablasses sind, als Strafen für die in der Sünde liegende Verletzung der von Gott gesetzten Ordnung (207). Der Mensch habe diese Ordnung wiederherzustellen, und das geschehe durch Sühne. Für die Glieder des mystischen Leibes verbinde sich diese Sühne mit dem sühnenden Erlösungswerk Christi und gehöre so zum Weg des Heils. Der Heilsweg bestehe nicht nur aus einer Erinnerung an die von Christus vollbrachte Sühne, der Mensch solle sich vielmehr durch das Erleiden der zeitlichen Sündenstrafen in das Sühnewerk Christi einfügen. Die Sühne des Menschen sei für die Erlangung des Heils nicht ausreichend, aber sie eröffne gleichsam einen Kanal, durch den er mit der Sühne des Erlösers in Verbindung gelange (208–209).

In bezug auf den Kirchenschatz verweist Tauwinkl auf die Schwierigkeit, den Termini des bisherigen Systems einen neuen Sinn zu unterlegen (211–212). Man könne so zwar zu richtigen Aussagen gelangen, zu Aussagen allerdings, die sich von dem, was den Ablass ausmacht, entfernen (212). Schon zuvor hat der Autor angemahnt, es sei besser, beim bisherigen System zu bleiben und dabei die Begriffe gut zu erklären (207–208).

Im 11. Kapitel (*La teologia delle indulgenze nel contesto della gerarchia delle verità*) wird der Ablass in das Gesamt des Glaubens eingeordnet. Der Ablass finde sich in Übereinstimmung mit der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Die Ablasslehre mache auch eine Verbindung sichtbar zwischen der Notwendigkeit, die Sünde zu sühnen, der stellvertretenden Genugtuung durch Christus und der eigenen Genugtuung des Menschen (215). Der Ablass verdeutliche die Weise, wie sich in der Gemeinschaft der Heiligen die guten Werke, die Gebete und die erduldeten Leiden auswirken. So mache er deutlich, daß die Buße nicht »egoistisch« sei, sondern hilfreich für die anderen (216). Nach einer kurzen Besprechung des Ablasses für die Verstorbenen geht der Autor schließlich noch auf die Stellung des Ablasses in der religiösen Praxis ein.

Ein Schlußwort (*Epilogo*) faßt das Gesagte zusammen.

Das prägendste Ereignis in der Theologie in bezug auf den Ablass seit etwa Mitte des letzten Jahrhunderts ist das Aufkommen der Theorie Karl Rahners und vor allem deren Übernahme durch einen Großteil der Theologen nach dem Vatikanum II. In der theologischen Beschäftigung mit dem Ablass stehen sich trotz unterschiedlicher Nuancen bei den einzelnen Autoren seither im wesentlichen zwei Gruppen von Theologen gegenüber, eine auf dem Boden der bisherigen Lehre stehende und eine sich an den Ideen Rahners orientierende.

Diese Situation prägt auch die Ausführungen Tauwinkls, wie er selbst im Schlußwort feststellt: »Il dialogo teologico seguito nel presente lavoro si è concentrato su due poli.« Es ist aus dieser Situation heraus, daß mit der Beschreibung der Ideen Rahners im 4. Kapitel ein neues, wichtiges Begriffspaar in der Studie erscheint. Rahners Thesen werden – wie von anderen auch – als »neue Theorie« (*teoria nuova*) bezeichnet; die Weise, wie bisher in der Kirche vom Ablass gelehrt wurde, heißt in der Studie nunmehr »klassische Theorie« (*teoria classica*).

Mit dem Ausdruck »Theorie« ist in der Wissenschaft die Vorstellung von Vorläufigkeit verbunden. Dies macht mit Bezug auf die neuen Ideen Rahners keine Schwierigkeiten. Die faktisch unveränderte Weise, wie seit dem 13. Jahrhundert in der Kirche vom Ablass gelehrt wurde, als Theorie (wenn auch

als klassische) zu bezeichnen, ist hingegen nicht unproblematisch, heißt dies doch, eine Unterscheidung einzuführen zwischen diesem Lehren und der kirchlichen Glaubenslehre. Diese Sichtweise bzw. der auf dieser beruhende Ausdruck »*teoria classica*« hätten theologisch sorgfältig gerechtfertigt werden müssen. Es gibt Gründe, davon auszugehen, daß nicht wenige Elemente des bisherigen Lehrens über den Ablass zum kirchlichen Glauben gehören, gerade wenn, wie SIR äußert, die Ablasslehre gleichsam ein Kompendium des gesamten katholischen Glaubens ist, in dem nahezu alle Dogmen rekapituliert werden (76), wenn, wie Leo Scheffczyk mit J. A. Möhler sagt, der Ablass eine große Wahrheit ist, die das Wesen des Katholizismus aufzeigt (147). Die Abklärung, was an der bisherigen Lehre zum Glaubensgut der Kirche gehört, tritt hier als Aufgabe der Theologie hervor.

Durch die weite Verbreitung der neuen Ablasslehre entsteht als weitere zu nennende Aufgabe der Theologie zweifelsohne auch die Überprüfung dieser neuen Theorie im Hinblick auf ihre Übereinstimmung mit der kirchlichen Glaubenslehre.

In Richtung dieser zweiten Aufgabe bietet Tauwinkl insbesondere im 4. Kapitel, im 8. Kapitel (6. Abschnitt) und im 10. Kapitel Erörterungen, die zeigen, daß die Problematik rund um die neue Theorie im Bereich von Sühne, Strafe und (stellvertretender) Genugtuung liegt, deren Gehalt von der in der Sünde liegenden Verletzung der von Gott gesetzten Ordnung abhängt. Allerdings wird diese Ordnung und was ihre Verletzung impliziert, in der Studie nicht tief ausgelotet; damit konnte auch der Gehalt von Sühne, Strafe und Genugtuung nicht so erhellt werden, wie es eine fundierte Einschätzung der neuen Theorie erheischte.

In der Dissertation steht eben sehr die chronologisch und bibliographisch orientierte, faktisch-deskriptive Erfassung der Diskussion über den Ablass seit dem Vatikanum II im Vordergrund und nicht die systematische Präsentation und Analyse des Diskutierten. Die gewählte Methode hat den Vorteil, daß mit ihr ein gewisser material-vollständiger Überblick über die Entwicklung nach dem Vatikanum II erreicht werden kann. Im Gegenzug leidet die inhaltlich-systematische Vertiefung. Entsprechend bleibt es bezüglich der beiden angesprochenen Aufgaben bei richtungsweisenden Impulsen und Ansätzen.

Auch wenn zur Arbeit an den genannten Aufgaben mehrere beizutragen haben, so hätte die Teilnahme daran durch den Versuch, hierin eine begründete vertiefte Stellungnahme zu erreichen, auf der Linie der Studie gelegen, wird doch einerseits die Aufgabe der Überprüfung »jedes Modells« mit den Glaubenswahrheiten festgestellt (66) und andererseits im Prolog das Aufgabenfeld der systematischen

Theologie nicht von der Untersuchung abgegrenzt.

Noch ein Wort zur im Prolog geäußerten Absicht des Autors, mit seiner Studie der mangelnden Präsenz des Themas im Gespräch mit nichtkatholischen Autoren entgegenzuwirken. Wenn gewissermaßen die ganze katholische Glaubenslehre für den Ablass vorausgesetzt ist (76) und dazu unter den katholischen Theologen in der Ablasslehre keine Einigkeit besteht, wäre eine grundsätzliche Reflexion über Möglichkeit und Sinnhaftigkeit eines solchen Gesprächs passend gewesen.

Die Dissertation weist eine ausführliche Bibliographie auf, ein Verzeichnis der verwendeten Bibelstellen und ein Namensverzeichnis. Im Fußnotenapparat findet man sich leicht zurecht.

Die Untersuchung hält mit der Darstellung eines detaillierten Überblicks über die Veröffentlichungen zum Ablass seit dem Vatikanum II die gegenwärtige Situation fest. Daraus ergeben sich wertvolle Anregungen für weitere Klärungen, und es wird sichtbar, was für Aufgaben die Theologie in Sachen Ablass vor sich hat.

Hans Kindlimann, Bazenhaid (Schweiz)

Judaistik

Löw, Konrad: Die Münchner und ihre jüdischen Mitbürger 1900–1950 im Urteil der NS-Opfer und -Gegner, Olzog Verlag, München 2008, Paperback (ISBN 978-3-7892-8295-1), 192 S., €Euro 16,90.

Das gefällige Taschenbuch kann als Geburtstagsgeschenk des Autors an seine Vaterstadt München zu ihrem 850. Jahrestag ihrer Gründung betrachtet werden. K. Löw zeigt anhand kaum bekannter Literatur und eigener Erfahrung, gegen Pauschalurteile differenzierend, Licht und Dunkel im Verhältnis der Münchner zu ihren jüdischen Mitbürgern. Löws Fachkompetenz dürfte den Lesern des Forums schon bekannt sein (vgl. Forum 23. Jahrg., 68–73). Der Rezensent gesteht seine Schwierigkeit, das Buch angemessen zu besprechen, denn die vielen Zitate (meistens aus jüdischer Feder) und Beispiele können hier nicht wiedergegeben werden; gerade sie machen die Ausführungen anschaulich. München wurde von Hitler zur Hauptstadt der Bewegung erklärt, sie war aber auch Hauptstadt der Gegenbewegung (polizeilicher Widerstand beim Marsch zur Feldherrnhalle 1923, Elser, Weiße Rose).

Zur Zeit der Monarchie (1800–1918) war Antisemitismus praktisch unbekannt. Die Juden waren Monarchisten und spürten keine Benachteiligung; jüdische Studenten gingen gern nach München. W. E. Süskind urteilt: »Antisemitismus hat es im alten

München, im alten bayerischen Stammland für einen unter normalen, anständigen Verhältnissen aufwachsenden jungen Menschen nicht gegeben« (27). Nach E. Roth waren die Spannungen zwischen Katholiken und Protestanten ausgeprägter als zwischen Christen und Juden. Dem Rezensenten bestätigt dieser Zustand, dass der spätere Antisemitismus nicht, wie manche annehmen, religiösen Wurzeln (Christusmord!) entspringen konnte.

Am Ersten Weltkrieg nahmen die Juden tapfer teil und beteten für Kaiser und Reich. Ein antisemitisches Anzeichen könnte die Vermutung sein, Juden würden sich der Soldatenpflicht entziehen, weshalb der bayerische Kriegsminister eine Juden-zählung durchführte, hinter der jedoch nur die Absicht stand, antisemitischen Vorwürfen entgegenzutreten. Ein Antisemitismus dürfte sich jedoch bemerkbar gemacht haben, als stark unter jüdischem Einfluss stehende Nordamerika in den Krieg gegen Deutschland eingetreten ist. K. Eisner, ein Jude, Mitglied der USPD, der die erste Republik in Bayern ausgerufen hat, fand allgemein, auch bei den Juden, wenig Sympathie. Obwohl die Juden einträchtig mit der übrigen Bevölkerung zusammengearbeitet haben – und meistens die BVP wählten –, dürfte Eisner, der zum Streik aufgerufen hatte, während andere noch an der Front kämpften, eine antijüdische Stimmung gefördert haben. Wie aus einem Brief S. Fraenkels, der Sprecher der jüdischen Orthodoxie Bayerns in einem Brief an die fünf Führer der kommunistischen Räterepublik bemerkte, fürchtete man, dass die kommunistischen Irrlehren der jüdischen Religion angelastet werden könnten. Eine antisemitische Reaktion könnte dann die Juden für das Unglück des Vaterlands verantwortlich machen. Löw zitiert dann den Rektor M. J. Bonn, der 1933 seiner Abstammung wegen entlassen wurde, wonach Eisner, ein norddeutscher Jude, den plötzlich ausgebrochenen Antisemitismus hervorgerufen habe (45). Tatsächlich mag die Mitgliedschaft bayerischer Juden in kommunistischen Gruppen die Toleranz der Vorkriegszeit antisemitisch beeinflusst haben (51).

Im Folgenden wird dann der Kreis um George als geistiger Wegbereiter der Naziideologie, auch sein Hass gegen das jüdische Christentum (48), gezielt dargestellt. Die Hitlerbewegung stand dem Schwabinger Bohème-Treiben nahe. In Bayern hatte Hitler bei den Wahlen in München im Vergleich zum Reich deutlich weniger Erfolg (55). Der Einsatz für jüdische Lehrer an einer Oberrealschule, Kollegialität mit jüdischen Professoren usw. zeigen, dass der Antisemitismus nicht bestimmend war. Der Clubpräsident des FC Bayern, des »Judenklubs«, war Jude.

Das NSDAP-Programm wurde von Hitler nach der Machtergreifung konsequent durchgeführt. Es

kam zum Boykott jüdischer Geschäfte, aber die Bevölkerung Münchens kaufte gerade bei diesen ein, so dass der Umsatz stieg (87). Der Kontakt in den Schulen war gut und hielt auch nach der Schulzeit an: Nur manche jüdische Schüler klagen über Gewalttätigkeit und Mobbing (94).

Auch katholische Orden und ihre Schulen zeigten sich äußerst hilfsbereit gegenüber Juden, so die Armen Schulschwester des Anger-Klosters (S. 92, 102, 129, 137f, 153). Auch die Hilfsbereitschaft des Erzbischöflichen Ordinariats wird jüdischerseits anerkannt (109). Besonders der Mut Kardinal Faulhabers wird von den Juden als hilfreich empfunden (99ff); er verfasste auch den Entwurf des päpstlichen Rundschreibens »Mit brennender Sorge« und verlas es selbst im Gottesdienst.

Auffällt, dass in einem Atemzug die Nazis von den »Schwarzen und Roten« (Katholiken und Kommunisten), von »Juden und Katholiken« gesprochen haben (178f. 122ff.). Kardinal Faulhaber wurde als »Judenfreund« beschimpft.

Zugunsten Münchens und seiner durchaus nicht antisemitischen Bevölkerung spricht die Tatsache, dass 1936 mehr Juden nach München zugezogen sind als abgewandert (106, 112, 125), obwohl die Nazis auf Auswanderung hinarbeiteten. P. Rupert Mayer besorgte einer Frau 5.000 RM, da sie nicht das Geld zur Auswanderung in die USA aufbringen konnte. Die Bevölkerung billigte in ihrer Mehrheit nicht die Ausschreitung und die Zerstörung der Synagogen im Nov. 1938 (113) und übersah die Stigmatisierung, die der Judenstern bewirken sollte (127ff.). Die Deportation der Juden nach Theresienstadt geschah unbenutzt von der Bevölkerung, Mitteilungen darüber wurden mit hartem Gefängnis bestraft (144), doch andere konnten sich verstecken und wurden von Hausbewohnern nicht nur nicht verraten, sondern mit dem Lebensnotwendigen versorgt (147); freilich, andere Juden wählten die Selbsttötung (146).

Für die Münchner und ihre Stadt spricht die Tatsache, dass nach dem Krieg viele wieder zurück-

kehrten, trotz vieler Gründe, die davon abraten konnten (151ff). Das letzte Kapitel geht der Frage nach, ob München eine besonders nationalsozialistische Stadt war. Der Verfasser gibt Rechenschaft über die Motive, das Buch zu schreiben. Er hat nicht die negativen und schlimmen Ereignisse geleugnet oder verschwiegen; er kämpft aber gegen Pauschalverurteilungen und Manipulationen, vor allem gegen die Selbstgerechtigkeit und unrealistischen Forderungen an die Menschen von damals.

Der Rezensent bekennt, dass er als katholischer Theologe und Priester stolz ist auf das Verhalten vieler Katholiken zur NS-Zeit. Klugmann machte die Erfahrung, dass die »Protestanten dem Nat. Soz. freundlicher gegenüberstanden als die Katholiken« (125). Nach Horkheimers Untersuchung waren die Gruppe, die den verfolgten Juden am meisten geholfen hat, die überzeugten Katholiken. Deshalb findet der Rezensent Spannungen zwischen Christen und Juden, die meistens als Spannungen zwischen Katholiken und Juden in Erscheinung treten (man denke nur an die Auseinandersetzung um die Karfreitagsfürbitte), bedauerlich. Gerade auf dem Hintergrund der gemeinsamen Erfahrung möchten doch religiöse Themen, auch die Gestalt Jesu Christi nicht ausgespart werden, denn grade er verband Juden und Christen, wie Faulhabers Predigten zeigten, der »von der gegenseitigen Liebe im gemeinsamen Leid« gesprochen hat (73). K. Stern schreibt (124): »Die Christen in München, die in der Nacht der Vernichtung für uns und mit uns gelitten hatten, mit denen ich zum ersten Male ein übernationales Israel erblickt hatte – sie scheinen mir zu winken, ich solle sie nicht verraten. In jenem Erlebnis lag eine Verpflichtung. Ich wusste, dass Pfarrer und Priester in Konzentrationslager waren. Ich wusste, dass trotz feiger Brutalität ringsum kostbare Opfer gebracht wurden im Namen Jesu von Nazareth [...] Opfertaten von jenen, die nicht im Fleisch zu uns gehörten« (124f.).

Anton Ziegenaus, Augsburg

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. Thilo Buchmüller, Nordstraße 2, 56242 Nordhofen

Dr. Helmut Müller, Krummgasse 1, D-56179 Vallendar

P. Dr. Johannes Nebel, Thalbachgasse 10, A-6900 Bregenz

Dr. Christian Schulz, Dorf 8, A-6780 Bartholomäberg

B 51765

25. Jahrgang Heft 4/2009

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von
Manfred Hauke
Kurt Krenn
Michael Stichelbroeck
Anton Ziegenaus

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

- Josef Spindelböck: *Der Praxisbezug des christlichen Glaubens und der Anspruch sittlicher Rationalität* 241
- Michael Sticklebroeck: *Aktion und Kontemplation im christlichen Lebensvollzugs*. 252

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Elmar Anwander: *Widerstand und Anpassung der Katholiken in Deutschland, Österreich und der Schweiz vom Kulturkampf bis zu Humanae vitae* 269

BUCHBESPRECHUNGEN 312

Kirchenrecht – Exegese – 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.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 beigefügt wird.

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

Der Praxisbezug des christlichen Glaubens und der Anspruch sittlicher Rationalität¹

Von Josef Spindelböck

Hinführung zum Problem

In Zusammenhang mit der neuzeitlichen Ausdifferenzierung der Wissenschaften als solche und insbesondere mit der Entwicklung und Spezialisierung des theologischen Fächerkanons ist auch die *Moraltheologie als eigenständige* und doch in ihrem inneren Bezug auf das Gesamt der Theologie verwiesene *Disziplin* ins Dasein getreten. Die Fülle neuer Probleme und Fragestellungen sowie die Notwendigkeit einer methodisch und didaktisch geordneten Organisation des Studiums der Theologie hatte diese Ver selbstständigkeit auch jenes Bereichs als nötig bzw. angemessen erscheinen lassen, den wir mit dem Namen »Moraltheologie« (theologia moralis) bezeichnen.²

Die klassische Bezeichnung für dieses Fach (nämlich »Moral-Theologie«) ist gleichsam Programm: Insgesamt bemüht sich die Theologie um das wissenschaftlich verantwortbare Reden von Gott, und zwar unter der Voraussetzung, dass Gott selbst zum Wort für uns geworden ist und sich uns mitgeteilt hat in seinem Sohn Jesus Christus. Theologie darf in ihrem Selbstverständnis nicht nur die *Rede über Gott* sein, sondern muss in gewissem Sinn auf der *Rede Gottes zu uns* gründen und antwortend eintreten in diesen Dialog, den Gott mit den Menschen eröffnet hat. Dabei geht es in der Moraltheologie um die sittlichen Aspekte des Glaubens, also um das Leben aus dem Glauben bzw. um dessen Bewährung in gelebter christlicher Praxis.³

¹ Bei diesem Beitrag handelt es sich um die schriftlich ausgearbeitete Antrittsvorlesung des Verfassers als ordentlicher Professor für das Fach Moraltheologie an der Phil.-Theol. Hochschule der Diözese St. Pölten am 10. Dezember 2008.

² Die Moraltheologie (»theologia moralis«) als eigenständige Disziplin der theologischen Wissenschaft verdankt sich – formal und organisatorisch betrachtet – im Wesentlichen der nach dem Konzil von Trient durchgeführten Studienreform. Das inhaltliche Anliegen wurde freilich auch vorher schon im Rahmen des Gesamts der Theologie wahrgenommen (z.B. bei Thomas von Aquin in STh I–II und II–II). Vgl. Louis Vereecke, *Da Guglielmo d’Ockham a sant’ Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300–1787*, Milano 1990, 643–656 (»Il concilio di Trento e l’insegnamento della teologia morale«).

³ Der Begriff »Praxis« hat in der Geschichte einen gewissen Bedeutungswandel erfahren: Aristoteles stellte das »theoretische Leben« der Philosophen (bios theoretikos) einem »praktischen Leben« (bios praktikos) der politisch Verantwortlichen entgegen (EN, X 6–9, 1176 a30 – 1179 a33) und unterschied davon nochmals das handwerklich-technische Wissen und Können des Künstlers (poiesis, vgl. EN VI 4, 1140 a1–a24). Kant sah für jede Praxis eine Theorie als Voraussetzung, betonte also den Primat des Theoretischen. Hingegen stellte der Marxismus die Praxis als schlechthin dominanten Begriff bei der Interpretation aller menschlichen Vollzüge heraus und insofern auch als primär gegenüber jeder Theorie, der unabhängig von der Praxis kein Wahrheitsgehalt zukomme. Vgl. Günther Bien, *Praxis*, in: Gerfried Hunold (Hg.), *Lexikon der christlichen Ethik (Lexikon für Theologie und Kirche kompakt)*, Bd. 2, Freiburg 2003, 1422–1423.

»Praxis« wird im Rahmen der folgenden Ausführungen als bewusstes und freiwilliges Handeln des Menschen sowohl in individueller als auch in sozialer Perspektive verstanden, mit Einschluss der im Inneren der Person vollzogenen Entscheidungen, insofern sich diese dann auch nach außen hin auswirken. Auf das »zweckfreie Handeln« im kultischen Ausdruck wird hier mit dem Begriff »Praxis« nicht ausdrücklich reflektiert, sondern es geht um das Entscheiden und Handeln in sittlicher Perspektive, d.h. im Verantwortungsbezug.

Freilich ist eine Trennung von Glaube und Handlung, wie sich zeigen wird, vom Ansatz her problematisch. Es geht vielmehr um eine richtungweisende Unterscheidung im Bewusstsein dessen, dass gerade der Glaube und das sittliche Handeln des Christen zusammengehören. Im Hinblick auf den Status der Moralthologie interessieren hier nicht primär die äußeren, organisatorischen Aspekte, sondern es geht um den inneren *Anspruch der Theologie als Glaubenswissenschaft in ihrem Praxisbezug*.

1. Glaube und Handeln: ein innerer Zusammenhang

Die Theologie insgesamt und die Moralthologie im Besonderen hat das Ziel wissenschaftlicher Reflexion über den christlichen Glauben und dessen auch sittliche Lebenspraxis. Dass der Glaube und das sittliche Handeln eine Einheit bilden, leuchtet vom christlichen Standpunkt aus unmittelbar ein, wenigstens im Grundsätzlichen.⁴ Dennoch gab und gibt es immer wieder Infragestellungen bzw. extreme Akzentsetzungen, die der Gefahr ausgesetzt sind, das eine zulasten des anderen hervorzuheben bzw. wesentliche Gesichtspunkte zu vernachlässigen.

Eine erste extreme Sichtweise: Ohne den Anspruch zu erheben, die Intentionen Martin Luthers (1483–1546) in ihrer teilweisen Widersprüchlichkeit authentisch zu interpretieren bzw. ihre Wirkungsgeschichte umfassend zu erhellen, kann zumindest so viel gesagt werden: Der *Protestantismus* besitzt in seiner durch Schlagworte wie »sola fides«, »sola gratia« und »sola Scriptura« erhellten Einseitigkeit⁵ (welche die Kirche sogar als der Fülle des Glaubens widersprechende selektive Festlegung, eben als »haireisis« – »Häresie« – bezeichnet hat) die *Tendenz, die Bedeutung des sittlichen Handelns zu gering zu veranschlagen* und »allein dem Glauben« Relevanz für das Heil des Men-

⁴ Auch wenn nach Paulus eine Selbstrechtfertigung des Menschen durch »Werke des Gesetzes« ausgeschlossen ist, gilt dennoch, dass der rechtfertigende Glaube an Jesus Christus auch praktisch wirksam wird: »Denn in Christus Jesus kommt es nicht darauf an, beschnitten oder unbeschnitten zu sein, sondern darauf, den Glauben zu haben, der in der Liebe wirksam ist.« (Gal 5, 6; vgl. Röm 13, 8–10). Klar drückt es der Jakobusbrief aus: »Denn wie der Körper ohne den Geist tot ist, so ist auch der Glaube tot ohne Werke.« (Jak 2, 26)

⁵ Vgl. Notger Slenczka, Reformatorenprinzipien, in: Evangelisches Kirchenlexikon. Digitale Ausgabe 2003/2004, 11029 (vgl. EKL Bd. 3/9, Göttingen 1985–199, 1504), <http://www.digitale-bibliothek.de/band98.htm>.

schen zuzuschreiben.⁶ Das bei Martin Luther belegbare Diktum »Glaube fest und sündige kräftig!« weist in diese Richtung.⁷ Demnach wäre es für den in einer unaufhebba- ren Dialektik des »simul iustus et peccator« stehenden Menschen einzig wesentlich, sich im unwiderlegbaren Glauben an die Gewissheit des eigenen Heils bedingungslos Jesus Christus anzuvertrauen (Fiduzialglaube).⁸ Das demgegenüber auf katholischer Seite herausgestellte Feld der sittlichen Bewährung wurde in der protestantischen Kon- troversthologie häufig unter den Generalverdacht gestellt, man wolle sich die allein durch Gnade (»sola gratia«) mögliche Teilnahme am Himmelreich vielleicht durch (ab- zulehnende) »Werke« einer pharisäischen »Lohngerechtigkeit« erkaufen.

Das andere Extrem der *Überbetonung* oder gar ausschließlichen Hervorhebung *des sittlichen Handelns* des Christen unter *Vernachlässigung vor allem der inhaltlichen Bedeutung des Glaubens* wurde (und wird?) durch gewisse Formen der »Politi- schen Theologie« bzw. gar einer »Theologie der Revolution« und in deren Fortfüh- rung durch marxistisch inspirierte Richtungen der sogenannten »Befreiungstheolo- gie« verwirklicht.⁹ Hier stellten manche Vertreter den Grundsatz auf, die sogenann- ten »Orthopraxis« komme vor der »Orthodoxie«, ja sei allein wesentlich: Entscheidend sei also das rechte Handeln und nicht der rechte Glaube.¹⁰

⁶ Luther schließt das Tun des sittlich Guten nicht aus und anerkennt »gerechte Werke« als Folge der Rechtfertigung durch den Glauben: »Nicht wenn wir gerechte Werke tun, werden wir nämlich gerecht gemacht, sondern (umgekehrt) wenn wir gerecht sind, tun wir gerechte Werke. Also rechtfertigt allein die Gnade.« – Martin Luther: Vorlesung über den Römerbrief (1515/1516), in: Gesammelte Werke, 523 (vgl. Luther-W Bd. 1, 151), <http://www.digitale-bibliothek.de/band63.htm>. Luther gibt selbst zu, dass sich in Röm 3, 28 das »so- la« nicht findet, wenn er die Rechtfertigung durch den »Glauben allein« vertritt; er hält die interpretative Ausweitung aber für sachlich berechtigt und der Intention des heiligen Paulus entsprechend: vgl. Martin Lu- ther: Ein Sendbrief vom Dolmetschen (1530), in: Gesammelte Werke, 3146 (vgl. Luther-W Bd. 5, 84), ebd.

⁷ »Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi!« – Martin Luther, Brief an Philipp Melancthon vom 1. August 1521, in: WAB 2, 372, Nr. 424, 82–93.

⁸ Die Denkfigur des »simul iustus et peccator« erwies sich im Ringen um die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche (Augsburg 1999) als be- sondere Schwierigkeit. Vgl. die unterschiedliche Interpretation in diesem Konsensdokument, zu 4.4., on- line <http://www.lutheranworld.org/Events/DE/jd97d.pdf>. Zur Frage der Heilsgewissheit vgl. ebd., 4.6. Sie- he auch die Ausführungen unter dem Stichwort »Heilsgewissheit«, in: Evangelisches Kirchenlexikon, 4716 (vgl. EKL Bd. 2/4, 471), <http://www.digitale-bibliothek.de/band98.htm>.

⁹ Zur kritischen Auseinandersetzung mit problematischen Ansätzen dieser theologischen Richtungen vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion »Libertatis nuntius« (= LN) über einige Aspekte der »Theologie der Befreiung«, 6. August 1984; Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion »Libertatis conscientia« (= LC) über die christliche Freiheit und Befreiung, 22. März 1986.

¹⁰ Dorothee Sölle spricht mit Berufung auf Gustavo Gutierrez von einer »neuen Hermeneutik«, wonach das Primäre des Christentums das Befreiungshandeln sei und die Orthodoxie erst darauf folge bzw. ihr Wahrheitskriterium aus dieser Praxis ableite: vgl. Eine Theologie der Befreiung für Europa, in: Thorsten Knauth / Joachim Schroeder (Hg.), Über Befreiung: Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog, Münster u.a. 1998, 95–101, hier 96. Ähnlich wendet sich Leonardo Boff gegen ein primär lehrahafes Verständnis des christlichen Glaubens: »Nicht formulierte Wahrheiten retten, sondern Gott selbst, der sich uns als Heil gibt.« Die Lehre sei ein »abgeleitetes Moment«, das sich wandle. Es gebe auch »Lehren und Artikulationen von Glauben und Offenbarung, die zu einer falschen Darstellung Gottes und seiner Liebe führen«. – Kirche: Charisma und Macht, Düsseldorf 1983³, 89 f. Die Kritik an einer marxistisch inspirierten Einseitigkeit wurde vom kirchlichen Lehramt wie folgt formuliert: »Man sieht, dass hier die Auffassung von der Wahrheit auf dem Spiel steht. Sie wird vollständig umgekehrt: *Wahrheit* gibt es nur, so wird behauptet, in der und durch die parteiliche *Praxis*.« (LN VIII 4) »In dieser Perspektive ersetzt man die *Orthodoxie* als die rechte Glaubensregel durch die Idee der *Orthopraxis* als Wahrheitskriterium ... Letztere ist in der Tat eine re- volutionäre *Praxis*, die zum obersten Kriterium der theologischen Wahrheit erhoben wird.« (LN X 3)

Es gab und gibt weiters auch »theologische« Tendenzen, Gott für »tot« zu erklären¹¹ bzw. das Mysterium Gottes auf ein »Ereignis« von »Mitmenschlichkeit« zu reduzieren.¹² Auf diese Weise ginge die Gottesliebe in der Nächstenliebe auf, und es wäre die alleinige Aufgabe der Theologie nach einer so (miss)verstandenen »anthropologischen Wende«, das innerweltliche, mitunter gewaltsam-revolutionäre Handeln der Christen zu begleiten bzw. vielleicht gar erst im Nachhinein »abzusegnen«. Das »Reich Gottes« wird in einer solchen Sichtweise fast in eins gesetzt mit dem menschlichen Fortschritt, wie er innerweltlich anzuzielen sei und letztlich auch allein mit menschlichen Kräften erreicht werden könne.¹³ Eine solche neopelagianische Sichtweise hat sich wiederholt als realitätsferne Utopie erwiesen, obwohl es fürs Erste den Anschein hatte, als ob durch den Verzicht auf den als rein theoretisch verdächtigen Glauben an Gott ein Zugewinn an Wirklichkeits- und Praxisbezug zu erreichen wäre.

Das 2. *Vatikanische Konzil* hat im Hinblick auf die nötige Erneuerung der Moraltheologie gefordert, sie solle, »reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen«.¹⁴ Die letzte Feststellung verweist auf den *untrennbaren Zusammenhang von Glaube und sittlichem Leben*. Es geht in rechtem katholischen Verständnis nicht um »Werk- oder Lohngerechtigkeit«, was letztlich einer Selbsterlösung und Ablehnung der Gnade Christi gleichkäme, sondern im Gegenteil darum, dass der von der Liebe beseelte Glaube im Leben derer wirksam wird, die Christus nachfolgen. Biblisch verweist das Konzilszitat auf das Fruchtttragen des guten Baumes (Mt 7, 16–19), worauf in der entsprechenden Perikope die Worte Christi von der Notwendigkeit des Tuns des Guten folgen (Mt 7, 21.24), bzw. auch auf das Verwurzelte sein des Christen im guten Weinstock, der Christus ist (Joh 15, 1–17). Gerade in diesem biblischen Beispiel wird (Joh 15, 5) betont, dass der von Christus getrennte Mensch nichts vollbringen kann (was im eigentlichen Sinn primär auf die Heilsrelevanz des menschlichen Tuns zu beziehen ist), während die Jünger Christi »reiche Frucht« (Joh 15, 8) bringen. Die Polemik des Paulus gegen ein isoliertes Festhalten am jüdischen Gesetz richtet sich nicht gegen die wesentlichen sittlichen Weisungen dieses Gesetzes, denn »das Gesetz ist heilig, und das Gebot ist heilig, gerecht und gut« (Röm 7, 12), sondern gegen

¹¹ Schon Friedrich Nietzsche hatte in kaum zu überbietender Ernsthaftigkeit versucht, Gott für tot zu erklären. Vgl. zur Analyse und Kritik aus evangelischer Sicht: Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis dieser Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 2001⁷, 57 ff.

¹² Provokant ist die These von Herbert Braun: »Der Mensch als Mensch, der Mensch in seiner Mitmenschlichkeit, impliziert Gott ... Gott wäre dann eine bestimmte Art der Mitmenschlichkeit.« – Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments, in: *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1971³, 341.

¹³ Eine »Neue Politische Theologie« betont die Notwendigkeit, dass sich die Kirche »auch in gesellschaftlicher Offenheit ihrer kultischen Einheit von Gottesgedächtnis und Leidensgedächtnis verpflichtet weiß« und dass sie gerade dadurch »aus sich selbst heraus eine politische Kirche« sei: vgl. Johann Reikerstorfer, *Reich-Gottes-Vision und Gerechtigkeitsdiskurs*, in: ders., *Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften*, Münster 2008, 129–142, hier 142.

¹⁴ 2. Vatikanisches Konzil, Dekret über die Priesterausbildung »*Optatum totius*«, Nr. 16.

eine von der Erlösung in Jesus Christus und der Heilsrelevanz des Glaubens absehbende Haltung.¹⁵

Die Einheit von Glaube und sittlich verantwortlichem Handeln wurde in den bisherigen Ausführungen als Konsequenz der Glaubensentscheidung in ihrem personalen und inhaltlichen Anspruch dargestellt. Auch vonseiten der *Handlungstheorie* verschiedener Disziplinen gibt es Versuche, eine sogenannte transzendente Dimension des Handelns aufzuzeigen. So wurde beispielsweise auf den symbolischen Gehalt der Handlung hingewiesen. Dieser bringt einen übergreifenden Sinnzusammenhang zum Ausdruck, in dem jede Handlung steht. Symbole können sprachlich repräsentiert, zeichenhaft oder auch gegenständlich sein.¹⁶ Die Sinnfrage wiederum kapituliert entweder angesichts der Todesfrage oder aber sie öffnet sich in eine Dimension der Transzendenz, was einsichtig macht, dass das Handeln des Menschen gleichsam von sich aus »transzendenzoffen« sein muss, wenn es die Dimension des wahrhaft Menschlichen auf Dauer nicht verlieren will.¹⁷

Wie diese Skizze zeigen konnte, führt kein Weg daran vorbei, dass zu einem rechten Verständnis des christlichen Glaubens die vorbehaltlose Bejahung des inneren Zusammenhangs von Glaube und sittlichem Handeln gehört.¹⁸

2. Glaube und Vernunft: eine gegenseitige Durchdringung (Perichorese)

Wir wollen in einem zweiten Schritt unserer Überlegungen das Verhältnis von Glauben und Vernunft ansprechen. Provokant formuliert könnte man fragen: Wie viel Vernunft verträgt unser Glaube? Hinter einer derart ausgedrückten Problematisierung steht die Urangst bzw. der Verdacht, der christliche Glaube sei letztlich nicht wahrheitsfähig und nichts anderes als eine Ideologie, er sei eben nur »Glaube« im landläufigen Sinn als Ausdruck des »Nicht-Wissens«, des bloßen Meinens und Vermutens, eben eine »fromme Einbildung«. Wo es dann zur »Aufklärung« im Sinne Kants kommt¹⁹, fällt ein so verstandener Glaube von selbst weg. Er ist in seinem Unzulänglichem und Unvermögen durchschaut und weicht dem »Wissen«.

¹⁵ Vgl. Avery Cardinal Dulles, Der Bund Gottes mit Israel, in: Theologisches 38 (2008) 139–152, online http://www.stjosef.at/artikel/dulles_bund_mit_israel.htm.

¹⁶ Vgl. Andreas Greis / Thomas Laubach, Handeln. Auslegungsperspektive theologisch-ethischer Reflexion, in: Gerfried W. Hunold / Thomas Laubach / Andreas Greis (Hg.), Theologische Ethik. Ein Werkbuch, Tübingen – Basel 2000, 73–91, hier 80.

¹⁷ Vgl. Josef Spindelböck, Sinnfrage und Grundentscheidung. Zur finalen Struktur sittlicher Erkenntnis und Entscheidung, in: Studia Moralia 42 (2003) 209 f (Abstract) und 421–435 (Volltext).

¹⁸ Gemäß ihrer Sendung zu evangelisieren, »lehrt die Kirche den Weg, dem der Mensch in dieser Welt folgen muss, um in das Reich Gottes zu gelangen. Ihre Lehre erstreckt sich folglich auf den gesamten moralischen Bereich und besonders auf die Gerechtigkeit, die die menschlichen Beziehungen ordnen muss. Das gehört zur Verkündigung des Evangeliums.« – LC 63.

¹⁹ »Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.« – Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Berlinische Monatsschrift (Dezember-Heft 178) 481–494.

Es mag manche überraschen, wenn sich die katholische Kirche gerade in ihrem höchsten Repräsentanten auf Erden, dem gegenwärtigen Papst *Benedikt XVI.*, ohne Einschränkung zur »Vernünftigkeit des Glaubens« bekennt. Dieses Anliegen zu verdeutlichen war die Intention der teilweise missverstandenen »Regensburger Rede«, in welcher Benedikt – in Bezugnahme auf den Dialog des gelehrten byzantinischen Kaisers Manuel II. Palaeologos mit einem gebildeten Perser über Christentum und Islam, wohl im Jahr 1391 im Winterlager zu Ankara – zustimmend zitiert: »Nicht vernunftgemäß, nicht >σὺν λόγῳ< zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider.«²⁰ Freilich verbindet sich mit einer so positiven Aussage über die *Vereinbarkeit von Glauben und Vernunft* eine von Benedikt XVI. propagierte Öffnung des Begriffs der Vernunft, die nicht mehr nur als instrumentelle oder technische Vernunft verstanden werden darf, sondern als »Sinnvernunft«, welche fähig ist zur Erkenntnis der Wahrheit in den wesentlichen Fragen, die den Ursprung, das Ziel und den Sinn des Menschen und seiner Existenz betreffen. Diese nicht verkürzte Vernunft besitzt von ihrem Wesen her eine Offenheit für die Transzendenz Gottes, wenn sie auch an das eigentliche Geheimnis Gottes nicht zu rühren vermag. Was und wer Gott wirklich ist, kann der Mensch tatsächlich nicht durch Spekulation erschließen, sondern nur auf das Wort Gottes hin im Glauben demütig annehmen.²¹

Die Aufgabe einer wissenschaftlichen Theologie bzw. in gewissem Sinn auch einer für den universalen Horizont der Wahrheit offenen Philosophie im Bereich der sogenannten »praeambula fidei« ist es, aufzuzeigen, dass der Glaube an den sich offenbarenden Gott und das Festhalten an der offenbarten Wahrheit kein Abschiednehmen von der Vernunft bedeuten, sondern dass dieser Glaube dem tiefsten Anspruch der Vernunft genügt, ja diesen sogar übertrifft. Ein derartiger, im Bereich der Fundamentaltheologie zu führender »Nachweis« kann und will freilich den christlichen Glauben niemandem »andemonstrieren«, sondern nur die Voraussetzungen aufzeigen, unter denen der »Gehorsam des Verstandes und Willens« gegenüber dem sich offenbarenden Gott auch rational gerechtfertigt werden kann. Dabei zeigt sich bereits, dass es bei einer solchen »Rechtfertigung« des christlichen Glaubens vor dem Anspruch der Vernunft nicht um ein bloß intellektuelles Unternehmen geht, sondern dass hier die Praxisrelevanz des christlichen Glaubens, d.h. der Glaube in seiner Vollgestalt, welche die sittliche Bewährung mit einschließt, wesentlich ist. Umgekehrt wird nicht eine »kalte Vernunft« die Möglichkeit und Sinnhaftigkeit des Glaubensaktes bejahen können, sondern nur eine für die Erfahrung der Liebe geöffnete

²⁰ Benedikt XVI., Ansprache in der Aula Magna der Universität Regensburg am 12. September 2006 zum Thema »Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen«, online http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html.

²¹ »Indem er seinen geheimnisvollen Namen JHWH – >Ich bin der, der ist< oder >Ich bin der Ich-bin< – offenbart, sagt Gott, wer er ist und mit welchem Namen man ihn anreden soll. Dieser Gottesname ist geheimnisvoll, wie Gott selbst Geheimnis ist. Er ist ein geoffenbarter Name und zugleich gewissermaßen die Zurückweisung eines Namens. Gerade dadurch bringt er jedoch das, was Gott ist, am besten zum Ausdruck: der über alles, was wir verstehen oder sagen können, unendlich Erhabene. Er ist der >verborgene Gott< (Jes 45, 15); sein Name ist unaussprechlich; und er ist zugleich der Gott, der den Menschen seine Nähe schenkt.« – KKK 206; vgl. auch KKK 237.

