

# INHALTSVERZEICHNIS

## ABHANDLUNGEN

- Ambros, Matthias: *Die Pfarrei: lediglich Verwaltungseinheit vor Ort?* . . . . . 125–137
- Beer, Theobald (†): *Luthers Glaubenskampf* . . . . . 179–202
- Bexten, Rafael E.: *Person und Natur bei Robert Spaemann und an sich* . . . . . 98–112
- Bruns, Peter: *Ehe, Scheidung und Wiederheirat in der Alten Kirche.  
Historische Betrachtungen* . . . . . 81–97
- Büning, Markus: *PANIS ANIMARUM –  
die Heilige Eucharistie bei Bernhard von Clairvaux* . . . . . 113–124
- Conrad, Sven Leo: *Die Bedeutung des zelebrierenden Priesters  
für den actus sacrificialis missae* . . . . . 30–47
- Hauke, Manfred: *Der dogmatische Gehalt  
der Engelserscheinungen von Fatima* . . . . . 21–29
- Hilfer, Rudolf: *Transsubstantiatio.  
Zur Naturphilosophie der eucharistischen Wandlung* . . . . . 56–74
- Kluebing, Harm: „Solch gotteslästerliches, gottloses, abgöttisches Gelübde  
wird den Teufeln gelobt“: Der Augustinereremit Martin Luther  
auf dem Weg vom radikalen Monastizismus zum radikalen Laizismus . . . . . 241–260
- Nebel, Johannes: *Die kirchliche Bedeutung von Fatima* . . . . . 241–260
- Podgorelec, Ivan: *Marienrede, nicht Mariologie:  
Die Gestalt Marias bei Karl Barth* . . . . . 287–303
- Stickelbroeck Michael: *Die Erscheinungen von Fátima  
bei Edouard Dhanis S. J.: Genese und Problematik einer Kritik* . . . . . 1–20
- Wald, Bertold: *Glaubensgewißheit und gute Werke.  
Martin Luther als Wegbereiter des utilitaristischen Moralprinzips* . . . . . 161–178

## BEITRÄGE UND BERICHTE

- Antonelli, Ennio Kard: *Zur Deutung und Ausführung von „Amoris Laetitia“* . . . 138–146
- Hauke, Manfred: Glaube an den Glauben. Ist die Rechtfertigung  
„sola fide“ nach Martin Luther katholisch? . . . . . 219–221
- Kreiml, Josef: *Benedikt XVI., der Papst aus Bayern.*  
*Protestantische Wahrnehmungen* . . . . . 48–57
- Krenn, Kurt (†): *Luthers Gottes- und Menschenbild*  
*aus katholischer Perspektive* . . . . . 203–218
- Lochbrunner, Manfred: *Hans Urs von Balthasar im Dialog mit Karl Barth* . . . . 146–150
- Valasek, Emil: Zisterziensermönch als Opfer von Zwangarbeit 1945.  
Dionysius Franz Heger O Cist. . . . . 222–234

## BUCHBESPRECHUNGEN

- Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: *Maria. Der andere Anfang* (M. Büning) . . . . . 73
- Fux, Ildefons: *Des Pilgers Heimkehr.*  
*Wie man einen Bischof zu Fall bringt II.* (A. Ziegenaus) . . . . . 154–156
- Kreiml, Josef / Stickelbroeck, Michael (Hgg.): *Die Person – ihr Selbstsein*  
*und ihr Handeln. Zur Philosophie Robert Spaemanns* (C. Böhr) . . . . . 156–159
- Lochbrunner, Manfred: *Balthasariana. Studien und Untersuchungen*  
(A. Ziegenaus) . . . . . 235–238
- Kolfhaus, Florian: *Stärker als der Tod.*  
*Warum Maria nicht gestorben ist* (M. Hauke) . . . . . 71–73
- Mödl, Ludwig: *Worte tastend suchen. Gedichte* (J. Kreiml) . . . . . 71
- Mokry, Stephan: *Kardinal Julius Döpfner* (M. Lochbrunner) . . . . . 151–154

Ludger / Gerosa, Libero (Hgg.): <i>Johannes Paul II. – Gesetzgeber der Kirche</i> (M. Büning) . . . . .	238–240
Stinglhammer, Hermann (Hg.): <i>Glauben – (wie) geht das?</i> (J. Kreiml) . . . . .	159–160
Talabardon, Susanne / Völkening, Helga: <i>Die Hebräische Bibel. Eine Einführung</i> (A. Desecar) . . . . .	75–76
Vogl, Wolfgang: <i>Meisterwerke der christlichen Kunst zu den Schrifilesungen der Sonntage und Hochfeste. Lesejahr A</i> (J. Kreiml) . . . . .	235

B 51765

33. Jahrgang Heft 1/2017

Vierteljahresschrift für das  
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

---

---

# Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von  
Manfred Hauke  
Michael Sticklebroeck  
Anton Ziegenaus

# INHALTSVERZEICHNIS

## ABHANDLUNGEN

- Michael Stickelbroeck: *Die Erscheinungen von Fátima bei  
Edouard Dhanis S.J. – Genese und Problematik einer Kritik* ..... 1
- Manfred Hauke: *Der dogmatische Gehalt der Engelserscheinungen  
von Fatima* ..... 21
- Sven Leo Conrad: *Die Bedeutung des zelebrierenden Priesters  
für den actus sacrificialis missae – Skizzen zu einer offenen Problematik* ..... 30

## BEITRÄGE UND BERICHTE

- Josef Kreiml: *Benedikt XVI., der Papst aus Bayern  
Protestantische Wahrnehmungen* ..... 48
- Emil Valasek: *Pfarrer Albert Müller – ein »Weißer Märtyrer« aus  
Südmähren und Kärnten* ..... 58

## BUCHBESPRECHUNGEN ..... 71

*Pastoraltheologie – Mariologie – Exegese – Kirchenrecht –  
Neuere Kirchengeschichte*

*Bei Rezensionen werden zu Beginn folgende Angaben erbeten:  
Erscheinungsort, Erscheinungsjahr, Seitenzahl, ISBN-Nummer  
und Ladenpreis des Buches*

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  
Forum Katholische Theologie findet sich auf der Liste der ERIH PLUS.  
[www.fokth.de](http://www.fokth.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 Erscheinungen von Fátima bei Edouard Dhanis S.J.

### *Genese und Problematik einer Kritik*

Von Michael Stickelbroeck, St. Pölten

#### *Zusammenfassung*

Der Artikel widmet sich – anlässlich des 100. Jubiläums der Erscheinungen von Fátima – der genauen inhaltlichen Auswertung der Studien von E. Dhanis, eines flämischen Jesuiten, über das Fátimaereignis. Dabei wird sein in flämischer Sprache abgefasstes Hauptwerk im Hinblick auf zwei spätere Aufsätze desselben Autors, die leichte Modifikationen bringen, und auf dem Hintergrund der neueren Studien über Fátima, die sich auf gesicherte Quellen stützen, einer kritischen Relecture unterzogen. Dhanis betrachtet die Fátima-Botschaft aufgrund seines bestimmenden Apriori: dass es nämlich zwischen dem originären Ereignis von 1917 (Fátima I) und späteren Zutaten aus der Feder von Sr. Lucia (Fátima II) zu unterscheiden gelte – zwei Momente, die sich diskontinuierlich zueinander verhalten. In einem zweiten Schritt wird die Wirkung der Studien von Dhanis auf die Deutung von Fátima bei Rahner / Baumann untersucht.

#### *I. Einführung: Literarische Umschau*

Der flämische Jesuit E. Dhanis hatte bereits 1944 in der Zeitschrift »Streven« einen Artikel publiziert, der dort unter dem Titel »Bij de verschijningen en de voorzeggingen van Fátima«<sup>1</sup> erschien, der aber mit dem 1945 erschienenen Buch, das sich dem gleich Thema widmet und das mir hier im Wesentlichen als Textgrundlage dient, identisch ist.<sup>2</sup> Aufgrund zahlreicher Resümees und Rezensionen in deutscher und französischer Sprache erhielt das Werk eine Aufmerksamkeit, die ihm ohne diese Rezeption wohl kaum zuteil geworden wäre, da das Flämische sich nicht ohne Weiteres für jeden gut liest.

Dhanis nimmt die Kritik, die seine ersten Thesen auf sich zogen – vor allem von Seiten L. G. De Fonsecas und H. Jongens – zum Anlass, mit einem zweiten ausweiteten Artikel seine Hypothesen zu verteidigen.<sup>3</sup> Und auf die Replik von A. Veloso hin, erscheint schlussendlich ein gewichtiger Artikel in der »Civiltà Catolica«, in

<sup>1</sup> E. Dhanis, Bij de Verschijningen en de voorzeggingen van Fatima, in: Revue Streven (1944) 129–149; 193–215.

<sup>2</sup> Vgl. E. Dhanis, Bij de verschijningen en het geheim van Fátima. Een critische bijdrage, Brugge 1945. Dhanis wurde im deutschen Sprachraum bekannt vor allem durch B. Brennikmeyer, Zu den Erscheinungen und der Botschaft von Fátima. Ein Buchbericht, in: Geist und Leben 21 (1948) 214–220; vgl. auch O. Karrer, Privatoffenbarungen und Fátima, in: Schweizer Rundschau 47 (1947/48) 487–497.

<sup>3</sup> Vgl. L. G. Da Fonseca, Fátima e a Crítica, in: Brotéria 8 (1951) 505–542; H. Jongen, Nevel boven Fátima, in: De Standaard van Maria 22 (1946) 177–191; vgl. E. Dhanis, A propos de »Fátima« et la critique, in: NRTh 74 (1952) 580–606.

dem er sich, wenn auch nicht ohne manche Korrektur, auf seinen zuerst dargelegten Standpunkt fixiert.<sup>4</sup> Dhanis, der in kriegerischen Zeiten ans Werk geht, muss die Absicht zugestanden werden, die Probleme, die sich aus manchen Aussagen in der Botschaft von Fátima ergeben, gewissenhaft und ehrlich anzusprechen und Antworten auf Fragen zu finden, die sich daraus ergeben. Er will – ohne ein Erbauungsbuch zu liefern – auf seine Art zu einer wahren Frömmigkeit in Hinblick auf Fátima beitragen.<sup>5</sup> Für die wahre Devotion, die aus Fátima entstehen kann, will er den Weg offenlassen.<sup>6</sup> Und so bekennt er sich als einen Freund von Fátima, obwohl er nicht zu den Konformisten gezählt werden möchte, da ihm die Ehrlichkeit das wichtigste Anliegen ist.

Zum Hauptgegenstand seiner ganzen Kritik, dem Herzen Mariens, bemerkt er: »Ich hätte gewünscht, dass dieses letzte Thema, das der katholischen Frömmigkeit so teuer ist, keiner Schwierigkeit Raum gegeben hätte.«<sup>7</sup> Dhanis kann nicht der Vorwurf gemacht werden, er gehe mit einer negativen Voreingenommenheit an die Auswertung der ihm vorliegenden Texte heran, denn ohne Zweifel achtet er die Integrität Lucias<sup>8</sup>, deren tiefe Spiritualität er bewundert.<sup>9</sup> Fátima halte, jedenfalls in seinem Kern, jeder Kritik viel besser Stand, als manche Leute glaubten.<sup>10</sup>

## II. Dahnis' Textgrundlage

Um den Wert der von Dhanis aufgestellten Hypothesen ermessen zu können, wird man zunächst einen Blick auf die ihm vorliegende Textbasis werfen müssen: Für seinen Artikel in der Zeitschrift »Streven« bzw. sein Buch liegt ihm kein einziges vollständiges Originaldokument vor.<sup>11</sup> Die wenigen von ihm verwendeten Bücher – es sind die Werke von Moresco / Fonseca (4. Edition), Barthas / Fonseca, Oliveira (3. Edition), L. Moresco, De Montelo, Jongen – sind allesamt Schriften, von denen Dhanis sagt:

»Leurs livres – avons-nous dit – sont à des titres des ouvrages d'édification. Ils ne répondent pas à des exigences critiques très élevés.«<sup>12</sup>

Das Defizit an eindeutigeren Quellen lässt Unsicherheiten aufkommen, die es nicht erlauben, zu mehr als Vermutungen oder hypothetischen Schlussfolgerungen zu gelangen. Sie liefern keine Evidenzen. Es muss klar sein, auf welch wackeligen Füßen die Vorgehensweise des Autors steht – ein Umstand, den er selbst durchaus zugeht.<sup>13</sup>

<sup>4</sup> Vgl. A. Veloso, Aínda algumas confusões e erros sobre Fátima. A propósito de un artigo de E. Dhanis, in: Broteria 56 (1953) 1–26; vgl. E. Dhanis, Sguardo su Fátima e bilancio di una discussione, in: La Civiltà Cattolica 104 (1953) 392–406.

<sup>5</sup> Vgl. Dhanis, Bij de verschijningen, 5–6.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 97–98.

<sup>7</sup> Ebd., 78.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 47; 49.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 96.

<sup>10</sup> Vgl. Dhanis, A propos de »Fátima«, 606.

<sup>11</sup> Vgl. Dhanis, Bij de verschijningen, 11; 86, vgl. A propos de »Fátima«, 602.

<sup>12</sup> A propos de »Fátima«, 587.

<sup>13</sup> Vgl. A propos de »Fátima«, 592, 605; Bij de verschijningen, 94.

### III. Welche Schwierigkeiten sieht Dhanis bei der Deutung von Fátima?

Es gibt sicher eine Reihe von Problemen, die sich bei einer historisch-literarischen Analyse der Texte stellen, in denen sich die relevanten Aussagen über das Geheimnis von Fátima finden. Diese angesprochen zu haben, ist unzweifelhaft das Verdienst von Dhanis. Neben einer sehr allgemeinen Kriteriologie<sup>14</sup> über den Wert von Privatoffenbarungen und deren Beurteilung geht Dhanis auf verschiedene Problemschwerpunkte ein, die hier kurz angerissen werden sollen.

#### 1. Das Sonnenwunder

Das im Oktober 1917 zum Abschluss der Erscheinungen an die drei Hirtenkinder als öffentliche Beglaubigung des übernatürlichen Charakters von Fátima von vielen tausenden von Menschen wahrgenommene Sonnenwunder wertet Dhanis als ein »Zeichen« Gottes.<sup>15</sup> Lediglich einige Übertreibungen, nach denen »alle« die herunterfallende und hüpfende Bewegung der Sonne gesehen hätten, weist er zurück.<sup>16</sup> Die Seher selbst hätten nur vom Drehen der Sonne und dem Wechsel ihrer Farben gesprochen.<sup>17</sup>

#### 2. Dass der Krieg noch heute enden werde

Gewisse Schwierigkeiten entstehen aus der Auskunft Lucias, die Erscheinung habe vorhergesagt, dass der Krieg (1. Weltkrieg) schon im selben Jahre, d.h. 1917 und sogar am selben Tag, dem 13. Oktober, enden werde. Dies widerspricht der bekannten historischen Tatsache vom tatsächlichen Kriegsende 1918. Die Erklärung, die Dhanis dafür gibt, dass die Kinder auch auf genauere Befragung hin an dieser Aussage festhalten, ist psychologischer Art. Sie könnte durchaus zur Relativierung dieser an sich nicht im Zentrum der Botschaft situierten Auskunft dienen:

»Was die vorzeitige Ankündigung des Kriegsendes betrifft, so liegt es vor der Hand, dass das Sonnenwunder zugleich mit der Begeisterung der Pilger in den Augen der Seher das unmittelbare Ende der Katastrophe bedeuten konnte. Es ist auch nicht verwunderlich, dass ein Tag wie der 13. Oktober sie etwas durcheinander brachte und sie ihre kindliche Erklärung der Dinge unserer Lieben Frau zuschrieben.«<sup>18</sup>

#### 3. Die Aufopferung der Gottheit in dem Engelsgebet

Bei der dritten Engelserscheinung, die die Kinder nach der 3. und 4. Erinnerung Lucias<sup>19</sup> hatten, lernten sie ein Gebet (»Mein Gott, ich glaube an Dich, ich hoffe auf

<sup>14</sup> Vgl. Bij de verschijningen, 36–38; 9–12. (Übersetzung von Vf.)

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 26–28.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 22–25.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 24: »De zienertjes [...] spraken ook alleen van het draaien der zon met de kleurenwisseling.«

<sup>18</sup> Ebd., 31.

<sup>19</sup> Vgl. Schwester Lucia spricht über Fatima, Bd. I, Secretariado dos Pastorinhos: Fatima 92007 (Memórias I–IV, zusammengestellt von P. Luis Kondor SVD, Einführung und Anmerkungen von P. Joachim M. Alonso CMF), gratis auf dem Internet unter [http://www.pastorinhos.com/\\_wp/wp-content/uploads/MemoriasI\\_de.pdf](http://www.pastorinhos.com/_wp/wp-content/uploads/MemoriasI_de.pdf); Schwester Lucia spricht über Fatima, Bd. II, secretariado dos Pastorinhos: Fatima 2004 (Memórias V–VI, zusammengestellt von P. Luis Kondor SVD). Vgl hier: Dritte Erinnerung I, 3 (152f.).

Dich, ich bete Dich an...«), das sich auch Francesco einprägte, der es, da er die Erscheinung nicht »hörte«, von den Lippen Lucias und Jacintas vernommen haben muss.

In dem zweiten Gebet, den der »Engel der Eucharistie«, dessen Erscheinung jener Mariens vorausging, den Kindern beibrachte, heißt es: »Heiligste Dreifaltigkeit [...] ich [...] opfere Dir auf den kostbaren Leib und das Blut, die Seele und Gottheit Jesu Christi [...] zur Wiedergutmachung für alle Schmähungen [...], durch die er selbst beleidigt wird.« Dhanis und einige nachfolgende Theologen haben Anstoß an der Formulierung genommen, dass dem dreifaltigen Gott die Gottheit Jesu »aufgeopfert« werde. Man könnte Gott schließlich nur die Menschheit Jesu darbringen – wie in der Messe –, nicht aber die Gottheit. Die daraus erwachsende Schwierigkeit ist theologischer Natur:

»In der katechetischen Unterweisung über das Sakrament der Eucharistie, so sagen wir, finden sich sehr richtige Formulierungen, die den Leib, das Blut, die Seele und die Gottheit Jesu Christi als unter den konsekrierten Gestalten gegenwärtig anführen. Aber die Reihe der Wirklichkeiten, die unter den heiligen Gestalten anwesend sind, deckt sich nicht mit der Reihe der Dinge (ofrenda) unseres eucharistischen Opfers. Es ist, als ob man von der ersten Reihe in die zweite gegliedert wäre. [...] Die Formel der Aufopferung kann durch den Himmelsboten korrekt mitgeteilt und anschließend im Gedächtnis Lucias verformt worden sein. Aber man wird wohl hinzufügen, dass das Zeichen nicht günstig ist.«<sup>20</sup>

Eine theologische Auswertung des Engelsgebetes unter Berücksichtigung seines literarischen Genus nimmt M. Hauke vor, der in der Formulierung keinen dogmatischen Problemüberhang sieht: »die Aufopferung von Fleisch und Blut, Leib und Seele Christi hat nur deshalb einen unendlichen Wert, weil die Menschheit Jesu mit der Gottheit in der ewigen Person des göttlichen Sohnes verbunden ist. Hätte der Engel für Fachtheologen in einem dogmatischen Oberseminar gesprochen, hätte er vielleicht gesagt: »Ich bringe dir dar den Leib, das Blut und die Seele Jesu Christi, die hypostatisch (in der Einheit der Person) mit der Gottheit verbunden sind«. Als vereinfachte Redeweise ist das Gebet durchaus zu rechtfertigen, zumal der Engel sich an Kinder wendet, die noch nicht lesen und schreiben können.«<sup>21</sup>