Vernunft, auch im Sinn des Diktums von Hans Urs von Balthasar: »Glaubhaft ist nur Liebe.«²²

Wer aber von Gott der Gnade gewürdigt wird, im Binnenraum des christlichen Glaubens zu stehen, wird stets neu auf den Einsatz seiner menschlichen Kräfte verwiesen. Glauben bedeutet nicht ein passives und fatalistisches Sichergeben in den Willen Gottes, sondern gerade im Glaubensgehorsam liegt ein unerschöpfliches Potenzial an Aktivität, eine Dynamik, die gleichsam von selber zur Tat der Liebe drängt. Dabei ist der Beitrag der Vernunft unverzichtbar. Diese Mitwirkung des Menschen ist nicht als »Zusatz von außen her« zu sehen, sondern als eine durch den Glaubensakt bewirkte Weitung und Wandlung der Vernunft von innen her zu verstehen. Die durch den Glauben erleuchtete Vernunft sucht nach einem tieferen Verständnis des Geglaubten (»fides quaerens intellectum«), ohne dass sich dadurch das Mysterium im eigentlichen Sinn aufheben ließe. Sie fragt im Sinne des biblischen Gleichnisses vom guten Baum, der gute Früchte bringt (Mt 7, 16–19), nach den praktischen Konsequenzen des Geglaubten für das christliche Leben. Wenn dies im Rahmen der Theologie als Glaubenswissenschaft geschieht, verwirklicht sich der Auftrag der Moralthologie.²³

Präziser als im Sinn einer bloßen Hinzufügung lässt sich darum das Verhältnis von Glauben und Vernunft mit dem aus der Trinitätslehre vertrauten Begriff der »Perichorese«, also der gegenseitigen Durchdringung beschreiben.²⁴ Ohne diesen Begriff als solchen zu verwenden, hat Johannes Paul II. in »Fides et ratio« ausgeführt: »Es gibt also keinen Grund für das Bestehen irgendeines Konkurrenzkampfes zwischen Vernunft und Glaube: sie wohnen einander inne, und beide haben ihren je eigenen Raum zu ihrer Verwirklichung.«²⁵

Weder verliert der Glaube etwas, indem er sich mit der Vernunft verbindet, noch gibt die Vernunft ihre Vernünftigkeit auf, wenn sie sich vom Glauben »erleuchten« lässt. Es verwirklicht sich vielmehr eine innere Durchdringung und Teilhabe beider aneinander. Dies gilt insbesondere für die Vollgestalt des Glaubens, welche im Gegensatz zu einem »toten« Glauben ihre lebendige und eschatologisch hoffnungs-

²² Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 2000⁶.

²³ Treffend hat dies Johannes Paul II. in seiner Enzyklika »Fides et ratio« vom 14. September 1998 in Nr. 68 als Anspruch der Moralthologie für eine innere Aufnahme des Beitrags der Philosophie formuliert: »Die Moralthologie hat vielleicht in noch höherem Maße den Beitrag der Philosophie nötig. Denn im Neuen Bund ist das menschliche Leben viel weniger durch Vorschriften geregelt als im Alten Bund. Das Leben im Heiligen Geist führt die Glaubenden zu einer Freiheit und Verantwortlichkeit, die über das Gesetz selbst hinausgehen. Immerhin stellen das Evangelium und die apostolischen Schriften sowohl allgemeine Prinzipien christlicher Lebensführung als auch gewissenhafte Lehren und Gebote auf. Um sie auf die besonderen Verhältnisse des Lebens des Einzelnen und der Gesellschaft anzuwenden, muss der Christ imstande sein, sein Gewissen und seine Denkkraft bis zum Äußersten einzusetzen. Das heißt mit anderen Worten, die Moralthologie muss sich einer richtigen philosophischen Sicht sowohl von der menschlichen Natur und Gesellschaft wie von den allgemeinen Prinzipien einer sittlichen Entscheidung bedienen.«

²⁴ Der Begriff der »Perichorese« ist im Hinblick auf das Verhältnis von »Glaube« und »Vernunft« entsprechend zu modifizieren und kann nicht 1:1 von der Trinitätstheologie übertragen werden, wo es um die gegenseitige Durchdringung der göttlichen Personen und ihre gemeinsame Teilhabe am einen göttlichen Wesen geht.

²⁵ Johannes Paul II., *Fides et ratio*, Nr. 17.

volle Wirksamkeit erweist in Werken der Liebe. Der Glaubende handelt nicht unvernünftig, sondern aus der inneren Logik einer Liebe, die sich bedingungslos hingibt und verschenkt, weil Gott selber Liebe ist und sich uns Menschen als Liebe offenbart und mitgeteilt hat (vgl. 1 Joh 4, 8.16). Eine bloße »Weltweisheit« vermag freilich diese höhere Logik der göttlichen Vernunft, an der der Glaubende partizipiert, nicht einzuholen und wird diese daher in einem Standpunkt »von außen« nur als »Torheit« anzusehen vermögen (vgl. 1 Kor 1, 18–21).

3. Glaubenspraxis und Kommunikabilität: ein stets neu einzulösender Anspruch

Die zuvor angeführte Feststellung des Apostels Paulus, dass die nicht an Christus glaubende »Welt« gleichsam nicht einzusehen vermag, von welcher Hoffnung aus dem Glauben die Christen erfüllt sind und was sie zuinnerst in ihrem Leben und Handeln bewegt, lässt uns fragen, wie denn der Anspruch des christlichen Glaubens im Hinblick auf eine universale und rationale Kommunikabilität seiner Praxis unter den Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft überhaupt einzulösen sei.²⁶

Auch wenn dem Christen gleichsam »mehr Licht« geschenkt ist (durch den Glauben an den sich offenbarenden Gott), so lebt er doch nicht in einer religiösen Sonderwelt, und man würde den christlichen Anspruch gründlich missverstehen und ins sektenhaft Ideologische verzerren, wenn dieser nur um den Preis eines Verzichts auf das genuin Menschliche zu verwirklichen wäre.

Der christliche Glaube ist zwar in seinem tiefsten Wesen (was auch das Handeln aus dem Glauben betrifft) und in seinen Gründen »von außen« her nicht einzuholen (eben darum spricht Paulus in 1 Kor 2, 15 auch davon, dass »der geisterfüllte Mensch über alles urteilt, ihn aber niemand zu beurteilen vermag«), doch gibt es Brücken und Verbindungslinien, welche aufzeigen, dass der Christ nicht ein Weniger an Menschsein verwirklicht, sondern in der Verbindung mit Jesus Christus zur Fülle seines Menschseins zu finden vermag.²⁷

²⁶ Es besteht vonseiten nicht weniger Zeitgenossen der Eindruck, als handle es sich bei der Verwirklichung dieses Anliegens um nichts weniger als um eine »Quadratur des Kreises«. Zu sehr ist die Dichotomie, also die prinzipielle Trennung von Glaube und Vernunft schon ins allgemeine Denken eingegangen und wird sogar von überzeugten Christen in wenig reflektierter Weise vorausgesetzt und vertreten. Ob nicht auch die theologische Rechtfertigung einer pluralistischen Religionstheologie auf anderer Ebene eine Art und Weise dessen sein kann, die Kapitulation vor der Realisierung dieses Anliegens der universalen Kommunikabilität göttlich geoffenbarter Wahrheit in ihrer Praxisrelevanz zum Ausdruck zu bringen? Ein ähnlicher Indikator könnte ein minimalistisch verstandenes »Weltethos« sein, wenn dies als Reduktionismus der Glaubensvoraussetzung unter rationalistischen Prämissen zur Durchführung gelangt. Hingegen wäre die bedingungslose Anerkennung des Rechtes auf Leben eines jeden Menschen als Prüfstein für jedes Ethos mit Universalitätsanspruch anzusehen. Von christlicher Seite aus sollte die Antwort aus dem Evangelium im Dialog mit der Vernunft die Wahrheit Gottes in der Öffentlichkeit sichtbar machen.

²⁷ »Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorbild des zukünftigen, nämlich Christi des Herrn. Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.« – 2. Vatikanisches Konzil, GS 22.

Weder soll hier also einer in sich abgeschlossenen »Glaubensmoral« das Wort geredet werden, noch einer rationalistisch für Höheres verschlossenen, sich auf die (angebliche) Vernunft, auf einen wirklichen oder vermeintlichen »Nutzen« oder auf ein bloßes Gefühl des Glücks berufenden »autonomen« Ethik Raum gegeben werden. Entsprechend den vorher gemachten Ausführungen kann es in der Art und Weise, wie der Christ in Wort und Tat Rechenschaft ablegt von der Hoffnung, die ihn erfüllt (vgl. 1 Petr 3, 15), weder um eine ungeschichtlich-abstrakte Beschränkung auf den »bloßen Glauben« noch auf die »reine Vernunft« gehen. Der Christ muss vielmehr »ganzheitlich« Zeugnis ablegen für Gottes Liebe und für das durch diese ermöglichte erfüllte Menschsein in der Perspektive des ewigen Heils. Die naturrechtliche Argumentation, die immer wieder nötig ist – sowohl im Grundsätzlichen als auch in Einzelfragen –, bedarf der stets neuen »Heimholung« in den Binnenraum des Glaubens, um nicht zu einem Fremdkörper im Leben des Christen zu werden bzw. um nicht den falschen Eindruck bei Nichtglaubenden oder Andersgläubigen zu erwecken, der christliche Glaube sei ohnehin nichts anderes als bloße (natürliche) »Moral«.²⁸

Was aber besagt die Rede vom »natürlichen Sittengesetz« eigentlich? Im Grund geht es theologisch gedeutet um nichts anderes, als dass der Mensch in seiner natürlichen und damit kreatürlichen Verfasstheit »sich selbst Gesetz« ist, wie es Paulus im Römerbrief formuliert.²⁹ Dieses biblische Autonomieverständnis gründet in der dem Menschen von Gott geschenkten Gottebenbildlichkeit, d.h. dem Menschen als Krone der sichtbaren Schöpfung ist von Gott das Gesetz seiner Entfaltung und Vervollendung gleichsam »von Natur aus« mitgegeben. Thomas von Aquin hat in diesem Zusammenhang von den »natürlichen Neigungen« (*»inclinationes naturales«*) gesprochen, die der Mensch in ihrer Zielbezogenheit anerkennen und vernunftgemäß ordnen soll, um daraus die einzelnen sittlichen Gebote abzuleiten.³⁰ Das im Alten und Neuen Bund geoffenbarte übernatürliche Sittengesetz, welches der Sache nach und in normativer Hinsicht in wesentlichen Punkten mit dem natürlichen Sittengesetz identisch ist, erweist sich in dieser Sichtweise nicht als Fremdbestimmung (Heteronomie), sondern als Anerkennung einer recht verstandenen Autonomie, ja als deren tiefste Ermöglichung.

²⁸ Johannes Paul II. verlangt in »Fides et ratio« (Nr. 98) von der Moraltheologie ein »aufmerksames Nachdenken, das fähig ist, auf seine Wurzeln im Wort Gottes hinzuweisen. Um diesen Auftrag erfüllen zu können, muss sich die Moraltheologie einer der Wahrheit des Guten zugewandten philosophischen Ethik bedienen; einer Ethik also, die weder subjektivistisch noch utilitaristisch ist. Die erforderliche Ethik impliziert und setzt eine philosophische Anthropologie und eine Metaphysik des Guten voraus. Wenn die Moraltheologie diese einheitliche Auffassung anwendet, die notwendigerweise mit der christlichen Heiligkeit und mit der Übung der menschlichen und übernatürlichen Tugenden verbunden ist, wird sie imstande sein, in höchst angemessener und wirksamer Weise die verschiedenen Probleme anzugehen, für die sie zuständig ist: der Friede, die soziale Gerechtigkeit, die Familie, die Verteidigung des Lebens und der Umwelt.«

²⁹ »Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, dass ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich – an jenem Tag, an dem Gott, wie ich es in meinem Evangelium verkündige, das, was im Menschen verborgen ist, durch Jesus Christus richten wird.« – Röm 2, 14–16.

³⁰ Vgl. besonders STh I–II q.94 a.2.v

Konkret existiert nicht der rein »natürliche« Mensch, sondern immer nur der Mensch in der Hinordnung auf die übernatürliche Gemeinschaft mit Gott in Jesus Christus. Von daher ist die Rede vom natürlichen Sittengesetz eine Abstraktion, die jedoch notwendig und hilfreich ist, um die Zusammenhänge besser zu verstehen und den Dialog auch mit Nichtglaubenden und Andersglaubenden zu ermöglichen und zu führen. Die Hereinnahme des natürlichen Sittengesetzes in die übernatürliche Ordnung der Gnade und der Gebote Gottes, welche sich in der göttlichen Tugend und im darauf bezogenen Doppelgebot der Liebe vollendet, nimmt dem Natürlichen nichts von seiner Bedeutung und seinem Wert. Wohl aber erhebt die Gnade die Natur, vollendet und veredelt sie gleichsam, wie das scholastische Axiom kundtut (»*gratia supponit naturam et elevat eam*«).³¹

Der christliche Glaube ist also auch in seinem Praxisbezug und in seiner Handlungsrelevanz primär ein Geschenk, das es dankbar zu empfangen und zu bezeugen gilt. Erst wenn dies anerkannt ist, macht es Sinn, von sittlichen Geboten und Verboten zu sprechen. Die normative Dimension des christlichen Glaubens gründet im neuen Sein des Christen, im neuen Leben mit und in Jesus Christus. Christliche Moral ist primär eine Ethik des Könnens, erst dann eine Ethik des Sollens. Genau dies hatten schon die Kirchenväter und auch Thomas von Aquin klar erkannt.³² Es kam allerdings durch eine voluntaristisch-rechtliche Vereinseitigung im Gefolge des Nominalismus sowie im neuzeitlichen Rationalismus zu einer isolierten Betonung des normativen Aspekts.³³

Die eschatologische Perspektive des christlichen Glaubens und Handelns stellt schließlich den Verheißungscharakter der christlichen Berufung heraus. Sowohl der erinnernd-vergegenwärtigende Blick auf Gottes Großtaten in der Geschichte als auch die Solidarität mit allen unschuldig Leidenden in einer »*memoria passionis*« als Ausdruck einer menschlich nicht einzulösenden, aber von Gott erhofften letzten Gerechtigkeit machen das sittlich verantwortliche Handeln aus dem Glauben zu einer im besten Sinn des Wortes apologetischen Grundfigur, da hier glaubhaft Rechenschaft gegeben wird von einer Hoffnung, die nur Gott selber einlösen und erfüllen kann.³⁴

³¹ Vgl. Thomas von Aquin, STh I, q.1 a.8 ad 2: »*cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat*«.

³² »*Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus sancti, quae datur Christi fidelibus.*« (»Das neue Gesetz ist die durch den Glauben an Christus gewährte Gnade des Heiligen Geistes.«) – Thomas von Aquin, STh Ia–IIae q.106 a.1; vgl. Johannes Paul II., Enzyklika »*Veritatis splendor*« über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre, 6. August 1993, Nr. 24.

³³ Vgl. John Mahoney, *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford 1989, 224 ff; Servais Pinckaers, *The sources of Christian Ethics*. Translated from the third edition by Sr. Mary Thomas Noble, O.P., Washington 1995, 240 ff; Louis Vereecke, *Da Guglielmo d'Ockham a sant' Alfonso de Liguori*, a.a.O., 189 ff.

³⁴ Um die Herausstellung dieser Perspektive bemüht sich Johann Baptist Metz, *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg 2006.

Abschließende Bemerkungen

Blaise Pascal spricht in seinem Hauptwerk (*Le Coeur et ses Raisons. Pensées*) in pointierter Weise von einer »Logik des Herzens« (*»logique du coeur«*).³⁵ Das Herz hat nach Pascal seine Gründe, die die Vernunft nicht kennt.³⁶ Nun ist dies gewiss einseitig. Wir können richtiger sagen: Der Glaube übersteigt seinem Wesen nach die Gründe, welche die Vernunft kennt und anbietet. Dennoch ist er nicht irrational, sondern bleibt als Antwort des Menschen »in statu viae« auf Gottes Offenbarung verwiesen auf die menschliche Vernunftfähigkeit. Daran partizipiert auch das sittliche Handeln des Christen, das als solches zwar aus den Quellen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe im Herzen des Menschen hervorgeht, aber wesentlich im Einklang steht mit den anthropologischen Voraussetzungen, wie sie nun einmal dem Menschen als »animal rationale« zu eigen sind. Das Zeugnis des gelebten Glaubens vermag auch noch nicht glaubenden, aber suchenden Menschen zu helfen, die dem Glauben eigene Logik zu entdecken und die »Weisheit Gottes« als nicht im Widerspruch zu den Forderungen einer universal-menschlichen Vernunft stehend zu akzeptieren.

Das Anliegen dieser Ausführungen können jene Worte, die Papst Benedikt XVI. bei seiner Messfeier in Mariazell am 08. 09. 2007 in der Predigt ausgesprochen hat³⁷, zusammenfassen:

»Auf Christus schauen!« Wenn wir das tun, dann sehen wir, dass das Christentum mehr und etwas anderes ist als ein Moralsystem, als eine Serie von Forderungen und von Gesetzen. Es ist das Geschenk einer Freundschaft, die im Leben und im Sterben trägt: »Nicht mehr Knechte nenne ich euch, sondern Freunde« (vgl. Joh 15, 15), sagt der Herr zu den Seinen. Dieser Freundschaft vertrauen wir uns an. Aber gerade weil das Christentum mehr ist als Moral, eben das Geschenk einer Freundschaft, darum trägt es in sich auch eine große moralische Kraft, deren wir angesichts der Herausforderungen unserer Zeit so sehr bedürfen. Wenn wir mit Jesus Christus und mit seiner Kirche den Dekalog vom Sinai immer neu lesen und in seine Tiefe eindringen, dann zeigt sich eine große, gültige, bleibende Weisung. Der Dekalog ist zunächst ein Ja zu Gott, zu einem Gott, der uns liebt und uns führt, der uns trägt und uns doch unsere Freiheit lässt, ja sie erst zur Freiheit macht (die ersten drei Gebote). Er ist ein Ja zur Familie (4. Gebot), ein Ja zum Leben (5. Gebot), ein Ja zu verantwortungsbewusster Liebe (6. Gebot), ein Ja zur Solidarität, sozialen Verantwortung und Gerechtigkeit (7. Gebot), ein Ja zur Wahrheit (8. Gebot) und ein Ja zur Achtung anderer Menschen und dessen, was ihnen gehört (9.–10. Gebot). Aus der Kraft unserer Freundschaft mit dem lebendigen Gott heraus leben wir dieses vielfältige Ja und tragen es zugleich als Wegweisung in diese unsere Weltstunde hinein.

³⁵ Allerdings ist die Wendung dem Wortlaut nach bei Pascal nicht belegt. Vgl. W. Hover, *Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal. Elemente der Vorgeschichte und der Rezeption im 20. Jh.*, Fridingen a. D. 1993.

³⁶ »La coeur a ses raisons que la raison ne connaît point.« – Pascal, *Pensées*, nr. 277.

³⁷ Der vollständige Text findet sich online http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070908_mariazell_ge.html.

Aktion und Kontemplation im christlichen Lebensvollzugs

*Zur geistlichen Dimension christlichen Lebens
nach Bernhard von Clairvaux*

Von Michael Sticklebroeck, St. Pölten

Es ist bereits ein Thema der antiken Philosophie, dass der Mensch als das mit Logos begabte Lebewesen eine Loslösung und Abkehr von der vordergründigen Welt mit ihrem Getriebe vollziehen und nach »innen« kehren muss, will er sich für höhere Einsichten öffnen und der Wahrheit näher kommen. Dadurch erfährt er aber eine neue, bessere Zurüstung für die Anforderungen, die das gemeinschaftliche Leben in der sozialen und politischen Ordnung an ihn stellt.

So ist das Streben des Geistes etwa bei Platon durch zwei gegensätzliche Bewegungen getragen: die eine lässt die irdische Wirklichkeit hinter sich, um »mit einem als rein geistig erfahrenen Akt zu der [...] Welt der Ideen aufzusteigen; eine andere, entgegengesetzte, aber kehrt aus der Transzendenz mit der dort gewonnenen Lebens Einsicht und Wertfülle zur irdischen Welt und ihren Aufgaben zurück«.¹

Platon sieht das Wesen Gottes in seinem Aus-sich-Sein und in seiner absoluten Güte. In der Liebe gehen wir zu Gott, er allein stillt unser Begehren. Der Philosoph glaubt, dass der Mensch zu seinem eigentlichen Selbst kommen muss. In der menschlichen Seele lebt die Sehnsucht, über die Welt der Sinne hinaus und zu ihrem höchsten Ursprung zu gelangen. Die Seele soll sich ihrer Unfreiheit bewusst werden: sie ist verstrickt in eine unheilvolle Abhängigkeit vom Leib und vom Vermeinen der gesellschaftlichen Umwelt. Wer für die Menschen etwas bedeuten will, der muss zunächst von ihnen unabhängig werden; nur wer sich auf das Wesentliche besinnt, kann ihnen wahrhaft dienen. Aufschwung der Seele zur *Idee des Guten* ist angesagt. Sie steht als allgemeinste an der Spitze der Ideenpyramide und ist die »Idee der Ideen«. Als solche ist sie vollkommen und schlechthin gut, ein vollendetes Wesen, das alles andere überragt. Der Mensch kann eine Verähnlichung mit ihr erlangen, wenn er sich auf die geistige Welt der Ideen ausrichtet.

Damit gehört Platon zu den größten religiösen Geistern in der Menschheitsgeschichte. Er kann als ein »frommer Heide« gelten, weil er nach dem wahren Gott fragt.² In der ehrlich suchenden Philosophie ist der Mensch auf dem Weg zu Gott, in der Offenbarungsgeschichte begibt Gott sich auf den Weg zum Menschen. Hier ist der Mensch der Verlorene, den Gott suchen muss. Gerade in der Menschwerdung will Gott den Menschen finden und auch selbst gefunden werden.

¹ Vgl. R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*, Paderborn ²1986, 23.

² Irenäus v. Lyon, *Adv. Haer.* III 25, 5 (Ed. Brox, Bd. 3, 304): »Da zeigt sich Plato frömmer als sie (sc. die Gnostiker), indem er ein und denselben Gott als gerecht und gut bekennt und ihm die Macht über alles zuspricht.«

Was schon Platon aus philosophischer Sicht für das Geistesleben als unentbehrlich erkannte, diese doppelte Bewegung der Abkehr vom Irdischen und der erneuten Hinwendung zur Welt, bleibt aber auch für den gültig, der in der Gnade Christi steht. Einkehr und Auskehr, Aufstieg und Abstieg, Kontemplation und Aktion, sind die Momente einer Bewegung, die den christlichen Lebensvollzug kennzeichnen, der unter dem Impetus der Gnade Gott näher zu kommen sucht.

1. Die Schwierigkeiten, Aktion und Kontemplation zu harmonisieren

In seiner Zeit als Abt von Clairvaux ist Bernhard bei seinen Mitbrüdern oft auf die Unfähigkeit gestoßen, das aktive Leben der Sorge um ein Kloster und dessen Mönche und das Gebetsleben als Mönch in eine gelungene Synthese zu bringen: Humbert, zuerst Mönch der Kartause Chaise-Dieu, der in Clairvaux eingetreten war, wurde von Bernhard als Prior nach Igny ausgesandt, um dort ein Zisterzienserkloster zu gründen, aber bald kehrte er nach Clairvaux zurück, um der Bürde seiner Amtsgeschäfte zu entkommen. Der Autor der »Charta Caritatis«, Stefan Harding, legte sein Amt als Abt von Cîteaux nieder, Petrus II., Abt von Tamié, zum Erzbischof von Tarantaise bestellt, entkam seinen episkopalen Aufgaben und kam auf das monastische Leben zurück. Einen ähnlichen Zug zur Schweigsamkeit finden wir bei Wilhelm von St. Thierry, der das Kreuz eines Abtes in Reims abschüttelte, um ein schlichter weißer Mönch in Signy zu werden, der sich ganz dem Gebet und der geistigen Arbeit, dem »delicatum otium«, widmen kann. Diese Liste von Personen, die Bernhard nahestanden und die den spirituellen Aktivitäten des monastischen Lebens – Lektüre, Meditation, Gebet und Kontemplation – eindeutig den Vorzug gaben, ließe sich noch leicht verlängern. Alle diese Personen sahen einen Widerspruch zwischen dem monastischen Leben und einem Tätigsein, in dem sich jemand im Dienst an der Kirche verzehrt.

Hin- und hergerissen zu sein zwischen dem spirituellen Anspruch der monastischen Lebensweise und dem Einsatz für Kirche und Gesellschaft stellte auch für den Abt von Clairvaux das zentrale Lebensproblem dar. Dem Prior der Kartause von Portes schreibt er: »Es ist Zeit, mich nicht selbst zu vergessen. Mein widernatürliches Leben, mein geplagtes Gewissen schreit zu Euch. Denn ich bin gewissermaßen die Chimäre meines Jahrhunderts, nicht Kleriker, nicht Laie. Die Lebensweise eines Mönchs habe ich ja schon lange abgelegt, wenn auch nicht die Kutte.«³

Und in einem Brief klagt er: »Ich Unseliger aber, arm und bloß, ein Mensch, zur Mühsal geboren, ein federloses Vöglein, das fast ständig fern vom Nest weilt, dem Wind und Wirbel ausgesetzt, wanke und schwanke wie trunken, und mein Gewissen liegt ganz darnieder.«⁴

³ Ep 250, 4 (Winkler, Bd. 3, 335). Die Texte werden hier zitiert nach der Ausgabe der *Gesammelten Werke* von Gerhard Winkler, Innsbruck 1992ff. Vgl. *Super Cantica Canticatorum* 55, 2; vgl. auch Ep 89, 2 (Winkler, Bd. 2, 712): »Siquidem vel monachi quod esse videor, vel peccatoris quod sum, officium non est docere, sed lugere.«

⁴ Ep 13 (Winkler, Bd. 2, 365).

Es war der eigentliche Impetus der Erneuerungsbewegung von Cîteaux, die Bernhard durch seine Predigten, sein Schrifttum und seine Klostergründungen voranführte, Mönche zu einem Leben in der schweigsamen Abgeschlossenheit eines Klosters in der Stille der Meditation, der Handarbeit und des gemeinsamen Lebens und Betens anzuleiten. Monastische Theologie, in deren Tradition Bernhard steht, nährt sich von der betenden *lectio* der Hl. Schrift, die im Vollzug klösterlichen Lebens einen zentralen Platz einnehmen soll.⁵ Der Bibellesung, wie sie Bernhard vor Augen stand, eignet ein sapientialer Charakter, in dem sich die Überzeugung niederschlägt, dass eine rein objektive Erkenntnis der Glaubensgeheimnisse ohne Wert ist. Eine neue Transparenz für das Wort Gottes gewinnt der Mönch, indem das göttliche Wort selbst das geschriebene Schriftwort (*verbum exterior*) in ein erfahrungshaftes inneres Wort (*verbum interior*) hinein verwandelt. Damit ist jenes Wort gemeint, das im vernehmenden Subjekt bereits angekommen und aufgenommen ist.⁶ Seiner Grundtendenz nach will monastisches Leben in erster Linie Gottsuche sein, deren diskursiver Reflex die monastische Theologie ist. Darin gewinnt bei Bernhard die subjektive Aneignung und Durchdringung der religiösen Wahrheit das entscheidende Gewicht. Eine bloß intellektuelle Einsicht in den buchstäblichen Schriftsinn und auch eine bloß allegorische Erkenntnis der Glaubensmysterien wie sie die Schrift enthält, wäre dem Abt zu wenig. Diese würde zu sehr im Bereich des Objektiven verbleiben und das Herz unberührt lassen. Es wäre eine illusorische Erkenntnis, denn »in solchen Dingen versteht die Einsicht nichts, wenn die Erfahrung fehlt«. ⁷ Ohne die Mühe des Gebetes reicht derjenige, dem der Dienst der Verkündigung an die anderen aufgetragen ist, nicht an dieses Erfahrungswissen heran:

»Es ist in der Tat eine recht ermüdende Arbeit, täglich hinauszugehen und auch aus den zugänglichen Bächen der Schriften zu schöpfen, damit jeder von euch ohne eigene Mühe die Wasser des Geistes für jedes Werk zur Verfügung hat, sei es zum Waschen, sei es zum Trinken oder zum Kochen der Speisen. Das göttliche Wort ist ohne Zweifel das Wasser der heilbringenden Weisheit; es trinkt nicht nur, sondern wäscht auch.«⁸

Für das von ihm entwickelte Lebensprogramm der *ascensio ad Deum* hat Bernhard selbst eine große psychologische Begabung besessen, wie aus der »Vita Prima«, die großenteils aus der Feder seines Freundes Wilhelm von St. Thierry geflossen ist, hervorgeht: »Er war zur Betrachtung geistiger oder göttlicher Wirklichkeiten mit geistlicher Gnade, aber auch mit der Gabe der Geisteskraft ausgerüstet.«⁹

Bei dieser persönlichen Disposition und den eigenen Vorgaben, die durch die geschriebene Regel abgesteckt waren, wurde er doch in das Kleid eines Wanderpredi-

⁵ Vgl. J. Leclercq, Bernard et la Théologie monastique du XII siècle, in: Saint Bernard Théologien. Actes du Congrès de Dijon, 15–19 Sept. 1953 (= ACi 9 [1953] 3–4. 7–23), hier: 8.

⁶ Vgl. F. Gestaldelli, Theologia monastica, teologia scolastica e lectio divina, in: ACi 46 (1991) 25–63, hier: 32.

⁷ Vgl. Super Cantica Cantorum 22, 2 (Winkler, Bd. 5, 308): » in huiusmodi non capit intelligentia, nisi quantum experientia attingit.«

⁸ In Cantica Cantorum 22, 2 (Winkler, Bd. 5, 309).

⁹ Vgl. Vita Ia 1, 21 (PL 185, 239): »Ad contemplanda quippe spiritualia quaeque seu divina, cum gratia spirituali, naturali quadam virtute pollebat ingenii.«

gers geworfen. Wer hätte je so wie er, ausgerüstet mit seinen kontemplativen Gaben und dem Wunsch und Willen zu einem streng monastischen Leben, den Widerspruch zur *vita apostolica*, die ihm die Nöte der Zeit und der Kirche abverlangt, empfunden. »Allein schon die Bemühungen für seinen eigenen Orden verschafften Bernhard Kontakte mit zahlreichen Persönlichkeiten in aller Herren Länder. Sie boten ihm Gelegenheit, einen einzigartigen Einfluss auf weltliche und kirchliche Würdenträger, auf den Adel wie auf Könige, auf Bischöfe wie auf Päpste, und schließlich auch auf breite Kreise der Bevölkerung zu gewinnen.«¹⁰

Unter den agierenden Zeitgenossen des kirchlichen und öffentlichen Lebens hatte er eine herausragende Rolle zu spielen, was sich in seinen vielen Briefen, aber auch in den langen Reisen¹¹, die er unternehmen musste, niederschlägt, stand er doch mit vielen Leuten in lebhafter Korrespondenz, die von großen Freundschaften zeugt. Er war nicht nur Wahlhelfer von Papst Innozenz II., Ratgeber von Papst Eugen III., sondern auch Ketzer- und Kreuzzugsprediger, Lenker von Bischofswahlen und Gründer von Klöstern.¹²

An Papst Eugen, von dem er weiß, dass er von einer Fülle an Tätigkeiten erdrückt wird, schreibt er in »De Consideratione«: »Nun aber, da diese Tage böse sind, genügt für den Augenblick die Mahnung, dich nicht ganz und nicht immer deinen Tätigkeiten zu widmen, sondern einen Teil deiner Person, deines Herzens und deiner Zeit für die Besinnung aufzusparen.«¹³

2. Der Weg nach innen – Gottbegegnung

2.1. Erfahrung des Geistes

Als Vorsteher seiner Mönche ist Bernhard in erster Linie Lehrer des Gebetes. Dem Gebet kommt eine entscheidende Bedeutung im Wachstum des geistlichen Lebens zu. Der Abt weiß um die Mühe und Not des Betens: Es bedarf während einer langen Phase der täglichen Anstrengung, des *studium orationis*. Erst durch das ausdauernde Gebet gewinnt der Mensch die nötige Freiheit von sich selbst und seinen eigenen »Interessen«, die es ihm erlaubt, selbstvergessen und selbstlos seinen Aufgaben nachzukommen.

Bevor sich der Mensch ins Gebet begibt, muss er sich in die Haltung der Demut versetzen, ja um die Erringung der verschiedenen Stufen der Demut bemüht sein, da er weiß, dass er sich nicht aus eigenen Kräften zu Gott erheben kann. So wird sich der Beter in bittender *supplicatio* an Gott wenden. Diese birgt bereits die Tendenz in sich, das *desiderium*, worin das Wesen des Gebetes besteht, wach zu rufen: Das Gebet gewinnt seine »sursumaktive« Kraft nicht aus einer Überfülle von Gedanken und

¹⁰ U. Köpf, Bernhard von Clairvaux als Mystiker und Politiker, in: G. Wieland (Hg.) Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur »Renaissance« des 12. Jahrhunderts, Stuttgart / Bad Cannstatt 1955, 239–259, hier: 244.

¹¹ Zu seinen Reisen vgl. U. Köpf, Bernhard von Clairvaux, 245–247.

¹² Vgl. M. Sammer, Bernhard von Clairvaux begegnen, Augsburg 2006, 24–62.

¹³ De Consideratione I 8 (Winkler, Bd. 1, 645f.).

Worten, wie Bernhard sagt, sondern aus dem Verlangen des Herzens, das jeden Augenblick erfassen soll (*diuturnus affectus*).¹⁴

Das Verlangen des Menschen, im Gebet Gott zu finden, trifft auf das *desiderium* Gottes, der nichts mehr begehrt, als mit einem brennenden Verlangen gesucht zu werden.¹⁵ In dieser Haltung sucht und erbittet der Beter den Geist, den Gott ihm zu geben verlangt. So ist es schließlich Gott selbst, der auf dem Grund menschlichen Verlangens verlangt.

Die ganze sprachgewaltige Kunstprosa deckt bei Bernhard nicht zu, dass der Mensch, auch wenn er betet, immer als Sünder vor Gott steht. Die aufrechte Selbsterkenntnis und das Aufdecken der Schuld ist aber nur eine Seite. Es gilt, nicht dabei stehen zu bleiben. Damit sich der Mensch, zunächst in seinem Gewissen belastet, Gott wieder zuwenden kann, braucht er einen Anstoß durch den Heiligen Geist, denn die erneute Bewegung auf Gott zu kann nur einer schon eingegebenen Hoffnung auf Vergebung entspringen.¹⁶ In der Betrachtung der göttlichen Güte, die ihm im Heiligen Geist entgegentritt, vermag der Mensch wieder aufzuatmen, denn er erkennt, dass Gott für ihn selbst das Heil will.¹⁷

Der Heilige Geist bewirkt die Integration der Sündenerfahrung in den Vollzug des um Vergebung bittenden Gebetes (vgl. Röm 8, 26): »Soll ich dir zeigen, dass auch dies ein Werk des Heiligen Geistes ist? Gewiss, solange er fern ist, wirst du in deinem Geist keine solche Regung finden, denn der Geist ist es, ›in dem wir rufen: Abba, Vater!‹ (Röm 8, 15), er ist es, der für die Heiligen eintritt mit Seufzen, das wir nicht in Wort fassen können.«¹⁸

Wie der Geist im menschlichen Herzen tätig ist, um allererst die Hoffnung zu wecken, die im Vertrauen um Vergebung bitten lässt, so übt er auch »im Herzen des Vaters« eine interpellatorische Tätigkeit aus. Die Sündenvergebung gewinnt damit eine trinitarische Dimension.¹⁹

»Aber was wirkt er im Herzen des Vaters? Wie er in uns für uns eintritt, so vergibt er im Vater zusammen mit dem Vater selbst unsere Sünden; in unseren Herzen ist er unser Fürsprecher beim Vater, im Herzen des Vaters aber ist er unser Herr. Es ist ein und derselbe Geist, der uns gibt, worum wir bitten, und der uns dazu bringt, dass wir bitten; und wie er uns durch liebevolles Vertrauen aufrichtet, so macht er uns Gott geneigt durch seine noch liebevollere Barmherzigkeit.«²⁰

Alle aszetischen Übungen, die der Mönch im Kloster auf sich nimmt: Erlangung der Keuschheit, Lesung, Bekämpfung der Laster, Gebet, Überwindung der Versuchungen, Erfüllung der Regel, das ganze Streben nach Vollkommenheit, wird gespeist von der Sehnsucht nach der Gottesvereinigung.²¹

¹⁴ Vgl. Sententiae III 97 (Winkler, Bd. 4, 572).

¹⁵ Sermo in Natali S. Andreae 2,5 (Winkler, Bd. 8, 944).

¹⁶ Vgl. Sermo in die sancto Pentecostes 1,4 (Winkler, Bd. 8, 396).

¹⁷ Vgl. Super Cantica Cantorum 11, 2 (Winkler, Bd. 5).

¹⁸ Sermo in die sancto Pentecostes 1, 4 (Winkler, Bd. 8, 396).

¹⁹ Vgl. M. Sticklebroeck, *Mysterium Venerandum. Der trinitarische Gedanke im Werk des Bernhard von Clairvaux* (BGPhThMA.NF., 41), Münster 1994, 292f.

²⁰ Sermo in die sancto Pentecostes 1, 4 (Winkler, Bd. 8, 397).

²¹ Vgl. G. Winkler, Bernhard von Clairvaux. Die eine umfassende Kirche – Einheit in der Vielfalt, Innsbruck 2001, 269.

2.2. Begegnung mit dem Bräutigam, Christus

In der mystischen Kontemplation, wie sie Bernhard versteht, geht es nicht zuerst um ein Leerwerden von sich selbst, das durch bestimmte Techniken trainiert werden kann, um durch Versenkung zur Vereinigung des endlichen Geistes mit dem abstrakten Absoluten zu gelangen. Wie G. Winkler herausgestellt hat, liefert sich »der christliche Mystiker« »nicht einem wie immer gerateten Nirwana aus, sondern endigt bei der erfahrenen Gegenwart des dreifaltigen Gottes«. ²² Dies liegt darin begründet, dass Bernhards Mystik vor allem »Wort-Mystik« ist, die in der Kontemplation die Gegenwart und das Sprechen des sich im Logos aussagenden Vaters erfährt.

Es muss auch gesagt werden, dass die Gotteserkenntnis, um die es Bernhard geht, nicht ein ungegenständliches Absolutum intendiert, das antlitzlos bliebe. Gotteserkenntnis hat für ihn immer »einen trinitarischen Aspekt, nämlich Annahme des geoffenbarten Wortes, und das war Christus, der Sohn Gottes«. ²³

Der Grundtendenz seiner monastischen Theologie folgend, geht es Bernhard nicht darum, einfach nur zu erkennen, wer Jesus als der Gott-Mensch ist, sondern zu ergründen, wie er seine Herabkunft und seine Rückkehr zum Vater vollzieht und wie der mit ihm Vereinte an dieser Bewegung teilnimmt. Erfahrungshaft und praktisch könnte man diese Theologie nennen, die immer danach fragt, wie der begrenzte Mensch in das Erlösungswerk, in die Mysterien des Lebens Jesu, einbezogen werden kann. Am meisten verweilt Bernhard bei dem Geheimnis der Himmelfahrt Christi: Da sehen wir den irdischen Jesus verwandelt durch den Heiligen Geist, ihn, den die Apostel »dem Fleische nach gekannt haben«, sehen wir hier als den pneumatischen Christus. Er steigt auf zum Vater, und er tut es »für uns«, um uns zu lehren, wo wir ihn suchen sollen: In seiner verklärten, verherrlichten Seinsweise. Dies ist nur möglich in einer aenigmatischen Annäherung, im »Schatten des Glaubens« und der Sakramente.

»Wenn ihr mit ihm auferstanden seid (vgl. Kol 3, 1), steigt auch mit ihm auf; wenn ihr mit ihm lebt, herrscht auch mit ihm! Lasst uns, meine Brüder, dem Lamm folgen, wohin es auch geht (Offb 14, 4): folgen wir dem Leidenden, folgen wir dem Auferstandenen, und vor allem, folgen wir dem in den Himmel Aufgefahrenen! Unser alter Mensch werde zugleich mit ihm gekreuzigt, damit der Leib der Sünde vernichtet wird und wir nicht länger Sklaven der Sünde sind (Röm 6, 6).« ²⁴

Über die Stufen der Demut und die Erneuerung des inneren Bildes (*imago*) hat der betende Mensch einen Aufstieg der Seele zu vollziehen, die sich dem wahren Bild, nämlich Christus, angleichen soll. Dabei hilft nichts so sehr wie die »fleißige Betrachtung der Wunden Christi«, um »die Wunden des Gewissens zu heilen und die Schärfe des Geistes zu reinigen«. ²⁵

Die *imago*-Lehre ist bei Bernhard durchwegs christologisch geprägt: Christus ist das eigentliche und erste Bild Gottes. Nach diesem Bild wurde der Mensch geformt.

²² Vgl. G. Winkler, Bernhard von Clairvaux, 285.

²³ Vgl. ebd., 297. Vgl. auch M. Stickelbroeck, *Mysterium Venerandum*, 201–270.

²⁴ In *Ascensione* 6,3 (Winkler, Bd. 8, 373f.).

²⁵ Vgl. *Super Cantica Cantorum* 62,7 (Winkler, Bd. 6, 333).