#### 4. Die Höllenvision

Was die Beschreibung der Hölle betrifft, die den Kindern gezeigt wurde (2. Geheimnis von Fátima), so hält Dhanis diese *prima facie* nicht für eine wörtliche buch-

<sup>20</sup> Ebd., 44. In seinem Aufsatz *A propos de »Fátima«* (erschienen 1953 in der *Novelle Revue Theologique*) äußert sich Dhanis sehr vorsichtig, wobei er es vermeidet, von »Häresie« oder »Fehler« zu sprechen: »la formule attribuée à l'ange par Lucie, ne répond pas qu'au imparfaitement aux exigences d'une théologie soucieuse d'exactitude«. Hier nimmt er seine alte Formulierung aus »*Bij de verschijningen*«, 42, wieder auf. Andere werden später stärker mit der Formulierung ins Gericht gehen. Vgl. dazu K. Rahner, *Visionen und Prophezeiungen* (QD 4) Freiburg 21958, 70f; vgl. auch J. Hanauer, »Erscheinungen« und »Botschaften«, Bad Honnef 1979, 20: »Ein Gebet, das einen dogmatischen Unsinn enthält, kann unmöglich eine Privatoffenbarung Gottes sein.«

<sup>21</sup> Vgl. M. Hauke, *Die Engelserscheinungen von Fatima 1915–1916. Historische und theologische Bestandsaufnahme*, in: *Theologisches* 46 (2016) 323–354, hier: 349.

stäbliche Beschreibung der Realität<sup>22</sup>. Ihr Wert sei rein symbolisch-repräsentativer Art.<sup>23</sup> Unter Verweis auf A. D. Sertillanges, der es für verfehlt hält, dem heutigen Menschen eine mittelalterliche Repräsentation der Hölle zu offerieren, weil diese von der Realität wegführe, formuliert der flämische Jesuit die Frage:

»Wenn wir seiner Meinung folgen, werden wir dann nicht auch dazu gebracht, den Schluss zu ziehen, dass die Vision der Hölle, wie sie Lucia erzählt, keinen übernatürlichen Ursprung haben kann.«<sup>24</sup>

Auf diesen sich selbst gemachten Einwand antwortet er schließlich: »Diese Folgerung wäre jedoch unbegründet, denn wenn ein übernatürliches Wesen Kindern eine Vision zukommen lassen will, die sie das Furchtbare der Hölle begreifen lassen soll, muss es ihnen dann nicht ein Bild vor Augen stellen, in dem die Hölle für sie wiederzuerkennen ist – ein Bild nämlich, das mehr oder weniger mit bereits bekannten Schilderungen und Abbildungen übereinstimmt? Und es ist doch sehr wahrscheinlich, dass die Darstellungen und die Beschreibungen der Hölle so wie unsere Seher sie kannten, diese als einen großen Feuertümpel, der mit ›Seelen‹ und Teufeln gefüllt ist, vorstellten. Folgt daraus nicht, dass ein Bild, so ungefähr wie Lucia es beschreibt, den unvermeidlichen Eindruck einer Höllenvision für diese Kinder ausmachte?«<sup>25</sup>

In der Deutung, was den Kindern in dieser Vision widerfahren ist, rückt Dhanis schließlich aber von einer realistischen Auffassung, nach der die Seher darin einen über ein sinnfälliges *phantasma* erworbenen Eindruck von Dingen empfangen haben, die für gewöhnlich außerhalb unserer Erfahrungswelt liegen, ab. Zwar sei ein übernatürliches Agens vorauszusetzen, dass den Sehern eine bewusstseinsimmanente Wahrheit mitgeteilt habe, doch sei diese dann von ihrer eigenen Imagination zu der bekannt gewordenen »Höllenkarte« verbildet worden: »Man kann auch annehmen, dass die Seher plötzlich vom Himmel her ein außergewöhnlich intensives Bewusstsein von der Abscheulichkeit der Sünde und der Verdammnis empfangen, und dass dieses Bewusstsein als Begleitung in ihrer Phantasie eine Vision evozierte, die sich aus den in ihrem Gedächtnis bereit liegenden Bildern zusammensetzte.«<sup>26</sup>

## 5. Die Ankündigung des Zweiten Weltkrieges

Es wird ein weiterer Krieg, weitaus ärger als der gegenwärtige (1914–1917) angekündigt. Die spätere Redaktion des Textes, die Lucia vorgenommen zu haben scheint, nennt dabei den Namen des Papstes Pius XI., in dessen Pontifikat der Ausbruch dieses Krieges fallen solle. Dies stellt sich jedoch als kontrafaktisch dar, denn der Zweite Weltkrieg brach unter Pius XII. aus, dessen Pontifikat im März 1939 begann. Dhanis ist durch die Namensnennung verunsichert: »Gehört so etwas wie die Nennung des Namens des Papstes nicht eher zu einem historischen denn zu einem pro-

<sup>22</sup> Vgl. Bij de verschijningen, 59.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 60.

<sup>24</sup> Ebd., 61.

<sup>25</sup> Ebd., 61.

<sup>26</sup> Vgl. ebd.

phetischen Genus?« Und so glaubt er, dass in einem vorredaktionellen Textstadium zuerst die Aussage »unter dem erstnachfolgenden Pontifikat« gestanden habe – eine Verschiebung, der er jedoch kein besonderes Gewicht beimisst.<sup>27</sup>

Man könnte hier spekulieren, dass Lucia den Spanischen Bürgerkrieg vor Augen hatte; dieser kann jedoch kaum als die erste Phase des Zweiten Weltkrieges betrachtet werden. Eine stärker ins Psychologische gehende Erklärung, die für Dhanis plausibel scheint, wäre die, dass Lucia unter dem Eindruck des Spanischen Bürgerkriegs, dessen Grauen sie nur zu gut kannte, den neuen, zukünftigen Krieg als ein erneutes Auf-flackern des Spanischen begreifen musste.<sup>28</sup> Nach dieser Deutung, die auf Barthas / Da Fonseca zurückgeht<sup>29</sup>, lässt die Redaktion des Geheimnisses Spuren dieses Bürgerkrieges erkennen.

Eine weitere Erklärung optiert dafür, die Vorbereitungen des Zweiten Weltkrieges, in denen er sich bereits irgendwie ankündigt, als Objekt der Prophezeiung anzusehen: der französisch-sowjetische Pakt und die Besetzung des Rheinlandes (1936), den Feldzug in Äthiopien (1936), den Spanischen Bürgerkrieg, den »Anschluss« Österreichs an das Deutsche Reich (1938), die Aufnahme des Sudetenlandes (1938). Dhanis will sich ihr nicht anschließen, denn: »Dies alles bereitete die große Katastrophe vor und kündigte sie an; doch ist die Vorbereitung eines Krieges, recht betrachtet, noch nicht sein Beginn.«<sup>30</sup>

## **6. Das Schweigen der Seher über die Erscheinung des Engels und das Motiv des Herzens Mariens**

In den von Mons. Formigão durchgeführten Verhören der Seherkinder lässt sich eine große Zurückhaltung im Hinblick auf die Erscheinung des Engels konstatieren. Genauso meint Dhanis feststellen zu müssen, dass das Thema des »Herzens Mariens« erst in einem Dokument aus dem Jahre 1927 auftaucht.<sup>31</sup> Dass diese Themen erst später – in den Tagebüchern Lucias – eine breitere Ausfaltung annehmen, irritiert den flämischen Autor überaus. Wenn Lucia das längere anfängliche Schweigen über die Engelserscheinung mit dem Hinweis auf die totale Verblüffung der Kinder erklärt, so stellt ihn dies wenig zufrieden:

»Na gut, doch gilt so eine Erklärung für ein so langanhaltendes Schweigen? Wir verstehen nicht recht, wie sie ein Schweigen, dessen Last die Kinder jahrelang getragen haben, ein Schweigen, das sie auch nach den Visionen der Heiligen Jungfrau durchhielten, akzeptabel macht. Kann man sich mit Leichtigkeit vorstellen, dass sie ihr Schweigen nicht einmal aufgaben, als Francisco darum bat, seine erste heilige Kommunion als Wegzehrung zu empfangen, oder als sich für die so spontane Jacinta die Zeit ihrer ersten heiligen Kommunion näherte?«<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Vgl. Bij de verschijningen, 71, Anm. 1: »Maar indien er een verschuiving plaats greep van de eerste uitdrukking naar de tweede, zou dit ten slotte niet belangrijk zijn.«

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 72: »De tekst van het geheim schijnt bij zijn schrijfster zulke geestesgesteltnis aan te duiden.«

<sup>29</sup> Vgl. Barthas / Da Fonseca, Fátima, 193.

<sup>30</sup> Dhanis, Bij de verschijningen, 73.

<sup>31</sup> Vgl. Bij der verschijningen, 85; A propos de »Fátima«, 599.

<sup>32</sup> Bij de verschijningen, 42.

Die gleiche Verwunderung bringt Dhanis dort zum Ausdruck, wo es um das Schweigen über das Thema »Herz Mariens« geht. Es werden aber keine Argumente genannt, warum das Thema tatsächlich erst relativ spät auftaucht und nicht schon in den ersten Botschaften angelegt war.<sup>33</sup> Dass Lucia ein exzellentes Gedächtnis besessen haben muss, steht nach Dhanis der Vermutung nicht entgegen, Lucia habe sich wahrscheinlich bei mehr als einer Gelegenheit einer vermeintlichen und eingebildeten Inspiration hingegeben:

»In vielen Fällen bleibt das Gefühl, unter einer göttlichen Inspiration zu schreiben, unabdingbar einfachhin Illusion. Dieses Gefühl ist gerade nicht geeignet, den Schreiber zu einer strengen Kontrolle in Bezug auf sein Gedächtnis anzuhalten. Alles in allem fällt es nicht leicht, das Vertrauen, das man den Berichten der Lucia schenken muss, zu bemessen.«<sup>34</sup>

Man kann hier fragen, inwiefern Dhanis dem Kriterium, das er angibt, nämlich »die interne Wahrscheinlichkeit eines jeden Falls ab zu wägen und den übereinkommenden Punkten mit Einsichten aus anderen Quellen nachzugehen«, entsprochen hat, entbehren seine Überlegungen doch gerade der Absicherung durch authentisches Quellenmaterial.

Gerade was die Engelserscheinungen betrifft, so findet Dhanis darin die Brücke zu der von ihm lancierten Hypothese, die Kinder wären in einigen Fällen einer Halluzination aufgesessen. Vor den Erscheinungen Unserer Lieben Frau haben Lucia und ihre Gefährten einige merkwürdige Visionen eines »verhüllten Angesichts« gehabt, wie sich aus den Befragungen durch Formigão ergibt. Dies wird ihm zum Anlass für den induktiven Schluss, dass wir für den Fall einer Halluzination bei dieser Vision nicht mehr sicher sein könnten, ob nicht auch die nachfolgenden Visionen so induziert worden seien. Allein aufgrund des schwachen Indizes, das er zu haben meint, konstruiert er seine Hypothese im Sinne einer starken Vermutung, die die ganze Historie von Fátima in Zweifel zu ziehen vermag.

»Hätten unsere drei kleinen Hirten ein wenig mehr oder wenig später als sieben Monate vor dem Zyklus der Erscheinungen der Jungfrau eine Art von Halluzination gehabt?«<sup>35</sup>

Die Faktenlage spricht allerdings gegen die Deutung Dhanis': Der Befrager der Kinder, Kanonikus Formigão, erklärte später – auf eine Anfrage von P. João de Marchi – , »dass Lucia beim Verhör tatsächlich auf eine seiner Fragen geantwortet hätte, es sei ihnen ein Engel erschienen«. Der Kanonikus meinte aber, dies sei eine Ausflucht, um nicht auf die Erscheinungen der Gottesmutter einzugehen, und darum bedeutete er dem Mädchen energisch: Lass die Engel und antworte auf das, was ich

<sup>33</sup> Bij de verschijningen, 81–82; 94–95.

<sup>34</sup> Bij de verschijningen, 49. Ein Brief des Paters Antonio Leite s.J., adressiert an J. M. Alonso vom 11. August 1967 dokumentiert indes klar, dass der Lucias Beichtvater, P. Jofé Aparicio, bereits 1929 durch Lucia Kenntnis erhalten hatte von den ersten fünf Monatssamstagen und auch von der Verehrung des Unbefleckten Herzens.

Herzens Mariä als Hauptmotiv. Der Brief findet sich abgedruckt in: Michel de la Sainte-Trinité, *Toute la Vérité sur Fátima*, Bd. 2: *Le Secret et L'église*, 325–327.

<sup>35</sup> Bij de verschijningen, 29; vgl. A propos de »Fátima«, 585.

dich frage! »Dies ist der Grund, warum das kleine Kind nicht mehr auf den Engel zurückkam.<sup>36</sup> Auch der Erzpriester von Olival, Faustino José Jacinto Ferreira, der erste Seelenführer Lucias, hatte ihr geraten, nichts über die Engelserscheinungen zu sagen.<sup>37</sup> Man kann noch hinzufügen, dass Lucia in ihrer posthum veröffentlichten Autobiographie erwähnt, wie oft sie täglich die Gebete des Engels, die sie seit den Erscheinungen desselben – des Lesens und Schreibens unkundig – memorisiert hatte, verrichtete. Ein erster direkter Hinweis darauf findet sich in der Beschreibung ihres Aufenthaltes im Internat in Porto 1921.<sup>38</sup>

#### *IV. Die angewandte Hermeneutik der Diskontinuität zwischen den ersten Erscheinungen (Fátima I) und den Berichten Lucias nach 1935 (Fátima II)*

Das Problem, das aus der Weise resultiert, wie Dhanis die frommen Schriften über Fátima liest, dürfte in dem Apriori liegen, mit dem er an die Geschichte von Fátima herangeht, näherhin in der vorgängig zu jedem empirischen Befund zementierten Annahme einer inhaltlichen Diskontinuität zwischen dem, was den Kindern in den ersten Erscheinungen des Jahres 1917 zuteil wurde und den späteren, auf den Visionen Lucias in Tuy und Pontevedra sowie ihren eigenen Interpretationen beruhenden Berichten von nach 1936.<sup>39</sup> Analog den Versuchen rationalistischer Interpreten der kirchlichen Christologie, die ein erstrangiges vorsynoptisches Jesusbild (System I) von späteren hellenistisch bedingten kirchlichen Dogmatisierungen (System II) unterschieden, könnte man hier, wie Anton Ziegenaus aufgezeigt hat, von der Diastase zwischen Fátima I und Fátima II sprechen.<sup>40</sup>

Die Dissoziation des »früheren« und »späteren« (1935f.) Fátimageheimnisses geht von dem Eindruck aus, dass die Schriften Lucias ab 1935 neue Inhalte lancieren, die in den Ereignissen und Offenbarungen von Mai bis Oktober 1917 keinen Anhalt finden: Gebet des Engels (mit der Aufopferung der Gottheit Christi an die Trinität), das »Russlandthema«, Verehrung des Unbefleckten Herzens Mariä.<sup>41</sup> Ein Hauptindiz für

<sup>36</sup> Vgl. L. Gonzaga da Fonseca, *Maria spricht zur Welt. Fátimas Geheimnis und weltgeschichtliche Sendung*, Freiburg<sup>17</sup> 1977, 131f., Anm. 50. Formigão hat durch sein Verhalten die Vermutung gefördert, »dass die Engelserscheinung vor 1935 unbekannt war und man erst seit der Veröffentlichung von Lucias Erinnerungen davon wusste, d. h. die Engelserscheinung möglicherweise ein Fantasieprodukt der Seherin sei«. Vgl. A. Ziegenaus, *Blick auf Fátima*, Regensburg 2013, 47.

<sup>37</sup> Vgl. das Interview von Sr. Lucia mit dem Montfortanerpater Hubert Jongen vom 3. Februar 19465: dt. Übersetzung in Fonseca (1977) 188–194, hier: 193. Der genaue Wortlaut findet sich auch in John de Marchi, *The Crusade for Fátima*, New York 1948, 168–171.

<sup>38</sup> Vgl. Sr. Lucia, *O meu caminho I*, 26: Carmelo de Coimbra, *Um Caminho sob o Olhar de Maria*, 132.

<sup>39</sup> Vgl. Schwester Lucia spricht über Fátima, Bd. I und Bd. II; Die deutschen Übersetzungen von Werken Sr. Lucias sind auf der Internetseite der Postulatur für die Heiligsprechung der Seherkinder Francisco und Jacinta angegeben: [www.pastorinhos.com](http://www.pastorinhos.com): Schwester Lucia, *Die Aufrufe der Botschaft von Fátima*, Secretariado dos Patorinhos: Fátima 2002 (22007).

<sup>40</sup> Vgl. A. Ziegenaus, *Das sogenannte Problem von Fátima I und Fátima II auf dem Hintergrund der neuern historischen Dokumentation*, in: Ders., *Verantworteter Glaube. Theologische Beiträge 2*, Buttenwiesen 2001, 205–226.

<sup>41</sup> Vgl. Dhanis, *Bij de verschijningen*, 78f.

die Diskontinuität liefert für Dhanis der Umstand, dass die »Erscheinung« laut den Untersuchungsprotokollen erst für den 13. Oktober die Offenbarung ihres Namens (»Rosenkranzkönigin«) ankündigte, während nach den Erinnerungen von 1935 die Andacht zum Unbefleckten Herzen bereits am 13. Juni oder Juli als zentrales Anliegen mitgeteilt worden ist, woraus Dhanis ableitet, dass die Selbstoffenbarung vom Oktober unter dieser Voraussetzung überflüssig würde. Das ganze Thema sei erst das Ergebnis einer mystischen Entwicklung Lucias und gehöre nicht zum ursprünglichen Bestand der Fátimabotschaft.