Darum ist es ihm aufgegeben, sich an diesem Bild auszurichten. Die drei herausragenden Eigenschaften des fleischgewordenen Wortes: Gerechtigkeit, Weisheit und Wahrheit dienen als Ausgangspunkt für den Vergleich des Menschen mit dem fleischgewordenen Wort. Obwohl die Seele nichts von alledem ist, streckt sie sich doch danach aus, denn sie ist für diese Eigenschaften *capax*. Sie wurde in Größe (*magnitudo*) und Rechtheit (*rectitudo*) geschaffen.²⁶ In ihrer Aufnahmefähigkeit für die Größe zeigt sie sich auch jetzt noch, nach dem Fall, als ein überragendes Geschöpf: »Wir lesen, dass Gott den Menschen in Rechtheit erschaffen hat (Sir 7, 28). Dass er ihn aber auch in Größe schuf, beweist dessen Fassungskraft.«²⁷ Bernhard unterscheidet im Rahmen seiner Deutung zwar klar zwischen der menschlichen Seele und dem fleischgewordenen Wort, sagt aber dennoch, das Bild im Menschen komme harmonisch mit dem Bild, das der Sohn ist, überein. Darüber hinaus entsprächen beide dem, dessen Bild sie sind: Gott Vater.²⁸ Wenngleich nicht ein Bild wie der Sohn selbst, trägt die Seele doch einen unveräußerlichen Stempel dieses wahren Bildes in sich. »Sie hat nicht vergebens teil am Namen des Bildes.«²⁹

Nachdem der Mensch sein Bildsein durch den Sündenfall verdunkelt hat, soll er, der ein Bild der Ewigkeit (*imago aeternitatis*) in sich trägt, sich in die *tranquillitas* versetzen und auf diese Weise die Ähnlichkeit mit seinem Schöpfer wiedergewinnen.³⁰

Um die raren Momente der wahren Beschauung³¹ wissend, zeichnet Bernhard in seinen Betrachtungen über die Beziehung von Gott und Seele die sukzessiven Abschnitte und darin die Etappen des Fortschritts nach, auf denen die Seele Gott erfährt: Den Anfängern des geistlichen Weges erscheint er als ein unbestechlicher Richter, den weiter voran Gekommenen als ein großer Herr [...] Und darüber hinaus gibt es einen Ort, wo man Gott schaut als den, der in größter Ruhe alles beruhigt: »Es ist nicht der Ort des Richters, nicht des Lehrers, sondern des Bräutigams. Jedenfalls mir [...] ein Schlafgemach, wenn mir manchmal zuteil wird, in ihn hineingeführt zu werden. Doch ach, selten ist die Stunde, kurz das Verweilen.«³²

Durch die Gnade angeregt und getragen, vermag der Mensch in ein bräutliches Verhältnis mit Gott eingeführt zu werden, wenn er dieses auch nur in kurzen Momenten gewahrt. Es kann bei dieser Art der geistlichen Vermählung vorkommen, »dass die Seele sogar aus den körperlichen Sinnen auswandert oder entrückt wird, so dass sie, weil sie nur mehr das Wort spürt, sich selbst nicht mehr spürt.«³³ Diese kurzen Augenblicke, in denen der Mensch sich selbst ganz in Gott findet, führt Bernhard darauf zurück, dass der Geist, »von der unsagbaren Seligkeit des Wortes angezogen, sich gleichsam aus sich selbst davonestiehlt oder vielmehr sich selbst entrückt wird

²⁶ Vgl. Super Cantica Canticorum 80–82 (Winkler, Bd. 6, 568–610).

²⁷ Super Cantica Canticorum 80, 2 (Winkler, Bd. 6, 568f.).

²⁸ Vgl. ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. Super Cantica Canticorum 21, 6 (Winkler, Bd. 5, 298).

³¹ Vgl. Super Cantica Canticorum 51, 2; vgl. 54,6.

³² Super Cantica Canticorum 23, 15.

³³ Vgl. Super Cantica Canticorum 85, 13 (Winkler, Bd. 6, 647).

und entgleitet, um das Wort zu genießen«. ³⁴ Auch hier sticht wieder der trinitarische Akzent hervor:

»Selig jedoch der Kuss, durch den Gott nicht nur erkannt, sondern auch als Vater geliebt wird! Gott wird ja nur dann ganz erkannt, wenn er auch vollkommen geliebt wird. [...] Wer immer du bist [...] erkenne dich im Geist des Sohnes als Tochter des Vaters, als Braut oder Schwester des Sohnes. [...] Schwester ist sie, weil sie von einem Vater geboren sind, Braut, weil sie in einem Geist vereint sind. Wenn nämlich die fleischliche Ehe zwei zu einem Fleisch macht, warum sollte nicht noch mehr das geistige Band zwei in einem Geist verbinden?« ³⁵

Bevor der Mensch in dieses innere Brautgemach der geistlichen Ehe (*spiritualis matrimonium*) ³⁶ gelangt, muss er unter vielen Mühen die Stufen des geistlichen Lebens, die Stufen der Demut sind, erklommen haben. So sehr Bernhard den Primat der Gnade im geistlichen Wachstum betont, so sehr legt er doch auch auf den Selbsteinsatz der Person Wert. So spricht er wiederholt vom »*studium contemplationis*«. ³⁷ Dazu gehören Lesung, Meditation, Schreiben. ³⁸ Das *proficere* muss den Lebensweg des Mönches durchformen – die Dynamik des Fortschritts. ³⁹ Sich dem geistlichen Wachstum zu versperren hieße, den Weg nach unten zu betreten. »Nach Bernhards Lehre von der geistlichen Dynamik bewegen sich demnach Glaubende, die sich höherem Streben verschließen, bereits auf der schiefen Bahn nach unten.« ⁴⁰

Zu den Füßen Jesu sitzen, in betrachtender Ruhe, bedeutet vor allem auch, Trauer über sich selbst zu verspüren, über frühere Sünden, und »das Opfer der zerknirschten Seele« (*sacrificium spiritus contribulati*) darzubringen. Dies ist bisweilen absolut notwendig, und es wäre »kein guter Handel, mich selbst zu verlieren und mir Schaden zuzufügen, selbst wenn ich die ganze Welt gewänne«. ⁴¹ Wer den so in der Beschauung Verweilenden der Untätigkeit beschuldigen wolle, der solle das Wort des Herrn hören, »der mich entschuldigt und an meiner Stelle antwortet: ›Warum lasst ihr die Frau nicht in Ruhe?‹ [...] Wenn er einmal vom Weib zum Mann, ja zum vollkommenen Mann fortgeschritten ist, wird er auch zum Werk der Vollkommenheit herangezogen werden können.« ⁴²

Wer Christus als den Bräutigam in vielen Nachtwachen, in flehendem Gebet, mit viel Mühe und unter strömenden Tränen gesucht hat, der bekommt seine Gegenwart zu spüren, die ihn, weil meist nur von kurzer Dauer, zu neuem Suchen anspricht:

»Und wenn die fromme Seele mit ihren tränenreichen Gebeten nicht nachlässt, wird er von neuem zurückkehren und ihr nicht versagen, was ihre Lippen verlangen

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Super Cantica Canticorum 8, 9 (Winkler, Bd. 5, 131).

³⁶ Vgl. ebd.

³⁷ Vgl. Super Cantica Canticorum 51, 3 (Winkler, Bd. 6, 186).

³⁸ Vgl. Super Cantica Canticorum 53, 1–9 (Winkler, Bd. 6, 204–219).

³⁹ Vgl. Ep 254 (Winkler, Bd. 3, 356f): »Quod si studere perfectioni esse perfectum est, profecto nolle proficere deficere est.«

⁴⁰ G. Winkler, Bernhard von Clairvaux, 269.

⁴¹ Vgl. Super Cantica Canticorum 12, 8 (Winkler, Bd. 5, 179f.).

⁴² Vgl. ebd.

(Ps 20, 3); doch er wird wieder entschwinden und nicht mehr gesehen werden, wenn er nicht aufs neue mit innigem Verlangen gesucht wird.«⁴³

Die Besuche des göttlichen Bräutigams lassen den Beter nicht leer zurück, wenn sich danach wieder das Gefühl der Abwesenheit einstellt, denn der Herr entfernt sich nicht, ohne ein Geschenk hinterlassen zu haben. Es ist der Reichtum der göttlichen Liebe, nach Bernhards Worten »das Öl« und »die Salben«, die sich dem Besuchten mitteilen:

»Im Öl und in den Salben ist er gnädig und aus ganzem Herzen überfließend von Liebe und Mitleid [...] in der Offenbarung seines Reichtums und seiner Besitztümer aber zeigt er sich als freigebiger und verschwenderischer Vergelter.«⁴⁴

Dass die Kontemplation zur Entdeckung dieser Quellen führt, erläutert Bernhard anhand der Gestalt der Maria von Betanien – Typus des kontemplativen Menschen.⁴⁵ In ihrer Nachahmung erfährt die Seele, wie Maria, die zu den Füßen des Herrn sitzt, zu ihm aufschaut, seinen Worten lauscht und ihr Ergötzen an seinem Anblick findet, wie verschwenderisch Gott in seinem Schenken ist:

»Gnade ist nämlich über seine Lippen ausgegossen, und er ist das schönste von allen Menschenkindern (Ps 44, 3), ja, er überragt sogar allen Glanz der Engel. Freu dich und sage Dank, Maria, du hast den besten Teil erwählt. Selig sind nämlich die Augen, die sehen, was du siehst, und die Ohren, die hören dürfen, was du hörst (Mt 13, 16f.). Ja, selig bist du, weil du den Herzschlag des göttlichen Flüsterns in dem Schweigen vernimmst, in dem der Mensch den Herrn am besten erwartet.«⁴⁶

Die Seele, die Gott so sucht, wird von ihm geliebt wie eine Braut. Als solche gibt sie ihm auch Antwort, indem sie in der Kontemplation bei ihm verweilt. Ein Aspekt des inneren Dramas, das die Person Bernhards kennzeichnet.⁴⁷ Er spürt die innere Notwendigkeit, zugleich Braut und »Mutter« zu sein, also jemand, der die Seinen mit der Milch der geistlichen Unterweisung nährt und sie zu Gott emporführt:

»Die heiligen Mütter gebären entweder durch ihre Verkündigung Seelen oder durch die Betrachtung Erkenntnisse des Geistes. [...] Anders wird jedenfalls ein Geist berührt, der dem Wort Frucht bringt, als einer, der das Wort genießt: dort macht die Not des Nächsten unruhig, hier läßt die Güte des Wortes ein.«⁴⁸

Die bräutliche Mystik Bernhards trachtet aus dem Überfluss der *contemplatio* zu schöpfen, um den inneren Reichtum an andere mitzuteilen und so Frucht zu bringen.⁴⁹

⁴³ Super Cantica Cantorum 32, 2 (Winkler, Bd. 5, 503).

⁴⁴ Super Cantica Cantorum 31, 8 Winkler, Bd. 5, 497).

⁴⁵ Vgl. unten, 264.

⁴⁶ In Assumptione BMV 3,7 (Winkler, Bd. 8, 557).

⁴⁷ Vgl. A. Frachebout, a.a.O., 191: »Cette primauté – relative – de contemplation explique donc les souffrances et le tourment de saint Bernard qui ne prirent fin qu'à sa mort.«

⁴⁸ Super Cantica Cantorum 85, 13 (Winkler, Bd. 6, 647).

⁴⁹ Vgl. C. Benke, Unterscheidung der Geister bei Bernhard von Clairvaux (StssTh 4), Würzburg 1991, 274f.: »Nach der *reformatio* und erst nach dem Besuch des ›Bräutigams‹ [...] kann die ›Braut‹ schließlich den Auftrag erfahren, ihrem Geliebten ›Gewinn‹ (*lucra*) zu bringen. Der Eifer und das Verlangen, ›Seelen für Gott zu gewinnen‹ – ein apostolisch-missionarisches Streben – basiert auf der kontemplativen Wahrnehmung des vorgängigen Besuches des ›Bräutigams‹. Wenn darüber hinaus die Kontemplation um der Erfordernisse eines aktiv-missionarischen Einsatzes (z.B. der Verkündigung) willen ›freiwillig‹ (*libentissime*) unterbrochen wird, dann beweist sie dadurch ihre Echtheit.«

3. »Rursum ad laborem vinearum sollicitat dilectam«⁵⁰ – die Werke als Gegenpol

Bernhard war es nicht vergönnt und es entsprach auch nicht seinem Charakter, jeweils lange in der Abgeschlossenheit seiner Klosterzelle zu verweilen. »Sein Leben eilte, dem unbestimmten Rhythmus seiner Zeit folgend, auf unterschiedlichen Wegen dahin.«⁵¹ In einem Brief an die Kartäuser muss er zugeben, dass er mit seinen Beschäftigungen hadere, und zwar häufig hadere.⁵² Auch die Sorge für die siebenhundert Mönche in Clairvaux nimmt ihn derart in Anspruch, dass er schreiben kann: »Die häuslichen Sorgen lasten schwer auf mir.«⁵³ Dass die täglichen Beschäftigungen den Anspruch der Kontemplation desavouieren können, wird klar, wenn der Abt sie »*occupationes maledictae*«⁵⁴ nennt. Wer sich ihnen ganz hingibt, ohne von sich selbst für sich selbst etwas zurückzubehalten, dessen Herz wird am Ende verhärtet sein: bei Wohltaten undankbar, Ratschlägen gegenüber misstrauisch, unmenschlich den Menschen und vermessen Gott gegenüber.⁵⁵ Für sich selbst kann er sagen: »Die emsigen Füchse der täglichen Notwendigkeiten verwüsten den Weinberg; von allen Seiten dringen Ängste, Argwohn und Kummer ein. Kaum eine Stunde vergeht, die frei wäre von den Ränken der Aufsässigen und den Unannehmlichkeiten von Rechtsfragen.«⁵⁶

An Papst Eugen schreibt er, dass er sich »in unnützer Mühe mit diesen Dingen zugrunde« richte, »die nur den Geist niederdrücken, das Herz entleeren und die Gnade entkräften.«⁵⁷ Die Klugheit gebiete es, sich von Zeit zu Zeit von ihnen loszureißen.⁵⁸ Er sei ja gegen seinen Willen »den Umarmungen seiner Rahel entrissen«⁵⁹ worden, um sich der Lea, dem tätigen Leben zuzuwenden. Verglichen mit dem kontemplativen Leben, das in mystischer Erfahrung gipfeln kann⁶⁰, hält er sogar die Amtschäfte des Papstes eher für ein notwendiges Übel.

Grundsätzlich gilt ihm als ausgemacht: »Jeder, der anderen in Gewissenhaftigkeit vorsteht, findet nie oder nur selten Zeit für sich, da er immer fürchtet, zu wenig für die Untergebenen dazusein und kein Gefallen bei Gott zu finden, weil er die eigene Freude bei der Beschauung über den allgemeinen Nutzen stellt.«⁶¹

Obwohl Bernhard der Kontemplation emotional den ersten Platz im religiösen Leben einräumt, verschließt er sich nicht den konkreten Aufgaben, die das Leben ihm

⁵⁰ Super Cantica Cantorum 61,1 (Winkler, Bd. 6, 310).

⁵¹ A. Fracheboud, »Je suis la chimère de mon siècle«. Le problème action-contemplation au coeur de saint Bernard, in: Coll Cist 16 (1954), 45–52; 128–136: 184–191, hier: 129.

⁵² Vgl. Ep 12 (Winkler, Bd. 2, 362).

⁵³ Ep 11, 10 (Winkler, Bd. 2, 361).

⁵⁴ De Consideratione 1, 3 (Winkler, Bd. 1, 632).

⁵⁵ Vgl. ebd.

⁵⁶ Super Cantica Cantorum 30, 7 (Winkler, Bd. 5, 476).

⁵⁷ Vgl. De Consideratione 1, 3 (Winkler, Bd. 1, 635).

⁵⁸ Vgl. ebd. (Winkler, Bd. 1, 632).

⁵⁹ Vgl. ebd. 1, 1 (Winkler, Bd. 1, 628). Vgl. unten, »Rahel«

⁶⁰ Vgl. Ep 11, 10 (Winkler, Bd. 2, 60f.).

⁶¹ Vgl. Super Cantica Cantorum 53, 1 (Winkler, Bd. 6, 206).

stellt, ja er hält das tätige Leben für notwendig. So hat er selbst ein Drittel seines Lebens für äußere Aufgaben aufgewandt. Er sieht sich sogar veranlasst, an die Kontemplativen die Warnung auszugeben, nicht die täglichen Tätigkeiten der Liebe zu verabsäumen.⁶²

Es ist der Bräutigam der Seele selbst, Christus, der die Geliebte – nach einer Zeit des Zusammenseins mit ihm – »wieder zur Arbeit im Weinberg anregt«, weil »er selbst um das Heil der Seelen besorgt ist«. ⁶³ So legt Bernhard den Seinen einen »Wechsel zwischen heiliger Ruhe und notwendiger Tat« nahe, denn in diesem Leben bestehe nicht die Möglichkeit, Muße und Beschauung lange zu pflegen, da sich ja die Nützlichkeit des Dienens und Wirkens (*utilitas officii et operis*) zwingender aufdränge.⁶⁴ »Doch vom Bräutigam gezogen zu werden bedeutet für die Braut, von ihm eine Sehnsucht zu empfangen, die sie zieht, die Sehnsucht nach guten Werken, die Sehnsucht, Frucht zu bringen für den Bräutigam.«⁶⁵

Das Gebet und die Werke, vor allem die Werke der Barmherzigkeit, bedingen daher einander. Sie müssen immer wieder neu voneinander profitieren, einander anspornen.⁶⁶ Die *opera misericordiae*, die keine Erfindung des Konzils von Trient darstellen, finden ihre biblische Grundlage in Mt 10, 42. Dass der Christ sich seinem Nächsten in dessen Not zuwendet, statt seine Augen vor dem Elend des anderen zu verschließen, entspricht einem wichtigen Stadium seiner eigenen geistlichen Entwicklung. Hier ist der Selbsteinsatz der eigenen Person gefordert, der aber als ganzer durch den Heiligen Geist getragen wird.⁶⁷ Die Werke der Barmherzigkeit stellen gegenüber dem bloßen religiösen »Gefühl« gewissermaßen die »feste Speise« dar, die den Voranschreitenden stärkt und ihn davor bewahrt, fehlzugehen.⁶⁸

In seiner Schrift »De gradibus humilitatis et superbiae« erwähnt Bernhard ein Stadium, in dem der Heilige Geist die Seele besuchen, den Willen reinigen und in ihm einen Affekt der Solidarität und des Mitleidens (*compassionis affectum*) eingibt, der den Menschen emotional an die Stelle des anderen bringt und ihn um dessen Schwächen und Nöte bekümmert sein lässt.⁶⁹

4. *Contemplata aliis tradere – Kontemplation als Seele des Apostolats*

Man könnte, wenn man die Predigten und Briefe Bernhards heranzieht, wo er über den Verlust der Kontemplation durch dringende Amtsgeschäfte klagt, zu dem Schluss kommen, er habe das beschauliche Leben als die eigentliche religiöse Tätigkeit angesehen, während er die täglichen Besorgungen und auch die Werke der

⁶² Vgl. G. Winkler, Bernhard von Clairvaux, 295.

⁶³ Vgl. Super Cantica Cantorum 61, 1 (Winkler, Bd. 6, 311).

⁶⁴ Vgl. Super Cantica Cantorum 58, I (Winkler, Bd. 6, 268).

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Vgl. Sententiae III 97 (Winkler, Bd. 4, 572).

⁶⁷ Vgl. ebd.

⁶⁸ Vgl. Super Cantica Cantorum 18, 5 (Winkler, Bd. 5, 260).

⁶⁹ Vgl. De gradibus humilitatis et superbiae 7,21 (Winkler, Bd. 2, 76).

Nächstenliebe, zu denen auch das Predigen, Raten und Unterweisen zählen, als notwendiges Übel erachtete. Dagegen sprechen jedoch zahlreiche andere Stellen, die dem engagierten Einsatz für die anderen einen eminent hohen Wert einräumen. So führt die Zusammenschau aller Beiträge Bernhards zu diesem Thema zu einer modifizierten Sicht:

Ausgehend von einem stark ausgeprägten kirchlichen Sendungsbewusstsein sind Bernhards Schrifttum und sein eigenes Wirken getragen von der Überzeugung, die Kontemplation, so wie sie gerade das Mönchtum repräsentiert, sei dazu da, das Apostolat der Kirche zu beseelen.⁷⁰ Ohne die eingehende, bis in die Affekte dringende Befassung mit den Dingen des Glaubens wird die Predigt leer, ein Schwall von Worten, der die Herzen nicht zu bewegen vermag. Wer mit der Predigt betraut ist, der *minister verbi*, muss sich davor hüten, bloß noch wie ein Kanal zu sein, durch den alles nur durchfließt.⁷¹ Ein Mann, der nicht mehr die kontemplativen Seiten des Lebens pflegt (geistliche Lesung, Beschauung, Gebet), ist wie ein Fass, aus dem man immer nur schöpft. *Contemplata praedicare* ist darum wohl das Leitwort, das Bernhard über die priesterliche Existenz schreibt: Aus der Transparenz auf das Wort hin zu reden und zu agieren heißt, aus der Betrachtung der Glaubensgeheimnisse zur *vita apostolica* zu schreiten, um die Herzen für Christus zu gewinnen. Der Prediger muss zuerst und vor allem dem Wort Gottes zugetan sein: »Das Wort Gottes kocht aber auch mit dem Beistand des Heiligen Geistes das rohe Denken des Fleisches und wandelt es zu Gedanken des Geistes und zu Speisen für das Herz.«⁷²

Die wahre und reine Beschauung bringt es mit sich, dass sie den Geist »mit Eifer und Sehnsucht, andere für Gott zu gewinnen, die ihn ebenso lieben mögen«, erfüllt. So fühlt sich der geistliche Mensch gedrängt, »die Muße der Beschauung« mit Freuden zu unterbrechen, um sich »in der Glaubensverkündigung zu mühen«.⁷³

Einkehr und Auskehr, *infusio* und *efusio*, bestimmen – in dieser Reihung – für Bernhard den wechselvollen Fluss des geistlichen Lebens.⁷⁴ Die stets neu zu suchende innere Reform des Menschen, der Aufstieg über die verschiedenen Stufen der Demut zur wahren Gottesliebe, das Erfülltwerden mit den Gaben des Heiligen Geistes, hat der tätigen Sorge um das Heil der anderen vorauszugehen. Umgekehrt empfängt aber auch die Kontemplation durch den hingebungsvollen Dienst an der Kirche wichtige Impulse.

⁷⁰ Vgl. G. Winkler, Bernhard von Clairvaux, 227: »Das Auffälligste an Bernhards Mönchstheologie ist demnach sein kirchliches Sendungsbewusstsein: Das kontemplative Mönchtum sei dazu bestimmt, das Apostolat der Kirche zu beseelen.«

⁷¹ Vgl. *Super Cantica Cantorum* 18, 2–3 (Winkler, Bd. 5, 256): »Si sapis, concham te exhibebis, et non canalem. Hic siquidem pene simul et recipit, et refundit; illa vero donec impleatur exspectat, et sic quod superabundat sine suo damno communicat.«

⁷² *Super Cantica Cantorum* 22, 2 (Winkler, Bd. 5, 309).

⁷³ Vgl. *Super Cantica Cantorum* 57, 9 (Winkler, Bd. 6, 263).

⁷⁴ Was Bernhard damit meint, erläutert er in der 18. Predigt zum Hohelied unter dem Titel *De gemina Spiritus operatione quae sunt infusio et effusio*. Vgl. *Super Cantica Cantorum* 18, 1 (Winkler, Bd. 5, 254f.): »Profecto, quod interim occurrit, geminae cuiusdam suae operationis experimentum: unius quidem, qua nos primo intus virtutibus solidat ad salutem, alterius vero, qua foris quoque muneribus ornat ad lucrum. [...] Et has Spiritus Sancti operationes, quas vel in nobis vel in aliis experimur, ut ex re nomina accipiant, infusionem, si placet, atque effusionem nominemus.«

In seiner allegorisierenden und auch typologischen Bibelauslegung treten Gestalten hervor, die für geistliche Haltungen stehen, die der Abt allen ans Herz legen möchte. So stehen Rahel und Lea bei ihm für das spannungsreiche Wechselspiel von Aktion und Kontemplation, das den Lebensweg des geistlichen Menschen kennzeichnet. Dabei symbolisiert Rahel den Typus des beschaulichen Lebens, während Lea für das tätige Leben steht. Eine Vorlage dieser Typologie findet man bei Gregor dem Großen.⁷⁵ Das Amt der Glaubensverkündigung durch Predigt und Katechese vergleicht Bernhard mit den »Brüsten«, an denen die Kleinen genährt werden, indem ihnen die Milch des guten Wortes zugeteilt wird, während die reine Beschauung eher mit den »Küssen« der Rahel zu vergleichen wäre, die zwar schöner ist, jedoch unfruchtbar:

»Die Brüste sind süßer, das heißt notwendiger als der Wein der Betrachtung (*vino contemplationis*). Eines ist es, was das Herz eines einzigen Menschen erfreut, etwas anderes aber, was viele erbaut. Ist auch Rahel schöner, so ist doch Lea fruchtbarer. Besteh also nicht allzu hartnäckig auf den Küssen der Betrachtung, denn süßer sind die Brüste der Verkündigung (*ubera praedicationis*).«⁷⁶ Wenn er diese Typologie verwendet, hat Bernhard in erster Linie die Tätigkeit des Predigers vor Augen, der durch sein Wort andere aufbaut und Sorge trägt, dass Christus durch den Glauben in den Herzen wohne. So sagt er an anderer Stelle:

»Wenn sich nach der Predigt erweist, dass ein Zorniger gütig, ein Stolzer demütig oder ein Kleinmütiger stark geworden ist, wenn der Gütige, Demütige und Starke jeweils in seiner Gnadengabe gewachsen und sichtlich besser geworden ist [...] oder wenn die im geistlichen Eifer Lauen und Nachlässigen, die Schläffen und Schläfrigen beim feurigen Wort des Herrn offensichtlich wieder glühend und munter wurden; wenn jene, die den Quell des lebendigen Wassers verlassen und sich die Zisternen des Eigenwillens gegraben haben, die das Wasser nicht halten [...], wenn diese vom Tau der Wortes [...] merklich neu aufgeblüht sind [...], dann gibt es keinen Grund, dass Traurigkeit die Seele darüber befällt, dass sie die Übung beglückender Beschauung unterbrochen hat. [...] Geduldig lasse ich mich aus den Armen der unfruchtbaren Rahel reißen, wenn mir die Frucht eurer Fortschritte reichlich zuteil wird. [...] Gebet, Lesung, Schreiben, Meditation und andere gewinnbringende geistliche Übungen habe ich euretwegen als Verlust angesehen (Phil 3, 7).«⁷⁷ Wahre Kontemplation gebiert eine »Sehnsucht, andere für Gott zu gewinnen«. Sie führt dazu, dass der Prediger »die Muße der Beschauung mit Freuden unterbricht, um sich in der Glaubensverkündigung zu mühen«.⁷⁸

Bernhard allegorisiert das Zueinander von Aktion und Kontemplation auch gerne und immer wieder neu an den Gestalten der Martha von Bethanien und ihrer Schwester Maria, von der es heißt, sie haben »den besten Teil erwählt« (vgl. Lk 10, 42).⁷⁹

⁷⁵ Vgl. Winkler, Bd. 1, 830, Anm. 25.

⁷⁶ *Super Cantica Cantorum* 9, 8 (Winkler, Bd. 5, 142).

⁷⁷ *Super Cantica Cantorum* 51, 4 (Winkler, Bd. 6, 187). Man könnte hier auch Bernhards Kartäuserbrief (Ep. 11) heranziehen (Winkler, Bd. 2, 360f.).

⁷⁸ Vgl. *Super Cantica Cantorum* 57, 9 (Winkler, Bd. 6, 263).

⁷⁹ Vgl. In Assumptione BMV 3, 4 (Winkler, Bd. 8, 552): »Sed consideremus, fratres, quemadmodum in hac domo nostra tria haec distribuit ordinatio caritatis, Marthae administrationem, Mariae contemplationem, Lazari paenitentiam. Habet haec simul quaecumque perfecta est anima.« Es ist dies eine Figur, die von Wilhelm von St. Thierry aufgegriffen wurde. Vgl. ders., Ep. ad fratres 1, 6 (PL 184, 211D).

Diese beiden wohnen im gleichen Haus zusammen. Das geht aber nicht ohne eine gute Nachbarschaft, ohne versöhntes Miteinander:

»Die an die Ruhe gewöhnte Seele empfängt aus guten Werken, die in einem ungeheuchelten Glauben (1 Tim 1, 5) verwurzelt sind, Trost, so oft ihr das Licht der Beschauung [...] entzogen wird. Wer kann sich denn – ich sage nicht beständig, sondern auch nur lange Zeit – am Licht der Beschauung erfreuen, solange er in diesem Leibe weilt? Doch so oft einer [...] aus der Beschauung zurücksinkt, so oft begibt er sich zur Tat, um von da dann wie aus der Nachbarschaft auf vertraueterem Weg sogleich zurückzukehren, denn diese beiden sind Hausgenossen und wohnen zusammen: die Schwester Marias ist ja Martha. [...] Und damit du weißt, dass auch die Werke Licht sind, heißt es: ›Euer Licht soll vor den Menschen leuchten.‹ (Mt 5, 16). Das ist ohne Zweifel von den Werken gesagt, die die Menschen sehen konnten.«⁸⁰

Die Ansprüche des aktiven Lebens und der Kontemplation lenken das Streben des Menschen in eine je andere Richtung. Daher bedingen sie meist einen Widerstreit in ihm, der bisweilen Ungenügen bereitet. In den beiden typologisierten Frauengestalten kommen die zunächst schwer zu vereinbarenden Haltungen schließlich zu einem friedlichen Zusammenspiel: Wenn man einmal alles verkehrte Streben, von unlauterer Motivation gespeist, ausschließt, so liegt auch im Einsatz für die anderen ein Gewinn für die Seele selbst. So ist ein Streben, »das sich auf etwas anderes als Gott richtet, aber um Gottes willen, zwar nicht die Ruhe der Maria, sondern die Unruhe der Martha«⁸¹, die reine Absicht und das gute Gewissen machen indes ihren Dienst wertvoll, mag sie auch noch nicht »zur vollen Schönheit« gelangt sein, da sie sich noch viele Sorgen und Mühen (Lk 10, 41) macht.⁸² Für Bernhard geht die gute »Intention« der menschlichen Handlungen aus einer guten »Gesinnung« hervor, die sich aber nicht erreichen lässt, ohne dass der Mensch sein geistiges Auge wie der Kontemplative beständig auf Gott richtet. Aus diesem Grunde ist das zweckfreie Zuhören der Maria von Bethanien die beste Voraussetzung für ein Handeln aus der selbstlosen Gesinnung heraus.⁸³ In seiner Auslegung gibt Bernhard an dieser Stelle der Maria in ihrer beschaulichen Ruhe den Vorzug, ohne darin jedoch zu ausschließlich zu sein.⁸⁴

Damit sagt der Abt, dass die beschauliche Seele, die sich für die Rolle Marias berufen fühlt, immer auch notwendig jene der Martha annehmen muss. Bernhard mag in dieser Predigt seine Mönchsbrüder im Kloster vor Augen gehabt haben, denen verschiedene Dienste und auch die Handarbeit zur Erzeugung und Bereitstellung der Nahrung (Garten, Küche) aufgetragen ist. Was er hier sagt, trifft aber umso mehr für jene zu, denen das Amt des Dienstes am Wort aufgetragen ist, mit dem sie die anderen zu größerer geistlicher Fruchtbarkeit bringen:

⁸⁰ Super Cantica Cantorum 51, 2 (Winkler, Bd. 6, 185).

⁸¹ Vgl. SC 40, 3 (Winkler, Bd. 6, 67).

⁸² Vgl. ebd.

⁸³ Vgl. Winkler, Bd. 1, 657, Anm. 16.

⁸⁴ Vgl. A. Fracheboud, a.a.O., 190: »L'action, de soi, est inférieure, mais la charité peut la révertir de son excellence à elle et la rendre ainsi égale, voire supérieure à la contemplation.«

»Beachte aber, wie die Braut etwas anderes ersehnt, als was sie bekommt: trotz ihres Trachtens nach der Ruhe der Beschauung (*nitenti ad contemplationis quietem*) wird ihr die Mühe der Verkündigung (*labor praedicationis*) auferlegt, und trotz ihres Schmachtens nach der Gegenwart des Bräutigams wird ihr die Sorge aufgetragen, dem Bräutigam Söhne zu gebären und diese zu erziehen.«⁸⁵

Es ist der Herr selbst, Christus, der Bräutigam der Seele, der sie oftmals aus der Ruhe wegzieht, um sie auf verdienstliche Aufgaben in seinem Weinberg hinzulenken:

»Er selbst ist auch die Zimmerblume (*thalami flos*) Spiegel und Vorbild für jedes gute Werk, wie er es selbst den Juden gegenüber mit den Worten bezeugt hat: ›Viele gute Werke habe ich vor euren Augen getan.‹ (Joh 10, 32) Ebenso sagt die Schrift über ihn, dass ›er umherzog, Gutes tat und alle heilte‹ (Apg 10, 38). [...] Er bekennt sich lieber zu dem, wo ihm ihre (sc. der Braut) Gefolgschaft am liebsten ist; und das ist eben das, was ich an anderer Stelle gesagt habe: sie sucht immer nach Ruhe, er hingegen ruft zur Mühsal auf und zeigt ihr, dass wir durch viele Drangsale in das Reich Gottes gelangen müssen (Apg 14, 21).«⁸⁶

So kann denn Bernhard dort, wo er über »das Paradies des Klosters« schreibt, sagen: »Den einen siehst du seine Sünden beweinen, einen anderen im Gotteslob frohlocken, diesen alle bedienen, jenen die anderen belehren, diesen beten, jenen lesen; diesen Erbarmen üben, jenen die Sünden bestrafen, diesen vor Liebe glühen, jenen durch Demut hervorragen [...], diesen sich bei der Arbeit mühen, jenen in der Beschauung ruhen.«⁸⁷ Wenn sein direkter Schüler und Ordensbruder Aelred von Rievaulx später schreibt: »Necesse est [...] ut hae utraeque actiones sint in eadem anima«⁸⁸, so zeigt dies, dass Gebet, Barmherzigkeit und Demut für die zisterziensische Spiritualität Stufen des geistlichen Lebens markieren, die Ruhe der Kontemplation und die Mühe der Arbeit aber alternierend bei jedem vorhanden sein müssen.⁸⁹

Die von Bernhard gegebene *Bewertung* der Haltungen, für die typologisch Martha und Maria stehen, findet sich im späten Mittelalter auch bei Meister Eckehart und wirkt noch nach in den Predigten des Johannes Tauler, der einmal schreibt: »Wäre aber der Mensch bei diesem inneren Werk und Gott fügte es so, dass er dieses hohe, edle Tun unterbräche, um einem Kranken einen Dienst zu erweisen, ein Getränk zu bereiten, so sollte jener Mensch das in großem Frieden tun. Und wäre ich ein solcher Mensch und müsste denn dieses (innere Werk) aufgeben, um zu predigen oder einen ähnlichen Dienst zu tun, so könnte es wohl geschehen, dass Gott mir gegenwärtiger wäre und mir mehr Gutes täte in dem äußerlichen Werk als vielleicht in ganz tiefer Beschaulichkeit.«⁹⁰

⁸⁵ Super Cantica Cantorum 41, 5 (Winkler, Bd. 6, 77).

⁸⁶ Super Cantica Cantorum 47, 5 (Winkler, Bd. 6, 143).

⁸⁷ De Diversis 42, 4 (Winkler, Bd. 9, 537)

⁸⁸ Vgl. Aelred von Rievaulx, In Assumptione BMV 5, 1 (PL 195, 306C).

⁸⁹ Vgl. J.-M. Déchanet, »Contemplation«. V. La contemplation au XII^e siècle, in: DSp, Bd. 2 (1953) 1948–1966, hier 1966: »Au 12^e siècle l'action n'est pas considéré comme un obstacle à la contemplation.«

⁹⁰ Johannes Tauler, Predigt 56 (Ed. Hofmann, 540). Ich verdanke diesen Hinweis U. Köpf. Vgl. ders., Passivität und Aktivität in der Mystik des Mittelalters, in: H. Stachowiak (Hg.), Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens, Bd. 1, Hamburg 1986, 280–298, hier: 290f. Köpf bemerkt hier auch: »Auch Johannes Tauler übernimmt die neue Sicht: Jesus hat Maria nicht getadelt, weil sie arbeitete, sondern weil sie übertriebene Sorge auf ihre Arbeit verwandte.«

5. Der Ort der Kontemplation im kirchlichen Leben

Kirchliches Leben ist in der lateinischen Kirche heute eher der Aktion als der Kontemplation zugewandt: Im kirchennahen Milieu findet man Aktionen, soziales Engagement, den Einsatz in den verschiedenen Gremien und Verbänden wichtiger als die sakramentalen Akte oder die Einübung in Kontemplation. Man kämpft für die Bewahrung und Erhaltung der Schöpfung, für die Anerkennung der Ausgegrenzten, derjenigen, die in der Gesellschaft auf der Strecke bleiben, und setzt sich ein für die Einführung von handfesten Regeln für das gesellschaftliche Miteinander, die sich aus dem Anspruch der sozialen Gerechtigkeit herausdrehen lassen. In diesem Engagement weiß man sich der Verkündigung und dem Ethos Jesu verpflichtet.

Die meisten sozialen Milieus werden indes von der kirchlichen Verkündigung nicht mehr erreicht, der praktizierte Glaube wird in den Familien nicht mehr von der älteren Generation an die nächsten Generationen der Kinder und Enkel weiter tradiert (Tradierungsbruch). Die angestrebten kirchlichen Bemühungen um die vorbereitende Sakramentenkatechese, die unter hohem Aufwand betrieben werden, haben sich auf der Sandbank des Deismus und im Treibsand der Spaß- und Erlebnisgesellschaft festgefahren. Gerade in der Sakramentenpastoral scheinen viele zunehmend, trotz enormer Anstrengung von Seiten aller pastoral Verantwortlichen, ins Leere zu investieren. Wegen der immer größer werdenden Schere zwischen dem Aktivismus kirchlicher Arbeit und der Annahme ihrer Glaubensbotschaft durch weitere Sozialmilieus, die ihrem Leben entfremdet gegenüberstehen, stellt sich die Frage, wie der Aufwand, den man um die Organisation des kirchlichen Lebens treibt, an die Kontemplation zurückgebunden werden kann. Es scheint in dieser Lage nicht unbegründet, den Anschluss an mittelalterliche Geistigkeit zu suchen, die darum gerungen hat, die Mühe des aktiven Einsatzes für die Predigt und die Verbreitung des Glaubens auf die Kontemplation zu gründen. Es dürfte nicht schwer sein, die Anregungen eines des herausragenden Vertreters der monastischen Spiritualität, des Bernhard von Clairvaux, zum notwendigen Zusammenhang und Ineinander von *actio* und *contemplatio*, die in jeder Epoche neu justiert werden müssen und von deren gelungenem Zusammengehen die Erneuerung des Glaubenslebens abhängt, in ihrer Aktualität zu erfassen und zu würdigen.

Das spannungsvolle Hin- und Hergerissensein zwischen der Ruhe der Kontemplation und dem aktiven Leben, das viele Facetten kennt, stellt für jede Epoche des kirchlichen Lebens ein Problem und eine Herausforderung dar. Es hat bereits den Abt von Clairvaux stark beunruhigt und umgetrieben, und es wird auch in unserer Zeit, die so schnelllebig ist, als etwas empfunden, das sich jedem aufdrängt, der in und mit der Kirche lebt: den Ordensleuten, den geweihten Dienern des Wortes wie allen, die ein geistliches Leben führen wollen, sich aber dem Anspruch nicht entziehen können, der von den Nöten der anderen ausgeht. Es gibt in der Kirche keine gedeihliche Aktion ohne Kontemplation. Aus dieser Einsicht entspringt die Überzeugung, dass im Augenblick für all unser pastorales Tun Kontemplation nicht nur wichtig, sondern dringlich ist. Dies betrifft die organisatorischen, vor allem aber

auch die eigentlich pastoralen Aktivitäten.⁹¹ Bernhard hat eine Richtung gewiesen, die über seine Zeit und das Mittelalter hinaus bis heute von Bedeutung ist. Die Kirche wird immer dann zum neuen Israel, wenn sie aus der Fremde mit seinen Mühsalen heimkehrt, »um das Antlitz des Vaters zu schauen«⁹².

⁹¹ Hubert Windisch, der einen Zuwachs an Kontemplation als großes Desiderat sieht, bemerkt dazu: »Freilich ist an dieser Stelle sofort nachzufragen, was denn Seelsorge eigentlich sei. Mit dieser Frage ernte ich bei Fortbildungsveranstaltungen mit haupt- oder ehrenamtlichen Kräften in der Pfarrpastoral nicht selten Schweigen. Diese Erfahrung gibt deshalb zu denken, weil ohne Benennung von Wesen und Verständnis von kirchlicher Seelsorge nicht zielführend in den Pfarreien gearbeitet werden kann, sondern das eintritt, worüber Mark Twain einmal spottete: »Nachdem wir das Ziel endgültig aus den Augen verloren hatten, verdoppelten wir unsere Anstrengungen.« So soll es aber nicht sein. Um dem oftmals gutgemeinten Vielerlei und Allerlei in der Pastoral zu wehren, sei daher an die einordnenden Koordinaten unseres seelsorglichen Mühsens erinnert: Wir haben den Glauben an Jesus Christus zu bezeugen (Martyria), wir haben aus dem Glauben an Jesus Christus heraus zu dienen (Diakonia), und wir dürfen unseren Glauben an Jesus Christus immer wieder feiern (Liturgia). Letztlich soll im Zusammenwirken aller Kräfte, wenn auch in unterschiedlicher Zuständigkeit, Sorge dafür getragen werden, dass die Menschen von heute in eine heilsame Begegnung mit Jesus Christus kommen können und so der Leib Christi in der Welt auferbaut wird.« Vgl. H. Windisch / M. Hettich, *Unser Weg in die Zukunft. Umbrüche in den Pfarreien als geistlichen Prozess gestalten*, http://portal.uni-freiburg.de/pastoraltheologie/hintergrund/unser_weg, 3.

⁹² Vgl. Sent. III 127 (Winkler, Bd. 4, 762): »Tunc enim, hoc est in contemplatione, suscipit Israel puerum suum. [...] Suscipit revertentem de Mesopotamia Syriae, fatigatum laboribus et aerumnis suspirantem iam ad videndam faciem patris.«

Widerstand und Anpassung der Katholiken in Deutschland, Österreich und der Schweiz vom Kulturkampf bis zu *Humanae vitae*

War Bundeskanzler Dollfuß ein Märtyrer des aktiven Widerstandes?