Dass es eine Kontinuität und innere Einheit von Fátima I und Fátima II gibt, wird indes von vielen Details aus der aktuellen, Dhanis noch nicht vorliegenden Dokumentation, die weitgehende Übereinstimmungen anzeigen, belegt.<sup>42</sup>

Die jetzt im Anschluss zu behandelnden Kritikpunkte Dhanis' ordnen sich in das eben skizzierte Deutungsschema ein, d. h. sie folgen einer »Hermeneutik der Diskontinuität« zwischen der ursprünglichen Fátimabotschaft und den späteren Einlassungen Lucias:

### **1. Der Gegensatz von anfänglichem Kerngehalt und subjektivem Elaborat Lucias**

Gerade, was das Problem der frühen Engelserscheinungen (»vulto embrulhado«) betrifft, so folgt die Deutung Dhanis' dieser Hermeneutik: Er will allerdings nie von einer affirmativen These einer realen Halluzination, sondern höchstens von einer »möglichen Hypothese« gesprochen haben.<sup>43</sup> Die leichte Selbstkorrektur wird ihm nun zum Anlass, grundsätzlich bei allen Themen, die erst später auftreten, einen anfänglichen objektiven Kern (»oude geschiedenis«) zuzugeben, der im Nachhinein von einer subjektiven Ausarbeitung Lucias mit einer »Kruste« umgeben worden sei.<sup>44</sup> Die subjektive Ausgestaltung der Lucia nimmt von den äußeren Ereignissen ihren Ausgang, um dann unter Hinzuziehung der gefühlsmäßigen, imaginativen und gedächtnisreaktiven Fähigkeiten den Komplex der Erzählung hervorzubringen. Und so kommt er zur Hypothese einer bewusstseinsimmanenten Induktion:

»Man wird [...] die Antworten von 1917 als den richtigen Ausdruck des Vorfalles ansehen können, um den herum ein späteres Ersinnen (»verzinning«) die ganze Geschichte von den Erscheinungen des Engels entstehen ließ [...] Man wird deswegen die Aufrichtigkeit Lucias nicht verneinen; denn ein unbewusstes Phantasieren konnte heimlich zu Gunsten ihrer Anliegen in ihr wirken.«<sup>45</sup>

»Diese Hypothese setzt eine Einbildungsarbeit von einer Art voraus, dass man sie kaum ohne sehr ernste Gründe annehmen wird.«<sup>46</sup>

Zur Zeit der Abfassung seines Buches scheint Dhanis diese Gründe zu haben, so dass er konkludieren muss: »Darum darf man nicht ohne Weiteres die Hypothese abweisen, dass die Geschichte großenteils ersonnen ist.«<sup>47</sup>

<sup>42</sup> Vgl. dazu Ziegenaus, Das sogenannte Problem, 213.

<sup>43</sup> Vgl. Sguardo su Fátima, 404.

<sup>44</sup> Vgl. Dhanis, Bij de verschijningen, 95.

<sup>45</sup> Bij de verschijningen, 47.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> Ebd.

Als Indiz für die Richtigkeit seiner Vermutung wertet Dhanis auch das lange Schweigen der Kinder in Bezug auf die Erscheinungen des Engels:

»Aber die schon erwähnten Schwierigkeiten bleiben, nämlich: der so wundersame Inhalt einer Erzählung, die sich auf ein einziges Zeugnis stützt; das Schweigen der Kinder, das trotz allem schwer zu erklären ist; die inadäquate Formulierung, die dem Engel attribuiert wird.«<sup>48</sup>

Dhanis will das außerordentlich gute Gedächtnis Lucias in Rechnung stellen, doch nimmt er an, das Dinge, die man sich oft ins Gedächtnis zurückruft, dort auch eine »Anreicherung« mit anderen Daten empfangen können:

»Das stete Heraufholen von bestimmten Erinnerungen wird natürlich verhindern, dass sie aus dem Gedächtnis verschwinden; doch es kann sie zugleich auch ausschmücken und bereichern. So außergewöhnliche Erinnerungen wie die, die Lucia in das Waisenhaus mitbrachte, scheinen nicht besonders geeignet um einem jungen Geist eine rechte und sichere Einschätzung der Grenzen der Wirklichkeit zu vermitteln.«<sup>49</sup>

Die Aussage Lucias, sie habe sich von Gott inspiriert gefühlt, wertet Dhanis dahingehend, dass der Wert eines solchen Eindrucks mit ziemlicher Notwendigkeit unsicher bleibe.<sup>50</sup>

Sollte Dhanis recht haben, und der Bericht Lucias für die Engelserscheinungen großenteils ein Produkt ihrer Phantasie sein, so würde sicher vieles dafür sprechen, der Glaubwürdigkeit Lucias nicht nur für diesen, recht ausführlich geschilderten Fall, mit Reserve zu begegnen.<sup>51</sup>

Wenn er sagt, man möge, bevor man dem Inhalt solcher Erzählungen einen objektiven Wert zuerkennt, zunächst »die innere Wahrscheinlichkeit eines jeden Falles abwägen und den Übereinstimmungen mit Erklärungen anderer Quellen nachgehen«<sup>52</sup>, und dies als methodologische Verfahrensregel in Acht nehmen, so wird man fragen müssen, ob er selbst diesem Kriterium für seine »Hypothesen« entsprechen konnte, da ihm solche anderen gesicherten Quellen bis dato nicht vorlagen.<sup>53</sup>

Nachdem er eine Kritik Da Fonsecas an seiner ersten Beschreibung verarbeitet hat, rückt er – weil »neue« Zeugnisse über die Engelserscheinungen aufgetaucht waren – von seiner früheren Position etwas ab und redet nur noch von einer »möglichen Hypothese.«<sup>54</sup>

<sup>48</sup> Ebd., 47.

<sup>49</sup> Ebd., 48.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., 49: »De waarde van zulken indruk blijft bijna noodzakelijk onzeker.«

<sup>51</sup> Vgl. Schwester Lucia spricht über Fátima. Erinnerungen der Schwester Lucia, Fátima 51987, 64–68, 131f., 160ff.; vgl. A. Ziegenaus, Das sogenannte Problem von Fátima I und II, 208.

<sup>52</sup> Vgl. ebd., 49.

<sup>53</sup> Ein Defizit, das der Autor selbst zugibt. Vgl. Bij de verschijningen, 11, 86; A propos de »Fátima«, 602; 604, Anm. 8: »Nous avons déjà eu l'occasion de faire allusion à des témoignages nouveaux sur les apparitions de l'ange. Ceux-ci pourraient contribuer à nous rassurer, – car les choses se tiennent, – au sujet des développements de Lucie sur le thème du Coeur Immaculé de Marie.« Vgl. Sguardo su Fátima, 403.

<sup>54</sup> Man könnte hier seine erste Stellungnahme in seinem Buch mit jener in den späteren Aufsätzen vergleichen, um eine Abmilderung seiner ersten Position festzustellen. Vgl. Bij der verschijningen, 50; vgl. A propos de »Fátima«, 585–586; vgl. Sguardo su Fátima, 404f..

## 2. Alte und neue Geschichte Fátimas und das Thema des »Unbefleckten Herzens«

Alles, was zu den »neuen« Geschichte Fátimas gehört, d. h. die in den Schriften Lucias bekanntgemachten Phänomene und Botschaften, wird im Allgemeinen – verglichen mit den Resultaten der Befragungen des Dr. Formigão aus 1917 – mit dem größten Vorbehalt bedacht:

»Die neue Geschichte Fátimas, die sich auf die Berichte Lucias stützt, verlangt größere Reserve. Auch wenn man das gesunde Urteil und die Ehrlichkeit der Erzählerin nicht verneint, so muss man fürchten, dass Fiktionen sich unter ihre Erzählungen gemischt haben. Die Erscheinungen des Engels und die wunderhafte Kommunion, die dieser den kleinen Sehern gespendet habe, bleiben unsicher.«<sup>55</sup>

Dhanis gebraucht diese Unterscheidung zunächst, ohne genau definiert zu haben, was er unter »alter« und »neuer« Geschichte Fátimas versteht. Es wird nur mit einem Nebensatz auf den Charakter der letzteren hingewiesen, wo es heißt: »[...] das, was auf den Erzählungen Lucias beruht.«<sup>56</sup> Offenbar wird hier schon vorausgesetzt, das dazu all das gehört, was in den Jahren 1935–1941 redigiert wurde. Erst in seinem Aufsatz in der »Nouvelle Revue Catholique« wird die Differenz zwischen beiden näher bestimmt:

»Die neue Geschichte Fátimas ist nicht jene, die sich auf Fakten bezieht, für die man keine alten Zeugnisse finden kann. Es ist exakt jene Geschichte Fátimas, so wie die Historiker sie (vor der Publikation unseres Opusculums) aufgrund ihrer Kenntnis der Erzählungen Lucias von 1936 an niedergeschrieben haben. Die alte Geschichte Fátimas ist jene, die sich in den Werken der Historiker findet, die von keiner dieser Geschichten abhängen.«<sup>57</sup>

Was dem Komplex von »Fátima I« betrifft, so sieht Dhanis nur wenige »Schatten«, hingegen trage die Wahrheit hier eindeutig den Sieg davon. Zu den wenigen Fakten, die die originäre Botschaft trüben könnten, gehörten lediglich, so der Autor, die Kenntnis, die Lucia, Jacinta und Francisco von den Erscheinungen in La Salette (1846) haben mussten und die Ankündigung des Kriegsendes zu einem verfrühten Termin.<sup>58</sup> Daher fühlt er sich berechtigt, hermeneutisch eine Zäsur zwischen »alter« und »neuer« Geschichte Fátimas (oder Fátima I und II) anzunehmen. Von dieser Separation von alter und neuer Geschichte Fátimas wird insbesondere das Thema des »Unbefleckten Herzens Mariä«, so wie es im Geheimnis vom Juli 1917 situiert ist, affiziert:

»Notons enfin que, lors de la troisième apparition, le silence ne fut pas imposé sur le thème de Coeur Immaculé de Marie.«<sup>59</sup>

Dhanis unterscheidet ein allgemeines Thema in der Geschichte von Fátima im ganzen von der speziellen Aufmerksamkeit, die das »Herz Mariä“ nach den Berichten

<sup>55</sup> Bij de verschijningen, 94.

<sup>56</sup> Vgl. ebd.

<sup>57</sup> A propos de »Fátima«, 598.

<sup>58</sup> Vgl. Bij der verschijningen, 28ff.,

<sup>59</sup> A propos de »Fátima«, 599.

Lucias im Zentrum des Juli-Geheimnisses erhält<sup>60</sup>, um seinen zentralen Ort in den primären Erscheinungen in Zweifel zu ziehen: Schon in seinem Buch vermerkt er: »Das neue Thema des Unbefleckten Herzens Mariä präsentiert sich unter Umständen, die nicht die größte Sicherheit geben.«<sup>61</sup> Und später kommt er auf die Schwierigkeiten, die er hier sieht, zurück, wenn er sagt:

»La difficulté que nous avons rencontrée est celle-ci: le thème du Coeur Immaculé prend une place toute centrale dans la vie des petits voyants, d'après les rapports récents de Lucie, tandis que rien n'est exprimé, sur ce sujet, dans les comptes rendus des interrogatoires publiés par le chanoine Formigão ou dans les livres sur Fátima antérieurs à 1936.«<sup>62</sup>

Der flämische Jesuit hält die Herz-Mariä-Verehrung für ein »neues Thema« in der Geschichte von Fátima, das vor dem Jahre 1935 noch nicht im Gespräch war. Es stellt das Resultat einer mystischen Entwicklung dar, die Lucia in den Klosterjahren durchgemacht habe. Es fällt ganz in das Schema des Fátima-II-Komplexes, dem mit größtem Vorbehalt zu begegnen ist:

»La nouvelle histoire de Fátima, celle qui dépend des rapports de Lucie, appelle plus de réserves. Sans nier le bon sens et la sincérité de la voyante, on doit craindre qu'une part de fabulation ne se soit insinué dans ses récits.«<sup>63</sup>

Seine Kritik konzentriert sich am meisten auf das Motiv, so wie es in der Redaktion des Geheimnisses von Fátima aufscheint, wo es auch um die »Weihe« an das »Unbefleckte Herz« Mariä geht. Verglichen mit den älteren Berichten, nach denen eine allgemeine Anspielung auf das Herz Mariä durchaus einen Platz gehabt haben könnte, scheint es dem Autor inkonvenient, dass die Erscheinung ihre Identität offenbart haben sollte, indem sie auf dieses Herz als das ihre hinwies:

»Sans doute, nous avons écrits la proposition que voici: 'Et le theme nouveau du Coeur Immaculé de Marie se présente dans des conditions qui ne rassurent pas trop' (p. 95). Mais cette proposition, qui ressemble à celle de notre collègue, se présente chez nous comme le dernier membre d'une phrase consacrée tout entière à caractériser les différentes parties du secret de Fátima. Par où il apparaît qu'elle ne s'applique pas au thème du Coeur Immaculé de Marie dans l'histoire de Fátima en général, mais seulement à ce thème dans la rédaction du secret. Nous avons du reste précisé aussitôt notre pensée en faisant allusion à ces parols du secret: 'la consécration ... à mon Coeur Immaculé'. «<sup>64</sup>

<sup>60</sup> Vgl. dazu die Anmerkungen von J. Alonso: »Nun gut, um diese – ganz leichte – Schwierigkeit zu lösen, hat er sich eine Hypothese ausgedacht, nach der eine Distinktion zwischen dem Thema des Herzens Mariä im Allgemeinen und einem anderen innerhalb des Geheimnisses zu machen ist. Dieses Mal ist Pater Dhanis merkwürdigerweise, über gewundene und schwierige Umwege, bei der Wahrheit ausgekommen. Diese Distinktion existiert, jedoch nicht als Hypothese, sondern als einfaches Faktum, bezeugt durch die Texte, die er bedauerlicherweise nicht kennt.« J. M. Alonso, *Fátima e la crítica*, *Ephemerides Mariologicae* 17 (1967) 393–435, hier: 405. [übers. von Vf.]

<sup>61</sup> Bij de verschijningen, 95.

<sup>62</sup> A propos de »Fátima«, 599.

<sup>63</sup> A propos de »Fátima«, 605.

<sup>64</sup> A propos de »Fátima«, 604.

In einer Fußnote zu diesem Text erklärt Dhanis, er habe damals in seinem Buch Zweifel im Hinblick auf das Thema angemeldet, jedoch nicht in Form einer festen und negativ ausfallenden Konklusion, wie man es ihm zugeschrieben habe.

### V. Die systematische Fortschreibung und Deutung der »Resultate« Dhanis' bei Karl Rahner

Im Jahre 1958 legte Karl Rahner eine Studie zum Thema »Visionen und Prophezeiungen« in zweiter Ausgabe vor, die einige vorbereitende Aufsätze aus den Jahren 1948/49 zusammenfassen.<sup>65</sup> Daneben wird diese Ausgabe durch Hinweise auf Einzelbeispiele (besonders auch auf Fátima) aus der Feder seines Ordensbruders Theodor Baumann ergänzt, die sich in den als Erläuterung dienenden Fußnoten finden. Es ist auf den ersten Blick zu erkennen, dass sich die Autoren zur Gänze auf die eben skizzierte Studie von Dhanis stützen, wenn es darum geht, eine rechte Einschätzung der Botschaften und Prophezeiungen von Fátima zu treffen.

Was die allgemeine Theorie von Visionen angeht, so führt Rahner in Anlehnung an Thomas von Aquin und Theresa von Jesus aus, dass es sich beim größten Teil von »Erscheinungen« heiliger Personen oder übernatürlicher Gegenstände um »imaginäre Visionen« handelt, die durch eine von Gott ausgehende *species sensibilis impressa* auf das innere Sinnesvermögen hervorgerufen wird.<sup>66</sup>

Es scheint im Prinzip als mit der thomanischen Erkenntnislehre vereinbar, wenn auch die Erscheinungen in Fátima, insbesondere der Umstand, dass Francisco nie etwas gehört hat und nur schaute, während die beiden anderen, Lucia und Jacinta, die Sprachbotschaften vernahmen sowie die Art, auf die die Kinder Unsere Liebe Frau verschwinden sahen, mit Hilfe einer solchen *species* erklärt werden.<sup>67</sup>

Dass den Kindern im Juli 1917 die Realität der Hölle gezeigt wurde, wird ebenfalls als einbildliche Vision erklärt, wodurch die Authentizität und die Übereinstimmung des Geschauten mit der eschatologischen Realität nicht in Frage gestellt werden.<sup>68</sup>

Es muss daraus nicht gefolgert werden, was Baumann de facto tut, dass das Entstehen solcher Visionen rein natürlich (ohne übernatürliche Bewirktheit?) zu verstehen ist: »Wer also in Fátima keine Anzeichen für über die Naturgesetze erhabene Visionen zu erblicken vermag, sondern alles ‚natürlicherweise‘ erklärt, würde damit noch lange nicht die Gottgewirktheit dieser Visionen leugnen. Leider bemühen sich dennoch die meisten Bücher über Fátima um jeden Preis – auch durch Verschweigung wichtiger Dinge, Textveränderungen und selbst mit falschen Behauptungen (vgl. die Anm. 96 auf S. 69f.) – zu beweisen, daß sie über allen Naturgesetzen stehen.«<sup>69</sup>

Es führt allerdings einen Schritt weiter, wenn Rahner weiters ausführt, dass die inhaltliche Bestimmtheit solcher Visionen das Resultat einer Ideenmontage aus bereits im Gedächtnis vorliegenden imaginären Versatzstücken sind:

<sup>65</sup> K. Rahner, Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenzerfahrung (unter Mitarbeit von Th. Baumann ergänzte Auflage) Freiburg 1958.

<sup>66</sup> Vgl. ebd., 47–53.

<sup>67</sup> Vgl. ebd., 40, Anm. 40.

<sup>68</sup> Vgl. ebd., 41, Anm. 41.

<sup>69</sup> Ebd., 47, Anm. 45.

»Die Gottgewirktheit (Echtheit) einer imaginativen Vision aus ihrem Inhalt zu beweisen, könnte nur gelingen, wenn es möglich wäre, darzutun, dass der konkrete Inhalt einer bestimmten Vision nicht aus den schon vorliegenden Möglichkeiten der sinnlich-geistigen Fähigkeiten (Gedächtnis, schöpferische Phantasie, Unterbewußtsein [...]) des Visionäres ableitbar ist. [...] Denn die meisten Visionen dürften ihrem bloßen Inhalt nach doch so sein, dass dieser an sich aus den schon im voraus zur Vision gegebenen Inhalten aufgebaut werden kann. Diese Überlegung scheint besonders dann am Platz, wenn es sich um Kinder handelt [...].«<sup>70</sup>

Baumann konkretisiert dies dann so:

»Lucia eröffnete das ›Geheimnis‹ ihrem Vetter Francisco, wie dieser ausdrücklich sagt. Mehr noch: Francisco verhielt sich dem befragenden Kann. Formigão gegenüber genauso wie Jacinta und Lucia, die das Geheimnis aus dem Munde der Erscheinung vernahmen. [...] Nie deutet er an, dass er wenigstens einige Teile davon nicht verstanden habe, was doch nahelag [...] Wenn also Lucia das Geheimnis sehr wohl weitergeben konnte – innerhalb der ihr von der Erscheinung gesteckten Grenzen – und Francisco es verstand, so kann man nicht mit L. G. da Fonseca sagen, es sei eine große Gnade gewesen, dass die Kinder 1917 nichts mitteilen durften, weil sie mit ihren, kleinen Ideen und dem Mangel an Worten, sich auszudrücken, das Werk Gottes [...] zerstört hätten« (vgl. »Fátima y la critica«, S. 48). Aus der Tatsache der Mitteilung an Francisco scheint vielmehr zu folgen, dass das Geheimnis eben nichts enthielt, was die Kinder damals nicht verstehen konnten.«<sup>71</sup>

Rahner will die Grenze zwischen der inhaltlichen Ausgestaltung von einbildlichen Visionen und echten Halluzinationen möglichst unscharf halten und führt »Irrtümer« und »Schiefheiten«, die in Visionen vorkommen, auf eine »schon vorbewußt geschehende Anpassung des (in sich gleichen) göttlichen Einwirkens durch die Eigenart des Visionärs selbst« zurück.<sup>72</sup> Lassen sich visionäre Mitteilungen und Halluzination einmal nicht mehr genau differenzieren, so gilt auch: »Es ist a priori nicht einmal unmöglich, dass in derselben Person gänzlich halluzinatorische Zustände und echte Visionen vorkommen.«<sup>73</sup> Durch den bleibenden Eindruck, den Visionen im psychischen Mechanismus der Seher hinterlassen, führe dies, so Rahner, zu einer unvermeidlichen Subjektivierung des in den Erscheinungen Wahrgenommenen, was für den Augenblick der aktualen Erscheinung gelte, erst recht aber, wenn man sie sich später wieder zu Bewusstsein brächte:

»Nur anhangsweise sei hier bemerkt, dass, wenn schon unvermeidlich in der imaginativen Vision selbst ein subjektives Element anzunehmen ist, dieses sich noch stärker einschalten kann nach der Vision, auch wo es sich um durchaus ehrliche Menschen handelt: unwillkürliche Korrekturen, Erinnerungstäuschungen, Benützung vorgegebener gedanklicher Schemata und eines schon vorliegenden Vokabulars bei dem Bericht, wodurch unvermerkt die Perspektiven verschoben werden, unwillkürliche

<sup>70</sup> Ebd., 51–52.