Von Elmar Anwander, Bregenz

Einleitung

Dieser Beitrag behandelt die Geschichte des Auf und Ab von Widerstand und Anpassung des Katholizismus und des katholischen Volkes. Die Anpassung fand und findet meistens im Zeichen der »Zeitgemäßheit«, des Ausbruchs aus dem »Ghetto« und der »Öffnung« zur nationalen oder internationalen Welt statt. Es ist müßig, dafür den Katholizismus, die Lehre der Kirche, die Verkündigung, den Episkopat oder gar den Vatikan verantwortlich zu machen, wie es dem neuesten Trend progressistischer Zeitgenossen entspricht. Letzten Endes geht es bei solchen geschichtlichen Betrachtungen bereits um Heilsgeschichte. Man sollte sich bei den vielen Individual- und Spezialgeschichten nicht von der Betrachtung der Geschichte des Kirchenvolkes ablenken lassen. Kardinal Ratzinger sagte 2000 in einem Interview: »Es gibt Ermüdungen der Kirche und es gibt sicher den Vorgang, dass der ›Leuchter von einer Stelle weggerückt‹ wird, wie es in der Apokalypse heißt. Denken wir nur an das 16. Jahrhundert [...] wie anpasserisch die Kirche war, wie schwach der Glaube der Bischöfe. Sie waren eben Teil des Systems geworden, jedenfalls waren sie nicht so beschaffen, lebendige Zeugen des Glaubens zu sein, apostolisch und martyriumsfähig [...] und dabei ist die Kirche fast eingeschlafen, fast zugrunde gegangen.«¹

Die Zeitgenossen, die den demokratischen Zeitgeist nach dem 1. Weltkrieg, die Weltwirtschaftskrise, den militant nationalistischen Zeitgeist nachher, die Kampfbegeisterung im 2. Weltkrieg, das Wirtschaftswunder und den Fortschrittsglauben nach Art der Siegernation USA erlebt haben, ahnen die Ursachen für diesen Wechsel. Ein eindrückliches Beispiel für die Beeinflussung des Zeitgeistes aus jüngster Zeit ist die mit der neuartigen Technik der »Pille«, der Freigabe der Abtreibung und dem einseitigen Sexualbericht von A. C. Kinsey u. a. ausgelöste Sexwelle, die so stark ist und durch Fernsehen und Sexualaufklärung in der Schule weiter verstärkt wird, dass die überwiegende Mehrheit des Kirchenvolkes ihr erliegt und mitschwimmt. Die Forderungen an die »Amtskirche« nach mehr »Freiheit« auf diesem Gebiet sind Legion. Die Gegenposition für den Schutz des Lebens und der Familie, für die Würde der Person, wird in einer »ermüdeten« Kirche nicht absolut gesetzt, sondern vielfach re-

¹ Joseph Kardinal Ratzinger, *Gott und die Welt, Glauben und Leben in unserer Zeit*, ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart 2002, S. 189.

lativiert und damit um ihre volle Wirkung gegen den Zeitgeist gebracht. Das Volk hat zwar den Zeitgeist nicht entfacht, aber ihn jeweils anpassersisch mit Begeisterung oder gezwungen oder als Neidgesellschaft angenommen und später darunter gelitten. Die Kirche ist immer besser dagestanden, wenn sie widerständig war, nicht anpassersisch. Anpassersisch war die »Würzburger Synode« und ist öfters der Zentralrat der Katholiken in Deutschland, beispielsweise in Bezug auf »Donum vitae«. In Österreich waren es die Forderungen des Kirchenvolksbegehrens von 1995 und des »Dialogs für Österreich« von 1998. Ein anderes Beispiel ist der Rückgang der Christen in den ostdeutschen Bundesländern von einer überwiegenden Mehrheit protestantischer Christen zur »Reichskirche« unter der Naziherrschaft und der folgenden atheistischen Marxisten-Herrschaft auf eine heutige Minderheit von 20% der Bevölkerung. Österreichische Beispiele für solch verderbliches Eintauchen in den Zeitgeist sind die Austrittswellen Hunderttausender aus der Kirche im austromarxistischen Wien in den zwanziger und dreißiger Jahren und im anschlussbegeisterten Österreich 1938. Viele Politiker nutzten solche Anpassung an verführerische Zeitströmungen, wie auch Bismarck die liberalistische Strömung im Kulturkampf. Diesen hat die »Amtskirche«, haben Bischöfe und Klerus tapfer durchlitten. In einen neuen brutalen und heimtückischen Kulturkampf wurde die Kirche vom antiklerikalen und antirömischen Nazipopulismus und der folgenden »Zustimmungsdiktatur« der breiten Massen hineingezogen.

Gegen diesen Angriff auf die Kirche in Deutschland hat der österreichische Bundeskanzler Dollfuß, ein tief gläubiger Katholik, mit dem Einsatz seines Lebens an der Spitze des Kirchenvolks gekämpft und einen christlich patriotischen Zeitgeist kreiert. Es wird Dollfuß und den Katholiken Österreichs nicht gerecht, wenn man ihren Kampf nur politisch und nicht vor allem religiös bewertet. Dieser Kampf des deutsch-österreichischen Katholizismus unter Dollfuß gegen den atheistischen Marxismus und gegen den neuheidnischen Nazismus war innerhalb des deutschen Katholizismus eine Erwählung, die nicht im Schatten des Faschismus verdunkelt werden sollte, wenn sich auch die Mehrheit der Katholiken in Österreich 1938 »ermüdet« dem Nationalsozialismus angepasst hat. Damals sahen dann Einzelne umso klarer, dass ein dominanter Zeitgeist nicht durch Anpassung, sondern nur durch martyriumsbereiten Widerstand beeinflusst werden kann.

Dollfuß habe ich als Jugendlicher im Radio, in Zeitungsberichten und -bildern, in der Wochenschau im Kino und schließlich beim Dollfußfest in Feldkirch selbst erlebt und mit ihm und seinem Kampf sympathisiert. Nach allem, was geschehen ist, erhebt sich die Frage: War Dollfuß ein Märtyrer? Darüber und über den Schwenk der Katholiken vom Widerstand zur Anpassung, über die Haltung der Katholiken beim »Anschluss« und im Krieg soll im Folgenden ausführlich berichtet werden.

»Es ist der Glaube der Kirche, dass Gott der Herr der Geschichte ist und dass er auch durch die Geschichte zu uns spricht« (Bischof Dr. Elmar Fischer von Feldkirch), aber nicht im Zeitgeist, sondern über ihm. Der heutige Zeitgeist kommt mit seiner massenhaften Gier nach grenzenlosem Fortschritt und immerwährendem Wachstum, seiner millionenfachen Egozentrik und Selbstdarstellung gegen Christi Wort und Lehre seiner Kirche kurz und volkstümlich gesagt: »aus Teufels Küche«.

Ebenso ist der Größenwahn, der manchmal große Völker befällt, eine Versuchung, die zu mitleidloser Diktatur der Massen führen kann.

Die persönlichen Erinnerungen seit Beginn meiner Gymnasialzeit 1930, die einzeln in die ausführliche Darlegung der historischen Fakten eingestreut sind, wurden der Einfachheit halber in Ich-Form geschrieben.

1.) Vom geschlossenen Kulturkampf der Kirche in Deutschland

Der nach dem 1. Vatikanum ausgelöste Kulturkampf mit vielen Einschränkungen und gewaltsamen Klosteraufhebungen festigte erneut den Zusammenhalt von Hierarchie und Kirchenvolk. Gegen das 1. Vatikanische Konzil mit dem Unfehlbarkeitsdogma (18. Juli 1870) erhob sich in Deutschland und der Schweiz rabiate liberale und protestantische Gegnerschaft. In beiden Ländern standen damals die Bischöfe weitgehend geschlossen hinter dem Papst. Bei der »Majorität« der Bischöfe des ersten Vaticanums galt »die Kirche von vornherein als Kontrast zur Welt, von der sie in keiner Weise abhängig sein durfte.«² Das ist eigentlich eine Selbstverständlichkeit, die heute durch »die Öffnung für die Welt« und ihre Verführungen aufgehoben wird, um die aber im Brevier in den Fürbitten vom Stefanitag immer noch gebetet wird: »Deine Märtyrer haben ihre Hoffnung allein auf dich gestellt – lass nicht zu, dass wir den Verführungen der Welt erliegen.« Die Verführungen haben sich im heutigen Individualismus und Relativismus, an den sich die meisten Katholiken angepasst haben, eingemischt, wie allein schon die Scheidungs- und Abtreibungszahlen beweisen. Papst- und Grundsatztreue, wie sie das katholische Volk im Kulturkampf bewies, wird heute mit dem Hinweis auf Individualität und Barmherzigkeit schöneredet oder als fundamentalistisch verleumdet.

Der Kulturkampf wurde auf dem ganzen Kontinent von einem liberalen und nationalistischen Zeitgeist getragen, der »von Haus aus ›weltlich‹ (im Sinne von antikirchlich) eingestellt war.«³ Gegen diese übermächtige Bewegung hatte Pius IX. mit Syllabus und 1. Vatikanum erfolgreich widerstanden. In Deutschland wurde der Kampf von der nationalliberalen Partei, dem liberalen Protestantismus und Bismarck, in der Schweiz vom radikalliberalen Freisinn und dem liberalen Protestantismus geführt, mit vielen staatlichen Absetzungen, Verhaftungen und Vertreibungen von Bischöfen, mit vielen Einschränkungen in der Pastoral und Priesterausbildung und gewaltsamen Klosteraufhebungen und Vertreibung der Jesuiten. Dieser Kampf festigte aber in beiden Ländern den Zusammenhalt von Hierarchie und Kirchenvolk und das katholische Selbstbewusstsein.

In Deutschland formierte sich die »Zentrumspartei als eine Abwehrfront [...] gegenüber der kleindeutschen Reichseinigung (1871) und dem darin vorherrschenden preußischen Protestantismus.«⁴ Das führte ab 1871 zu Bismarcks Kulturkampf

² Klaus Schatz, Kirchengeschichte der Neuzeit II, Düsseldorf 1989, S. 91.

³ Joseph Lortz, Geschichte der Kirche, Münster 1940, IV S. 52.

⁴ Frank Wende (Hg.), Lexikon zur Geschichte der Parteien in Europa, Stuttgart 1981, S. 134.

mit Kanzelparagraph, Jesuiten- und Klostersgesetz und gegen die Verbindung »der Zentrumsparthei mit den ›Reichsfeinden‹ (Polen, Welfen, Elsässer)«. ⁵ Im Kulturkampf hat es nach Golo Mann »eine Zeit (gegeben), in der die Mehrzahl der preußischen Bischöfe im Gefängnis saß, Tausende von Pfarreien verwaist waren und die ihnen Zugehörigen ohne priesterlichen Beistand sterben mussten«. ⁶ Das Zentrum ging aus diesem bis 1887 andauernden Kampf gestärkt hervor. Bereits in der Reichstagswahl 1874 gelang es ihm durch die Geschlossenheit von Kirchenvolk und Episkopat »mit 27,8% der Stimmen 91 Mandate zu erreichen«. ⁷ Das katholische Volksdrittel stand also damals mehrheitlich hinter der Zentrumsparthei und blieb es mehr oder weniger (Reichstagswahl vom 19. Jänner 1919) bis 1932, als die deutschen Bischöfe den Nationalsozialismus verurteilten. Aber 1933 kippte es vom »Vorfrieden auf Zusicherungen Hitlers« ⁸ und von der Konkordatsillusion (Reichstagswahl vom 5. März 1933) zur völligen Anpassung (Reichstagswahl vom 12. November 1933).

Ein ähnliches Umkippen erfolgte auch nach dem 2. Weltkrieg von der Ära Adenauer mit dem Kampf um die konfessionelle Schule über den Wirtschaftswunderglauben bis hin zur von diesem Geist getragenen Würzburger Synode 1971.

2.) Abwehr und Kultur der Schweizer Katholiken vom konfessionellen Sonderbundskrieg (1847) über den Kulturkampf (1870–1886) bis zur Anpassung an die progressistische Welt

Ich habe die Folgen des Kulturkampfes (1870–1886) in der Schweiz noch in den fünfziger und sechziger Jahren als Mitglied der Schweizer »Klosterfreunde« und als Pfarrgemeinderat in Baden erlebt. Die Abwehrhaltung aus dem Sonderbundskrieg zwischen den katholischen und freisinnig protestantischen Kantonen, die nach der Niederlage der Katholiken die Vertreibung der Jesuiten und der meisten Klöster der Schweiz zur Folge hatte, war auch 100 Jahre später noch zu spüren. Vier der damals vertriebenen Klöster fanden herzliche Aufnahme in Bregenz (Mehrerau) und Umgebung (drei in Gwiggen) ebenso wie die Jesuiten in der »Stella Matutina« in Feldkirch und das Benediktinerkloster Muri in Südtirol. Diese Vertreibungen waren zu meiner Zeit in der Schweiz und in Vorarlberg noch in lebhafter Erinnerung.

Im Kulturkampf nach dem ersten Vaticanum wurden auch die Bischöfe Lachat von Basel, der größten Diözese der Schweiz, und Mermillod von Genf vertrieben und der Nuntius ausgewiesen. Erst nach hundert Jahren durfte sich wieder eine Nuntiatur etablieren. »Die Verwahrung der Geistlichen des Kantons Solothurn gegen die Absetzung« Bischof Lachats wurde 1874 mit der Aufhebung des Klosters Mariastern durch das Kantonsparlament beantwortet. Im Kulturkampf hob ein zwei-

⁵ Der Große Brockhaus, Kompaktausgabe, Wiesbaden ¹⁸1983, »Kulturkampf«, Bd.12, S. 268.

⁶ Golo Mann, Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Frankfurt 1958, S. 442.

⁷ Frank Wende a.a.O., S. 442).

⁸ Dieter Albrecht (Hg), Katholische Kirche im Dritten Reich, Eine Aufsatzsammlung zum Verhältnis von Papst, Episkopat und deutschen Katholiken zum Nationalsozialismus 1933–1945, Mainz 1976, S. 36.

ter Klostersturm mehrere der nach dem ersten Sturm verbliebenen Klöster auf. Das Benediktinerkloster Mariastern konnte sich nach einer Irrfahrt über Frankreich in Bregenz (Gallusstift) niederlassen.

Pius IX. zollte 1873 in einem offenen Schreiben an die Schweizer Katholiken »der Haltung von Klerus und Volk, besonders den beiden Bekenntnisbischöfen hohes Lob«, aber immer noch hat »das ›goldene Zeitalter‹ des wirtschaftlichen Liberalismus oder Manchestertums angedauert und weite Volkskreise wirtschaftlich, religiös und sittlich entwurzelt«. ⁹ Die Wiedererrichtung vertriebener Klöster war zu meiner Zeit noch durch den »Klosterartikel« der Bundesverfassung verboten. Er ist erst durch ein knappes Ergebnis einer Volksabstimmung Anfangs der 70er Jahre, nach dem nachkonziliaren Versiegen des Nachwuchses, gefallen; das Jesuitenverbot durch den »Jesuitenartikel« erst Jahre später. Dies alles geschah und geschieht in der zwinglianischen Überzeugung staatlicher Kirchenhoheit, die für alle staatlich anerkannten »Kantonalkirchen« heute noch gilt und gegen den konservativen Katholizismus regiert.

In meiner Schweizer Zeit (1957–1969) habe ich noch viel von der Volkskultur und Geschlossenheit der Schweizer Katholiken mitbekommen, obwohl Katholiken mancherorts noch immer »als Bürger zweiter Klasse rangierten«. Erst nachkonziliar hat sich der Widerstand, der nun als »Abkapselung« titulierte wurde, in eine diffuse Offenheit mit dem Titel »Solidarität« aufgelöst. ¹⁰ Vorher gehörte man zur Katholisch Konservativen Partei und zu den katholischen Verbänden für Arbeiter, Jugend, Frauen und Männer, zu Turn-, Sport- und Musikvereinen, las katholische Zeitungen und stand in offener oder stiller Abwehr zum dominierenden freisinnig protestantischen Liberalismus, der die Schweiz auch heute noch prägt.

Während des Konzils wurde das katholische Kirchenvolk, das großteils schon im industriellen, libertinistischen Zeitgeist lebte und von ihm fasziniert war, durch Berichte und Artikel voller Fortschrittsfloskeln des schweizerischen Konzilsberichterstatters und seiner »Nachbeter« in den Journalen für eine religiöse Fortschrittsmission präpariert. So wurde es von der treu konservativen und erhaltenden zu einer veränderungs- und event-süchtigen Haltung verwandelt. Einer meiner Söhne kam in der ersten Klasse Volksschule aus dem Religionsunterricht seines appenzellerischen Kaplans und berichtete in nachhallendem »Triumph«: »D’Kommunionbank kunt ins Landvogteischloss (Museum).«

Gleich nach dem Konzil löste sich auch politisch der katholische Widerstand, der seit 1919 zu zwei Sitzen für die Katholisch Konservativen in der siebenköpfigen Bundesregierung geführt hatte ¹¹, völlig auf. Meinen Kollegen aus Physik und Technik der Großindustrie, die die Problematik des Ölrausches und der Autogier für den »echten technischen Fortschritt« aus eigener Arbeit kannten, erschien dieser nachkonziliare Fortschrittsglaube naiv. Aber im nachkonziliaren Optimismus und in »neuer Offenheit« konnten kirchliche und laikale Populisten, durch das kantonale

⁹ Theodor Schwegler, *Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz*, Stans ²1943, S. 321, 324, 329.

¹⁰ Viktor Conzemius, *Schweizer Katholizismus, Eine Konfessionskultur zwischen Abkapselung und Solidarität*, Zürich 2001, S. 655 Theodor Schwegler a.a.O., S. 303.

¹¹ Theodor Schwegler a.a.O., S. 330.

Staatskirchentum gefördert, die Anpassung eines Großteils des katholischen Volkes an die progressive, libertinistische Welt erreichen. Das spiegelte sich dann auch im ersten Pfarrgemeinderat wider, wo der Pfarrer und ich als einzige Konservative häufig Ablehnung und Spott erfuhren. Auch ein vierjähriger theologischer Kurs wurde organisatorisch von einem Laien im progressistischen Sinne bestimmt, so dass ich ihn trotz einiger guter Vorlesungen nach zwei Jahren unter Protest verließ.

Die Katholisch Konservative Partei wurde im ökumenischen Sinn in eine Christlich-demokratische Volkspartei (CVP) verwandelt, verlor damit aber sukzessive katholische Stimmen und konnte keine protestantischen gewinnen, so dass sie nur noch einen der bisher zwei Bundesräte im Bundesrat stellt. Da hat die Schweiz ein eindrückliches Beispiel von Widerstand und Anpassung, die diesmal partiell auch den Episkopat erfasst hat, gegeben. Sturmtruppen der Anpassung an die Welt sind aber dort wie hier die laikalen Berufskatholiken. Wegen dieser protestantistischen Anbiederung und Öffnung hinaus in die religiöse Kälte der Welt, wie sie sich später in den sogenannten Diözesansynoden, Versammlungen von Laien und Priestern (seit 1972) manifestierten, haben meine Frau und ich in Sorge um die rechte katholische Erziehung unserer vier Kinder die Schweiz nach zwölf Jahren verlassen und sind nach Bregenz zurückgekehrt, wo uns allerdings bald der naive nachkonziliare Progressismus eingeholt hat.

In der Schweiz hatten sich inzwischen Bußgottesdienste mit anschließender Generalabsolution eingebürgert, obwohl die Bischofskonferenz dem nie stattgegeben hatte und neuerlich in einem Dekret vom 1. Jänner dieses Jahres darauf hinweisen musste, »dass in den ihr zugehörigen Diözesen und Gebietsabteilungen, die eine schwere Notlage begründenden Voraussetzungen für die Erteilung der Generalabsolution nicht gegeben sind; die Generalabsolution darf deshalb nur bei drohender Todesgefahr (can. 961, § 1.1) erteilt werden« (Katholische Wochenzeitung vom 30. 1. 2009). Damals pilgerten auch Vorarlberger über die Grenze, um in der Schweiz die Generalabsolution zu erhalten. Heute ist auch dieses Restsündenbewusstsein verdunstet.

Mancherorts steht eine Pastoralassistentin als Gemeindeleiterin der Messe vor und der anwesende Priester tritt nur zur Wandlung an den Altar. Solche feministische Messen werden auch in Österreich, insbesondere in der Diözese Linz, »gefeiert«, wie unlängst zu hören war. Der Widerstand gegen die diffuse »Öffnung« zur Welt und gegen frei »gestaltete« liturgische »Aufführungen« in der Messe ist heute in der Schweiz auf den relativ kleinen Kreis der »Katholischen Volksbewegung Pro Ecclesia« und ihre hervorragende »Katholische Wochenzeitung« beschränkt. Da kann man vereinfachend sagen: die Treue ist konservativ, die Veränderungssucht ist progressiv.

3.) Widerstand und Anpassung beim Kulturkampf in Österreich

Der Kulturkampf wurde auf dem ganzen Kontinent vom Liberalismus, einem nationalistisch liberalistischen Zeitgeist getragen. »Als legitimer Spross der Aufklärung und der materialistischen-diesseitigen Wirtschaft« ist er »von Haus aus über-

wiegend antikirchlich eingestellt. Die grundlegenden Einrichtungen der Menschheit will er darum in weltlichem Geiste aufgebaut wissen: Familie, Ehe, Erziehung, Schule. Nur eine Autorität erkennt er (ganz im Sinne Hegels) bedingt an, den Staat (soweit er nicht der liberalen Wirtschaft entgegen ist).¹²

Auch in Österreich ging es um diese nationalistisch liberalen Ziele. Zu einem harten Kulturkampf wie in Deutschland und der Schweiz ist es aber in der Habsburgermonarchie, dank Kaiser Franz Josef, nie gekommen.¹³ Doch auch in Österreich wurde der Kampf vom Liberalismus verbissen und verschlagen geführt. Er kam hier durch die Deutschliberalen 1860 mit Ministerpräsident Anton Ritter von Schmerling an die Macht.¹⁴ Der Kampf galt vor allem dem 1855 abgeschlossenen Konkordat. 1868 konnten sich die Liberalen mit den Maigesetzen, die gegen dieses Konkordat gerichtet waren, durchsetzen. »Papst Pius IX. sprach sich sehr scharf gegen diese kirchenfeindlichen Gesetze aus«¹⁵, auch in einem Schreiben an Bischof Rudigier von Linz, »der dann in einem Hirtenbrief Stellung bezog«.¹⁶ »Das Hirtenwort wurde von der Justiz als Verbrechen der Störung der öffentlichen Ruhe eingestuft. Die bereits ausgedruckten 1000 Stück wurden konfisziert und eingestampft.«¹⁷ »Bei der Schwurgerichtsverhandlung, bei der der Bischof nicht persönlich anwesend war«, wurde vom Verteidiger seine Stellungnahme verlesen: »Wenn ich das nicht sage, was ich als nicht-katholisch halte, so bin ich nicht wert, Bischof zu sein, dann kann ich Holzspalter werden. Ich bin nicht dazu da, um in Karossen zu fahren, sondern ich bin dazu da, um zu lehren, und wenn das, was geschieht, nach meiner Ansicht unrecht ist, demselben entgegenzutreten.«¹⁸ Rudigier wurde zu »vierzehn Tagen Kerker und zur Vernichtung des Hirtenschreibens verurteilt«¹⁹, jedoch von Kaiser Franz Josef begnadigt. »Das ganze Geschehen erregte ein ungeheures Aufsehen, und zwar weit über die Landesgrenzen hinaus, wie die vielen noch erhaltenen Glückwunschschriften an ihn beweisen. Rudigier, der bis dahin auf Grund seines verschlossenen Wesens nicht besonders populär war, wurde über Nacht zum Volksbischof, [...] 1884 im Todesjahr Rudigiers (erhielt) das katholisch-konservative Lager erstmals die Mehrheit im oberösterreichischen Landtag.«²⁰

Das Unfehlbarkeitsdogma von 1870 wurde nur von wenigen österreichischen Bischöfen verteidigt, vor allem von den papsttreuen, aus Vorarlberg stammenden Bischöfen Franz Josef Rudigier (*1811 in Partenen im Montafon) und Joseph Fessler Bischof von St. Pölten, Generalsekretär des Konzils (*1813 in Lochau bei Bregenz) und den Tirolern Vinzenz Gasser, Bischof von Brixen, und Joh. Baptist Zwerger, Bischof von Seckau. Die Mehrheit der österreichischen Bischöfe, vor allem die Kardi-

¹² Joseph Lortz, *Geschichte der Kirche*, Band II die Neuzeit, Münster ²³1964, S. 349.

¹³ Maximilian Liebmann, *Der schwierige Abschied vom Staatskatholizismus*, in Rudolf Leeb u.a., *Geschichte des Christentums in Österreich*, Wien 2003, S. 390.

¹⁴ Erich Zöllner, *Geschichte Österreichs*, Wien ⁶1979, S. 409.

¹⁵ Ernst Tomek, *Geschichte der Kirche*, 2. Bd. Neuzeit, Innsbruck 1932, S. 148.

¹⁶ Josef Wodka, *Kirche in Österreich. Wegweiser durch ihre Geschichte*, Wien 1959, S. 332.

¹⁷ Rudolf Zinnhobler, *Von Florian bis Jägerstätter, Glaubenszeugen in Oberösterreich*, Linz 2004, S. 203.

¹⁸ Ebenda.

¹⁹ Ernst Tomek a.a.O., S. 148.

²⁰ Rudolf Zinnhobler a.a.O., S. 203, 204.

näle Othmar von Rauscher von Wien und Friedrich Fürst Schwarzenberg von Prag hielten wegen des seit 1861 andauernden Kulturkampfes die Definition dieses Dogmas für inopportun (Wodka S. 332, 335). »Als das Vatikanische Konzil 1870 den Glaubenssatz vom unfehlbaren Lehramt verkündete«, [...] kündigte die liberale Regierung »das Konkordat unter dem Vorwand, der Papst sei ein anderer geworden.«²¹ Auch ohne Konkordat festigte der Kulturkampf nicht nur in Österreich, sondern auch in der Schweiz und in Deutschland den Zusammenhalt von Hierarchie und Kirchenvolk und das katholische Selbstbewusstsein.

4.) Von 1918 bis zum Wendejahr 1932 in Deutschland

Nach 1900 hatten sich »die katholischen Akademiker und bürgerliche Kreise in dem Bemühen, hinter niemandem an nationaler Zuverlässigkeit zurückzustehen, weitgehend mit dem (sog. »protestantisch deutschen«) Kaiserreich identifiziert.«²² »Die vorher vorhandenen antimilitaristischen Potenzen des politischen Katholizismus kamen so nicht mehr zur Auswirkung.«²³ Es dominierte die Angleichung an den militanten Zeitgeist, der die Menschen beim Ausbruch des 1. Weltkriegs jubeln ließ. Das Zentrum befürwortete daher zuerst den »Siegfrieden« mit Annexionen, schwenkte jedoch mit Erzberger in einen gemäßigten Kurs ein, der mit den Linksliberalen und Sozialdemokraten im Juli 1917 zur Reichstagsmehrheit für die deutsche Friedensresolution führte.«²⁴ Im gleichen Jahr versuchte Benedikt XV. vergeblich durch eine Friedensnote an alle kriegführenden Mächte und der selige Kaiser Karl von Österreich, der den Papst unterstützte, ebenso vergeblich durch private Bemühungen seiner Schwäger, den Krieg zu beenden.

Nach der militärischen Niederlage vom Sommer/Herbst 1918 wurde der Zentrumsabgeordnete Mathias Erzberger, seit Oktober 1918 Staatssekretär, zu einem Exponent des Friedens, als er am 11. November den Waffenstillstand unterzeichnete. Sogar Hindenburg hat ihn gebeten, die Waffenstillstandsdelegation zu leiten, damit sich die deutsche Armee ohne Verfolgung und Gefangennahme durch die Alliierten zurückziehen konnte. Der streitbare militante Zeitgeist hatte nach Kriegsende kurzzeitig in Friedenssehnsucht umgeschlagen. »Nie wieder Krieg« hörte auch ich noch öfters in den 20er und 30er Jahren in Vorarlberg von ehemaligen Weltkriegsteilnehmern.

Das Zentrum erreichte unter Parteiführung um Erzberger bei den Wahlen zur Nationalversammlung 1919 noch 19,7% der Stimmen, 60% des katholischen Volksdrittels, 1924 waren es noch 50%. Als Vorzeichen der »Neuen Zeit« beängstigte aber schon 1921 die Ermordung Erzbergers durch zwei militant-nationalistische ehemalige Offiziere. Ab 1930 bestimmten dann Weltwirtschaftskrise und Arbeitslosigkeit als

²¹ Ernst Tomek a.a.O., S. 149; Josef Wodka a.a.O., S. 332, 335.

²² Erwin Iserloh, Die Kirchen im ersten Weltkrieg und in der Weimarer Republik, in Raymund Kottje und Bernd Möller (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 3 Neuzeit, Mainz 1989, S. 250.

²³ Klaus Schatz, Kirchengeschichte der Neuzeit II, Düsseldorf 1989, S. 132.

²⁴ Der Große Brockhaus, a.a.O., »Zentrum«, Bd. 24, S. 291.

Realität oder als Angst das Leben der Massen, mehr in den Industriegebieten, weniger auf dem Land. Wegen des Versagens der parlamentarischen Demokratie bei der Bekämpfung der Krise hat ein Großteil der Bevölkerung ihre Hoffnung wieder auf autoritäre Führung gerichtet. Die deutschen Wähler sprachen sich beim »Erdrutsch der Septemberwahlen« 1930 bereits zu 46% für »Parteien, die den Weimarer Staat abschaffen wollten«, aus, im Juli 1932 zu 57%, im November zu 59%. 1919 hatten noch »über drei Viertel aller Wähler« für die sogenannten »Weimarer Parteien« gestimmt, darunter das Zentrum, die Partei des politischen Katholizismus, mit rd. 20% der Stimmen.²⁵ Das Zentrum bekannte sich zum demokratischen Verfassungsstaat mit dem Ziel der »Festigung der Weimarer Republik« und hatte vier Reichskanzler gestellt. Mit Ausnahme der Schweiz und der Siegermächte England und Frankreich überzog aber in den dreißiger Jahren ein autoritärer nationalistischer Geist ganz Europa, und die Völker verfielen ihm widerstandslos. Auch das Zentrum wurde immer mehr in diese Richtung gezogen, und nach der Zustimmung zu Hitlers Ermächtigungsgesetz löste es sich ohnmächtig im Sommer 1933 selbst auf.

Die deutschen Bischöfe standen bei diesem Auf und Ab von Widerstand und Anpassung des Katholizismus und des katholischen Volkes vor der Frage, wie sie in der Anpassungsphase die Pastoral gewährleisten und wie sie die Lehre der Kirche einer desinteressierten Masse des Kirchenvolks vermitteln könnten. Im Trend zur nationalen Größe, zum »neuen« Deutschland und im antiklerikalen Hass der Nazi-Gauleiter und ihrer Garde schrumpften die katholischen Laienverbände rapid dahin, bis nur noch einige ihrer Führer am Weiterleben interessiert waren und schließlich selbst untertauchten.

5.) Hitlers Machtübernahme und Machtausbau zur Diktatur

Karl Dietrich Erdmann, ehemaliger Vorsitzender des Verbandes deutscher Historiker, hat die Zeit vor und nach der Machtübernahme Hitlers in Deutschland als Jugendlicher selbst erlebt und beschreibt Hitler als einen religiösen Nihilisten, »der sich in einen hybriden Schicksals- und Erwählungsglauben hineinsteigerte«.²⁶ Im mehrbändigen Handbuch der deutschen Geschichte sagt er zum Verhalten des christlichen Volkes in dieser Zeit: »Wenn der Nationalsozialismus dem Marxismus, dem Materialismus und dem Zerfall der Sitten den Kampf angesagt hat und sich für Heimat, Volkstum und deutsche Art einzusetzen vorgab, so entsprach dies den Empfindungen der Kirche und des Kirchenvolkes. Autorität und Obrigkeit, Volksgemeinschaft und Überwindung des Klassenkampfes waren christliche Leitvorstellungen für die rechte Ordnung weltlicher Dinge. Und selbst in seiner Kampfansage gegen das Judentum konnte der Nationalsozialismus mit entsprechenden archaischen Elementen im christlichen Bewusstsein rechnen. Man erinnerte an Luthers Schrift ›Wi-

²⁵ Konrad Repgen, Hitlers Machtergreifung und der deutsche Katholizismus, in: Dieter Albrecht a.a.O., S. 8.

²⁶ Karl Dietrich Erdmann, Deutschland unter der Herrschaft des Nationalsozialismus 1933–1939, in: Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, München 1980, Bd. 20, S. 182.

der die Juden« mit seiner Aufforderung, die Synagogen in Brand zu stecken, und an Ernst Moritz Arndt, des frommen lutherischen Liederdichters Verherrlichung des »reinen Blutes« und der Verächtlichmachung des Judentums. Im Missale Romanum, dem Text der katholischen Messliturgie, war im Karfreitagsgebet für das Volk der Christenmörder immer noch von den »perfidis Judaeis« die Rede.«²⁷

Diese von Erdmann so treffend geschilderte Einstellung der Christen steht völlig im Einklang mit meinen Erfahrungen in Österreich und Deutschland. Der deutschnationale Trend war bei den deutschen Katholiken sehr stark zu spüren, in Österreich erst nach dem »Anschluss«, bei den Schweizer Katholiken hat es ihn nie gegeben. Im Übrigen sind die deutschen und österreichischen Protestanten²⁸ diesem Trend viel früher erlegen als die Katholiken. Nach meiner Beobachtung haben in Vorarlberg auch die Schweizer Protestanten mit dem Nationalsozialismus sympathisiert. Religiös gesprochen wurden die Christen durch einen diabolischen Zeitgeist in eine schwere Versuchung geführt. Sie haben diese Prüfung leider nicht bestanden. Das gilt auch für mich persönlich, da ich nach dem Anschluss – trotz meines Erlebnisses des Naziterrors vorher – auch dieser Versuchung zum nationalen Größenwahn verfiel. Kardinal Innitzers »Heil Hitler« und freudiges »Ja« zur Anschluss-Volksabstimmung vom 10. 4. 1938²⁹ hat mich in der Illusion von der Vereinbarkeit von Nationalsozialismus und Christentum bestärkt und führte mich dann, u. a. durch eine Nichte des österreichischen Kurzzeit-Außenministers Dr. Wilhelm Wolf³⁰, in den Gedankenkreis der »Brückenbauer«. Sie und ich gingen in Hitlerjugenduniform zur Messe und zur Kommunion und sammelten nachher für das Winterhilfswerk. Vom mittelalterlichen Mystiker Meister Eckehart trug ich als Soldat einen dicken Band des Meisters nach Russland und mangels Muße ungelesen wieder zurück. Im Erleben der katastrophalen Niederlage im russischen Winter 1941/42 bin ich aus dieser Brückenbauer-Versuchung jäh erwacht.

Nach Hitlers Machtübernahme vom 30. 1. 1933 stimmten bei den Märzahlen nach dem Reichstagsbrand 65% »gegen den parlamentarischen Rechtsstaat«, »für die Abschaffung der Demokratie«.³¹ Der päpstliche Nuntius, Cesare Orsenigo, schilderte am 22. März ausführlich die Feierlichkeiten mit Hindenburg zum »Tag von Potsdam« (21. 3. 1933), an dem Hitler und Goebbels der katholischen Messe demonstrativ ferngeblieben waren, und berichtete an das päpstliche Staatssekretariat, das katholische Volk habe sich, »abgesehen von wenigen Ausnahmen, dem neuen Regime mit Enthusiasmus zugewandt« und die bischöflichen Weisungen »vergesen«.³²

²⁷ Karl Dietrich Erdmann ebenda.

²⁸ Hans Buchheim, Glaubenskrisen im Dritten Reich, Stuttgart 1953; Maximilian Liebmann, »Die evangelische Kirche in der ersten Republik und im autoritären Ständestaat« und »Von der Euphorie zur Resignation«, in Rudolf Leeb u. a. (Hg.), Geschichte des Christentums in Österreich, Wien 2003, S. 417–423, 435–439.

²⁹ Maximilian Liebmann, »Kirche und Katholizismus im Ringen mit dem Nationalsozialismus«, in Rudolf Leeb a. a. O., S. 426.

³⁰ H. J. Neuman, Arthur Seyss-Inquart, Graz 1970, S. 28, 108.

³¹ Konrad Repgen a. a. O., S. 9.

³² Michael F. Feldkamp, Mitläufer, Feiglinge, Antisemiten? Katholische Kirche und Nationalsozialismus, Augsburg 2009, S. 72.

»Dem Zentrum blieb zwar noch nach der Wahl vom 5. 3. 1933 sein überkommener Stimmenbestand, gleichwohl setzte nach der Zustimmung zum Ermächtigungsgesetz wie bei den übrigen bürgerlichen Parteien ein rapider Macht- und Bedeutungsverlust ein, der am 5. 7. 1933 mit der Selbstauflösung durch die Parteileitung endete.«³³ Dem kümmerlichen Rest demokratisch gesinnter Katholiken wurde so die politische Basis entzogen. Da drängte sich der abtrünnige Zentrumspolitiker Franz von Papen, Vizekanzler in der Regierung Hitlers, als politischer Katholik mit einigen anderen Opportunisten des ehemaligen politischen Katholizismus in den Vordergrund, vor allem durch die Absicht, ein Reichskonkordat mit dem Vatikan zum Abschluss zu bringen.

Besiegelt wurde das Eintauchen der deutschen Katholiken in den nationalen Größenwahn durch die Reichstagswahl im November 1933, bei der 95,5% für die NSDAP stimmten, ein Indiz dafür, dass sich in Deutschland bereits die Arbeiterklasse³⁴ und das katholische Volk in der nationalistischen Masse auflösten. Der Kirchenhistoriker Klaus Schatz bemerkt bei diesem Vorgang: »Hinzu kam der Wille, den Zug der ›neuen Zeit‹ nicht zu verpassen, sich voll in den Aufbruch der Nation zu integrieren und sich in keinem Fall mehr in die Isolation des Kulturkampfes und des katholischen Ghettos drängen zu lassen.«³⁵ Von nun an herrschte in Deutschland eine »Zustimmungsdiktatur der breiten Masse«³⁶ »für Führer, Volk und Vaterland«, bis zum Wunderwaffen-Glauben für den Endsieg. Das Gros der Katholiken ist in die Assimilation davongelaufen. Dagegen konnten die Bischöfe keinen Widerstand leisten; die Hirten folgten der Herde.

Umso wichtiger, spätestens nach dem Krieg, wäre es gewesen und ist es heute, den »christlich deutschen« Abwehrkampf des Engelbert Dollfuß zu würdigen. Bundeskanzler Dollfuß hat sich mit seinen österreichisch-deutschen Katholiken gegen diese Entwicklung gestemmt und sein Leben dafür eingesetzt. Dieses Glaubenszeugnis aus dem Widerstand gegen den Nazi-Zeitgeist verdient gerade heute, im aufziehenden atheistischen Unheil, eine Würdigung aller deutschen Katholiken. Bei der Beurteilung seiner Hinwendung vom demokratischen zum autoritären Regierungsstil darf man nicht vergessen: er hat während einer lang andauernden Weltwirtschaftskrise mit antidemokratischer Stimmung des Volkes regiert.

In seiner fundamentalen Rede beim »Allgemeinen deutschen Katholikentag« im September 1933 sagte Dollfuß prophetisch: »Wir lassen das Urteil, wer schließlich dem Deutschtum besser gedient haben wird [...] den kommenden Generationen.«³⁷ Kurz vorher betonte er in einer Rede am 25. Juni 1933 an seinem ehemaligen Schulort Hollabrunn: »Ich habe mich im Weltkrieg durch Jahre hindurch darum bemüht, unsere deutsche Heimat an der Südfront zu schützen, ich habe selbst längere Zeit in Berlin studiert, ich habe in allen Organisationen mitgearbeitet, deren Aufgabe es ist,

³³ Frank Wende a.a.O., S. 136.

³⁴ Gordon A. Craig, *Deutsche Geschichte 1866–1945*, Zürich 1982, S. 543–551.

³⁵ Klaus Schatz, a.a.O., S. 139.

³⁶ Heimo Halbrainer und Gerald Lamprecht, *Was die Bevölkerung alles wissen konnte*, »Die Presse« vom 17. 9. 2008, S. 35.

³⁷ Gordon Shepherd, Engelbert Dollfuß, Graz 1961, S. 217.

die Beziehungen zwischen Österreich und Deutschland enger und inniger zu gestalten.«³⁸

Der deutsche Episkopat war den Strömungen des deutschen Zeitgeistes, in dem das katholische Volk mitgeschwommen ist, ausgesetzt. Das spiegelt sich auch in den Hirtenbriefen wider, in denen der Nationalsozialismus 1932 klar verurteilt und im März 1933 in der Konkordatsillusion die Mitarbeit mit der NS-Partei konzidiert wurde. Auf dem Höhepunkt des »Konkordatsjubels«³⁹ hatte die Annäherung des Episkopats realiter nichts erreicht, da sich bei den eingefleischt antiklerikalen Nazi-Größen die Ablehnung des Konkordats ständig steigerte. Für österreichische Katholiken war dieser »Jubel« und die Anpassung ihrer katholischen Nachbarn suspekt. Sie standen ja unter Dollfuß' Führung gerade in einem katholischen Abwehrkampf gegen Naziterrorismus, Repressalien und germanisch-darwinistisches Neuheidentum und wurden durch katholische Zeitungen ausführlich über die Nazigreuel informiert. Das »Vorarlberger Volksblatt«, geführt vom Priester und Chefredakteur Georg Schelling, brachte durch persönliche Kontakte über die Grenze besonders eindrucksvolle Berichte, wofür Schelling acht Tage nach dem deutschen Einmarsch verhaftet wurde und sieben Jahre bis zum Kriegsende im KZ Dachau zu leiden hatte.