<sup>71</sup> Ebd., 52, Anm. 50.

<sup>72</sup> Vgl. ebd., 68.

<sup>73</sup> Ebd., 68f.

Zusätze nachträglicher Art, psychologische Deskription und Interpretation des Vorgangs, die je nach dem Maß der Selbstbeobachtungsgabe besser oder schlechter gelingen.«<sup>74</sup>

Baumann konkretisiert diese sehr allgemeinen Reflexionen über den »An-sich« immer subjektiv eingefärbten Charakter von visionären Kommunikationen, sobald diese eine inhaltliche bestimmte Kompaktheit annehmen, in Richtung auf das Erlebnis Lucias bei der Widergabe dessen, was sie in den Erscheinungen erfahren hat, in der diesem Text angehängten Fußnote so:

»Solche sind in den späteren Mitteilungen Lucias (ab 1936) über den Inhalt der Botschaft und der Verheißung von Fátima nicht unwahrscheinlich.«<sup>75</sup>

In einigen weiteren dazugesetzten Fußnoten unternimmt es Baumann wieder, das theoretische Paradigma solcher durchmischten Visionen unter Berufung auf Dhanis, dessen Hypothesen dabei in thetische Setzungen verwandelt werden, auf Fátima zu applizieren: Die vagen Erscheinungen des Engels seien nichts als Halluzinationen gewesen und die Aussagen der Lucia über diese seien höchst widersprüchlich.<sup>76</sup>

Im Grunde wird auch das von Dhanis konstruierte Schema von Fátima I und II durch die theoretischen Überlegungen Rahners untermauert; dies erlaubt es, alle von Lucia in den späteren Jahren (ab 1935) getätigten Aussagen über das Fátima-Gehemnis als vom Bewusstsein der Seherin induzierte Zugabe zu charakterisieren, die sich nicht von Halluzinationen unterscheiden lasse. Dies führt zum Fazit, dass, auch wenn man die Echtheit der Erscheinungen von 1917 präsumiert, damit noch nichts über die Authentizität dessen gesagt sei, was Lucia später hinzugefügt habe:

»Diese Überlegungen zeigen, wie fragwürdig das Vertrauen ist, mit dem man alles echt annimmt, was eine Seherin viele Jahre nach ihren als echt erkannten Visionen über diese und spätere Visionen aussagt, die den Zweck hatten, die früheren, als echt erkannten Visionen zu ergänzen.«<sup>77</sup>

Untermauert wird der zweifelhafte Charakter der Voraussagen über Geschehnisse, die im Verlauf des letzten Jahrhunderts laut den Aussagen der Schwester Lucia noch eintreten sollten, durch eine grundsätzliche kritische Überlegung, die den epistemischen Status menschlichen Wissens über *futura contingentia*, also die kontingent eintretenden Ereignisse der Zukunft, beleuchten soll. Rahner räumt einem öffentlichen Wunder zwar die Bestärkung der Glaubwürdigkeit des Sehers im Hinblick auf die Tatsächlichkeit einer Vision ein, meint aber, die über zukünftige Dinge gemachten Vorhersagen (Prophezeiungen), die im Zusammenhang damit gemacht würden, seien in ihrer Aussagekraft immer prekär und würden durch die öffentliche Legitimation durch das Wunder nichts als Gültigkeit dazugewinnen:

---

<sup>74</sup> Ebd., 70.

<sup>75</sup> Ebd., 70, Anm. 97 – mit ausdrücklicher Berufung auf Dhanis, *Bij de Verschijningen*, 52ff.

<sup>76</sup> Vgl. ebd., 69, Anm. 95. Baumann beruft sich hier in erster Linie auf das Schweigen Lucias im Hinblick auf die Engelserscheinungen: »Als dann der Kanoniker Lucia am 19. Oktober auf den Widerspruch zwischen ihren und ihrer Mutter Aussagen aufmerksam machte und eine Lösung forderte, blieb Lucia stumm und unterschied nicht, was doch nahelag, zwischen Muttergotteserscheinungen (die sie verneint hätte) und andern Erscheinungen (auf die sie sich bei der ersten Befragung am 27. September nicht bezogen hätte).«

<sup>77</sup> Ebd., 53, Anm. 51.

»[...] ist eine Garantie für die Richtigkeit der Prophezeiung nicht gegeben. Selbst wenn man zum Beispiel das ›Sonnenwunder‹ von Fátima als wirkliches Wunder ansieht, so wird man die Zukunftsenthüllungen der Seherin darum noch nicht eindeutig als durch Gott garantiert behaupten können: das Wunder tritt hier zunächst einmal als Beglaubigung der Vision auf, ohne dass damit jede Mitteilung der Seherin über die Zukunft schon als garantiert gelten könnte, zumal diese Angaben, die sich auf die Zukunft beziehen, erst sehr viel später mitgeteilt wurden.«<sup>78</sup>

In der Applizierung auf das Fátimaereignis, die Baumann im Anschluss daran vornimmt und die das Schema von Fátima I/Fátima II als a priori voraussetzt, werden alle die Angaben der Seher, die sich in dem 1927 erschienen Buch von Kanonikus Formigão finden – mit den Aussagen der Seher, sofern sie widerspruchsfrei dastehen – versammelt, um sie gegen das, was aufgrund des vorausgesetzten Schemas in Diskontinuität damit stehen und erst aus späterer Zeit (ab 1935) stammen müsse, auszuspielen.<sup>79</sup>

Die grundsätzlichen Bedenken gegen Vorhersagen von futura contingencia kommt jenen Skeptikern entgegen, die bezweifeln, es würde sich tatsächlich um eine Vorhersage von Ereignissen handeln. Sie wiesen darauf hin, dass die zweite Prophezeiung erst im August 1941 offengelegt wurde. Zu diesem Zeitpunkt hatte aber bereits der Zweite Weltkrieg begonnen. Es wäre demnach eine Vorhersage ex eventu, also keine eigentliche Prophetie.

Dhanis und Rahner heben, was die Vorhersage zukünftiger weltgeschichtlicher Ereignisse anbetrifft, hervor, dass die Veröffentlichung eines Teils dieser Prophezeiungen (Ausbruch des 2. Weltkrieges, Weltweihe etc.) erst nach ihrem Eintreten, nämlich im Jahr 1941 erfolgt ist. Rahner nimmt – wie sich zeigte – die Anfragen von Dhanis zum Anlass, eine darauf aufgebaute grundsätzliche Reflexion vorzunehmen.

Weil Rahner und Baumann sich ausschließlich auf Dhanis verlassen, sind ihnen andere Dinge, die auch schon vor 1927 offenbart wurden, unbekannt geblieben. Im Grunde soll der Leser zu dem Schluss kommen, dass alle in dem Buch des Kanonikus genannten Mitteilungen Lucias und der anderen beiden Kinder, die dem Sonnenwunder zeitlich nachgeordnet sind, bereits nicht mehr zu dem dadurch bestätigten Aussagenkomplex gehören. Auch wenn er die Sinnhaftigkeit von prophetischen Aussagen, die zunächst bis nach dem Eintreten der angekündigten Ereignisse verschwiegen werden, in Frage stellt, so folgt Baumann fast im Wortlaut den Ausführungen von Dhanis.<sup>80</sup>

<sup>78</sup> Ebd., 104f. In der von Baumann dazugesetzten Anmerkung wird präzisiert, an welche kontingent in der Zukunft eintretenden Ereignisse dabei zu denken sei: Die Begründung der Verehrung des Unbefleckten Herzens Mariä, das Aufflackern eines neuen Krieges nach dem gegenwärtigen (1914–1918), wenn sich die Menschen nicht bekehren, u. z. unter dem Pontifikat Pius' XI., das Sichtbarwerden eines unbekanntes Lichtes als Vorzeichen dieses Krieges, der Vollzug der Weihe Russlands an das Unbefleckte Herz und – in Abhängigkeit davon – die Bekehrung desselben oder die Verbreitung von dessen Irrtümern über die ganze Welt und am Ende der Triumph des Unbefleckten Herzens Mariä.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., 104, Anm. 134, 135.

<sup>80</sup> Vgl. ebd., Anm. 135: »Wie soll man aber verständlich machen dass Gott gewisse die ganze Welt betreffende Dinge einer Person offenbart, damit diese sie geheim halte bis nach ihrer Erfüllung? Oder was soll man von der Sendung zur Begründung einer Andacht [...] halten, wenn diese Sendung als streng zu bewahrendes

Anhand der von der Forschung sorgfältig erstellten Dokumentation, die uns heute zur Verfügung steht, lässt sich dazu einmal anmerken, dass die Offenbarung des »Geheimnisses«, d. h. des zweiten Teils, schon mit den Offenbarungen in Pontevedra (1925) und Tuy (13. Juni 1929) beginnt und nicht erst mit der Publikation von 1941. Lucia teilte dies zunächst ihrem Beichtvater (P. Bernardo Gonçalves s.J.) und ihrem Bischof (da Silva), diesem im September 1929, mit. Als der Bischof zögert, empfängt Lucia Anfang 1930 die Eingebung, die Einführung der ersten fünf Sühnesamstage und die Weihe Russlands durch den Papst und den Weltepiskopat von Papst Pius XII. zu erbitten.<sup>81</sup>

Sodann ist festzuhalten, dass der Papst zwar informiert wurde, aber nicht reagierte.<sup>82</sup> Auch als sich da Silva im März 1937 selbst an Pius XII. wandte, reagierte der Pontifex noch immer nicht.<sup>83</sup> Dies bringt die These von der allzu langen Geheimhaltung der mitgeteilten Botschaften ins Wanken.