August Franzen meint in seiner weitverbreiteten »Kleinen Kirchengeschichte« blauäugig: »Niemand wusste damals, wie heimtückisch, unwahrhaftig und verlogen die deutsche Politik in Wirklichkeit war.« Doch, Dollfuß und die österreichischen Katholiken wussten es. Aber Erfahrungen im kleinen Österreich galten im zunehmenden Großmacht-Bewusstsein nichts, auch bei den meisten deutschen Katholiken und Bischöfen. Da wäre 75 Jahre nach Dollfuß' Ermordung ein Geständnis dieser Geringschätzung christlicher als Schweigen oder gar Verdrängung durch Einstimmen in die linke Verurteilung Dollfuß' als Vorläufer Hitlers.

6.) Der Widerstand der österreichischen Christlichsozialen von 1918–1933

1918 schwankte die Christlichsoziale Partei »zwischen den Loyalitäten gegenüber (dem Habsburger-) Reich und Dynastie einerseits, der altradierten Form reformerischer Mission der christlichsozialen Bewegung andererseits«. Anfangs November kam »eine Option zugunsten der republikanischen Staatsform zustande [...] Dass es gelang, die Einheit der Partei« über diese kontroversielle »Frage hinweg zu erhalten, war das maßgebliche Verdienst der überzeugenden innerparteilichen Kompromisspolitik I. Seipels.«⁴⁰ Der Abwehrkampf der Christlichsozialen galt in den ersten Nachkriegsjahren der kommunistischen Gefahr, die von Ungarn, Bayern und Württemberg her an den Grenzen Österreichs und im Inneren von Wien her drohte.

³⁸ Johannes Messner, Dollfuß, Innsbruck 1935, S. 65, 66.

³⁹ Erwin Iserloh, Abschluss und Bedeutung des Reichskonkordats, in Raymund Kottje und Bernd Moeller (Hg.) a.a.O., S. 303.

⁴⁰ Frank Wende a.a.O., S. 448.

Dort wurden zwar die Kommunisten bald vom radikalen Austromarxismus aufgesogen, aber auch die Sanierung Österreichs blockiert. »Erst Seipel, dem energischen Politiker im Priesterrock, gelang es, die eigene Partei wie den künftigen Koalitionspartner, die Großdeutsche Volkspartei zugunsten der Sanierungsaktion Österreichs durch den Völkerbund und von weiteren Anschlussabstimmungen abzuhalten«, die Inflation damit zu beenden und den Schilling als neue Währung erfolgreich einzuführen. »Es begann die Ära der Bürgerblockregierungen [...] Die zweite Regierungsperiode Seipels (1926–1929) stand im Zeichen der wachsenden Krise der parlamentarischen Demokratie.«⁴¹

Als der von Prälat Dr. Ignaz Seipel im Mai 1931 unternommene Versuch, die Sozialdemokraten zu einer Konzentrationsregierung zu gewinnen, fehlschlug⁴² »und die Großdeutschen sich sukzessive zur NSDAP hin bewegten, bildete der frühere Landwirtschaftsminister Dr. Engelbert Dollfuß mit dem Landbund und dem Heimatblock der Heimwehren, deren acht Mandate er brauchte, um eine Mehrheit von nur einem Mandat zu erhalten, am 20. Mai 1932 eine Regierung. Mit dieser knappen Mehrheit erreichte Dollfuß seinen ersten Erfolg durch die Unterzeichnung des Vertrags von Lausanne über eine neue Völkerbundanleihe von 300 Millionen Schilling, wobei Österreich sich zu verpflichten hatte, auf den »Anschluss« an die »Zollunion« mit Deutschland zu verzichten.« Dagegen richtete sich eine heftige Opposition der Sozialdemokraten, Nationalsozialisten und Großdeutschen.⁴³

»Dr. Dollfuß hatte zunächst nur wirtschaftliche Interessen. Die durch die weltweite Wirtschaftskatastrophe ins Wanken geratene materielle Lebensgrundlage des Staates sollte wieder befestigt werden.«⁴⁴ Da die Große Koalition wegen der Ablehnung der Sozialdemokraten nicht zustande kam, blieb außerhalb des deutschnationalen Lagers nur noch die Heimatwehr für eine Regierung mit nur einer Stimme Mehrheit im Parlament. Auf die Dauer konnte damit Österreich nicht saniert werden. Schließlich hat ein Kleinstaat gegen eine Weltwirtschaftskrise mit Arbeitslosigkeit, wie sich auch heute wieder zeigt, nur wenige Gegenmittel. Die Krise hatte die Massen in ganz Mitteleuropa aufs Äußerste radikalisiert und die Unfähigkeit ihrer Lenkung durch eine parlamentarische Demokratie bloßgelegt. In Deutschland hat Hitler die Arbeitslosigkeit nur durch ein auf seinen Krieg gerichtetes enormes Rüstungsprogramm beseitigen können. Es wurde vom Volk laut bejubelt⁴⁵, das dann durch Kriegs- und Nachkriegselend zu zahlen hatte. Sofort nach dem Anschluss (1938) zum »Großdeutschen Reich« verfiel auch das kleine Österreich, dessen Katholiken sich vorher unter Dollfuß noch selbstsicher an »klein und bescheiden« gewöhnten⁴⁶, diesem großmauligen Naziwahn. Durch die Beherzigung des »klein und beschei-

⁴¹ Frank Wende a.a.O., S. 448, 449.

⁴² Ebenda, S. 449.

⁴³ Walter Kleindl, Österreich, Daten zur Geschichte und Kultur, Wien 1978, S. 339.

⁴⁴ Hugo Hantsch, Gestalter der Geschichte Österreichs, Innsbruck 1962, S. 618.

⁴⁵ Görings bejubelter Appell vor dem Krieg: »Wollt ihr Butter oder Kanonen?« und Goebbels frenetisch bejubelt im Krieg 1943: »Wollt ihr den totalen Krieg?« zeigen die Macht populistischer Verführung der Massen, sogar gegen ihre ureigenen existentiellen Interessen.

⁴⁶ Kanzler Schuschnigg beendete seine Erfolgsberichte mit: »Ganz nett für Österreich«.

den« fehlte vor allem in Vorarlberg dem Nazismus der Nährboden. Die letzten freien Landtagswahlen vom 6. November 1932, kurz vor der Machtergreifung Hitlers am 30. Jänner 1933 im benachbarten Deutschland, bestätigten diese selbstsichere Bescheidenheit: 43.300 Christlichsoziale, 11.900 Sozialdemokraten, 10.500 Landbund und Großdeutsche, 8.000 Nationalsozialisten, 2.600 Kommunisten.⁴⁷

7.) Weltwirtschaftskrise, Regierung Dollfuß, 1000-Mark-Sperre gegen Österreich, Selbstausschaltung des Parlaments

Dass der »Machtverfall der Demokratie« (Karl Dietrich Bracher) so rasch vor sich ging, ist hauptsächlich auf die Ausbreitung der US-amerikanischen Wirtschaftskrise vom Herbst 1929 nach Europa zurückzuführen. Damals kam es sukzessiv zum Zusammenbruch der vier Wiener Großbanken, darunter Österreichs größter Bank, der Creditanstalt (Mai 1931). Ich erinnere mich noch lebhaft an das Entsetzen und die Häme darüber, dass dies unter der Regierung Ender, des langjährigen Landeshauptmanns von Vorarlberg, geschah. Der Innenminister seines Kabinetts stellte sich gegen eine Haftung des Staates und zwang die Regierung zum Rücktritt.⁴⁸ Die Arbeitslosenzahl stieg in Österreich im Februar 1933 mit 600.000 auf ihren Höhepunkt und fiel erst nach einem Jahr nach der Lausanner Anleihe und Arbeitsbeschaffung durch die Regierung im Jänner 1934 auf 440.000.⁴⁹ Diese Reduktion wurde trotz Hitlers Blockaden gegen Österreich erreicht. Vor allem die 1.000-Mark-Sperre für Einreisen nach Österreich ab 15. 5. 1933, um das Dollfußregime in die Knie zu zwingen, hatte in den Tourismusgebieten einschneidende Auswirkungen. Auch unsere Familie wurde durch die 1.000-Mark-Sperre getroffen, da mein Vater für ein in unserem Besitz befindliches Gasthaus mit Pension oberhalb von Bregenz einen Ausgleich mit Veräußerung weit unter den Baukosten auf sich nehmen musste. Nicht wenige wurden von der Tausendmarksperrre sogar um ihre Existenz oder um ihren Arbeitsplatz gebracht.

In der Folge fegte wie ein Wirbelsturm eine autoritäre Welle über ganz Europa hinweg mit verheerenden Auswirkungen. Österreich war bereits von autoritären Staaten umgeben (Deutschland, Italien, Ungarn, Jugoslawien). »Nach den drei kurzen Jahren, die auf die Nationalratswahl vom November 1930 folgten, geriet das anfangs noch demokratisch und parlamentarisch regierte Österreich an den Rand einer autoritären, semifaschistischen Diktatur.«⁵⁰ Es fügte sich noch im März 1933 in Österreich so, »dass die Zustimmung des Parlaments überhaupt nicht mehr in Anspruch genommen zu werden brauchte, da sich der Nationalrat ›selbst ausschaltete«. So jedenfalls wurde das Debakel umschrieben, das aus dem Zusammenwirken prekärer Mehrheitsverhältnisse und eines übertriebenen Geschäftsordnungsdenkens die

⁴⁷ Walter Kleindl a.a.O., S. 340.

⁴⁸ Walter Kleindl a.a.O., S. 337.

⁴⁹ Ich erinnere mich in Bregenz an die Ach-Regulierung, die Straße auf den Pfänder, den Siedlungsbau von Einfamilienhäusern mit größeren Gärten an der Ach, für den das Kloster Mehrerau den Grund kostenlos beisteuerte, und im Bregenzerwald an die Tannbergstraße nach Lech. Walter Kleindl a.a.O., S. 343.

⁵⁰ Peter Berger, Kurze Geschichte Österreichs im 20. Jahrhundert, Wien 2007, Nr. 120.

drei Parlamentspräsidenten zur Niederlegung ihres Amtes bewog. Die plötzliche Handlungsunfähigkeit des ohnehin wenig geschätzten Parlaments verschaffte der Regierung Gelegenheit, sich mit Hilfe des kriegswirtschaftlichen Ermächtigungsgesetzes aus dem Jahre 1916 zu legitimieren.«⁵¹

In dieser »Gunst der Stunde« durch die Selbstauflösung des Parlaments (4. März 1933) griff der christlichsoziale Bundeskanzler Dollfuß zu. Er sah nun in der Strömung des autoritären Zeitgeistes, der rundherum Mitteleuropa nach der Wirtschaftskrise erfasst hatte, von Monat zu Monat immer klarer die Möglichkeit, eine berufständische Demokratie zu etablieren. Diese »berufständische Ordnung« war nicht nur eine Grundvorstellung der katholischen Soziallehre (Enzyklika »Quadragesimo anno«, 1931), sondern in ihr hat Dollfuß in der niederösterreichischen Bauernkammer auch gelebt und gewirkt. Ulrich Kluge, Professor an der Universität Freiburg und Spezialist für den Österreichischen Ständestaat, entkräftet das linksideologische Schlagwort vom »Totengräber der Demokratie«. »Die These, dass Dollfuß aus antidemokratischer Vorsätzlichkeit auf den ›Ständestaat‹ konsequent und mit konspirativen Mitteln hingearbeitet habe, entbehrt der Quellenlage.«⁵² Als Dollfuß dann nach der Selbstblockade des Parlaments auf dem Bauerntag in Villach erstmals die »Absage an den Parlamentarismus« verkündete, wurde er bejubelt.⁵³

Am 7. Mai 1933 sprach sich der Bundesparteitag der Christlichsozialen für »das Regieren ohne Nationalrat« und »Unterstützung der Regierung Dollfuß aus« und gliederte sich in die am 20. Mai gegründete »Vaterländische Front«, eine »überparteiliche Zusammenfassung aller regierungstreuen Österreicher«, ein.⁵⁴

8.) *Dollfußpatriotismus, Kontakte zu den oppositionellen Parteien*

Erst seit der »Dollfußzeit« prägten rot-weiß-rote Fahnen neben der rot-weißen Landesfahne in Bregenz und im ganzen Land das Bild. Sie waren ein äußeres Kennzeichen des Kleinösterreich-Patriotismus, den Dollfuß begründet und bestärkt hat, und das bloß 14 Jahre nach der Volksabstimmung (11. 5. 1919) mit 80-prozentiger Mehrheit für den Anschluss Vorarlbergs an die Schweiz.⁵⁵ Auch mein Vater, damals Gemeindearzt in Höchst an der Schweizer Grenze, wo ich ein Jahr später geboren wurde, hatte sich natürlich dafür eingesetzt. Eine Ausstellung im Bregenzer Landesmuseum im vorigen Sommer, die sich unter dem Titel »Kanton Übrig« mit der Anschlussbewegung an die Schweiz befasste, fand in Vorarlberg und der Schweiz großes Interesse.

Vor Dollfuß war bei festlichen Anlässen (bei Turn-, Musik- und Sängerefesten) in Straßen und Plätzen fast nur die rot-weiße Fahne Vorarlbergs zu sehen. Österreich

⁵¹ Frank Wende a.a.O., S. 449.

⁵² Ulrich Kluge, *Der österreichische Ständestaat*, Wien 1984, S. 51 u. 52.

⁵³ Walter Kleindl a.a.O., S. 340.

⁵⁴ Ebenda S. 341.

⁵⁵ Erich Zöllner a.a.O., S. 498; Tobias G. Natter (Hrsg.), *Kanton Übrig, Als Vorarlberg zur Schweiz gehören wollte*, Katalog des Vorarlberger Landesmuseums, Bregenz 2008.

steckte nach dem Zusammenbruch der Habsburgermonarchie in einer suizidalen Identitätskrise, es hatte sich selbst aufgegeben. Schon die provisorische Nationalversammlung vom 12. November 1918 beschloss für Deutschösterreich – wie der Kleinstaat Österreich jetzt heißen sollte – gegen die einzige Gegenstimme des späteren Bundespräsidenten Miklas – den sofortigen Anschluss an die Deutsche Republik.⁵⁶ Bundeskanzler Dollfuß suchte mit der Gründung der Vaterländischen Front, die 1934 schon 800.000, 1937 bereits 3 Millionen Mitglieder erreichte, »Österreich seine Geschichte und Gläubigkeit zurückzugeben und das Volk aus seiner schweren Identitätskrise herauszuführen«.⁵⁷ Dr. Robert Rill spricht von dem »von Dollfuß geschaffenen Österreich-Bewusstsein«.⁵⁸ Es wirkte sich auch im Bregenzer Gymnasium spontan auf alle Fächer aus.

Nach kurzem Anschlussjubiläum bis zum Kriegsbeginn erwachte allmählich dieser von Dollfuß gegen alle Anschlussideen der Nazis, der Sozialisten und eines Teils der Christlichsozialen geweckte Österreichpatriotismus wieder bis weit in die Nachkriegszeit hinein. Der charismatischen Persönlichkeit Dollfuß war es mit seinem Patriotismus gelungen, gegen die hämische Rede von der Lebensunfähigkeit Kleinösterreichs einen Stolz auf Österreich und seine Selbständigkeit, einen »rot-weiß-roten Stolz« zu kreieren. Er ist auch der Moskauer Deklaration zur Wiedererrichtung Österreichs vom Oktober 1943 Pate gestanden. Gottfried Kindermann schreibt (S. 138): »Der Erfolg und die Geschlossenheit des österreichischen Widerstandes (unter Dollfuß) dokumentierten im In- und Ausland Österreichs Willen und Fähigkeit zur staatlichen Selbstbehauptung. Dieser Anspruch ist mit Blut und Opfern besiegelt worden« und bis heute wirksam geblieben. Das bezeugten die rot-weiß-roten Plakate der Nationalratswahl vom vorigen Herbst zum Schrecken der alten Achtundsechziger und radikaler Linker. Die unentwegt von 1918 bis 1945 anschlussfreudigen Sozialisten, »die in ihrem radikalen Flügel« und unter der roten Fahne »überhaupt nicht imstande waren, einfach als Österreicher zu denken«⁵⁹, und die deutschnationalen Freiheitlichen, die bis vor kurzem eine »österreichische Nation« nicht gelten ließen, mussten nun in diesen »rot-weiß-roten Zeitgeist« einstimmen.

Nach der Selbstaflösung des Parlaments (4. 5. 1933) »hatte er [Dollfuß] noch keine weitgesteckten Pläne, ihm war es vorerst um Zeitgewinn zu tun. Dann reifte unter dem Eindruck des Wahlsieges Hitlers am 5. März 1933 seine Absicht, die Situation auszunützen und die Opposition zur Zustimmung für eine Parlaments- und Verfassungsreform zu zwingen, wobei er sich auf die Christlichsozialen stützen konnte.« Aber er »wagte nicht ernsthaft, Brücken nach links zu schlagen. Das hätte ihn im eigenen Lager diskreditiert und dem Nationalsozialismus Auftrieb gegeben.« So konnte er mit den Sozialdemokraten auf keinen Kompromiss eingehen, die antimarxistische Stimmung in den Bundesländern war viel zu stark. Mir ist der Schrecken in Erinnerung geblieben über ein Wahlplakat der frühen dreißiger Jahre mit Jugend-

⁵⁶ Peter Berger a.a.O., Nr. 55.

⁵⁷ Ildefons M. Fux, Für Christus und Österreich, Wien 2001, S. 15.

⁵⁸ Robert Rill, Engelbert Dollfuß, Ein Bauernsohn im Widerstand, in Jan Mikrut, Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs, Wien 2001, Bd. 2, S. 73.

⁵⁹ Gordon Shepherd a.a.O., S. 127.

lichen in der Uniform der roten Falken, die Steine auf den Gekreuzigten warfen. Solchen Schrecken kannte Dollfuß sicherlich auch aus seiner Heimat. Bei Verhandlungen mit den Austromarxisten war diese Aversion gewiss ständig gegenwärtig. Dollfuß musste sie berücksichtigen, ansonsten hätte sich ein Teil seiner bürgerlichen und bäuerlichen Anhänger an den Nationalsozialismus als einzig verbliebener Kraft gegen den atheistischen Marxismus angenähert, obwohl Konservative in Österreich nie nationalistisch, sondern stets patriotisch waren. Zwar genoss Dollfuß »nicht nur im bürgerlichen Lager, sondern auch bei der linken Opposition [...] den Ruf eines undogmatischen, primär an Sachpolitik interessierten Brückenbauers zwischen den ideologischen Fronten«. ⁶⁰ Aber die Sozialisten ihrerseits träumten immer noch von einem späteren Anschluss an Deutschland, den dann im März 1938 ihr Vorsitzender Karl Renner »freudigen Herzens« begrüßte. So blieben viele Kontakte ohne Erfolg. ⁶¹

Im nationalsozialistischen Lager gab es scheinbar eine Chance mit Dr. Walter Riehl, einem Gründer der NS-Bewegung in Österreich, dem eine österreichische NSDAP vorschwebte, »die ihre Richtlinien nicht mehr aus Berlin und München bezog«. Aber Theo Habicht, ein Vertrauensmann Hitlers, der von München aus als Landesinspekteur der NSDAP für Österreich agierte, schloss daraufhin Dr. Riehl aus der Partei aus.

Erfolgreicher als die Vertrauensbildung Dollfuß' bei den Parteien im Inland war sie im Ausland. »Bei seiner Anwesenheit bei der Weltwirtschaftskonferenz in London war er ebenso wie später in Genf bei der Völkerbundversammlung Gegenstand großer Sympathiekundgebungen. In Frankreich bestand eine gewisse Zurückhaltung wegen seiner Einstellung zu den Sozialdemokraten und seiner Tendenz zu einem autoritären Regime [...] Als einzige Großmacht, die im Ernstfall wirklich helfen konnte, blieb nur« das Italien Mussolinis übrig. ⁶²

Von bischöflichen Hirtenworten ist mir nur der Weihnachtshirtenbrief der österreichischen Bischöfe von 1933 mit vollem Einverständnis für die Regierung Dollfuß in Erinnerung. Starke Eindrücke hinterließ 1937 die Enzyklika »Mit brennender Sorge«, die ausdrücklich und ausführlich die nationalsozialistische Ideologie in ihrer Absolutsetzung von Blut, Boden, Rasse und Nation »verurteilt hat«. Von ihr ging »ein Signal der Identitätsbewahrung und Nicht-Anpassung für die Katholiken in Deutschland aus«. Sie beginnt »Über die Lage der katholischen Kirche im Deutschen Reich« mit den Worten: »Mit brennender Sorge und steigendem Befremden beobachten Wir seit geraumer Zeit den Leidensweg der Kirche, die wachsende Bedrängnis der ihr in Gesinnung und Tat treu bleibenden Bekenner und Bekennerinnen

⁶⁰ Walter Goldinger, Der geschichtliche Ablauf der Ereignisse in Österreich von 1918 bis 1945, in: Heinrich Benedikt (Hg.), Geschichte der Republik Österreich, Wien 1977, S. 200; Otto Bauer, Aufstand der österreichischen Arbeiter, Wien 1974, S. 7; Brigitte Baier-Galanda, Österreich 1934 bis 1938, in: Walter Baier, Lisbetz N. Tallori, Derek Weber (Hrsg.), Otto Bauer und der Austromarxismus, Berlin 2008, S. 33–35.

⁶¹ Peter Berger a.a.O., Nr. 133; Gerhard Botz, Nationalsozialismus in Wien, Buchloe ³1988, 143–145. Everhard Holtmann, Zwischen Unterdrückung und Befriedung, Sozialistische Arbeiterbewegung und autoritäres Regime in Österreich 1933–1938, München 1978, S. 72–92, insbes. 81; Otto Bauer a.a.O., S. 12, 13, 25, 26.

⁶² Walter Goldinger a.a.O., S. 204, 205.

inmitten des Landes und des Volkes, dem St. Bonifatius einst die Licht- und Frohbotschaft von Christus und dem Reich Gottes gebracht hat.«⁶³ Man hörte und las darüber in Vorarlberg sehr viel, nicht nur in den Kirchen.

9.) Heimwehfaschismus

Durch den Faschismusvorwurf haben linke Kreise eine boshafte Parallelisierung der österreichischen Geschichte von 1933–1938 mit der deutschen erreicht: Dollfuß als Vorreiter Hitlers. Der primitive Vorwurf geistert heute als Remedium für den Anschlussjubiläum und die antisemitische Neidgesellschaft, die besonders im »roten Wien« hervortraten, wie eine Droge durch alle Medien. Auch der sozialistische österreichische Bundeskanzler Franz Vranitzky (1986–1996) hat beim Staatsbesuch in Israel in einem Aufwaschen von der Diktatur von 1933 bis 1945 gesprochen.

Das Dollfußregime, das nie ein Heimwehrregime war, »als ›Austrofaschismus‹ zu bezeichnen, ist nicht zutreffend«. Die österreichischen Bischöfe erhoben allerdings in einer Denkschrift vom 30. November 1933 an den Unterrichtsminister energischen Einspruch »gegen faschistische Imitationen«, haben aber im darauffolgenden Weihnachtshirtenbrief die Regierung Dollfuß in der »Hoffnung in das autoritäre System als Schutzschild gegen den Nationalsozialismus« gelobt. Heutige Historiker charakterisieren das Regime vorsichtig als halbfaschistisch oder semifaschistisch, als Regierungs- bzw. Kanzlerdiktatur, als autoritären Ständestaat.⁶⁴ Aber im westlichen Ausland wurde damals das Zusammengehen mit der Heimwehr in völliger Vernachlässigung der Mehrheitsverhältnisse als Einschwenken der Regierung Dollfuß auf den »Austrofaschismus« bewertet. Von den heutigen linken Journalisten im In- und Ausland wird er vom Gegner zum Vorläufer Hitlers hochstilisiert. Es hieße aber, die Persönlichkeit Dollfuß', seine katholische Gläubigkeit völlig zu verkennen, wenn man ihm eine faschistische Grundtendenz unterstellen würde. Die Hilfe der »faschistischen« Heimwehr und des Mussolini-Faschismus konnte er nicht abschlagen, wenn er eine Machtstellung für ein christlichsoziales vaterländisches Österreich erringen und erhalten wollte.

Dollfuß lebte einfach und bescheiden. Er hatte »ein Herz für den kleinen Mann«, wie er ihn in seinem Heimatdorf dutzendfach kannte. Auch als Bundeskanzler wohnte er mit seiner Frau und den zwei kleinen Kindern in Wien in der Stallburggasse nur in einer Zweieinhalb-Zimmer-Wohnung, die er schon als Angestellter der Niederösterreichischen Bauernkammer gemietet hatte, und hinterließ nach seiner Ermordung kein Vermögen. Im 1. Weltkrieg war er als einjährig Freiwilliger zu den Tiroler Kaiserschützen eingerückt und dann Kommandant einer Maschinengewehrkompanie geworden. Wie mir mein Vater erzählte, war Dollfuß wegen seiner Tapferkeit, für

⁶³ Klaus Schatz a.a.O., S. 140; Michael F. Feldkamp a.a.O., S. 188; Papst Pius XI., Mit brennender Sorge, Paderborn 1987, S. 49–76.

⁶⁴ Peter Berger a.a.O., Nr. 120; Gerhard Hartmann, Kirche und Nationalsozialismus, Kevelaer 2007, S. 39; Maximilian Liebmann a.a.O., S. 413–415.

die er mehrfach ausgezeichnet wurde, und seiner Kameradschaft im ganzen östlichen Frontabschnitt in Südtirol, in dem auch mein Vater als Sanitätsleutnant diente, ein Begriff. Als Bundeskanzler trug Dollfuß bei Paraden und Kundgebungen oft die Uniform eines Oberleutnants der Kaiserschützen mit dem Spielhahnstoß auf der Mütze. Man hat diese Uniform immer wieder und gern als Heimwehuniform missdeutet, obwohl letztere den Spielhahnstoß erst viel später auf ihren Mützen nachahmte und sich damit den Spottnamen »Hahnenschwänzler« erwarb. Mit seinen Kaiserschützenkameraden traf sich Dollfuß öfters auch nach dem Krieg, und sie standen auch nach seiner Ermordung in Uniform an seinem Sarg.⁶⁵

Der Bundesführer der Heimatwehr, Fürst Starhemberg, erklärte zwar am 27. Feber 1934: »Unser Programm heißt Austrofaschismus.« Das war nach Walter Wilttschek, dem verlässlichen Heimwehrbiographen, ein »Möchtegern-Faschismus«, ein »Maulfaschismus«, da die Heimatwehr nie geschlossen »die Macht zielbewusst und wohl vorbereitet« anstrebte.⁶⁶ Kanzler Schuschnigg, der Nachfolger Dollfuß', löste dann auch die »Heimatwehr« auf und gliederte sie mit allen Wehrverbänden als »Heimatschutz« in die Vaterländische Front ein, und Starhemberg trat zurück.

Das katholische Volk in Österreich stand unter Dollfuß noch heroisch in der Abwehr des Nationalsozialismus, nach dem Anschluss versank es aber allein gelassen und müde in klägliche Angleichung. Diese Wende ist für die heute auf der Linie der 68er betriebene Umstempelung Österreichs vom Opfer zum Täter des Nationalsozialismus sehr hilfreich. Warum aber versuchen auch Christen in Deutschlands Dollfuß' heroischen christlichen Abwehrkampf, der nach der frühen Anpassung der Katholiken im 3. Reich als Ehrenrettung des Katholizismus in deutschen Landen zu werten ist, in den Faschismus einzureihen? Wie der englische Historiker Shepherd berichtet, schrieb eine große Londoner Zeitung am 30. Juli 1934: »Durch seinen Tod hat Dr. Dollfuß bewiesen, dass es wirklich eine deutsche Kultur gibt, die wert ist, erhalten zu werden.«⁶⁷ Was soll da der Faschismusvorwurf als bloße ideologische Behauptung, ohne zu sagen, was man unter Faschismus versteht? Warum versucht man mit konstruierten Parallelitäten⁶⁸ Dollfuß, zur Freude deutscher Gazetten und Altnazis, zum Vorläufer Hitlers abzustempeln? Und warum schildert man seinen »Tod, sein Verbluten in drei langen Stunden«⁶⁹, als er dem Drängen seiner Mörder auf Anerkennung der Putschregierung Rintelen bis zum Tod widerstand, kurz und »cool« als »bei einem Fluchtversuch erschossen?«⁷⁰ Die kaltschnäuzige Verachtung des tiefreligiösen Bittens, Redens und Sterbens Dollfuß' ist m. E. mit der heute wieder wachsenden Aggression antiklerikaler und atheistischer Kreise gegen die katholische Kirche zu erklären. Man sollte auch in Österreich die Nazis dort suchen, wo sie sind und wo sie waren, sicher nicht bei den Dollfußanhängern.

⁶⁵ Gordon Shepherd a.a.O., Bild S. 336.

⁶⁶ Walter Wilttschegg, Die Heimatwehr, Wien 1985, S. 269, 270.

⁶⁷ Gordon Shepherd a.a.O., S. 337.

⁶⁸ Karl Vocelka, Österreichische Geschichte, München 2007, S. 107.

⁶⁹ Johannes Messner a.a.O., S. 150–155; Gordon Shepherd a.a.O.

⁷⁰ Karl Vocelka a.a.O., S. 107, 108.

10.) *Partielle Revolte des Schutzbundes (12.–15. Februar 1934)*

Norbert Regitnig-Tillian schreibt im Profil vom 9. Februar 2009 treffend: »Die Februarereignisse 1934 – lange Zeit Zentrum roter Erinnerungskultur – waren aber laut (Otto) Bauer-Biograf (Ernst) Hanisch kein ›Aufstand der Arbeiterbewegung‹, sondern ein partieller Aufstand des Schutzbundes. Auch die nachträgliche Interpretation der Februarkämpfe als Kampf für die Wiederherstellung der liberalen Demokratie sei erst nach 1945 ›als späte Fiktion‹ entstanden. 1934 kämpfte man noch für den Sozialismus und das bedeutete auch ›die Vergesellschaftung der Produktionsmittel‹«. In hunderten von ideologischen Artikeln und Abhandlungen und im staatlichen Rundfunk ist bis heute vom sogenannten »Bürgerkrieg« die Rede. Vor allem war es nach dem Krieg die Sprachregelung der großen Koalition: So ist der »Bürgerkrieg« in Österreich, eine großmaulige Übertreibung, in sechs Jahrzehnten in alle Schulbücher, historisch-ideologischen Abhandlungen, Rundfunk- und Fernsehsendungen eingedrungen, so dass fast jeder gedankenlos vom »Bürgerkrieg« spricht.

Kurz vor der »partiellen Schutzbundrevolte« vom 12.–15. Februar 1934 richtete Leopold Kunschak (am 9. 2. 34) im Wiener Gemeinderat an die Christlichsozialen und Sozialdemokraten einen Appell zum gemeinsamen Kampf gegen die »Entartung des deutschen Geistes im Nationalsozialismus [...] ehe Volk und Land an Gräbern steht und weint«. ⁷¹

Dollfuß wird in den Jahren bis 1933 von den meisten Historikern als religiöser bäuerlicher Demokrat bezeichnet. Erst die unsichere Mehrheit von nur einer Stimme und die von der Weltwirtschaftskrise und dem Hitlersieg hervorgerufene »Zeitstimmung mit ihrer antiparlamentarischen Tendenz auf dem ganzen Kontinent« zwangen Dollfuß, »immer stärker autoritären Bestrebungen Raum zu geben«. ⁷² Man erwartete das Losschlagen des sozialdemokratischen Schutzbundes seit langem, hatte doch der sozialistische Wiener Bürgermeister Karl Seitz schon in der Nationalratssitzung vom 20. Oktober 1932 »an die Arbeiterschaft den Appell« gerichtet, »die Gewehre heilig zu halten«. ⁷³ Dieser Appell illustriert auch die Radikalität der Sozialdemokratie in Österreich (Austromarxismus) »im Gegensatz zu Deutschland«. ⁷⁴

Den Schlusspunkt auf diesem Weg setzte der aufstandsbereite und den Aufstand auslösende Linzer Schutzbundführer Richard Bernaschek mit Maschinengewehrfeuer aus dem Arbeiterheim im Hotel Schiff, das die Polizei nach Waffen durchsuchen wollte. Bernaschek teilte schon einen Tag vorher, am 11. Februar, in einem Brief an die Wiener Schutzbundführer und Begründer des Austromarxismus Otto Bauer und Julius Deutsch mit, dass er keine Waffensuche mehr zulassen werde. ⁷⁵

Der Kampf in Linz dauerte nur 24 Stunden. Bernaschek floh mit Nazihilfe aus dem Gefängnis nach Deutschland, »wo er sich für ein paar Jahre in einen Bewunde-

⁷¹ Walter Kleindl a.a.O., S. 344.

⁷² Walter Goldinger a.a.O., S. 196.

⁷³ Walter Goldinger a.a.O., S. 216.

⁷⁴ Gerhard Hartmann a.a.O.

⁷⁵ Gordon Shepherd a.a.O., S. 166, 167; Otto Bauer a.a.O., S. 1.

rer des Nationalsozialismus verwandelte«. ⁷⁶ Ähnlich verlief der Kampf in Wien, wo am 12. Februar durch den Streik der Elektrizitätswerke das Licht als verabredetes Zeichen zum Aufstand erlosch. ⁷⁷ Otto Bauer aber sah schon am ersten Tag die Niederlage voraus und flüchtete tags darauf in die Tschechoslowakei, wohin ihm auch der Schutzbundführer Dr. Julius Deutsch folgte. ⁷⁸ Der Kampf in Wien dauerte drei Tage. Der Schutzbund hatte sich, weil der Generalstreik und sogar die allgemeine Unterstützung durch die Sozialisten ausblieb, in die festungsartig errichteten und mit Waffenarsenalen versehenen Wiener Gemeindebauten zurückgezogen. Deswegen hat Dollfuß zur raschen Beendigung der Kämpfe den Einsatzbefehl für Artillerie des Bundesheeres erteilt, nicht zuletzt auch, »um Hitler keinen Vorwand für eine Intervention zur ›Herstellung der Ordnung‹ zu geben«. Über den Rundfunk wurde stündlich oder halbstündlich »Dollfuß' eigener Aufruf an die Arbeiter, von einem sinnlosen Aufstand, den seine Anstifter bereits aufgegeben hätten, abzulassen; und er versprach allen mit Ausnahme der Rädelsführer Verzeihung, wenn die Waffen zu einer bestimmten Stunde niedergelegt würden«. Eine halbe Stunde vor Ablauf des Ultimatums wurde am Karl-Marx-Hof, dem Hauptwiderstandszentrum, am 15. Februar die weiße Fahne gehisst. ⁷⁹

Der Priester und Gelehrte Johannes Messner, dessen Seligsprechung im Gange ist, schrieb zur »Februarrevolte«: »Das Verhalten der Regierung ist ohne Beispiel in der Geschichte [...] noch zur Zeit, da der Kampf in vollem Gange war, versprach sie den Mannschaften des republikanischen Schutzbundes vollen Pardon, wenn sie die Waffen niederlegten. Gleich nach der Niederringung des Aufstandes erklärte der Kanzler, dass es kein Gefühl der Rache geben dürfe.« ⁸⁰ Pater Ildefons Fux betont: »Dollfuß mag Fehleinschätzungen erlegen sein, aber ein Prediger des Hasses ist er nie gewesen.« ⁸¹ Hitlers Reden hingegen, wie ich sie selbst oft hören konnte, erzeugten eine Hass-Atmosphäre, die von seinen Anhängern bejubelt wurde. Hass auf die Feinde war im deutschen Volk nach der Niederlage im 1. Weltkrieg eine nationalistische Tugend geworden.

Der »sozialdemokratische Februaraufstand« mit antiklerikalem Hintergrund oder, wie der Sozialistenanführer Otto Bauer stark übertreibend sagt: »der blutige Aufstand der österreichischen Arbeiter« ⁸² hat in Vorarlberg überhaupt nicht stattgefunden, lediglich in Wien, Linz, Steyer, St. Pölten, Bruck und Kapfenberg in der Obersteiermark. Der Austromarxismus war so radikal und »freidenkerisch« bis atheistisch, dass er den Kommunismus schon in seinem Anfangsstadium aufgesogen hatte,

⁷⁶ Peter Berger Nr. 166 a.a.O., Anmerkung 39; Walter Goldinger a.a.O., S. 219.

⁷⁷ Franz Olah, *Erlebtes Jahrhundert*, Wien 2008, S. 12.

⁷⁸ Otto Bauer a.a.O., S. 23.

⁷⁹ Gordon Shepherd a.a.O., S. 178, 179, 180.

⁸⁰ Johannes Messner a.a.O., S. 45.

⁸¹ Ildefons M. Fux a.a.O., S. 15.

⁸² Es handelte sich um einen »Aufstand«, wie der Sozialistenanführer Otto Bauer selbst sagt, nicht um einen »Bürgerkrieg«, wie die von der schwarz-roten Koalitionsregierung nach dem Krieg herausgegebene Koalitionsparole lautete. Sie hat sich in den Schul- und Populärbüchern trotz entgegenstehender Quellenlage bis heute gehalten und wird nach wie vor in den Medien nachgeplappert. Otto Bauer a.a.O., S. 18; Der Große Brockhaus, a.a.O., »Dollfuß«, Bd., 5, S. 240.

und ist »freidenkerisch« und atheistisch geblieben. »Viele waren in den Jahren bis 1934 aus der katholischen Kirche ausgetreten. Manche, weil sie glaubten, dass ein solcher Austritt »oben« (Anm.: bei der sozialistischen Parteiführung) gerne gesehen würde, was leider auch zutraf.«⁸³ In den 20er Jahren sollen Wiener Gemeindebetriebe Bewerber nur dann eingestellt haben, wenn sie sich als konfessionslos deklariert hatten. All das bewirkte, zusammen mit dem von den städtischen Volkshochschulen geförderten »Freidenkertum«, eine breite Verwüstung im katholischen Volksglauben.

11.) Der katholische Ständestaat als autoritär-demokratisches Gegenmodell zum nationalsozialistischen und austromarxistischen Staat

Der »Ständestaat« war ein Versuch, in einer europaweiten Demokratieverdrossenheit eine autoritäre Demokratie zu gestalten. Dieser Versuch ist nach heutigem Demokratieverständnis gescheitert. Dollfuß hat erstmals anlässlich des Allgemeinen deutschen Katholikentages⁸⁴ am 11. September 1933 auf dem Trabrennplatz einen »sozialen, christlichen, deutschen Staat Österreich auf berufsständischer Grundlage unter starker autoritärer Führung« proklamiert.⁸⁵ Sogar die sozialdemokratischen Führer Renner und Bauer zogen Ende 1933 »die Möglichkeit eines Einbaues berufsständischer Faktoren in die neue Verfassung in Erwägung«.⁸⁶ Es kam aber wegen der sich abzeichnenden Schutzbundrevolte nicht mehr zu ernsthaften Gesprächen.

Man wirft Dollfuß heute die Ausschaltung der Demokratie vor, und vergisst dabei die vielen Gespräche, die von ihm und seinen Beauftragten mit den Sozialisten bis zum Schutzbundaufstand am 12. Februar 1934 geführt wurden. Die Ablehnung des Streit-Parlaments war in der Bevölkerung, auch in ihrem sozialistischen Teil, und vor allem – wie ich selbst erlebt habe – in der Jugend sehr stark. Wahrscheinlich wäre auf einem demokratischen Weg die Annexion Österreichs nicht zu verhindern gewesen, da ja dann nicht nur das Verbot der sozialdemokratischen (16. 2. 1934), sondern auch der nationalsozialistischen Partei (19. 6. 1933) weggefallen wäre. Dollfuß fand als überzeugter Katholik nach wenigen Monaten die Lösung der verworrenen Lage in der Enzyklika »Quadragesimo anno« Pius' XI. von 1931, die ihm den Weg zum christlichen Ständestaat wies. Es war für Dollfuß der Weg zwischen einer demokratisch getarnten sozialistischen Klassendiktatur, wie sie sich in Wien ankündigte und im Linzer Parteiprogramm der Sozialdemokraten vom 3. November 1926, dem »klassischen Dokument des Austromarxismus«⁸⁷, festgeschrieben war, und einer brutalen, kriegsbereiten und durch Friedensbeteuerungen getarnten Nazi-Dikta-

⁸³ Franz Olah a.a.O., S. 32, 33.

⁸⁴ Wegen der 1000-Mark-Sperre fehlten die Deutschen trotz Abmachung eines »Allgemeinen deutschen Katholikentages« zum 250sten Jahrestag der Befreiung Wiens von den Türken beim vorangegangenen Katholikentag in Essen.

⁸⁵ Gerhard Hartmann a.a.O., S. 39; Otto Bauer a.a.O., S. 7, 8.

⁸⁶ Walter Goldinger a.a.O., S. 213; Peter: Berger a.a.O., Nr. 157; Otto Bauer a.a.O., S. 12, 13.

⁸⁷ Walter Kleindell a.a.O., S. 328.

tur. Er stellte sich nicht nur defensiv gegen die zu abscheulicher Brutalität entwickelte Nazi-Diktatur und gegen die sozialistische Diktaturdrohung, sondern hielt ihnen offensiv den christlichen Ständestaat als »neue Ordnung«, eine »autoritäre Demokratie«⁸⁸ entgegen. Dollfuß ging es dabei auch um die Alternative Arbeiterklasse oder Arbeiterstand. Er hat die Abspaltung einer zur Herrschaft drängenden Arbeiterklasse in der Gesellschaft zutiefst abgelehnt. Aber gerade um die radikale Forderung nach Herrschaft der Arbeiterklasse ging es im Linzer Programm der Sozialdemokraten. Da hieß es beispielsweise unter III/3: »Wenn sich aber die Bourgeoisie gegen die gesellschaftliche Umwälzung, die die Aufgabe der Staatsmacht der Arbeiterklasse sein wird, [...] widersetzen sollte, dann wäre die Arbeiterklasse gezwungen, den Widerstand der Bourgeoisie mit den Mitteln der Diktatur zu brechen.«⁸⁹ Prof. Walter Simon, Soziologe an der Universität Wien, berichtet, dass »beim internationalen sozialistischen Jugendtreffen in Wien im Frühjahr 1929 Jugendgruppen Transparente [trugen] mit der Aufschrift: »Demokratie ist nicht viel – Sozialismus ist das Ziel!«

Die neue ständische Verfassung trat am 1. Mai 1934, drei Monate vor der Ermordung Dollfuß', in Kraft. Im Berufstand der Bauern fanden in Vorarlberg danach bereits demokratische Wahlen statt. Vorsitzender wurde Ulrich Ilg, Staatssekretär für Landwirtschaft im letzten Kabinett Dollfuß und nach dem Krieg durch zwanzig Jahre (1945–1964) parlamentarisch gewählter Landeshauptmann von Vorarlberg.⁹⁰ Die Landesregierung drängte auf weitere ständedemokratische Initiativen. In anderen Bundesländern konnten wegen der politischen Zerrissenheit solche ständedemokratische Wahlen noch nicht stattfinden.

Der Kernpunkt der Enzyklika »Quadragesimo anno« als Grundlage des Ständestaates war die berufständische Ordnung zur Überwindung des Wirtschaftsliberalismus. Sie ist »das Leitbild der katholischen Sozialordnung« und »will anstelle der naturwidrigen Aufspaltung der Gesellschaft in sich feindlich gegenüberstehenden Klassen und Interessengruppen einerseits und staatlichem Totalitarismus andererseits eine dem Wesen des Gesellschaftslebens entsprechende Ordnung errichten.«⁹¹ Die »katholische Staat- und Gesellschaftskonzeption« hat »die Herausforderungen des Industriezeitalters aufgegriffen und sich dabei eindeutig von den Ideologien sowohl des Liberalismus wie des Sozialismus« abgegrenzt, »erst recht von den Totalitarismen kommunistischer und nationalistischer Prägung« (Quadragesimo anno 1931).⁹² Im März 1937 verurteilte die Enzyklika »Divini Redemptoris« den atheistischen Kommunismus und die Enzyklika »Mit brennender Sorge« die nationalsozialistische Ideologie.⁹³

Die Trennung von Kirche und Staat hat es damals, außer in Frankreich, wo sich ein geschwächter Katholizismus widerstandslos fügte⁹⁴, in Europa nicht gegeben:

⁸⁸ Gerhard Hartmann a.a.O., S. 39.

⁸⁹ Walter B. Simon, Österreich 1918–1938, Ideologien und Politik, Wien 1984, S. 84.

⁹⁰ Ulrich Ilg, Meine Lebenserinnerungen, Dornbirn 1985, S. 25.

⁹¹ Lexikon der Theologie, Berufständische Ordnung, Freiburg ²1958, Bd. II, S. 277/278, 92.

⁹² Klaus Schatz a.a.O., S. 138.

⁹³ Ebenda.

⁹⁴ Joseph Lortz, Geschichte der Kirche, Münster ⁸1940, S. IV. 55.

Staatskirchentum in England durch die Church of England, in Skandinavien in lutherischer, in Osteuropa und Griechenland in orthodoxer Version, in der Schweiz durch protestantische und katholische Kantonalkirchen, in Italien durch Mussolini. Im Übrigen ist es so, wie der evangelische Theologe Prof. Friedrich Wilhelm Graf unlängst betont hat: »Man kann Staat und Kirchen mehr oder minder konsequent trennen, aber eben nicht Religion und Gesellschaft.«⁹⁵

12.) Trotz Naziterror ein Dollfußfest in der Bischofsstadt Feldkirch Keine Anpassung an den Nazistil

Eine Woche vor Dollfuß' Besuch wurde Kaplan Eibel in Kapfenberg (Steiermark) »durch ein nationalsozialistisches Bombenattentat tödlich verletzt. Er war eines der zahlreichen Opfer des nationalsozialistischen Bomben- und Attentatsterrors in Österreich, der im Juni 1933 begann und seinen Höhepunkt mit der Ermordung des Bundeskanzlers Engelbert Dollfuß am 25. Juli 1934 erreichte.«⁹⁶ Einen Tag vor dem Hitlerverbrechen vom 30. Juni und vier Wochen vor seiner Ermordung deutete Dollfuß in Feldkirch prophetisch den geistigen Hintergrund der nationalsozialistischen Terrormethoden: »dass wir hier einer Welt- und Gesellschaftsauffassung gegenüber stehen, aus der heraus überhaupt solche Verbrechen möglich sind.«⁹⁷ Das war eine tiefe Einsicht. Wie ich nach dem »Anschluss« und im Krieg feststellen konnte, fehlte in Deutschland mangels Information und Mitgefühl auch nach dem 30. Juni 1934 rundweg jede Spur solcher Einsicht. Aber spätestens in den Niederlagen Hitlers und der damit beginnenden Transporte in die Vernichtungslager und dem Holocaust hätten Christen aus ihrer Angleichung aufschrecken müssen. Mir hat im Lazarettzug vom Lazarett Orscha zur Krankensammelstelle nach Krakau im Februar 1942 ein Kamerad – er hatte mir vorher auf der langen Fahrt ein Büchlein mit besinnlichen Versen von Angelus Silesius geliehen – heimlich erzählt, dass er vor einem plombierten Güterzug, aus dem Wimmern, Stöhnen, Gestank von Exkrementen und Leichen drangen, Wache stehen musste. Ich vermutete sofort einen »Judentransport« und sah mich nach dem Krieg, als ich vom Holocaust hörte, in meiner Vermutung bestätigt.

Am Dollfußfest in Feldkirch (29. Juni 1934) habe ich selbst teilgenommen und bin mit Jung-Österreich (Jungsturm) an Dollfuß, der in Zivil mit unserem Bischof Waitz, unserem früheren Landeshauptmann Dr. Otto Ender und Offizieren des Bundesheeres, aber ohne Heimwehr auf der Tribüne stand⁹⁸, vorbeimarschiert. In hellgrauen Uniformen mit »Hahenschwanz«-Mützen, deren Federn im Wind flatterten, boten wir von »Jung-Österreich« ein frisch-fröhliches Bild im Gegensatz zur streng militärisch gedrillten Braunhemd-Hitlerjugend mit militärischen Stichmes-

⁹⁵ Friedrich Wilhelm Graf, Enge Kooperation, radikale und hinkende Trennungen, Neue Zürcher Zeitung Nr. 155, 5./6. Juli 2008, S. B1, B2.

⁹⁶ Gerhard Hartmann a.a.O., S. 68.

⁹⁷ Johannes Messner a.a.O., S. 75.

⁹⁸ Vorarlberger Landesmuseum, Vorarlberg 1938, Bregenz 1988, Bild S. 27.

sern (kleineren Bajonetten) und zu den Sturmabteilungen (SA) mit Revolvern und Dolchen, die ich in Bregenz anfangs der 30er Jahre von Lindau kommend erleben konnte. Deutsche Uniformen mit Stiefeln sollten imposant, österreichische mit langer oder Bund-Hose sollten fesch sein. »Fesch san ma, tapfer san ma net«, so wurden die Österreicher von den Bundesgenossen typisiert. Aber der Unterschied der Uniformen zwischen österreichisch katholischer Jugend und der Hitlerjugend war nicht das Entscheidende, sondern der katholische Geist zum Unterschied vom Nazigeist. Das prägte auch den Stil und Geist der Kundgebungen in Vorarlberg in den frühen 30er Jahren.

Zum Vorarlberger Heimatschutz mit ihren Lodenhüten und zu Jung-Österreich mit Hahnenschwanzmützen hatte Dollfuß am Vormittag in und am Platz vor der Volkshalle gesprochen. Sprache, Diktion und Worte Hitlers und Dollfuß', die damals oft im Radio zu hören waren, hätten nicht konträrer sein können und betonten ihre diametralen Wertvorstellungen. Hitler sprach fanatisch und manisch, und wenn er zum dutzendsten Mal die Abrüstungsaufgaben des Versailler Vertrages aufzählte, war darin soviel Hass und Bedrohung, dass auch der gelangweilte Zuhörer nie gelacht hat. Bei Hitler gab es nichts zu lachen. Der niederösterreichische Bauernsohn Dollfuß sprach herzlich und aufrichtig in niederösterreichischem Tonfall ohne Hass, nur manchmal in der Schärfe eines kommandierenden Offiziers. Aber Dollfuß war ganz und gar nicht bedrohlich, bei ihm konnte man lächeln, schon weil er so klein war, »der Millimetternich«. Wir alemannischen Vorarlberger Außenseiter hatten für diese Sprachunterschiede ein besonderes Gespür und bewitzelten manchmal den Unterschied.

Nach meinen Erlebnissen in fünf Jahren katholischen Ständestaats und sieben Jahren Drittes Reich kann ich die Rede der Nachgeborenen von einem gemeinsamen Erscheinungsbild der nationalsozialistischen Großkundgebungen im Reich und der »vaterländischen« Kundgebungen im Land ganz und gar nicht bestätigen. Weil Dollfuß dem Hakenkreuz das christliche Kruckenkreuz entgegensetzte und in Großkundgebungen propagierte, kann man ihn doch nicht als Nachahmer und Vorbereiter Hitlers hinstellen, wie es in der linken Verdrehung von der Opfer- zur Täterrolle Österreichs oft als Begründung geschieht. Das Kruckenkreuz wurde von der »Vaterländischen Front« als ihr christliches Symbol eingeführt,⁹⁹ das kirchliche Organisationen heute noch in aller Öffentlichkeit tragen und nach meiner Erfahrung damit in linken Medien manchmal auf latenten Hass stoßen. Nicht nur die Nazis, auch die Sozis haben die Kruckenkreuzler gehasst, vielleicht noch mehr als die Nazis. In diesem gemeinsamen antiklerikalen Hass haben sich die beiden nach dem Anschluss gefunden und sich gut arrangiert. Der amerikanische Historiker Evan Burr Bakey schreibt, dass beispielsweise in Ottakring »ganze Einheiten der Februarkämpfer in die SA eintraten«. Dr. Karl Renner, der seinerzeitige Vorsitzende der Sozialdemokraten, hatte ja den »Anschluss« 1938 sofort »freudigen Herzens begrüßt«.¹⁰⁰

⁹⁹ Egon Sinz, *Von Habsburg zu Hitler, 1918–1945*, Hard 2007, Bild S. 126, Festprogramm S. 127; Gerhard Botz a.a.O., S. 129–139, 319–323.

¹⁰⁰ Evan Burr Burkey, *Hitlers Österreich*, Hamburg 2001, S. 41; Gerhard Botz a.a.O., S. 141–145.

13.) *Der 30. Juni in Deutschland*

Das Dollfußfest in Feldkirch fand am 29. Juni 1934 statt. Am nächsten Tag, dem 30. Juni 1934, tobte sich die brutale Machtgier Hitlers nach allen Seiten aus und kein Finger rührte sich, weder in Deutschland noch im Ausland, dieses Blutregime unverzüglich zu beseitigen. Die Schandtaten Hitlers fanden sogar die Zustimmung Hindenburgs. In Deutschland wurden die Nachrichten darüber verkürzt und verschleiert, in Österreich hingegen in ihrer vollen Brutalität verbreitet. Einen Monat später wurde Kanzler Dollfuß von nationalsozialistischen Putschisten der SS-Standarte 89 im Bundeskanzleramt ermordet. Der Mord gehörte in der Nazizeit auch im »Volksempfinden«, das von der Diktatur der Massenideologie geprägt wurde, zur politischen Aktion.

Am Samstag (29. 6. 1934) war das Dollfußfest, und am Montag las ich in der Landeszeitung, die an meinem Weg zum Gymnasium im Schaukasten ausgehängt war, den Bericht über Hitlers Mordtaten vom 30. Juni. In der 4. Gymnasialklasse wurde dann über dieses Verbrechen, zu dem sich aber einige nicht äußerten, eifrig diskutiert. Ich war erstaunt, dass deutsche Mitschüler, die zwei Jahre später in unser Gymnasium kamen, nicht bereit waren, über diese satanische Bluttat Hitlers zu reden. Offenbar, weil sie in Deutschland mehrheitliche Zustimmung fand, wie ja auch des alten Hindenburg, der am 30. Juni noch in Amt und Würden war und erst am 2. August nach einem Schlaganfall verstorben ist. Die folgende Volksabstimmung vom 19. August 1934 brachte Hitler dann 86% Zustimmung. In Österreich wurde ausführlich und entsetzt über Hitlers Bluttat berichtet. Das verstärkte unter den Katholiken die Angst vor den Nazis und ihrem Dauerterror. Der Dollfußmord der SS, nur 25 Tage später in Wien, ist durchaus in eine Reihe mit dem 30. Juni in Deutschland zu stellen. Die Angst hielt bis zum Anschluss an, löste sich aber dann in Massenjubel und Verbrüderung und Gelegenheit zur Plünderung jüdischer Geschäfte und Wohnungen in Wien auf.

In all den sieben Jahren im Dritten Reich, beim Arbeitsdienst und an den Technischen Hochschulen, beim Militär und in der Rüstungsindustrie, habe ich nie einen spontanen Ausdruck des Bedauerns oder gar eine Verurteilung der Gewalttaten vom 30. Juni und 25. Juli 1934 gehört, obwohl die Nazibrutalität weiterwirkte und in unvorstellbarem Ausmaß zunahm. Öfters hörte ich aber als typische Ausrede für die Hassorgie von einem »Röhmputsch«, den Hitler habe bekämpfen müssen. Der Hassausbruch vom 30. Juni war eigentlich Hitlers Visitenkarte. Dennoch erhielt er von ausländischen Anpassern devote Besuche am Obersalzberg und im Oktober 1938 in München, von dem der englische Ministerpräsident bei seiner Rückkehr schwärmte: »There is the paper with Herr Hitlers and my name: Peace for our time!« So war es im Kino in der Wochenschau zu sehen und zu hören.

14.) *Naziterror, Naziputsch und Ermordung Dollfuß'*

Seit dem Frühjahr 1933 verstärkten sich in Österreich, auch in Vorarlberg die Nazi-Gewalttätigkeiten. Als sie sich »häuften und bereits Menschenleben zu beklagen

waren, verbot die Regierung am 19. Juni 1933 jede Betätigung für die Nationalsozialistische Partei in Österreich.¹⁰¹ Ein Höhepunkt dieses gelenkten Terrors war der Bombenanschlag vom 19. Juni 1933 auf eine Gruppe der christlichen Turnerschaft in Krems mit einem Todesopfer und vielen Verwundeten, der Dollfuß zum sofortigen Verbot der Nazi-Partei (NSDAP) veranlasste. »Ein Bevölkerungsteil, dessen zahlenmäßige Stärke von Freunden und Gegnern oft weit überschätzt wurde, trat damit in die Illegalität.« Mit hunderten Sprengstoff-, Tränengas- und Revolverattentaten waren die nun illegalen Nationalsozialisten entschlossen, in ganz Österreich einen Putsch vorzubereiten.¹⁰² Die Nazis sprachen dabei oft verharmlosend von »Papierböllern«. Aber die Zerstörung sämtlicher Fenster auf der Jahnstraßenseite der Landesregierung und der Hypothekenbank in Bregenz habe ich selbst gesehen. Ein nächtliches Sprengstoffattentat, das untermits viele Verletzte gefordert hätte, kann doch nicht als »Papierböller« wie bei einem Seenachtfest bagatellisiert werden. In der Bevölkerung verstärkte sich der Ruf nach Sicherheit und Todesstrafe für die Attentäter. Ihre Wiedereinführung erfolgte am 10. November 1933. Damals war die Todesstrafe auch in den westlichen Ländern geltendes Recht. In Österreich wurde sie erst 1967 aufgehoben.

Dennoch wurde im Juni 1934 »durch Anschläge auf die Druckrohrleitung des Spullerseeerwerkes und durch die Sprengung zweier Überlandleitungen der Illwerke die Vorarlberger Wirtschaft schwer geschädigt«.¹⁰³ Von Bayern her drohte die »Legion«, die österreichische Naziflüchtlinge zusammenfasste und für einen Angriff militärisch ausbildete, und »ständige Rundfunkpropaganda im Münchner Sender«. Die österreichische Souveränität wurde durch deutsche Flugzeuge, »die Agitationsmaterial abwarfen«, mehrfach verletzt.¹⁰⁴ Im Herbst 1933 schoss ein Nazi vor dem Parlament auf den Kanzler, der allerdings dabei nur leicht verwundet wurde. Beim Naziputsch der SS-Standarte 89 am 25. Juli 1934 wurde Dollfuß dann im Bundeskanzleramt von Otto Planetta¹⁰⁵ ermordet: Er wollte auf einem Nebenausgang entkommen. Da traten ihm aber schon zehn hinaufstürmende Putschisten entgegen und »einer von ihnen, Otto Planetta, gab aus etwa 15 Zentimeter Entfernung einen Pistolenschuss auf Dollfuß ab, der den Halswirbel und das Halsmark des Bundeskanzlers durchschlug. Dollfuß stürzte zu Boden. Als Folge trat eine partielle Lähmung und eine starke innere Blutung und eine aufsteigende Rückenmarkslähmung ein.«¹⁰⁶ Ein priesterlicher Beistand, um den Dollfuß wiederholt gebeten hatte, wurde

¹⁰¹ Walter Goldinger a.a.O., S. 200, 203, 206, 210.

¹⁰² Walter Goldinger a.a.O., S. 203, 204; Franz Baier, Der Kommentar eines Zeitgenossen, in: Die Erhebung der österreichischen Nationalsozialisten im Juli 1934, Bericht der Historischen Kommission des Reichsführers SS, Wien 1984, S. 295.

¹⁰³ Alois Götsch, Die Vorarlberger Heimatwehr, Zwischen Bolschewistenfurcht und NS-Terror, Schriftenreihe der Rheticus-Gesellschaft 30, Feldkirch 1993, S. 90, 91.

¹⁰⁴ Walter Goldinger a.a.O., S. 204.

¹⁰⁵ In Bregenz wurde nach dem Anschluss die Seestraße nach dem Dollfußmörder benannt; Mörder ehren Mörder! Seine Frau wurde Hausangestellte beim Naziführer Seyss-Inquart (H. J. Neumann, Arthur Seyss-Inquart, Graz 1970, S. 115).

¹⁰⁶ Gottfried Karl Kindermann, Hitlers Niederlage in Österreich, München ²2003, S. 155, 536; Gordon Shepherd, S. 305–307.

von den Putschisten¹⁰⁷ versagt. Der Naziputsch, der außer in Wien sich vor allem noch in Kärnten und der Steiermark auswirkte, wurde in ein paar Tagen von Bundesheer und Heimatwehr niedergeschlagen. Es war die erste Niederlage Hitlers, der dann sieben Jahre lang bis zur russischen Offensive im Winter 1941/42 von Sieg zu Sieg eilen konnte. Dollfuß war der »erste Staatsmann auf dem europäischen Kontinent, der Hitler Widerstand geleistet hat.«¹⁰⁸ Das wurde von den Westmächten nicht zu Hitlers rechtzeitiger Eliminierung genutzt. Auch dort haben die Anpasser die günstigsten Gelegenheiten vertan.

Am Schluss seines Buches sagt Messner: »So war Kanzler Dollfuß im Tode als Christ so groß wie als Held. Und in diesen letzten Stunden wurde noch einmal leuchtend sichtbar, was die Kraft seines Heldentums war; die Kraft, mit der er sich für sein Vaterland, für seine Heimat, für sein katholisches Österreich einem Gegner entgegenstellte, der sich in seiner vielfachen Übermacht des Sieges gewiss war; die Kraft, nur an seine Pflicht zu denken, jede Stunde bereit, auch das Opfer seines Lebens für das Vaterland zu bringen; aber auch die Kraft, sterbend noch denen das Verzeihen zuzurufen, die ihm Ehre und alles rauben wollten und schließlich eine Rotte von Aufrührern mit seiner Erschießung beauftragt hatten.« Seiner Frau und seinen Kindern kann er »nichts hinterlassen, sie sind unversorgt, er war am Tage seines Todes vermögenslos, wie er es bei seinem Regierungsantritt war.«¹⁰⁹ »Dollfuß' Ehe mit einer deutschen Frau aus Pommern, die vor der Ehe zum Katholizismus konvertierte und in der Ehe ihm zwei Kinder (Eva, *1927, und Rudi, *1930) schenkte, war sehr glücklich.«¹¹⁰ Ihnen galt sein letzter Gruß.

Gordon Shepherd schreibt: Trotz seiner »schweren Leiden ließ Dollfuß in seinen letzten Stunden jedoch keinen Hass und keine Bitterkeit aufkommen. Tatsächlich bezeugte er seinen Mördern die Milde eines frühchristlichen Märtyrers.«¹¹¹

15.) *War Dollfuß ein Märtyrer?*

Nach dem Märtyrerkanzler Dollfuß¹¹² hat es zahlreiche österreichische Patrioten gegeben, die, über anpasserische Politik erhaben, in Gnade die Kraft zum Martyrium fanden; genannt sei stellvertretend nur der selige Franz Jägerstätter, viele weitere sind im dreibändigen Martyrologium von Prof. Jan Mikrut beschrieben.¹¹³ Prälat Helmut Moll zitiert in seinem Buch »Martyrium und Wahrheit, Zeugen Christi im

¹⁰⁷ Johannes Messner a.a.O., S. 152; Gordon Shepherd a.a.O., S. 308, 309.

¹⁰⁸ Gottfried Karl Kindermann, Hitlers Niederlage in Österreich, Hamburg 1984; Gordon Shepherd a.a.O., S. 124.

¹⁰⁹ Johannes Messner a.a.O., S. 153–155.

¹¹⁰ Eva Dollfuß, Mein Vater, Wien 1994, S. 49–54; Gordon Shepherd a.a.O., S. 36–38.

¹¹¹ Gordon Shepherd a.a.O., S. 309; Ildefons M. Fux a.a.O., S. 16, 17; Johannes Messner a.a.O., S. 154.

¹¹² Gerhard B. Winkler, em. Professor für Kirchengeschichte in Salzburg im Vorwort zu Ildefons M. Fux, Für Christus und Österreich, Menschen, die Jesus Christus und ihr Heimatland liebten, Wien 2001, S. 6.

¹¹³ Jan Mikrut (Hg.), Blutzeugen des Glaubens, Martyrologium des 20. Jahrhunderts, Bd. 1–3, Wien 1999/2000.

20. Jahrhundert« wörtlich aus der Enzyklika *Fides et ratio* Johannes Pauls II. (1998): »Der Martyrer ist in der Tat der zuverlässigste Zeuge der Wahrheit über das Dasein. Er weiß, dass er in der Begegnung mit Christus die Wahrheit über sein Leben gefunden hat, nichts und niemand wird ihm jemals diese Gewissheit zu entreißen vermögen. Weder das Leiden noch der gewaltsame Tod werden ihn dazu bringen können, die Zustimmung zur Wahrheit zu widerrufen, die er in der Begegnung mit Christus entdeckt hat.« Prälat Helmut Moll weist dann noch besonders auf das apostolische Schreiben *Tertio millennio adveniente* (1994) Johannes Pauls II. hin. Darin standen dem Heiligen Vater »die Glaubenszeugen vor Augen, die dem Vergessen entrissen werden sollten. Der Gefahr der Geschichtsvergessenheit entgegenwirkend, waren es die Martyrer, die der lauernden Versuchung ihrer Zeit widerstanden, das elementare Recht auf Leben zu missachten und die sittlichen Maßstäbe zu verleugnen.« Der Blutzeuge Dollfuß ist heute weithin vergessen oder er wird als »Nachahmer und Vorläufer Hitlers« in seinem Glaubenszeugnis von den Gegnern im Hass entstellt und entwürdigt.

Die (deutschen) Blutzeugen sind im (deutschen) »Martyrologium« durch drei Kriterien genau definiert, die schon von Papst Benedikt XIV. her als verbindlich gelten: »Für einen Martyrer müssen die Tatsache des gewaltsamen Todes (martyrium materialiter), das Motiv des Glaubens- und Kirchenhasses bei den Verfolgern (martyrium formaliter ex parte tyranni) und die bewusste innere Annahme des Willens Gottes beim Verfolgt werden trotz Lebensbedrohung (martyrium formaliter ex parte victimae) sicher festgestellt sein.«¹¹⁴

Diese drei Kriterien treffen für Dr. Engelbert Dollfuß, wie aus dem Vorhergehenden ersichtlich, genau zu. Dass der Seligsprechungsprozess noch nicht eröffnet wurde, ist wohl auf politische Inopportunität zurückzuführen. Pater Ildefons Fux betont den Glauben, der, »als übernatürliche Tugend in Gott wurzelnd und auf Gott bezogen, seine sieghafte Kraft« offenbart, »denn durch die Gnade sind die Märtyrer geworden, was sie nicht von Anfang an waren.«¹¹⁵

Der breiten Masse blieben die meisten Märtyrer unbekannt, sie hatte sich mit dem System arrangiert. Wo man Einzelne gekannt hat, wie den seligen Franz Jägerstätter in St. Radegund, wurden und werden sie oft von den »realistisch angepassten« Katholiken abgelehnt. Kardinal Scheffczyk betont den Unterschied in der Auffassung des Martyriums durch die Märtyrer damals im Kriegstoben und durch die Wohlstandsgesellschaft heute: »Im Hinblick auf die uns umgebende Realität wird man allerdings sagen müssen, dass der Geist des Martyriums in einer Wohlstandsgesellschaft allgemein schwer Wurzeln fassen kann. Auch ist ihm dort ideell-geistig der Ansatz verwehrt, wo zum Beispiel die Idole des bloß diesseitigen Fortschrittsglau-

¹¹⁴ Helmut Moll im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, *Die katholischen deutschen Martyrer des 20. Jahrhunderts*, Ein Verzeichnis, Paderborn ⁴2005, S. XI; Helmut Moll, *Martyrium und Wahrheit, Zeugen Christi im 20. Jahrhundert*, Weilheim-Bieberbronn ²2006, S. 15, 16, 23; Helmut Moll (Hrsg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz), *Zeugen für Christus, das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts*, Paderborn 2006, Buchbesprechung von Johannes Stöhr, *Theologisches*, Jahrgang 38, Köln 2008, S. 409, 410.

¹¹⁵ Ildefons M. Fux a.a.O., S. 7.

bens oder der reinen Selbstverwirklichung vorherrschen. Wer auch mit seinem Christentum nur der Entwicklung der Welt oder der Verwirklichung des Selbst dienen will, kann sein Leben nicht für etwas Höheres und Letztes opfern.«¹¹⁶

In der Hitlerzeit wurde Engelbert Dollfuß, ehemals der »Märtyrerkanzler« und »Heldenzkanzler« aller österreichischen Katholiken und Patrioten, zum Volksverräter und Verbrecher gestempelt. Heutzutage wird er in »fortschrittlichen« katholischen Kreisen verdrängt und in linker Ideologie als faschistischer Wegbereiter Hitlers dargestellt. Das Martyrium wird ja ganz allgemein aus der Volksfrömmigkeit verdrängt, seine Bedeutung für den lebendigen Glauben ist verdunkelt. Das ist auch ein Grund für die weithin herrschende »Gottesfinsternis« (M. Buber). Man sieht nicht, wie wunderbar es ist, dass damals in einer wachsenden Anpassung und Hinwendung der Masse der deutschen Katholiken zum radikalen Nationalismus und ihrer Hirten zum Nachgeben immer wieder einzelne Persönlichkeiten bis zum Martyrium treu geblieben sind. Dazu muss die ganze feindliche Welt, in der das Martyrium sich vorbereitet hatte, in den Blick genommen werden, ansonsten kann es heutzutage dem Zeitgenossen skurril erscheinen. In der allgemeinen Politikverdrossenheit und Verzweiflung über politische Korruption ist es wesentlich und wichtig, das heldenhafte Leben und Martyrium führender katholischer Politiker antithetisch hervorzuheben.

Nach der Ermordung Dollfuß' schrieb der deutsche Emigrant Univ.-Prof. Dietrich von Hildebrand, ein bedeutender Philosoph¹¹⁷, in seinem Dollfußbuch: Dollfuß »ist ein Märtyrer, insofern er um der Sache Christi willen gestorben ist«. »Austriam instaurare in Christo« – »Österreich in Christus wieder aufzurichten« war Dollfuß' »letztes und tiefstes Ziel. Und er war nicht nur ein Streiter Christi für Österreich, sondern für das ganze Deutschland, ja für ganz Europa.« In seinem Dollfußbuch findet Hildebrand auch treffende Worte für den seit der Französischen Revolution grassierenden Nationalismus. »Nur in einer auch praktisch gottentfremdeten Welt konnte aller Idealismus sich in das Nationalgefühl verlegen. Die Nation blieb das Einzige, was für die liberale Menschheit noch über dem satten Wohlleben stand. Dass dieser Nationalismus selber aus den trüben Quellen eines Massenegoismus gespeist wurde, ist selbstverständlich, denn jeder von Gott absehende Idealismus wird notwendig zur egoistisch unterbauten Idolatrie. Dieser moderne Nationalismus, wie er in Fichtes »Reden an die deutsche Nation«, in Arndts und Körners Gedichten durchbricht, ist ein ganz legitimes Kind des Liberalismus.«¹¹⁸

Zum Jahrtag schilderte Dietrich von Hildebrand, der Dollfuß sehr gut kannte, seinen Charakter: »Selten können wir gerade bei den von den Wogen der Politik umbrandeten Großen der Geschichte jenen völligen Mangel an Ehrgeiz, jene tief christliche verzeihende Liebe, jene unbeirrbar Schlichtheit und Demut finden.«¹¹⁹

¹¹⁶ Leo Cardinal Scheffczyk, *entschiedener Glaube – Befreiende Wahrheit*, Buttenwiesen 2003, S. 33.

¹¹⁷ Dietrich von Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, Gesammelte Werke Bd. 1 (Taschenbuch), Stuttgart 1976; Josef Seifert, *Dietrich von Hildebrand: »Was ist Philosophie?«, Die Sache selbst*, Die Tagespost 10. 1. 2009, Nr.4, S. 9.

¹¹⁸ Dietrich von Hildebrand, *Engelbert Dollfuß, ein katholischer Staatsmann*, Salzburg 1934, S. 119, 120, 9, 10; Ildefons M. Fux a.a.O., S. 16.

¹¹⁹ Dietrich von Hildebrand in der von ihm gegründeten Zeitschrift »Christlicher Ständestaat« am 21. 7. 35, Jg.Nr 29, S. 683.

Karl Kraus, der bekannte jüdisch-wienerische Literat, hat geweint, als Dollfuß ermordet wurde. Die »Jüdische Front« schrieb eine Woche später: »Denn in dieser Zeit, als der Hass gegen unsere Brüder und ihre Rechte anstürmte, war Bundeskanzler Dollfuß derjenige, der, unbeirrt von den Losungen einer verhetzten Minderheit, in der neuen ständischen Verfassung unsere Gleichberechtigung verankerte, eine Tat, die vielleicht nicht populär war, aber dem Gefühl der Gerechtigkeit und der inneren Verantwortung als Führer entsprang. Wir wissen ihm Dank dafür, dass er uns nicht zu Menschen zweiter Sorte stempeln ließ.« Kardinal Christoph Schönborn, aus dessen Buch »Die Menschen, die Kirche, das Land« diese und die nachfolgenden Zitate (S. 224–226) stammen, erinnerte in seiner Predigt zum 60. Jahrestag des Dollfußmordes daran, dass die »Prüfungen, die Gott zulässt [...] Anrufe zur Umkehr« sind, und wies »auf zwei solcher Anrufe Gottes an unsere Zeit im Sterben des Engelbert Dollfuß« hin:

1. »Der Mut und die Entschlossenheit dieses Menschen hat selbst viele Gegner beeindruckt. Seine Ermordung bleibt ein dringender Aufruf, mutig den Anfängen des Bösen zu widerstehen, was wieder voraussetzt, das Böse beim Namen zu nennen.«

2. »Das Opfer hat einen tiefen Sinn.«

Abschließend sagt Kardinal Schönborn: »Engelbert Dollfuß hat sein Leben mit Christus leben wollen. In seinem Sterben hat er sich bewusst mit dem Opfer Christi vereint [...] Im Opfer Christi, das im heiligen Messopfer geheimnisvoll Gegenwart wird, dürfen wir gewiss sein, dass das Lebensopfer des Kanzlers und die vielen, meist verborgenen Opfer von damals und heute unserer Heimat und der ›ganzen Welt Frieden und Heil‹ bringen.«

Dollfuß war ein lediges Kind aus einfachsten bäuerlichen Verhältnissen. Pater Ildefons Fux spricht von Dollfuß' »schlichter Gläubigkeit vergangener Zeiten« und zitiert seine Worte: »Nur Christus kann die Seele des Menschen retten, und nur Er kann der Gesellschaft helfen. Ich glaube, ich muss jetzt versuchen diese Gesellschaft zu ihm zu führen. Das ist meine Sendung.« Dollfuß sah seine Religion nicht als Privatsache.¹²⁰

Der sozialdemokratische Journalist Friedrich Scheu, der bis 1954 die außenpolitische Redaktion der »Arbeiterzeitung« leitete und ein Zeitgenosse Dollfuß' war, schrieb über ihn: »Dem Fanatiker Dollfuß glaubte man sein brennendes Gefühl einer von Gott übertragenen politischen Mission.«¹²¹

Der englische Historiker Gordon Shepherd sieht im Ständesaat den »erste[n] und höchstwahrscheinlich letzte[n] Versuch im 20. Jahrhundert [...] das Reich Gottes auf Erden zu errichten«. Darin lag Dollfuß' politische und religiöse Bedeutung. Er war in »einem autoritären Zeitalter« Europas der Leitstern des österreichischen politischen Katholizismus. Er trachtete immer nach »christlichen Werten und Geboten« zu handeln und fand seine »wesentliche Inspiration nicht, wie so oft und so unrichtig behauptet wurde, im Faschismus Mussolinis, sondern in [...] der ›Civitas Dei‹ des hl. Augustinus«.¹²² Dollfuß' intellektuelle Führungsschicht wurde sofort nach dem

¹²⁰ Ildefons M. Fux a.a.O., S. 16, 15.

¹²¹ Friedrich Scheu, *Der Weg ins Ungewisse*, Wien 1972, S. 214.

¹²² Gordon Shepherd, S. 193, 194.

»Anschluss« mit dem ersten Transport am 1. April 1938 in das Konzentrationslager Dachau gebracht. Nach dem Krieg hat sie dann ungebrochen den Wiederaufbau Österreichs geplant und in der großen Koalition maßgeblich geleitet.¹²³

So ist es eigenartig und jammerschade, dass in Deutschland und Österreich der katholische deutsche Abwehrkampf des österreichischen Bundeskanzlers Dollfuß nicht als religiöser Hinweis dafür genommen wird, dass ein freier Katholizismus deutsche Menschen – als solche fühlten sich damals die Österreicher noch – zu einer Abwehr des Nationalsozialismus bis zum Martyrium bestärken konnte. Dollfuß und seine Anhänger erwiesen dem deutschen Volk einen Dienst dadurch, dass sie klar und unmissverständlich betonten, wie sehr die Theorie und Praxis des Nationalsozialismus den ethischen und kulturellen Traditionen und Grundnormen deutscher Kultur widersprachen. In der Trabrennplatzrede im Rahmen des Allgemeinen deutschen Katholikentages im September 1933 in Wien hat Dollfuß betont: »Wir sind so deutsch, so selbstverständlich deutsch, dass es uns überflüssig vorkommt, dies eigens zu betonen.«¹²⁴

Heute wird von links die Dollfuß-Zeit leider im alten Klassenhass und Antiklerikalismus nicht in ihren Werten gewürdigt, sondern einfach mit Wortkeulen wie Austrofaschismus und »Arbeitermörder« abgetan. Ich habe die Dollfuß-Schuschnigg-Zeit als religiöse Gnadenzeit erlebt. Jene aber, die damals »durch die Gnade [...] Märtyrer geworden (sind), was sie nicht von Anfang an waren«, können wir mit dem Tagesgebet der Messe für Märtyrer anrufen: »Die Gemeinschaft mit ihnen gebe unserem Glauben neue Kraft; ihre Fürbitte schenke uns Mut und Zuversicht.«

16.) Der Ständestaat als Zuflucht deutscher jüdischer Flüchtlinge

Evan Burr Bukey, Prof. für Geschichte an der Universität von Arkansas, beurteilt die Judenfrage im Ständestaat klar: »Unter dem Regime Dollfuß und später Schuschnigg genoss die jüdische Gemeinde einen Schutz durch die Regierung, den sie seit den Tagen der Habsburgermonarchie nicht mehr hatte.« Aber in einem Großteil der Bevölkerung wucherte im Gegensatz zur Haltung der Regierung ein hasserfüllter Antisemitismus, stark in Wien, schwach in Vorarlberg. Einen »der häufigsten Vorwürfe gegen den christlichen Ständestaat lautete, dass er sowohl vom Vatikan als auch von den Juden gekauft sei [...] Hitler verdankte seinen späteren Erfolg bei der Annexion seines Heimatlandes in das Großdeutsche Reich vor allem einem starken antisemitischen Konsens, den er in den folgenden Jahren geschickt zur Festigung seines Regimes nutzte.«¹²⁵

»In Vorarlberg gab es nach dem Ende der Habsburgermonarchie fast keine Juden mehr. Einige zogen weg, andere konnten sich der Machtergreifung Hitlers durch

¹²³ Fritz Bock, Vierzig Jahre nachher, in: Forschungen und Beiträge zur Wiener Stadtgeschichte, Hrsg. Felix Czeike, Wien 1978, S. 12, 16, 17.

¹²⁴ Gordon Shepherd a.a.O., S. 216, 217.

¹²⁵ Evan Burr Burkey a.a.O., S. 45.

Flucht in die Schweiz entziehen. Die einzige in Hohenems verbliebene Familie Elkan wurde vermutlich 1940 »liquidiert.«¹²⁶

Die Emigration deutsch-jüdischer Intelligenz nach Österreich begann schon im Jahr 1933 und steigerte sich bis zur Ägide der Achse Rom – Berlin mit dem nazi-freundlichen Juliabkommen 1936 zwischen Nazideutschland und Österreich. Es war auf Drängen des deutschen Botschafters Papen und Mussolinis zustande gekommen. Zahlreiche deutsch-jüdische Emigranten sahen das als Signal, Österreich wieder zu verlassen. So trat beispielsweise ein deutsch-jüdischer Schüler 1935 in unsere 5. Klasse des Gymnasiums in Bregenz ein. Sein Name »Freétag« war gänzlich unauffällig, da wir aus der Literaturgeschichte »Gustav Freitag« mit seinen berühmten Romanen »Die Ahnen« und »Soll und Haben« kannten. Unser Freitag, dunkelhaarig und blauäugig, stammte aus Sachsen. Er war sehr sportlich und wurde nach kurzer Zeit in die Handball-Auswahlmannschaft gewählt. In wenigen Wochen war er völlig integriert, nur ein reichsdeutscher Mitschüler schaute manchmal schief. Wir nannten ihn mit Übernamen »Freitasch«, weil er aufgrund seines sächsischen Akzents seinen Namen so aussprach. Im Sommer 1935 absolvierte er die 5. Klasse mit Erfolg ebenso wie im Sommer 1936 die 6. Klasse. Im Herbst 1936 ist er nicht mehr in der 7. Klasse erschienen. Wahrscheinlich ist die Familie nach dem Juliabkommen 1936 zwischen Deutschland und Österreich, das den Nazis »eine Beteiligung an der politischen Willensbildung in Österreich« vorgesehen hatte, in ein anderes Land weitergezogen. Auf dem Bummel der Bregenzer Kaiserstraße konnte man in dieser Zeit manchmal auch ein hübsches und intelligentes, dunkelhaariges Mädchen treffen, das nach dem Sommer 1936 ebenfalls nicht mehr zu sehen war. Bei ihr aber vermuteten wir, im Gegensatz zum Kameraden Freitag, schon damals, dass sie ein Kind jüdischer Flüchtlinge aus Deutschland war.

Am Bundesgymnasium hörte man in keinem Fach antisemitische Äußerungen, im Gegenteil hohes Lob für jüdische Gelehrte, Dichter und Künstler. In der Turnstunde lernten wir das Dollfußlied des bekannten jüdischen Schlagerkomponisten Hermann Leopoldi, das wir bei Jung-Österreich auch häufig gesungen haben:

Ihr Jungen schließt die Reihen gut,
Ein Toter führt uns an.
Er gab für Österreich sein Blut,
ein wahrer deutscher Mann.
Die Mörderkugel, die ihn traf,
die riss das Volk aus Zank und Schlaf.

Refrain: Wir Jungen stehn bereit, mit Dollfuß in die neue Zeit,
Wir Jungen stehn bereit, mit Dollfuß in die neue Zeit –
in die neue Zeit!

Ein Jahr später in der 7. Klasse des Gymnasiums war die Lage gespannter: einerseits wurden Mitschüler, die sich nazistisch betätigt hatten, aus der Schule ausgeschlossen, andererseits schossen die Gerüchte über den »deutschen Weg« des Bundeskanzlers Schuschnigg ins Kraut. Schließlich staunten wir bei der Schiwoche

¹²⁶ Norbert Peter, Christlicher Antisemitismus, in: Nachträge S. 47, 48.

der achten Klasse im Feber 1938 in Damüls, als mittags die Radionachrichten von einem neuen Abkommen zwischen Österreich und Deutschland berichteten und der uns begleitende Professor laut kommentierte: »Jetzt geben sie alles auf.«

17.) Anschlussjubiläum

Weil es beim Einmarsch der deutschen Truppen in Österreich überhastet zugeht (beispielsweise fehlte der Nachschub von Benzin und die österreichischen Tankstellen wurden schnell geleert), konnte Hitler am 12. März abends nur in Linz den entfesselten Nazijubiläum entgegennehmen. Wie mir später ein Kollege, der als Funker dabei war, erzählte, hat es nach Ankunft in Wien mehr als einen Tag gedauert, bis die zerstreuten Trupps der Nachrichtenabteilung sich wieder zusammengefunden hatten. Zur Sammlung und Aufstellung einer Parade und zum Jubiläum der 250.000 auf dem Heldenplatz, darunter viele Arbeiter, die aus ihren Fabriken abkommandiert wurden, benötigte man zwei Tage bis zum Dienstag, den 15. März 1938. Übrigens war bei der Trauerkundgebung der vaterländischen Front nach Dollfuß' Ermordung, wie mir mein Vater als Teilnehmer berichtet hat, der Heldenplatz auch mit Menschen gefüllt.¹²⁷

Evan Burr Bukey schildert die Situation in Österreich vor und kurz nach dem Anschluss: »Höchstens ein Drittel der Österreicher war damals zu echten Anhängern (des Nationalsozialismus) geworden, Schuschnigg rechnete also vermutlich ganz richtig damit, dass sich bei der Volksbefragung zwei Drittel für die österreichische Unabhängigkeit entschieden.«¹²⁸ Eine ähnliche Einschätzung hat in den Anslusstagen der italienische Außenminister Graf Ciano dem deutschen Botschafter gegenüber geäußert. Schon am Abend des 11. März, als der Einmarsch der deutschen Wehrmacht angesagt war, um die von Schuschnigg für den 13. März anberaumte Volksabstimmung zu verhindern, schwärmten (in Wien) »nationalsozialistische Rollkommandos zu Zehntausenden in die jüdischen Viertel aus, plünderten Läden und verprügelten Passanten. Ihr wildes Treiben währte bis lange nach Mitternacht.«

Carl Zuckmayer, der als jüdischer Emigrant in Henndorf am Wallersee lebte, schrieb zum Abend vor dem Einmarsch der deutschen Wehrmacht: »An diesem Abend brach die Hölle los. Die Unterwelt hatte ihre Pforten aufgetan und ihre niedrigsten, scheußlichsten, unreinen Geister losgelassen [...] Die Luft war von einem unablässig gellenden, wüsten, hysterischen Gekreische erfüllt, [...] Und alle Menschen verloren ihr Gesicht, glichen verzerrten Fratzen: die einen in Angst, die anderen in Lüge, die anderen in wildem hasserfülltem Triumph [...] Was hier entfesselt wurde, war der Aufstand des Neids, der Missgunst, der Verbitterung, der blinden böswilligen Rachsucht – und alle anderen Stimmen waren zum Schweigen verurteilt.«¹²⁹

Die österreichischen Katholiken waren allein gelassen und ermüdet. Schon das Juliabkommen 1936 zwischen Österreich und Nazideutschland wurde in diesen

¹²⁷ Johannes Messner a.a.O., Bild vor S. 155.

¹²⁸ Evan Burr Bukey a.a.O., S. 42; Anm.: Unlängst, bei der Nationalratswahl vom 28. September 2008, hat sich in Österreich mit FPÖ und BZÖ wieder das Drittel Nationaler gezeigt.

¹²⁹ Evan Burr Bukey a.a.O., S. 50.

Kreisen¹³⁰ bis in die Heimwehr hinein als Niederlage, von den Nazis aber als Teilsieg gewertet. Und nun war der totale Nazisieg da. Leider hat im allgemeinen Anpassungs- und Verbrüderungstaukel sogar der Erzbischof von Wien, Kardinal Innitzer, den Aufruf der österreichischen Bischöfe zur »nationalen Pflicht-Erfüllung« in einem Begleitbrief an Gauleiter Bürkel mit »Heil Hitler« bekräftigt. Das erklärt sich auch aus seiner großdeutschen Gesinnung und der »Stimme unseres gemeinsamen deutschen Blutes«, auf die er sich berief¹³¹, ein Rassismus, der im Sudetenland, seiner Heimat, seit langem grassierte. Die zugehörige »Feierliche Erklärung« der österreichischen Bischöfe betont die »selbstverständliche nationale Pflicht, uns als Deutsche zum Deutschen Reich zu bekennen«, und die Erwartung, dass »alle gläubigen Christen [...] wissen, was sie ihrem Volke schuldig sind.«¹³² Diese »Feierliche Erklärung« und Innitzers »Heil Hitler« konnte man damals auf allen Plakaten zur Volksabstimmung vom 10. April 1938 sehen. Außerdem wurde der Hirtenbrief vierzehn Tage nach dem Anschluss von allen Kanzeln verlesen.¹³³

Trotz Anerkennung der österreichischen Souveränität in einer Hitlerrede nach erfolglosem Putschversuch der österreichischen Nazis im Juli 1934 und im zwei Jahre danach abgeschlossenen Juliabkommen von 1936 – einer der vielen gebrochenen Hitlerverträge – gab Hitler am Freitag 11. März 1938 der Wehrmacht den Befehl zum Einmarsch. Auf die Frage eines Journalisten der Presse: »Hätte Österreich 1938 Widerstand leisten sollen?« antwortete der noch lebende sozialistische Kronzeuge auf der Seite der Schutzbundrevolte und nach dem Krieg sozialdemokratischer Innenminister Franz Olah: »Einen Schuss abgeben ist immer g'scheiter. Wenn man nicht kämpft, hat man schon verloren! Ich bin sicher, wenn wir bewaffneten Widerstand geleistet hätten, wir wären nicht so untergegangen [...] Wir haben noch am 10. März abends (am 12. März vormittags rückten die deutschen Truppen ein) eine Gewerkschaftskonferenz abgehalten. Es war alles vergebens.«¹³⁴ Auch der selige Franz Jägerstätter, unter Hitler Wehrdienstverweigerer bis zur Hinrichtung (9. 8. 1943), »hat ganz klar und deutlich gesagt, er wäre bereit, für Österreich auch die Waffen zu tragen, um es zu verteidigen, aber nicht für das Dritte Reich.«¹³⁵

18.) Kein Sieg-Heil-Einmarsch in Bregenz; Widerstand der Frontmiliz in Feldkirch

Weil es im Radio hieß, die deutschen Truppen seien an der Grenze in Braunau und Kufstein jubelnd empfangen worden, wollte ich neugierig schon am Morgen zur

¹³⁰ Maximilian Liebmann a.a.O., Bild S. 416.

¹³¹ Viktor Reimann, Innitzer Kardinal zwischen Hitler und Rom, Wien ²1967, S. 125.

¹³² Maximilian Liebmann a.a.O., Bild S. 426.

¹³³ Walter Kleindel a.a.O., S. 361.

¹³⁴ Interview mit Franz Olah, Die »Presse«, Wien, 19. Jänner 2008, S. 39.

¹³⁵ Kard. Christoph Schönborn, Auszug aus »Der Christ und die Politik«, Katechese vom 19. 3. 2000, Katholische Wochenzeitung, Goldach in der Schweiz, Nr. 27, 4. Juli 2008, S. 7; Georg Bergmann, Franz Jägerstätter. Ein Leben vom Gewissen entschieden, Stein am Rhein ²1988, Ablehnung des Anschlusses S. 60–99.

Stadt hinaus Richtung Grenze gehen, kam aber nur bis zu den Kasernen. Da war keine jubelnde Nazimenge, wie am Nachmittag bei der Militärparade auf dem Kornmarktplatz, sondern auf der Straße bis zum ehemaligen Gasthaus »Bayerischer Hof« nur ein Dutzend neugieriger jüngerer Leute, eingeschüchtert durch ein auf die Mannschaftskaserne gerichtetes deutsches Infanteriegeschütz. Bei der Kanone hielt ein Infanterist für den Richtkanonier eine Granate zum Nachladen bereit. Alle deutschen Soldaten, die dem einrückenden 14. Infanterieregiment aus Konstanz angehörten, waren feldmarschmäßig mit Stahlhelm und Stiefel und wohl auch mit scharfer Munition ausgerüstet. Sie rückten in den damals noch existierenden tiefen Straßengraben links und rechts der Reichsstraße gefechtsmäßig in Deckung mit dem Gewehr an der Seite gegen die Kasernen vor.

Vor den einmarschierenden deutschen Truppen fürchtete man sich nicht. Gefürchtet hätte man sich vor einem Einmarsch der SS oder der »Österreichischen Legion«, eines in Bayern ausgebildeten großen Truppenverbandes aus tausenden Naziflüchtlingen und Naziterroristen aus Österreich. Sie standen unter demselben abgründigen moralischem Defizit, wie es am 30. Juni 1934 in Deutschland offenbar geworden ist, davon nicht abgeschreckt, sondern eher angezogen.

Wir trugen bis zum Ende das rot-weiß-rote Abzeichen »Seid einig«. Noch abends, am 11. März, marschierten wir mit dem »Österreichischen Jungvolk«, wie »Jung Österreich« nun umbenannt war, die hechtgrauen Hemden auf grün umgefärbt, in einem Fackelzug durch die Stadt, bis der Rücktritt Schuschniggs und sein »Gott schütze Österreich« bekannt wurde. Erst zwischen neun und zehn Uhr nachts marschierten die Nazis, die von überall hergelaufen kamen, in weit auseinandergezogenen Dreierreihen, Nazikampflieder singend durch die Stadt. Und nun, am Morgen des nächsten Tages, rückte deutsches Militär am Rande der Stadt in Gefechtsformation auf die Kasernen zu. Erst nachmittags fand auf höheren Befehl eine bejubelte Verbrüderung zwischen der Wehrmacht und dem österreichischen Bundesheer mit Hakenkreuzbinden statt. Diese revolutionären roten Binden kontrastierten stark zum Kaiserjägermarsch, mit dem die beliebte Militärmusik die Parade des Alpenjägerbataillons begleitete. Solche befohlene Verbrüderungsparaden des Bundesheeres fanden dann im Frühjahr in mehreren deutschen Großstädten statt, um den »Sieg« der Wehrmacht, die kurz darauf das ganze Bundesheer zerteilt, aufgesogen und in Wehrmachtsuniformen gesteckt hat, der deutschen Bevölkerung vorzuführen.

In Bregenz hat es keinen Widerstand gegen den Einmarsch gegeben, wohl aber war ein solcher in der Bischofsstadt Feldkirch vorbereitet. Die Frontmiliz – so hieß die Heimatwehr nach ihrer Eingliederung in die Vaterländische Front durch Kanzler Schuschnigg – hatte den Befehl des Landesführers zum Abzug nicht erhalten, wodurch sich »ein gefährlicher Zwischenfall« ergab, weil sich eine Kompanie der Frontmiliz schwer bewaffnet auf dem Gelände des Jesuitenkollegs Stella Matutina verschanzt hatte. Dort warteten zwischen 90 und 120 Männer unter Führung des Lehrers Baldassari auf einen Kampfeinsatz. Zeitzeuge Hans Bürkle aus Bludenz erinnert sich an die brenzlige Situation: »Wir sind im Stellagelände in Stellung gelegen. Ich war Schütze drei am Maschinengewehr [...] Gegenüber auf dem rechten Ufer der Ill war ein Tortrakt. Dort haben auch die Verhandlungen zwischen Baldas-

sari, dem Bezirkshauptmann Hofrat Graf und dem SA-Führer Hefel, dem späteren Bürgermeister von Feldkirch, stattgefunden. Wir sollten kapitulieren. Da hat Baldasari gesagt: »Das kommt überhaupt nicht in Frage. Hier wird gekämpft, wenn ihr uns angreift: es sei denn, ich bekomme Befehl von meinem Vorgesetzten!« Das war Toni Ulmer [...] Dieses Telefongespräch hat dann auch stattgefunden, und wir haben aufgegeben. Wir sind aus unseren Kampfstellungen heraus, sind als militärische Formation, also in Kompanieblock, angetreten und als geschlossene Einheit marschiert [...] Beim Bezirksgendarmeriekommando Feldkirch haben wir, hintereinander hineingehend, unsere Waffen abgegeben. Dann bin ich weinend heimgegangen – dann war es aus.«¹³⁶

Die Auflösung der kampfbereiten Heimatwehr und ihre Eingliederung in die sogenannte Frontmiliz sowie der Kapitulationsbefehl verhinderten einen ernsten Widerstand und Fluchtmöglichkeiten für die jüdische Bevölkerung über die Schweizer Grenze in Vorarlberg, die dem Ansehen Österreichs heute noch zugute kämen. Nach dem Anschluss sind noch Tausende jüdische Österreicher und deutsch-jüdische Flüchtlinge, die in Österreich eine zweite Heimat gefunden hatten, zunächst per Bahn, später eingewiesen und geführt von Vorarlbergern, über die grüne Grenze in die Schweiz geflüchtet. Dort hat ihnen (Schätzungen von »einigen Hundert« bis zu »über dreitausend«) der St. Galler Polizeihauptmann Paul Grüninger aus humanitären Gründen bis zu seiner Entlassung (3. April 1939) illegal die Einreise ermöglicht.¹³⁷

19.) Die Anpassung der deutschen Katholiken an Militarismus und Hitlers Krieg

Am 1. September 1939 hat Hitler den Krieg begonnen, zunächst gegen Polen, trotz des zehnjährigen deutsch-polnischen Nichtangriffspaktes vom 26. 1. 1934, der ihn außenpolitisch aus seiner Isolierung befreite. So war seine diabolische Politik. Auch mit der Sowjetunion schloss er kurz vor dem Angriff auf Polen am 23. 8. 1939 einen zehnjährigen Nichtangriffspakt, griff sie aber kaum zwei Jahre später mit seiner ganzen Macht an. »Für das polnische Volk und die katholische Kirche« begann »eine Leidenszeit von grauenhaften Ausmaßen«.¹³⁸ Hitler verlangte vor seinen Armeeführern am 22. August 1939 die »Vernichtung Polens«, die »Beseitigung seiner lebendigen Kraft«. Deshalb habe auch die Durchführung »hart und rücksichtslos zu geschehen«.¹³⁹ Der Historiker Josef Becker weist auf die erste Enzyklika Pius' XII. vom 20. Oktober 1939 hin. Sie umschreibe »Nationalismus, Rassenlehre und Totalitarismus als die Hauptirrtümer, welche ein friedliches Zusammenleben der Völker

¹³⁶ Alois Götsch, die Vorarlberger Heimwehr. Zwischen Bolschewistenfurcht und NS-Terror, Feldkirch 1933, S. 119, 120.

¹³⁷ Vorarlberger Nachrichten, 15. 4. 1909, S. A7; vgl. Gottfried Karl Kindermann, Hitlers Niederlage in Österreich, München 2003.

¹³⁸ Helmut Holzappel, Tausend Jahre Kirche Polens, Würzburg 1966, S. 145.

¹³⁹ Martin Broszat, Nationalsozialistische Polenpolitik 1939–1945, Frankfurt 1965, S. 11.

unmöglich machen. Weder die politischen Richtungen noch die Staaten, welche diese Irrtümer vertreten, werden direkt bezeichnet. Genannt wird ein Opfer dieser Irrtümer – Polen; auf den dort einsetzenden nationalsozialistischen Terror weist die Bemerkung hin: »das Blut ungezählter Menschen, auch von Nichtkämpfern, erhebt erschütternde Anklage«. Die Weihnachtsbotschaft von 1939 und mit ihr alle späteren Erklärungen von Pius XII. halten sich auf der gleichen Linie der Verurteilung von weltanschaulichen Richtungen und Rechtsbrüchen, ohne ihre Träger bzw. Täter direkt zu nennen.¹⁴⁰ Von dieser Enzyklika haben die meisten deutschen Katholiken überhaupt nichts gehört oder gelesen. Vom Leid des polnischen Volkes wurde in Deutschland geflissentlich oder ängstlich nichts gesagt und gezeigt. Ich erinnere mich nur an die Wochenschau im Kino mit Bildern vom Vormarsch der deutschen Truppen, wobei manchmal nebenbei Bilder von elenden Zivilisten auf der Flucht zu sehen waren und von jüdischen Polen gezeigt wurden, die das Gewissen hätten wachrütteln können. Die deutschen Katholiken aber schwiegen, wie auch ich, in dumpfer Erwartung einer Ausweitung des Krieges an der Westfront. Die meisten meiner Studienkollegen, die schon zur Wehrmacht eingerückt waren, standen 1940 hinter der Siegfriedlinie an der Mosel in Bereitschaft.

Alle Technischen Hochschulen außer Berlin und München (später auch Wien) wurden zu Kriegsbeginn geschlossen. So zog ich von Stuttgart nach München. Anfangs 1940 zurück in Stuttgart erlebte ich den Siegesrausch nach dem Einmarsch der deutschen Truppen in Paris. Dann aber wartete man den ganzen Sommer und Herbst dieses Jahres auf die Invasion in England, die durch die Niederlage der Luftwaffe in der Schlacht um England gar nicht zustande kam. Von dieser Niederlage erfuhr das deutsche Volk nichts. Die deutschen Medien schwiegen. Aber Studienkameraden des Flugzeugbaus, die seit Beginn des Krieges wieder bei der Luftwaffe dienten, erzählten Anfang Jänner 1941, dass der Luftraum über England bei Tag für deutsche Jagdflieger kaum noch zugänglich sei. Bald darauf setzten die gegenseitigen brutalen Luftangriffe in der Nacht, ausgelöst durch die Nachtbombardierung und Zerstörung von Coventry, ein. Es ging dabei nicht nur um Bombardierung von Industrie- und Bahnanlagen, sondern besonders auch um Terrorisierung der Zivilbevölkerung. Hitler drohte, wie ich im Radio hörte, dass englische Städte »coventriert« werden.

In München, wo ich nach der Vordiplomprüfung weiter studieren wollte, glaubten auch kritische Studenten nach wie vor an den »Endsieg«, auch Messbesucher in den Kirchen der Stadt, Frauendom, St. Michael, Bürgersaal. Alles gleichgeschaltet, kein mutiges Wort. Nur in der Bürgersaalkirche soll der inzwischen seliggesprochene Pater Rupert Mayer, der dort oft zelebrierte, den Ausspruch getan haben: »Ich will es ihnen genau sagen. Ein Katholik kann niemals Nationalsozialist sein.« So etwas habe ich leider nie gehört.

Den Hitlerkrieg erlebte ich vom August vor der Oktoberoffensive 1941 im Mittelabschnitt in Russland bis zum katastrophalen Winterrückzug 1941/42 und meiner Erkrankung an Flecktyphus. Besonders tief getroffen hat mich da der völlige Mangel

¹⁴⁰ Josef Becker, *Der Vatikan und der zweite Weltkrieg*, in: Dieter Albrecht (Hg.), *Katholische Kirche im Dritten Reich*, Mainz 1976, S. 186.

an Winterausrüstung der Truppe, die sich in der gewöhnlichen Felduniform ohne warme Kleidung, Socken, Handschuhe und Kopfbedeckung durch den eiskalten Winter schleppte, Einzelne mit »organisierten« Decken über dem Rücken, mit Filzstiefeln von russischen Gefallenen oder Bauersfrauen und requiriertem kümmerlichem Pferdewagen für die verbliebene Ausrüstung. Es gab natürlich viele Erfrierungen, vor allem an den Füßen, die nur mit Fußlappen in den Knobelstiefeln steckten. Wie seinerzeit bei Napoleon endete die mutwillige Offensive in einem schrecklichen Winterrückzug. Es war nicht ein »erfrorener Sieg«, wie es später beschönigend hieß, sondern eine schwere Niederlage im Kampf gegen die erste sowjetische Offensive vom 5. November mit frischen Truppen aus Sibirien, dem überlegenen Panzer T34 und der »Stalinorgel«. Schuld war die gewissenlose Verwegenheit des »Gröfaz« (Größter Feldherr aller Zeiten), wie Hitler von vielen Kameraden insgeheim genannt wurde. Er hat die Armee im Oktober ohne Winterausrüstung und ohne winterfestes Kriegsgerät in einer Offensive im Schlamm und Schneesturm Richtung Moskau getrieben. Allein deswegen hätte ihn ein unabhängiges, rechtsstaatliches Kriegsgericht zum Tod verurteilt.

Zweimal war ich damals in einer Krankensammelstelle und im Lazarett in dem von den Russen vorübergehend eingeschlossenen Juchnow und in Orscha. Da wurde ich Weihnachten 1941 aus der Versuchung des Zeitgeistes erlöst. Ich erinnerte mich an meine frühen »katholischen« Jugendjahre. Wir vom österreichischen Jungvolk standen damals auch an einem kalten Wintertag bei einem Besuch Kanzler Schuschniggs 1935 in Bregenz in Parade vor dem Hotel »Weißes Kreuz«. Der Kanzler ging auf mich zu – ich stand stramm in Reih und Glied – und prüfte an meinem Ärmel, ob ich warm angezogen sei: »Seids a warm anzogen?« Sechs Jahre später, im Winterfeldzug in Russland ohne Winterausrüstung, hat uns niemand mehr gefragt, ob wir warm angezogen seien.

Von Kirche und Katholiken war in diesem grausamen Krieg für mich als Soldat nichts zu hören und zu sehen. Nur einmal bekamen wir den Besuch eines protestantischen Feldgeistlichen in nobler Uniform und Stiefeln und dazu passenden Worten. In meiner Krankheit, in der ich zunehmend das Gedächtnis und meinen Lebenswillen verlor, konnten mir soldatische Worte nicht helfen, wohl aber hätte mir ein unangepasstes Glaubenszeugnis für Christus, der sich nicht angepasst hat bis zum Kreuz, helfen können. Wo war der Herrgott in dieser darwinistischen, trostlos gottvergessenen Zeit? In der Kameradschaft im Herzen: In den Herzen der Sanitäter, die uns auf Bauernschlitten mit struppigen Panjepferdchen durch den Schnee zu einem Dorf brachten, dicht gedrängt in Holzhäusern, und eine Babuschka gab mir noch einen bitteren Tee, in den Herzen der beiden Kameraden, die mich am nächsten Tag abends aus dem Güterzug ins Lazarett in Juchnow trugen, und in der Schwester, die mir dort den Christbaum ans Bett schob und zwei Äpfel schenkte. Dann wurde ich wegen Ansteckungsgefahr in eine Kammer ohne Türe gebracht, nur ein Kriegsgefangener ging im Gang als Betreuer vorbei, und aus einer anderen Kammer schrie ein Kamerad mit Schmerzen nach einem Sanitäter: »Sani! Sani! Sani! ...!« Da hat mich nur noch die Sorge bewegt, dass mich die vordringenden Russen lebend in ein Massengrab werfen werden. Dann verlor ich das Bewusstsein. Ein Jahr später, noch

als Soldat mit dem »Gefrierfleischorden« des Winters 1941/42, war in der Weihnachtsmette der Herrgott in meinem Herzen. Und gleich nach dem Krieg im zerbombten Wien in »Maria Treu«, bei der Beichte in »Neu-Lerchenfeld« und im Herzen meiner Frau; – die sakramentale, treue Ehe ist ein Weg zu Gott.

Im Krieg konzentrierten sich die deutschen Bischöfe unter steter Betonung der »vaterländischen Pflicht« auf die Verkündigung des Evangeliums und der Lehre der Kirche. Diesbezüglich war dann der »Zehn Gebote Hirtenbrief« des Jahres 1943 besonders deutlich. Der amerikanische Soziologe, Gordon Zahn, spricht vom »offenbaren Unvermögen, auch nur eine einzige bischöfliche Erklärung zu finden, die von der allgemeinen Linie, die Kriege Hitlers¹⁴¹ zu unterstützen, abweicht«. ¹⁴² Da war angesichts der Diktatur der »bis zum Endsieg« verblendeten Massen und ihrer zum Selbstmord bereiten Führer auch viel Pflichtbewusstsein im Spiel. Die Kriegsgegner blieben vereinzelt und, angesichts der Massendiktatur, stumm. Was Gordon Zahn bei den Bischöfen feststellte, gilt m. E. noch mehr für das deutsche Volk im Allgemeinen. Da wurde in Todesanzeigen und Nachrufen die patriotische Pflichterfüllung der Gefallenen betont und in katholischen Pfarreien unter Anteilnahme der Verwandten und Bekannten gewürdigt. Die Zeitungen waren davon übervoll. Deutsches Großmachtbewusstsein und Rassismus haben eine allgemeine Großmannssucht bewirkt, die das Schwache und Behinderte von sich wies und nach dem Krieg noch lange in den Kriegserzählungen der Landser herumgeisterte. Einer meiner Onkel hat in der Nervenheilanstalt Valduna bei Rankweil als geistig Behinderter in der Landwirtschaft mitgearbeitet. Im letzten Kriegsjahr fiel er mit vielen anderen einer nazi-darwinistischen Selektion zum Opfer. Uns wurde mitgeteilt, dass er an einem Herzversagen gestorben sei.

Der Winter 1941/42 brachte mit der entscheidenden russischen Offensive vom 5. November 1941, die auch im November 2008 wieder mit einer großen Parade in Moskau gefeiert wurde, den russischen Sieg und den katastrophalen deutschen Rückzug. Er markiert die Wende von Hitlers Siegesserie seit der Niederlage seines Naziputsches in Österreich 1934 bis zu dieser endgültigen Niederlage 1941/42. Hitler und seinen Selbstmordterroristen gelang es noch mit einer verblendeten oder eingeschüchternen Bevölkerung ein paar Lebensjahre herauszuschinden, mit doppelt so vielen Toten wie der ganze Krieg bisher. Wie fast das ganze deutsche Volk glaubten auch allzu viele Katholiken nach der Katastrophe des Winters 1942 und Stalingrads im Spätherbst noch an einen Endsieg. Das Nazivolk hat nach vielen Bombennächten noch 1943 Goebbels' im Berliner Sportpalast gestellter rhetorischer Frage: »Wollt ihr den totalen Krieg?« zugejubelt. Allgemein glaubten die »Volksgenossen«, auch die Ausgebombten, noch an die Illusion der technischen Großmacht Deutschland. Die Massen klammerten sich an Berichte und Gerüchte von Wunderwaffen, geheimnisvoll angekündigt und phantastisch ausgemalt. Hitler hat Krieg geführt »auf Teufel komm raus«, so konnte man im Volk nach dem Krieg verharmlosend hören. Aber das Wort war schreckliche Wirklichkeit.

¹⁴¹ Katechismus der katholischen Kirche, München 1993, »Ungerechter Krieg« Nr. 2309–2314.

¹⁴² Gordon C. Zahn a.a.O., S. 68.

Wenn »der Staat seine innere Begründung im Gemeinwohl besitzt«, die staatliche Autorität aber, wie in den mutwilligen Hitlerkriegen für Übermacht und Kolonialland im Osten und zuletzt für das Überleben einiger Nazigrößen vor ihrem Selbstmord pervertiert, das Gemeinwohl grundsätzlich negiert, verliert sie ihre innere Legitimation, und man darf nach den Worten des hl. Thomas widerstehen, »wie man Räubern widerstehen darf«.¹⁴³

*20.) Konzil und Progressismus, nachkonziliare Anpassung.
Vom entschiedenen Widerstand (Humanae vitae)
zur Anpassung an die Welt*

Nach dem Krieg hatten die Kirchen wieder regen Zulauf auch von ehemaligen Nazis. Im September 1945 verlautbarten die Bischöfe Österreichs ihr Hirtenwort, in dem sie den Krieg, der »wie keiner in den vergangenen Epochen der Menschheitsgeschichte entsetzlich und grausam gewütet hat«, scharf verurteilen und Hilfe von jenen »Staaten, die sich feierlich für ein freies und unabhängiges Österreich ausgesprochen haben«, erwarten, »dass seine Bürger in ihrem Glauben an die Lebensfähigkeit ihres Landes niemals wankend werden«.¹⁴⁴ Das katholische Volk in Österreich und Deutschland hatte die Nazigreuel einigermaßen erkannt und die Jugend schöpfte neue Hoffnung. Aber in der weiteren Folge, vom rasanten Fortschritt der Technik und vom fortschrittsgläubigen Liberalismus betört, wurden dann die Kirchen wieder zusehends leerer. Und die heutigen »weltoffenen« Christen haben inzwischen eine Entschuldigungswelle für die Zeitgeist-Hörigen mit Schuldzuweisung an die »alte« Amtskirche und den Vatikan ausgelöst, auf der alle bequemen Anpasser und arglistigen Antiklerikalen schwimmen. Sie ereifern sich für eine Demokratisierung der Kirche und wollen ein demokratisches Prinzip, das für den Staat geeignet ist, als »Ideologie des Demokratismus« auf die Kirche übertragen und über Dekanatskonferenzen, Pastoralräte, Laienräte, Verbände, Pfarrgemeinderäte, Kirchenvolksbegehren und Synoden auf die Hierarchie einwirken lassen.¹⁴⁵ Kardinal Scheffczyk weist darauf hin, »dass die ›Herrschaft des Volkes‹ auch heute vor Entartungen nicht geschützt ist, wenn sie zum Beispiel grundlegende Menschenrechte in Abhängigkeit vom bloßen Zahlenprinzip und von der Mentalität der Massen nicht mehr wahrht«. Darin zeige sich »der entscheidende Mangel der heutigen Massendemokratie, dass sie keinen Bezug mehr zum Transzendenten und Überweltlichen hat, welches allein bleibende Werte garantieren kann. Von der Kirche ist aber nun zu sagen, dass sie gerade aus dem Transzendenten kommt, und dafür lebt, konkret aus der

¹⁴³ Lexikon der Theologie, Artikel »Staatliche Autorität«, Freiburg ²1957, Bd. 1, S. 1134, 1135.

¹⁴⁴ Jakob Fried, Nationalsozialismus und katholische Kirche in Österreich, Wien 1947, S. 235, 237, 238; Gerhard Wanner, Kirche und Nationalsozialismus in Vorarlberg, Dornbirn 1972, S. 255, 260.

¹⁴⁵ Christoph Kardinal Schönborn, Die Menschen, die Kirche, das Land; Christentum als gesellschaftliche Herausforderung, Wien 1998, S. 15–24; Alexander Gross, Gehorsame Kirche – ungehorsame Christen im Nationalsozialismus, Mainz 2000; Gerhard Hartmann, Kirche und Nationalsozialismus, Kvelaer 2007, S. 32–37.

Offenbarung Gottes in Jesus Christus und in Ausrichtung auf das Kommen seines Reiches.«¹⁴⁶

Vor dem Konzil herrschte im ganzen Westen schon ein naiver Glaube an einen »unaufhaltsamen« Fortschritt ohne Rücksicht auf die Grenzen der Natur. Auch Konzilsberater und sogar Konzilsväter hatten sich dieser allgemeinen Stimmung angepasst. So entzündete sich am Feuer des technischen Fortschritts ein allgemeiner Fortschrittsgeist, der im Konzil von konservativen Vätern noch in Grenzen gehalten werden konnte. Aber nach dem Konzil machte er sich selbständig, öffnete sich in Anbiederung an die Welt in einem »geerdeten Glauben« und entwickelte den nachkonziliaren Progressismus, der sich mit viel Verstellung und Dreistigkeit und Mogelei – mit unangekündigten Laienpredigten in der hl. Messe – noch immer weiter verbreitet. 1965, noch vor Ende des Konzils, warnte Paul VI. in seiner Enzyklika *Mysterium fidei* davor, »eine von der Kirche einmal definierte Lehre in Vergessenheit geraten zu lassen oder sie in einer Weise zu erklären, dass die wahre Bedeutung der Worte oder der geltenden Begriffe abgeschwächt wird«.¹⁴⁷ Das ist Papst Paul VI. mit seiner Enzyklika *Humanae vitae* (1968) durch die »Königssteiner Erklärung« in Deutschland und die »Mariatroster Erklärung« in Österreich selbst widerfahren. Seine prophetische Enzyklika *Humanae vitae* (1968) lehnt solche Anpassung an die Pillensexualität ab. Ein Kernsatz der Enzyklika, die die Antibabypille nicht ausdrücklich erwähnt, aber einschließt, lautet: »Völlig irrig ist deshalb die Meinung, ein absichtlich unfruchtbar gemachter und damit in sich unsittlicher ehelicher Akt könne durch die fruchtbaren ehelichen Akte des gesamtehelichen Lebens seine Rechtfertigung erhalten.«¹⁴⁸

In der Königssteiner und in der Mariatroster Erklärung wird das Gewissen der Lehre der genannten päpstlichen Enzykliken *Mysterium fidei* (1965) und *Humanae vitae* (1968) übergeordnet, und das in einer Gesellschaft, die der Moraltheologe Prof. Georg Langemeyer folgendermaßen kennzeichnet: »Die kirchliche Auffassung von Ehe und Familie steht heute im krassen Gegensatz zu den in der Gesellschaft vorherrschenden Überzeugungen. Gründung und Aufhebung von Ehe und Familie werden dort weitgehend bestimmt von sexuellen Bedürfnissen und von erlebnishaften Gefühlsbindungen.«¹⁴⁹ So wird heute auch von vielen Katholiken die Verhütung durch die »Antibabypille«, ein typischer, moralisch nicht bewältigter, technischer »Fortschritt«, mit Berufung auf das Gewissen praktiziert. Einer solchen verführerischen Anpassung kann man im persönlichen Leben mit einer zeitweiligen Askese nach der »Rötzerschen natürlichen Geburtenregelung« unschwer in Liebe widerstehen.

Kardinal Schönborn ging in einer Predigt im Abendmahlsaal in Jerusalem vor 170 Bischöfen Europas auf die Enzyklika ein und sprach im Namen der Bischöfe, die vor 40 Jahren die »Königssteiner Erklärung« (Deutschland) bzw. die »Mariatroster Erklärung«

¹⁴⁶ Leo Cardinal Scheffczyk, *Entschiedener Glaube – befreiende Wahrheit*, Bittenwiesen 2003, S. 183.

¹⁴⁷ Papst Paul VI., Enzyklika »*Mysterium fidei*«.

¹⁴⁸ Papst Paul VI., Enzyklika »*Humanae vitae*« I, 4.

¹⁴⁹ Bernhard Georg Langemeyer, Artikel »Ehe und Familie«, in Wolfgang Beinert (Hg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg ²1988, S. 104, 105.

rung« (Österreich) veröffentlicht hatten, die Überzeugung aus: »Hätten wir die Konsequenzen gekannt, so hätten wir 1968 niemals Nein zu *Humanae vitae* gesagt! [...] Wir Bischöfe hatten nicht den Mut, Papst Paul VI. kraftvoll zu unterstützen. Wir müssen unsere Sünde bereuen und umkehren. Denn wir alle tragen heute die Last der Konsequenzen dieser Sünde.«¹⁵⁰

Edmond Farhat, der Apostolische Nuntius in Österreich, hat dieses Zeugnis des Kardinals zu *Humanae vitae* bekräftigt: »Was der Kardinal im Heiligen Land gesagt hat, halte ich als Verkündigung der Wahrheit. Es ist eine Gnade Gottes, dass er mit Klarheit gesprochen hat. Er hat nur an die Lehre der Kirche erinnert.«¹⁵¹

So hat Paul VI. den größten Widerstand der Kirche nach dem Krieg mit *Humanae vitae* (1968) in der sexgedopten und pillenverseuchten Industriewelt geleistet, gegen die Mehrheit der Bevölkerung, auch der katholischen, und ihrer bischöflichen Beschwichtiger. Es war eine Sünde, wie Kardinal Schönborn sagt, dass die Bischöfe Papst Paul VI. nicht unterstützten. Inzwischen hat sich, aus der in der wachsenden Sex-Gesellschaft auf das individuelle Gewissen zurückgeworfenen Entscheidung, ein schrecklicher Anstieg von Ehescheidungen ergeben. Nun wird »Barmherzigkeit« und Kommunionsspendung an Geschiedene gefordert. Mit Fortschritts-Floskeln: »Was würde Jesus heute sagen, was heute tun?« wird im Namen der Liebe ein naiver grenzenloser Heilsoptimismus und Barmherzigkeit ohne Reue und Sündenvergebung verkündet. Jesu klare Worte zur Ehescheidung werden glatt in ihr Gegenteil verdreht und die Kommunionsspendung an Geschiedene »aus Barmherzigkeit« freigegeben. Noch öfter werden kantige Worte Jesu progressiv »abgerundet«. Von der Technik her ist uns der »unaufhaltsame« technische Fortschritt in die Knochen gefahren. Wir passen uns an. Diese Mentalität hat bei der Auslegung der Worte Jesu nichts zu suchen. So habe ich es als Techniker komplementär¹⁵² erlebt.

¹⁵⁰ Kardinal Christoph Schönborn, Gemeinschaftstag der Bischöfe Europas – Domus Galilaeae, 24–29 März 2008, Homilie im Abendmahlsaal; Familienbischof Klaus Küng im Interview, »Schönborn predigt keine Schuldzuweisung«, Die Presse 22. November 2008, S. 12.

¹⁵¹ Katholische Wochenzeitung, Apostolischer Nuntius stellt sich hinter Kardinal Schönborn, Goldach (Schweiz) 12. Dezember 2008, Nr. 50, S. 1.

¹⁵² Elmar Anwander, Komplementarität zwischen Naturwissenschaft und Religion, Forum Katholischer Theologie, Rothenburg/Tbr. 2007, 23. Jg., S. 93–113.

Kirchenrecht

Aymans, Winfried: Kanonisches Recht / Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici (begründet von Eichmann, Eduard, fortgeführt von Mörsdorf, Klaus), Band III / Verkündigungsdienst und Heiligungsdienst, Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh 2007, ISBN 978-3-506-70483-1 (kartoniert) / 978-3-506-70483-2 (gebunden), 613 Seiten, Euro 64,00 (kartoniert) / 94,00 (gebunden).

Der »Aymans-Mörsdorf« gilt ebenso unter Kanonisten wie unter Theologen und Theologiestudenten als das kanonistische Standardwerk in deutscher Sprache schlechthin. Umso bedauerlicher war es, dass bislang erst zwei Bände des Gesamtwerkes vorlagen: Band I über »Einleitende Grundlagen und allgemeine Normen« (1991) und Band II über das »Verfassungs- und Vereinigungsrecht« (1997). Mit dem Erscheinen von Band III wurde nunmehr einem mitunter fast schmerzlich empfundenen Desiderat Abhilfe geschaffen.

Gegenstand dieses jüngsten Bandes sind die Bücher III und IV des geltenden Codex des kanonischen Rechts von 1983 (CIC). Unter dem Titel »Verkündigungsdienst« behandelt der Verfasser im ersten Teil die in Buch III des CIC enthaltenen Normen über das kirchliche Lehramt im Allgemeinen, über die praktischen Aspekte der kirchlichen Verkündigung in Predigt, Katechese und Mission sowie über das kirchliche Bildungswesen (cann. 747–833 CIC). Im Mittelpunkt des »Heiligungsdienst« überschriebenen zweiten Teils stehen die zahlreichen Normen über die einzelnen Sakramente, näherhin ihre ekklesiologische Bedeutung und ihren praktischen Vollzug, ergänzt um das allgemeine Gottesdienst- und Sakramentenrecht sowie die Normen bezüglich der verschiedenen Formen nichtsakramentaler Gottesdienste und der heiligen Orte und Zeiten (cann. 834–1253 CIC). Dabei hat sich der Verfasser die Freiheit genommen, in einigen (wenigen) Fällen von der Systematik des CIC abzuweichen: So wurden die den Ökumenismus betreffenden Normen (v. a. die cann. 755 und 844 CIC) bereits in Band II abgehandelt, während die in Band I ausgelassenen Normen über die Klerikerausbildung hinzugefügt wurden. Was nun noch fehlt ist das Vermögens-, das Straf- und das Prozessrecht sowie – was die Handhabung der bereits vorliegenden Bände mitunter etwas erschwert – ein Sachregister.

In der bewährten Tradition seines Lehrers Klaus Mörsdorf hat der Verfasser »nicht eine bloße Kommentierung des geltenden Rechts angestrebt«, son-

dern »aus der Darstellung ein System des kanonischen Rechts erkennbar werden« lassen, »in dem die Kirche selbst in ihrer rechtlichen Seite sichtbar wird« (VII). Auf diese Weise trägt das Werk ausnehmend »deutsche« Züge – und zwar nicht nur der Sprache, sondern auch der Terminologie, der Systematik und vor allem der theologischen Grundlegung und Durchdringung der Rechtsmaterie nach. Ohne es an der gebotenen juristischen Präzision und Praxisnähe fehlen zu lassen, weiß der Verfasser die Kanonistik als genuin theologische Disziplin auszuweisen – was den meisten der in anderen Sprachen bereits vorliegenden Kommentare zum CIC bedauerlicherweise abgeht.

Einer besonderen Empfehlung bedarf dieses Werk nicht. Der Name des Verfassers spricht ebenso für sich wie die lange und bewährte Tradition, in der es steht.

Wolfgang F. Rothe, München

Erdő, Péter, Geschichte der Wissenschaft vom kanonischen Recht. Eine Einführung, Berlin: LIT-Verlag 2006, 206 S., ISBN 3-8258-5970-3, Euro 25,90 Euro.

Kardinal Péter Erdő zählt zweifelsohne zu den bedeutendsten Kanonisten der Gegenwart. Als Erzbischof von Esztergom-Budapest und Primas von Ungarn (seit 2003), Präsident des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (seit 2006) und Vorsitzender der Ungarischen Bischofskonferenz (seit 2006) bleibt ihm keine Zeit mehr für die universitäre Lehre. Umso erfreulicher ist es, dass er mit dem vorliegenden Werk einen Beitrag zur kanonistischen Forschung vorlegt, der zudem seinem Spezialgebiet, der kirchlichen Rechtsgeschichte, entstammt. Es handelt sich um die deutsche Übersetzung eines Werkes, das ursprünglich in lateinischer Sprache (*Introductio in historiam scientiae canonicae. Praenotanda ad Codicem*, Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1990, 205 S.) und einige Jahre später überarbeitet in italienischer Sprache (*Storia della Scienza del Diritto Canonico. Una introduzione*, Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1999, 252 S.) publiziert wurde. In der vorliegenden deutschen Übersetzung wurden »einige bibliographische Ergänzungen« (S. 11) vorgenommen.

Im vorliegenden Werk geht es nicht um die Darstellung der kirchlichen Rechtsquellen- oder der kirchlichen Institutionengeschichte, wozu es bereits zahlreiche Publikationen gibt. Der Vf. hat sich mit der Geschichte der Kirchenrechtswissenschaft einer Thematik angenommen, die eng mit

der Rechtsquellen-geschichte verbunden, aber dennoch von ihr zu unterscheiden ist, und zu der es zuvor noch keine systematisierende Monographie gab.

Das vorliegende Werk besteht aus drei Teilen: Im ersten Teil findet man ein kurzes Vorwort des Herausgebers (S. 11), das Verzeichnis der Abkürzungen von Quellensammlungen, Zeitschriften, Handbücher und Lexika (S. 13), einen mehrfach untergliederten Überblick über kirchenrechtliche »Grundliteratur« (S. 14–22) sowie eine Einleitung (S. 23–28), in der der Vf. den Begriff »Geschichte der Kirchenrechtswissenschaft« bestimmt (S. 23; »Die Geschichte der Wissenschaft vom kanonischen Recht ist [...] ein selbständiger Teil der Geschichte des kanonischen Rechts« [ebd.]), eine sachgerechte Einteilung dieser Geschichte in sieben Perioden, die im Hauptteil ausführlich behandelt werden, vornimmt (S. 24–27) und kurz die Bedeutung der Geschichte der Kirchenrechtswissenschaft aufzeigt (S. 27f).

Der Hauptteil besteht aus sieben Kapiteln (S. 29–168), in denen die Geschichte der Kirchenrechtswissenschaft in den in der Einleitung bestimmten sieben verschiedenen Epochen von den Anfängen der Kirche bis heute dargestellt wird.

Die »erste Periode: Vom Beginn bis zum Decretum Gratiani« (S. 29–48) sieht der Vf. »als eine Periode der Vorbereitung« (S. 24). Sie wird weiter unterteilt in die patristische (S. 29–33) und die karolingische Epoche (S. 34–39) sowie in die Epoche der kaiserlichen und gregorianischen Reform (S. 40–48).

Besondere Bedeutung kommt der »zweite[n] Periode: Von Gratian bis zum Liber Extra Gregors IV.« (S. 49–82) zu, in der die Kirchenrechtswissenschaft entstand. Der Vf. stellt zunächst die Methode Gratians vor (S. 49–51), bevor er ausführlich die klassische Dekretistik (hier vor allem Glossen und Summen) (S. 51–68) und die frühe Dekretalistik (hier vor allem Glossen und Apparate, aber auch Summen, Notabilia, Brocarda, Casus, Quaestiones und einige praktische Werke) (S. 68–80) darstellt und kurz auf die Beziehung der Kirchenrechtswissenschaft zum weltlichen Recht eingeht (S. 80–82).

Die »dritte Periode: Vom Liber Extra Gregors IV. bis 1348« (S. 83–100) wird auch »Periode der klassischen Dekretalistik« (S. 26) genannt; sie endet mit dem Tod des Johannes Andreae. Der Vf. nennt die Kennzeichen dieser Epoche (S. 83–86), stellt Glossen und Glossenapparate zum *Liber extra*, zu den Dekretalensammlungen zwischen dem *Liber extra* und dem *Liber sextus*, zum *Liber sextus* und zu den weiteren Sammlungen des *Corpus Iuris Canonici* (S. 87–89), weitere literarischen Gattungen aus dieser Zeit wie Kommentare, Summen, Quaestiones, Hilfsliteratur und einige praktische Werke (S. 90–100) vor.

Die »vierte Periode: Die nachklassische Epoche (1348–1563)« (S. 101–120), eine Phase der Stagnation, endete mit dem Konzil zu Trient. Der Vf. zeigt allgemeine Merkmale dieser Periode auf (S. 101–103), stellt verschiedene Kommentare zum *Liber extra*, zu den anderen Dekretalensammlungen und zum *Decretum Gratiani* (S. 104–107), andere mit der universitären Lehre zusammenhängende Gattungen (S. 108f), einige Gelegenheitsschriften (S. 109–111) und praktische Werke (S. 112–120) vor.

Die »fünfte Periode: Vom Konzil von Trient bis zur Französischen Revolution« (S. 121–135) stellte die Kanonistik angesichts der zahlreichen Beschlüsse des Konzils zu Trient vor neue Aufgaben. Der Vf. charakterisiert diese Epoche (S. 121–126) und nennt die literarischen Gattungen und die wichtigsten Werke aus dieser Zeit (exegetische Kommentare, Institutionen, historische Werke, Einführungen, Handbücher, Traktate und Hilfsliteratur) (S. 127–135).

Im Rahmen der Ausführungen zur »sechste(n) Periode: Von der Französischen Revolution bis zur Promulgation des Codex Iuris Canonici von 1917« (S. 136–148) beschreibt der Vf. die historisch-kulturellen Bedingungen, in denen sich die Kirchenrechtswissenschaft in dieser Zeit befand (S. 136f), sowie die Situation der Lehre und allgemein der wissenschaftlichen Tätigkeit (S. 138–148).

Die »siebte Periode: Seit der Promulgation des Code Iuris Canonici von 1917« (S. 149–168) dauert bis in die Gegenwart an. Der Vf. beschreibt die Entwicklung der kirchlichen Rechtsnormen und der einzelnen Schulen (S. 149–155) und stellt die wissenschaftliche Tätigkeit seit 1917 (literarische Gattungen, Zeitschriften, Vereinigungen und Kongresse) vor (S. 156–168).

Im dritten Teil des vorliegenden Werkes findet man einen von Ludger Müller, Herausgeber des vorliegenden Werkes, verfassten Versuch, einen »Rückblick und Ausblick« (S. 169–176) zur Geschichte der Kirchenrechtswissenschaft zu geben, der in der lateinischen und italienischen Version nicht enthalten ist. Es schließen sich 14 Anhänge (S. 177–196) in lateinischer Sprache an, in denen Auszüge aus überwiegend schwer zugänglichen Quellen und älterer Sekundärliteratur, auf die der Vf. im Rahmen seiner Ausführungen Bezug nimmt, abgedruckt sind. Abgeschlossen wird das vorliegende Werk durch ein umfangreiches Register (S. 197–206), in dem Quellen, Namen, Fachbegriffe und Orte undifferenziert aneinander gereiht wurden.

Die Geschichte der Kirchenrechtswissenschaft kann – wie im vorliegenden Werk geschehen – nur mit Bezug zur kirchlichen Rechtsquellen-geschichte dargestellt werden. Daher werden dieses Werk si-

cher nicht nur Studierende des kanonischen Rechts mit Gewinn lesen. Péter Erdő schließt mit seiner systematischen Untersuchung zur Geschichte der Kirchenrechtswissenschaft zudem eine Forschungslücke. Dass es sich bei dem vorliegenden Werk um eine Übersetzung eines bereits in lateinischer und italienischer Sprache publizierten Werkes handelt, mindert diesen Befund nicht, denn Klassiker sollten der Fachwelt in möglichst vielen Sprachen zur Verfügung stehen. Es bleibt zu hoffen, dass Péter Erdő ungeachtet seiner anderweitigen Verpflichtungen auch weiterhin die Zeit findet, die Kirchenrechtswissenschaft um seine Publikationen zu bereichern. *Elmar Güthoff, München*

Krüger, Malte Dominik: Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie (= Religion in Philosophy and Theology, 31), Tübingen: Verlag Mohr Siebeck 2008, 342 S., kart., ISBN 978-3-16-149533-5, Euro 64,00.

Für die gegenwärtige Renaissance der Trinitätslehre ist der Deutsche Idealismus von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Schellings Spätphilosophie erhebt den Anspruch, die theologische Tradition und die philosophische Reflexion zu einer Synthese zu führen. Die vorliegende Studie, die nach der trinitarischen Theorie des Absoluten beim späten Schelling fragt, wurde 2006 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen als Dissertation (Gutachter: E. Jüngel / Chr. Schwöbel) angenommen.

Im ersten Teil seiner Untersuchung (Prolegomena; 1–98) verortet der Vf. die Trinitätslehre in umfassender Weise in der Spätphilosophie Schellings. Dabei bezieht er sich auf die klassische Kontroverse zwischen H. Fuhrmans und W. Schulz und dokumentiert die Forschungslage seit 1992 (Publikation von Schellings »Urfassung der Philosophie der Offenbarung«). Angesichts der »Wiederkehr« der Trinitätslehre zeigt sich Krüger »verwundert«, dass Schellings Trinitätsspekulationen bisher weder forschungsgeschichtlich noch systematisch das ihnen gebührende Interesse auf sich ziehen konnten. – Die Voraussetzungen der Trinitätslehre in der negativen Philosophie Schellings eruiert der Vf. im zweiten Teil der Publikation. Dabei analysiert er Schellings »Darstellung der reinrationalen Philosophie« und setzt sich intensiv mit dem Forschungsstand auseinander.

Im dritten, inhaltlich zentralen Teil (155–272) seiner Dissertation rekonstruiert Krüger die Durchführung der Trinitätslehre in der positiven Philosophie Schellings. In eigenen Kapiteln werden – im-

mer in Auseinandersetzung mit der reichhaltigen Forschungslage – die schöpfungstheologische Hinführung, die trinitätstheologische Durchführung und die christologische Ausführung entfaltet. Der Vf. kommt zu erhellenden und systematisch bedeutsamen Einsichten. Im abschließenden vierten Teil (»Epilogomena«) konstatiert Krüger eine theologische Patrozentrizität Schellings und in philosophischer Hinsicht einen »internen Realismus«. Die systematische Triftigkeit der untersuchten Trinitätslehre vermag der Vf. in exzellenter Weise zu erheben.

Mit seiner Studie legt Krüger – angesichts der neuen Quellenlage – einen wichtigen, beachtlichen Forschungsbeitrag vor. Es gelingt ihm vorzüglich, ein theologisch unverzichtbares, anspruchsvolles Thema zu reformulieren. Die Auseinandersetzung mit einem bedeutenden Autor der europäischen Geistesgeschichte garantiert, dass das notwendige Reflexionsniveau erreicht und durchgehalten wird.

Josef Kreiml, St. Pölten

Exegese

Josef A. Seeanner, Die Barmherzigkeit (ELEOS) im Matthäusevangelium. Rettende Vergebung, Kleinhain 2009, ISBN 978-3-901853-17-3, Euro 24,90, 322 S.

Die Studie ist eine (etwas) überarbeitete Fassung der Dissertation, die Josef Anton Seeanner (JS) an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom am 7. 11. 2008 zu verteidigen hatte. Sein Doktorvater und Erst-Begutachter war Prof. Klemens Stock S.J., der seit 2002 Sekretär der Päpstlichen Bibelkommission ist und Mitarbeiter der XII. Weltbischofssynode (05.–26. 10. 2008) zum Thema »Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche« war. Der Zweit-Begutachter war Massimo Grilli, Prof. an derselben Universität.

Titel und Untertitel künden treffend den Gegenstand und Forschungsraum dieser zweifellos interessanten Studie an: Die Barmherzigkeit im MtEv. Man könnte vermuten, dass das Interesse von JS, der als Lehrbeauftragter an der Hochschule St. Pölten tätig ist und als Kaplan in dieser Diözese wirkt, an diesem Thema in Zusammenhang mit Johannes Paul II. steht. Dieser vertraute bei der Konsekration der Wallfahrtskirche in Krakau-Lagiewniki am 17. 08. 2002 die ganze Welt der Barmherzigkeit Gottes an und sagte: »Möge sich die Verheißung des Herrn Jesus Christus erfüllen: Von hier wird ein Funke hervorgehen, der die Welt auf mein endgültiges Kommen vorbereitet. Diesen Funken

der Gnade Gottes müssen wir entfachen und dieses Feuer des Erbarmens an die Welt weitergeben. Im Erbarmen Gottes wird die Welt Frieden und der Mensch Glückseligkeit finden! Euch, liebe Brüder und Schwestern, vertraue ich diese Aufgabe an. Seid Zeugen der Barmherzigkeit!«

Die Exposition des reichhaltigen Materials der Monografie ist klar und methodologisch korrekt. JS stellt die nicht einfache Problematik der Barmherzigkeit im MtEv interessant und aufschlussreich dar. Die detaillierte Dokumentation ist mit sehr vielen Anmerkungen versehen und es folgt eine ausführliche Bibliographie (S. 295–310). Die Abhandlung besteht aus Einleitung, vier Kapiteln, Schluss, Abkürzungsverzeichnis, Bibliographie und Autorenverzeichnis. Die eigentliche Studie findet sich in den Kapiteln 1–4. Oft denkt man beim »Evangelium der Barmherzigkeit« an das LkEv, aber allein statistisch lässt sich schon belegen, was der Autor bemerkte: Das Wortfeld vom Griechischen ELEOS (Barmherzigkeit, barmherzig, Erbarmen haben) ist im MtEv »sogar häufiger vertreten als in den anderen Evangelien (Mt 15; Mk 3; Lk 12; Joh 9)« (S. 9).

Das erste Kapitel (S. 19–52) mit dem Titel »Selig die Barmherzigen; denn sie werden Erbarmen finden« (Mt 5,7) behandelt die beiden Ableitungen des Terminus ELEOS in den Seligpreisungen (Mt 5, 3–12). Die Seligpreisung der Barmherzigen (V. 7) ist mathäisches Sondergut (vgl. Lk 6, 20–22) und JS stellt dabei richtigerweise fest, dass »die radikale Umkehrung der Werteordnung im Himmelsreich [...] so die tiefer liegende Begründung« der Seligpreisung ist (S. 38). Bemerkenswert ist, dass JS treffend nicht nur die Seligpreisung der Barmherzigen alleine, sondern auch im Zusammenhang mit allen anderen Seligpreisungen interpretiert. Nach der genauen Exegese kommt der Autor schließlich zur Erkenntnis, dass der Mensch, der radikal auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen ist, gleichzeitig dazu berufen ist, selbst Barmherzigkeit weiterzuschicken.

Im 2. Kapitel »Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer« (S. 53–128) untersucht JS drei Aussagen, die im Kontext der Kontroverse Jesu mit den Pharisäern stehen (Mt 9, 13; 12, 7; 23, 23). Diese drei Texte knüpfen an Hos 6, 6 an. Die beiden ersten greifen Hos wortwörtlich auf und der dritte Text geht wie Hos auf den Gedanken der Forderung nach Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue ein. Die Analyse des Kapitels beginnt der Autor mit dem Übergang vom alttestamentlichen hebräischen HESED hin zum griechischen ELEOS in der LXX und im NT. Schon am Anfang stellt SJ richtigerweise fest, dass »der alttestamentliche Terminus HESED einer der reichhaltigsten Begriffe der Bibel ist« (S. 53). Von den 245 Stellen, an denen HESED im AT vor-

kommt, wird es in der LXX überwiegend (213 Mal) mit ELEOS übersetzt. Der Terminus ELEOS ist im NT 27 Mal anzutreffen und drückt das Erbarmen Gottes und der Menschen aus. In Ersterem sieht der Autor »die Treue Gottes zu seinen Verheißungen trotz des Bundesbruches auf der Seite des auserwählten Volkes« (S. 61). Letzteres bezieht sich auf die Mitmenschen. Bei beiden sieht das NT nur den Menschen als Objekt von ELEOS (nie Gott!).

Im NT ist die Barmherzigkeit Gottes in der ganzen Tätigkeit Jesu sichtbar. JS mutmaßt richtig, dass in ihm die göttliche Barmherzigkeit personifiziert sei. Konkret ist sie in den Kontroversen mit den Pharisäern sichtbar, wo sich Jesus praktisch gegen die Befremdung von Zöllnern und Sündern (Mt 9, 9–13), die Verurteilung der Unschuldigen (12, 1–8) und in der Weherede gegen die Heuchelei, in der man das Wesentliche aus den Augen verliert (23, 23), stellt. In diesen drei Kontroversen zeigt das MtEv, dass die Barmherzigkeit letztendlich der zentrale Inhalt des Willens Gottes ist, und »von Jesus lernt man, was der Primat der Barmherzigkeit im praktischen Leben konkret bedeutet (S. 128)«.

Im 3. Kapitel »Hab' Erbarmen« (S. 129–204) wird die Reaktion Jesu auf die Bitte der notleidenden Menschen um Erbarmen besprochen. Der Ruf »Hab' Erbarmen« (11 Mal im NT) ist nur ein Mal an Abraham (Lk 16,24) gerichtet, sonst an Gott. In allen 4 analysierten Perikopen bemerkt JS treffend, dass sich der Ruf um Erbarmen überall mit dem Glauben verbindet (s. Rufe: Herr, Sohn Davids und Symbolik der Öffnung der Augen). Bei der Heilung der Blinden (9, 27–31) fragt Jesus nach dem Glauben (V. 28) und auf das glaubensvolle »Ja, Herr« (V. 28) antwortet er mit Worten und der Wunderhandlung: Wie ihr geglaubt habt, so soll es geschehen (V. 29). Im Treffen mit der Kanaanäerin (15, 21–28) bewundert Jesus ihren Glauben (V. 28). Bei der Heilung des epileptischen Knaben (17, 14–20) lehrt Jesus die wunderwirkende Macht des Glaubens (V. 20). In der 4. Perikope über die Heilung der Blinden bei Jericho (20, 29–34) wird der Glaube zwar nicht wortwörtlich erwähnt, aber er ist auch hier als Voraussetzung im Ruf an den Herrn und Sohn Davids und in der beharrlichen und wiederholten Bitte (V. 30f) einfach zu erkennen. Am Ende des Kapitels fasst JS adäquat seine Betrachtungen in diesem Kapitel zusammen: »In den behandelten Perikopen ist der Davidsohn Jesus die Verkörperung des göttlichen Erbarmens. In seinem heilenden Tun offenbart er sich den Jüngern als Messias, dessen messianisches Handeln im Erweis von Barmherzigkeit besteht« (S. 204).

Das letzte Kapitel (S. 205–280) hat die Analyse des Gleichnisses vom unbarmherzigen Knecht zum Thema (18, 21–35). Nach der genauen Exegese des

Gleichnisses referiert der Autor darüber, dass Gott selbst der Maßstab des menschlichen Handelns gegenüber dem Mitmenschen sei. Den zentralen Punkt des Kapitels findet man im treffenden und schön formulierten Standpunkt des Autors: »Schließlich muss die Erfahrung der Barmherzigkeit Gottes in der Vergebung unserer Schuld das eigene Herz weiten, so dass auch wir selbst bereit sind, unseren Mitmenschen Verzeihung und Barmherzigkeit zu schenken (S. 279f).«

Am Ende fasst der Autor in einem 6-seitigen Schlusswort (S. 281–286) seine interessante Studie zusammen und hält fest, dass Gott der Barmherzige schlechthin ist. Jedes menschliche Erbarmen nimmt seinen Anfang bei Gott, und im Mensch gewordenen Gottessohn hat die Menschheit die Kulmination der Barmherzigkeit Gottes (»das inkarnierte Erbarmen Gottes«) erfahren. Als praktischer und stets aktueller Appell ist im vorletzten Satz des Buches zu lesen: »Der Mensch als Empfänger der unermesslichen Barmherzigkeit Gottes ist aufgefordert, selbst barmherzig zu sein zu seinen Mitmenschen, sowohl in bereitwilliger Hilfeleistung gegenüber den Schwachen und Notleidenden als auch in der großmütigen Verzeihung von Schuld und Unrecht (S. 286).«

Zusammenfassend kann man das Werk von JS, das eines der wichtigsten Themen der biblischen Botschaft untersucht hat, als eine wirkliche Bereicherung der neutestamentlichen Exegese betrachten. Man kann nur wünschen, dass die Untersuchung von JS guten Anklang und breite Resonanz finden wird – im theologischen Bereich und auch bei allen Christen, die nicht nur die Barmherzigkeit Gottes erfahren dürfen, sondern auch in der heutigen oft unbarmherzigen Welt weiterschicken. Genau dazu lud Benedikt XVI. alle Christen ein, als er beim Angelus-Gebet am 16. 09. 2007 meinte: »In unserer Zeit hat es die Menschheit nötig, dass die Barmherzigkeit Gottes kraftvoll verkündigt und bezeugt wird. Prophetisch ahnte diese pastorale Dringlichkeit der geliebte Johannes Paul II., der ein großer Apostel der göttlichen Barmherzigkeit gewesen ist.«

Jan Flis, Stettin

Dogmatik

Müller, Gerhard Ludwig (Hg.): Der Glaube ist einfach. Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI., Regensburg: Verlag F. Pustet 2007, 136 S., brosch., ISBN 978-3-7917-2097-5, EUR 14,90

Anlässlich des ersten Jahrestags des Besuchs des Heiligen Vaters in Regensburg hat Bischof Gerhard Ludwig Müller den vorliegenden Band herausge-

geben. Der Titel »Der Glaube ist einfach« nimmt die vielbeachtete gleichlautende Aussage des Papstes auf, die er in der Predigt am 12. September 2006 auf dem Islinger Feld in Regensburg formulierte – Anspruch genug, sich im Horizont dieser Aussage mit zentralen Themen der Theologie Joseph Ratzingers bzw. Papst Benedikts XVI. zu beschäftigen. Dabei wird von Anfang der Lektüre an klar, dass die Zuschreibung »einfach« keineswegs mit »harmlos« zu verwechseln ist.

Unter der Maßgabe »Auf dem Weg zu einer neuen Welt« widmet sich Bischof Müller im ersten der sechs Beiträge der Enzyklika »Deus Caritas est«. Er geht aus von der Feststellung, dass das Christentum die Religion der Liebe ist, und entfaltet dies. Entgegen der Reduktion der Liebe auf einen Moralappell verweist Müller auf die innere Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe in Jesus Christus. Entsprechend seien »Christenmenschen ... solche, die der Liebe geglaubt haben. Christsein vollzieht sich in der Begegnung mit der Person Jesu von Nazaret«. Allein das Bekenntnis zu Gott als der Liebe sei der einzige und sichere Weg in die lichtvolle Zukunft.

Müller skizziert den Aufbau der Enzyklika, wonach zunächst von der Einheit der Liebe in Schöpfung und Heilsgeschichte und dann praktisch über die caritas gesprochen wird. Sodann beschreibt er die innere Struktur der Liebe. Der Mensch werde in die Gemeinschaft der Liebe eingefügt, wenn er sich an den geliebten Mitmenschen verschenkt. Höchstform dieser Beziehung sei die Liebe von Mann und Frau in der Ehe. Deshalb dürften auch – entgegen Nietzsches Aussagen – Logos und Bios in der Liebe nicht getrennt werden. Das Neue, im Judentum und Christentum über Aristoteles hinausgehende ist, dass Gott seine Braut Israel liebt und »ihre Untreue mit noch größerer Liebe beantwortet«. Im Gekreuzigten sei zu erahnen, was es heißt, dass Gott die Liebe ist. Die Einheit mit Christus in der Liebe ermögliche es sogar, den eigenen Feind mit den Augen Gottes zu sehen. Von hier aus geht Müller weiter zur Kirche, die die »Gemeinschaft in der Liebe Gottes« ist, weil der Heilige Geist im Herzen der Kirche lebt. Caritas sei daher »unverzichtbarer Wesensausdruck« der Kirche. Im folgenden Schritt konkretisiert Müller die Notwendigkeit, die Kirche erfahrbar zu machen, in Auseinandersetzung mit den inhumanen Weltanschauungen der jüngeren Geschichte Europas. Zwar sei es die wichtige Aufgabe der Laien, am Aufbau gerechter Strukturen mitzuwirken. Niemals jedoch werde eine »noch so optimale Gesellschaftsordnung alles Leiden der Menschen aus der Welt schaffen können«. Abschließend geht er auf die problematischen Extrem-

positionen ein, wonach der Mensch entweder resigniert oder anstelle Gottes eine Lösung aller Probleme herbeiführen will. So zeichnet der Autor den Gedankengang der Enzyklika ausdeutend nach, der von der Grundlegung der Liebe in Gott hin zur Konkretisierung dieser Gott bezeugenden und somit überzeugenden Liebe im Leben der Menschen führt.

Michael Schulz (Bonn) bringt in seinem Beitrag »Wenn das Salz des Evangeliums ›dumm‹ geworden ist« den Begriff der »kreatürlichen Vernunft« bei Ratzinger auf den Punkt. Vernunft wird als grundlegend positiv dargestellt, wobei sie jedoch nicht als auf sich selbst verwiesene Vernunft, sondern stets mit dem Logos relationierte Vernunft zu verstehen ist (»vom Logos herkunftig« und »ihm zugehörig«). Ihr kreatürliches Wesen ist ihre Wahrheit, die wiederum der Vernunft selbst philosophisch zugänglich ist. Indem die Vernunft die Kreatürlichkeit ihres eigenen Wesens erkennen kann, kann auch der Glaube auf diesen grundlegenden Zusammenhang und somit auf die Grenzen der Vernunft (»hypertrophe Vernunftapothese« oder »vernunftgestützte Allmachtsphantasien«) verweisen. Umgekehrt könne die Vernunft »nach dem Maßstab ihrer Kreatürlichkeit« Vernünftiges, wie es sich in Glaube und Kultur darstellt, »überprüfen«. So macht Schulz den zweiten Teil der Beschreibung des Verhältnisses von ineinander verschränktem Glauben und Vernunft, wie es Joseph Ratzinger stets hervorhebt, dadurch plausibel, dass er der Vernunft die Funktion zuschreibt, den Glauben von Pathologien zu schützen, »wenn er beispielsweise Gott für endliche Zwecke instrumentalisiert«. Dieses »Zusammenspiel« ermögliche interkulturellen und interreligiösen Dialog.

In dem Beitrag »Schriftauslegung im Widerstreit.« Joseph Ratzinger und die Exegese« stellt Rudolf Voderholzer (Trier) dar, wie Ratzinger seit jeher im Glauben der Gemeinschaft der Kirche den Schlüssel für eine adäquate Schriftauslegung erkannt hat, indem er allerdings den »Mehrwert« einer derart begründeten Glaubensauslegung nicht nur fideistisch behauptet, sondern ihn auch begründet. Dabei ist das Verhältnis von Dogma und Exegese angesprochen. Während Rahner sich an diesem Punkt auf einen »von der Exegese letztlich unangreifbaren dogmatischen Standpunkt« zurückgezogen hat und bei Küng das kirchliche Dogma als Auslegungsregel überhaupt verabschiedet wurde, so gilt bei Ratzinger, dass sich die Theologie davor zu hüten habe, sich von ihren eigenen Grundlagen zu distanzieren. Ratzinger, so Voderholzer, lehne die historisch-kritische Forschung nicht ab. Für ihn gebe es kein Zurück hinter die »seriösen Einsich-

ten« der Exegese. Wie bereits kurz nach dem Konzil schreibt Ratzinger erneut im Buch »Jesus von Nazareth«, dass die historische Methode eine »unverzichtbare Dimension der exegetischen Arbeit« sei und bleibe. Voderholzer untermauert diese Grundlegungen, indem er ihre Verwobenheit mit Ratzingers Überlegungen zum Verhältnis von Offenbarung und Schrift (wie bei Bonaventura) sowie mit dem Vorgängigsein des Dogmas vor der Schrift (Schlier/Mußner) darstellt. So wird in verschiedener Perspektive gezeigt, dass es den vermeintlichen Graben zwischen Dogma und Schrift nicht gibt. Als das bis dahin Gezeigte umfassenden und doch auch weiterführenden Gedanken verweist Voderholzer auf die Einheit der Schrift in sich als theologisches Erkenntnisprinzip bei Ratzinger – gemäß der kanonischen Exegese. Schließlich zeigt er die Kritik auf, die Ratzinger an exegetischen Kriterien übt, die einseitig rationalistisch und somit willkürlich sind. Demgegenüber geht es Ratzinger darum, dass nur eine »Hermeneutik des Einverständnisses und der Sym-Pathie« (mit der Glaubensgemeinschaft der Kirche) den Sinn der Schrift erschließen lasse – was allerdings keineswegs ein Fehlen an Kritikfähigkeit, sondern die Befähigung zur Bildung dauerhafter und angemessener Kriterien der Bibelhermeneutik bedeutet.

Dem Glauben an Jesus Christus in der Theologie Joseph Ratzingers widmet sich Josef Kreiml (St. Pölten) in dem Beitrag »Gott ist unendliche Nähe«. Kreiml referiert sehr eingängig einschlägige Aussagen aus Ratzingers »Einführung ins Christentum«, wobei die »unendliche Nähe Gottes« zum Menschen in Jesus Christus die Ausführungen »leitmotivisch« unterlegt. In einem ersten Schritt wird die Frage problematisiert, ob der umfassende Sinn der Welt überhaupt ein »Punkt« in der Geschichte sein kann. Kreiml stellt unzureichende christologische Versuche angesichts des Geschichtlichen dar und beschreibt in Absetzung von der »Zick-Zack-Bewegung der neueren Theologie« von Jesus zu Christus und zurück das Kreuz als Ausgangspunkt des christologischen Bekenntnisses. Er arbeitet die tieferen Bedeutungsgehalte des Titels »Sohn Gottes« und der Selbstbezeichnung Jesu als »der Sohn« heraus, bis er in einem letzten Schritt Jesus Christus als »den exemplarischen Menschen«, allerdings in seiner »reinen Eröffnung auf Gott hin« beschreiben kann. Vor allem in den abschließenden Bemerkungen wird dies mit den Aussagen Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. in seinem Buch »Jesus von Nazareth« in Beziehung gesetzt und in seiner Konsequenz für den Dialog mit Jacob Neusner gewürdigt.

Christian Schmidbauer (Lugano) gibt mit seinem Beitrag Auskunft über trinitätstheologische Aspek-

te im Denken Joseph Ratzingers, der bereits früh auf die Trinitätsvergessenheit, die »Ausklammerung der Wir-Realität Gottes«, hingewiesen hatte (»Der Dreifaltige Gott als ›Communio‹ in der Trinitätslehre Joseph Ratzingers«). In der Gotteslehre habe die Trinität tendenziell ihren integralen Bezug zur Heilsgeschichte als Ort ihrer tätigen Selbstoffenbarung verloren, gibt Schmidbauer zu bedenken und beschreibt Variationen eines »Systemdefekts« in der Gotteslehre in Richtung eines einpersonalen Gottes. Besondere Brisanz erhält die Sprachlosigkeit der Christen zum Thema Trinität angesichts der zunehmenden Begegnungen mit dem Islam sowie einem islamischen Fundamentalismus, die Inkarnation, Gottessohnschaft und Gottgleichheit Jesu sowie die Personalität des Heiligen Geistes »unverzeihliche Gotteslästerung« nennen. Parallel dazu habe die »Intellektualwelt Europas« – »bekenntnismüde« – die theoretischen Glaubensinhalte durch die »Mangel« relativistischer und am Ende synkretistischer Deutungsmodelle »gedreht«. Nach einer souveränen Zurückweisung des Relativismus in Fragen der Religion begründet Schmidbauer die Einmaligkeit der Dreifaltigkeit, da nur der dreifaltige (»der menschenfreundliche«) Gott »uns nicht in die Fülle seines Eigenseins aufsaugt«, sondern »auch in Ewigkeit unseren Eigenstand bewahrt«. Der Theologe löse nicht das Mysterium der Trinität auf. Er taste sich vielmehr in seiner denkerischen Analyse des »geschichtlichen Abstiegshandelns Gottes« so weit wie möglich vor, wobei allein unter der Voraussetzung der Trinität alle Phänomene der göttlichen Selbstoffenbarung widerspruchsfrei zusammengedacht werden können. Ratzingers philosophische Anleihen am »Relationalen Personalismus« (Buber, Rosenzweig) sieht der Autor durchaus nicht nur unproblematisch, positiv auf alle Fälle jedoch als Beitrag zur Wiedergewinnung der soteriologischen Dimension der Trinitätslehre.

Christian Schaller (Regensburg) analysiert in seinem Beitrag »Die ›unverlorene Katholizität‹« Joseph Ratzingers Verhältnis zur Orthodoxen Kirche. Ratzinger hat demnach wiederholt dargelegt, dass es auf die Konzentration auf das Wesen des Glaubens ankommt, wenn es um die Förderung der Einheit geht. Davon ausgehend, stellt Schaller weitere wegweisende Überlegungen Ratzingers zur Ökumene vor, etwa die Betrachtung des ersten christlichen Jahrtausends als Ausgangspunkt für ein an der Wahrheit orientiertes Suchen nach der Einheit der Kirche wie auch die Unterscheidung zwischen der Aufgabe des Papstes als Patriarch und seinem Petrusdienst. Allerdings dürfe eine theologische Erörterung der Differenzen nicht den Spannungsbogen überdehnen. Sonst nämlich würde die

geistliche Dimension allein ein hilfloser Zusatz, »der die verbindenden Elemente nicht in ihrer wesentlichen Bedeutung für die Einheit wahrnehmen kann«.

Veit Neumann, Regensburg

Spataru, Damiano: Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci (Clastrum 27). Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2007, ISBN 978-88-7094-643-7, 502 S., Euro 30,00.

Ein empfehlendes Vorwort des Doktorvaters Manfred Hauke leitet die Dissertation ein (7–10), die im Sommersemester 2006 von der Theologischen Fakultät Lugano angenommen worden ist.

Der Autor legt sein Thema in elf Kapiteln vor. Das 1. Kapitel (21–70: Breve sguardo storico) bietet einen orientierenden Überblick über die Entwicklung der kirchlichen Ämterstruktur, angefangen vom neutestamentlichen Zeugnis in den Paulusbriefen und der Apostelgeschichte über den ersten Klemensbrief, Ignatius von Antiochien, Irenäus von Lyon, Hippolyt, Tertullian, Cyprian, Origenes, die syrische Kirchenordnung »Didascalia Apostolorum«, Firmilian von Caesarea bis hin zu Gregor Thaumaturgus, der als Gründer der Kirche in der an Kappadozien nördlich angrenzenden Provinz Pontus verehrt wird. Damit hat das erste Kapitel an die Schwelle des vierten Jahrhunderts herangeführt, das von Johannes Quasten mit vollem Recht als »aetas aurea« der griechischen Kirchenväter bezeichnet wird. In diesem Jahrhundert ist die hierarchische Struktur der Kirche bereits klar ausgebildet und gefestigt, auch wenn der spezifische Terminus Hierarchie erst später von Dionysius Areopagita geprägt worden ist. Dem in drei Graden gegliederten Klerus stehen die Laien gegenüber (2. Kapitel: La Chiesa gerarchicamente strutturata, 71–98). Größte Aufmerksamkeit wird dem Bischofsamt geschenkt, dem die folgenden drei Kapitel eingeräumt sind. Das 3. Kapitel (99–192: Il vescovo) untersucht die Aussagen der drei kappadozischen Väter über den Bischof und stellt sie in den Kontext der von den Synoden und Konzilien der Alten Kirche erlassenen Gesetzgebung und disziplinarischen Verordnungen. Ausgehend von dem in der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils wieder vindizierten Prinzip der Kollegialität der Bischöfe werden im 4. Kapitel (193–245: La collegialità episcopale e il ministero petrino) ihre Schriften unter diesem Blickwinkel durchforstet. Dabei fällt ein besonderes Augenmerk auf die Briefe des Basilius und seine Beziehung zum römischen Bischof Damasus I., dessen intransigente

Haltung im Antiocheanischen Schisma den Verkehr mit dem Metropolit von Caesarea getrübt hat. Die unter den Spezialisten kontrovers geführte Debatte über die Frage, welche Rolle dieser dem römischen Petrus-Nachfolger zuerkennt, wird akribisch dokumentiert und mit dem Satz zusammengefasst: »Man muss die apologetischen Tendenzen aufgeben und anerkennen, dass Basilius und Papst Damasus in Kommunion stehen, auch wenn einige Probleme diese *communio* überschatten« (S. 231, aus dem Italienischen übersetzt). In dieser Epoche zählen vor allem der Einsatz für das nizänische Glaubensbekenntnis und das Mühen um die Einheit der Kirche, auch wenn die Theologie des petrinschen Amtes im Osten nur in gleichsam embryonalem Stadium vorhanden war.

Das 5. Kapitel (246–275: *I corepiscopi*) befasst sich mit dem Institut der sogenannte »Chorbischöfe«, die im Zuge des Wachstums der christlichen Gemeinden auf dem Land eingesetzt worden sind. Da sie hinsichtlich ihrer jurisdiktionellen Kompetenz und Weihevollmacht vom zuständigen Stadtbischof abhängig waren, kann ihre Stellung mit den heutigen Weihbischöfen verglichen werden. Das 6. Kapitel (276–310: *Il presbitero*) beschreibt – nach einem kurzen Versuch, in den Schriften der drei Väter eine »Definition des Priesters« zu finden – die verschiedenen Aufgaben der Priester, die sich in das klassische Schema der »*tria munera*« einfügen lassen. Eine kurze Klärung gilt dem in den »*Regulae brevis tractatae*« des Basilius belegenden Terminus »*presbyter*«, der sich auf die Leiterin einer klösterlichen Frauengemeinschaft bezieht und nichts mit dem klerikalen Amt zu tun hat. Das 7. Kapitel (311–343: *Il diacono*) gilt der untersten Stufe des dreigeteilten *Ordo*. Aus dogmatischer Sicht kommt dem 8. Kapitel (344–362: *I Padri Cappadoci testimoni del carattere sacerdotale*) eine Bedeutung zu, weil hier der Nachweis gelingt, dass auch bei den Kappadoziern sowohl in ihrem theologischen Denken wie in ihrem gesetzgeberischen Handeln auf den Synoden das Bewusstsein vorhanden ist, dass der sakramental geweihte Diener durch das Wirken des Hl. Geistes geprägt und dem Hohenpriester Jesus Christus in einer unzerstörbaren Weise gleichgestaltet wird, auch wenn er von seinem Amt entpflichtet oder zur Strafe abgesetzt werden kann. Was die übrigen Dienste in der Kirche betrifft, bezeugen bei den Kappadoziern in erster Linie die Lektoren und die Subdiakone, während von Exorzisten, Akolythen, Kantoren, Psalmisten und Türwächtern nur spärlich die Rede ist (9. Kapitel, 363–377: *Gli ordini inferiori*).

Von den Ausführungen des 10. Kapitels, das den Stand betrachtet, der dem hierarchisch gestuften

Klerus gegenübersteht (*I laici*: 378–420), sind die detaillierten Darlegungen zu den Diakonissen von großer Bedeutung, da in der aktuellen kontroversen Diskussion unter dem Einfluss feministischer Ideologie die historischen Fakten oft entstellt oder nicht gewürdigt werden. Bei den von den Kappadoziern namentlich erwähnten Diakonissen handelt es sich um Frauen, die in keinster Weise zum Klerus gerechnet worden sind und auch keine Weihe im Sinne eines Sakramentes empfangen haben. Wenn gelegentlich von einem liturgischen Ritus ihrer Einsetzung berichtet wird, ist dieser dogmatisch als Sakramentale zu werten. Die Spendung der Taufe in Form der immersio machte den Dienst solcher Frauen bei den Taufbewerberinnen aus Gründen der Dezenz erforderlich. Die Tatsache, dass nach dem can. 44 des Basilius die Diakonissen im Falle eines Vergehens mit der für die Laien vorgesehenen Strafe belegt wurden, ist ein weiteres Argument, dass sie nicht zum klerikalen Dienstamt gezählt worden sind.

Das letzte 11. Kapitel (421–430: *L'ordine degli asceti*) wirft noch einen kurzen Blick auf drei Gruppen, die in besonderer Weise dem Rat des Evangeliums folgten: die Asketen, die Mönche und die Jungfrauen. Die Zusammenfassung am Schluss (431–440) profiliert nochmals die Hauptlinien und Ergebnisse der Untersuchung. Es folgen eine umfassende Bibliographie (441–484) sowie drei Register (485–492) für die biblischen und antiken Namen, für die mittelalterlichen und modernen Autoren und ein knappes Verzeichnis von griechischen Begriffen.

Im Unterschied zu einer Doktorarbeit mit einem Thema über einen modernen Autor muss ein Doktorand, der ein patristisches Thema wählt, einen unverhältnismäßig längeren und auch beschwerlicheren Anlaufweg in Kauf nehmen, bis er überhaupt mit der Abfassung der These beginnen kann. Während im ersten Fall der *Cursus* eines Theologiestudiums genügt, müssen im zweiten Fall eine Reihe zusätzlicher Voraussetzungen erfüllt werden. Nicht nur die Hürden einer alten, »toten« Sprache sind zu überwinden, sondern es bedarf auch eines Einfühlens in die Denkwelt der Väter und eines Vertrautwerdens mit einem fremden geschichtlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Kontext. Deshalb spielt ein Dissertant mit einem patristischen (oder mediävistischen) Thema von vorneherein gewissermaßen in einer höheren Liga mit. Wenn dann das Ergebnis, wie im vorliegenden Fall, so positiv ausfällt, dann verdient die Leistung volle Anerkennung und höchstes Lob. Damiano Spataru hat bewiesen, dass er in der Welt der Kirchenväter daheim ist. Viele griechische Vätertexte hat er selbst übersetzt. Auch ist es ihm gelungen, etwas von der Spiritua-

lität der Kappadozier zu vermitteln. Vor allem aber hat er einen wichtigen Beitrag zur Geschichte und Theologie der kirchlichen Hierarchie geleistet und in dogmatischen Fragen eine klare Position bezogen im Sinne der kirchlichen Doktrin.

Lediglich zwei kleine Bedenken möchte ich vorbringen. Zum einen scheint mir das Kapitel über die zweite Stufe des Ordo, nämlich den Presbyterat, etwas zu knapp geraten zu sein. Wenn dem Episkopat drei große Kapitel gewidmet sind, aber dem Presbyterat nur ein kurzes Kapitel, dann stimmt etwas an den Proportionen nicht. Bekanntlich wird ein ähnlicher Vorwurf auch gegenüber dem 3. Kapitel der dogmatischen Kirchenkonstitution des

2. Vaticanum erhoben, wo nur je ein Artikel den Priestern (LG 28) und den Diakonen (LG 29) gewidmet ist und die übrigen Artikel (LG 18–27) vom Bischofsamt handeln.

Der zweite Punkt betrifft den Titel des Werkes. Hier bin ich der Meinung, dass der Untertitel an die erste Stelle gehört hätte, weil er die Inhalte der Arbeit trifft, während der gewählte Haupttitel nur zwei thematische Elemente in den Vordergrund stellt, die keinesfalls das ganze Feld der Arbeit abdecken.

Einige Errata bei den griechischen Begriffen werde ich dem Autor direkt mitteilen.

Manfred Lochbrunner, Bonstetten

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. Josef Spindelböck, Kleinhain 6, A-3107 St. Pölten-Traisenpark
 Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald
 Prof. Dr. Elmar Anwander, Diakon, Sonnenstraße 26, A-6900 Bregenz