Was den Hinweis auf das Nordlicht vom 25. Januar 1938 betrifft, so ist die Problemlage hier etwas anders, sofern sich darauf erst die dritte Erinnerung Lucias von 31. 8. 1941 bezieht. Als Lucia 1946 von dem holländischen Montfortanerpater Jongen darüber befragt wurde, warum diese Dinge nicht schon vor dem Krieg offenbart worden seien, antwortete sie, dass sie dafür einen ausdrücklichen Befehl von Seiten ihrer Oberen erwartete, der erst später erlassen wurde.<sup>84</sup>

Im Hinblick auf das 3. Geheimnis von Fátima gibt es, wenn man den Satz aus der »Vierten Erinnerung« Lucias in Betracht zieht, in Portugal werde das Dogma des Glaubens immer bewahrt werden<sup>85</sup>, einen Hinweis auf Konstellationen, die in der Zukunft liegen, denn man wird davon ausgehen müssen, dass genau dies in vielen anderen Ländern – vor allem in Europa – nicht der Fall sein wird. Auch in dem Interview, das Papst Benedikt XVI. auf seinem Hinflug nach Fátima (11. Mai 2010) gab, deutet er die visionäre Symbolsprache des 3. Geheimnisses so, als weise es in die Zukunft und spreche von Dingen, die sich in der Kirche zutragen.<sup>86</sup> So impliziert die Botschaft von Fátima nach der Deutung Benedikts auch Entwicklungen, die unser Heute betreffen oder in der Zukunft liegen.

---

Geheimnis erfolgte.« Vgl. Dhanis, *Bij der verschijningen*, 87f. Dhanis selbst hat darauf hingewiesen, dass zwei Ankündigungen Lucias tatsächlich zukunftsgerichtet waren, nämlich die Weltweihe Russlands an das Unbefleckte Herz Mariä, die in irgendeiner Form von Pius XII. vollzogen wurde, und die Bekehrung Russlands, die den Frieden bringen würde. Vgl. ebd., 88.

<sup>81</sup> Es hat indes ganz andere Gründe für diese Verzögerung gegeben, die man nicht Lucia selbst zuschreiben muss. Vgl. Michel de la Sainte Trinité, *Toute la Vérité*, Bd. 2, 430: »En effet, après le délai de silence imposé par Notre-Dame, la divulgation de son Secret comme l'accomplissement de ses demandes dépendaient uniquement, parce que Dieu l'avait voulu ainsi, du bon vouloir des supérieurs hiérarchiques de la voyante: ses confesseurs et son évêque. S'il n'en avait tenu qu'à eux, ils n'auraient sûrement pas tardé aussi longtemps.»

<sup>82</sup> Vgl. Michel de la Sainte Trinité, *Toute la Vérité*, Bd. 2, 331–336.

<sup>83</sup> Vgl. ebd., Bd. 2, 407f.

<sup>84</sup> Vgl. ebd., Bd. 2, 429f.

<sup>85</sup> Sr. Lucia, *Vierte Erinnerung II,5* (S. 190).

<sup>86</sup> Vgl. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2010/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100511\\_portogallo-interview.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100511_portogallo-interview.html): »So würde ich sagen, werden auch hier über die große Vision des Leidens des Papstes hinaus [...] Realitäten der Zukunft der Kirche aufgezeigt, die sich nach und nach entfalten und zeigen. [...] auch die Tatsache, dass die Angriffe gegen den Papst und die Kirche nicht nur von außen kommen, sondern die Leiden der Kirche kommen gerade aus dem Inneren der Kirche, von der Sünde [...]«

## VI. Ergebnis einer kritischen Relecture der Arbeiten von Dhanis vor dem Hintergrund einer gesicherteren Faktenlage

Wie aus der großangelegten kritischen Dokumentation der Ereignisse von Fátima und seinem Komplement in Pontevedra und Tuy hervorgeht, bestehen allerdings einige Divergenzen zwischen den genuinen frühen Aussagen, die auf den Vernehmungen der Kinder basieren, und dem, was in der »Fátimaliteratur« bisweilen undifferenziert in diese Zeit zurückprojiziert wurde. Es wird indes auch eine weitgehende Übereinstimmung sichtbar.<sup>87</sup>

Man kann es als Verdienst Dhanis' würdigen, dass er auf gewisse Ungenauigkeiten und Glättungen aufmerksam gemacht hat, die sich in den diversen Ausgaben und Übersetzungen der Fátima-Botschaft von G. L. da Fonseca finden. Dies war sicher ein Stimulus, um anhand der nunmehr vorliegenden kritischen Dokumentation die inhaltlichen und chronologischen Unstimmigkeiten zu verbessern.<sup>88</sup>

Wer die auf die Ereignisse von 1917 bezogenen Dokumente liest, wird feststellen, dass sie allesamt auf den Verlauf und die Echtheit der Erscheinungen fixiert sind und den inhaltlichen Kommunikationen mit einer gewissen Oberflächlichkeit begegnen.<sup>89</sup>

Die kritische Studie von Dhanis hat vielen Lesern bewusst gemacht, dass die Stichworte »Unbeflecktes Herz«, »Russland«<sup>90</sup> und der »Sühnegedanke« in den Dokumenten aus den ersten Jahren (Vernehmungsprotokolle) noch nicht vorkommen – ein Umstand, den man auch so deuten kann, dass für die genannten Begriffe »die Zeit noch nicht reif gewesen zu sein« scheint.<sup>91</sup>

Trotzdem mutet der renommierte Fátima-Forscher J. M. Alonso dem Thema des Herzens Mariens zu, den Kern der gesamten Fátima-Offenbarung darzustellen, auch wenn sich dieses, ausgehend von einem anfänglichen nucleus bei den ersten Erscheinungen, mehr und mehr entfaltet hat. Ohne dieses formale Moment hätte Fátima 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.

Dem aus dem Herzen Mariens entströmenden Licht verdanken die eschatologischen Gehalte der Fátima-Botschaft und hier wiederum die Mysterien des Bösen: die Hölle, Russland mit seinem ihm eigenen *mysterium iniquitatis*, das Auftreten von

<sup>87</sup> Vgl. A. Ziegenaus, Das sogenannte Problem von Fátima I und II, 222f.

<sup>88</sup> Vgl. J. M. Alonso, El Corazón Immaculado de María. Alma del Mensaje de Fátima, in: Eph Mar 22 (1972) 240–303; 23 (1973) 19–75, hier: 244f.

<sup>89</sup> Vgl. ebd., 220.

<sup>90</sup> Allerdings erwähnt Lucia in einem Brief an Kardinal König vom 29. Januar 1996, dass sie 1917 bei dem Namen »Russia« an eine böse Frau aus der Nachbarschaft und Francisco an die Eselin eines Nachbarn mit dem Namen »Russa« gedacht hätten, was indes für das Auftreten des Stichwortes bei den ersten Erscheinungen spricht. Vgl. Betendes Gottesvolk. Zeitschrift des Rosenkranz-Sühnekreuzzugs um den Frieden in der Welt, Wien 1992, 2 Nr. 186, 3.

<sup>91</sup> Vgl. A. Ziegenaus, Das sogenannte Problem von Fátima I und II, 218f.

verschiedenen angekündigten Strafen, ihre Aufhellung, denn am Ende steht der die Kirche in eine neue Zeit führende eschatologische Triumph dieses Herzens.<sup>92</sup>

Vom Stand der kritischen Dokumentation her lässt sich von den frühen Erscheinungen 1917 bis zu den späteren Erinnerungen Lucias eine Entwicklung erkennen, die neue Details und Präzisierungen bringt, die auch neue Akzente setzt, die jedoch für »eine Kontinuität und einen inneren Zusammenhang zwischen den vor und nach 1935 bekannten Einzelheiten« und nicht etwa für eine Diskontinuität spricht.<sup>93</sup> So gibt es grundlegende Übereinstimmungen in vielen Details: die weithin identische Zuordnung der genannten Kommunikationen an dieselben Tage, die trotz einer Anreicherung des Inhalts eine gleichbleibende Struktur aufweist, die allein an Lucia ergangene Aufforderung der Erscheinung, lesen zu lernen etc. Die Erinnerungen Lucias vermögen vieles, was anfänglich nur andeutungsweise vorhanden war, aufzuschließen. So kann A. Ziegenaus resümierend sagen: »Wer so die Erinnerungen mit den Dokumenten, die teils schon 1917 verfasst wurden, vergleicht, wird eine Fülle von Übereinstimmungen finden, welche die Glaubwürdigkeit der Erinnerungen unterstreichen. Ist anzunehmen, dass Lucia hier so exakt und zuverlässig berichtet hat, aber dann in Bezug auf die Thematik ›Fátima II‹ einer starken Einbildung erlegen ist?«<sup>94</sup>

Es ist mehr als eine lose Verbindung, wie sie ja auch zu anderen Marienerscheinungen besteht; es gibt eine dreifache Klammer, die Pontevedra und Tuy mit den ersten Botschaften aus dem Jahr 1917 zu einer unauflöselichen Einheit verbindet: die Fäden zwischen den zeitlich versetzten Momenten sind nach Alonso von historischer, theologischer und symbolisch-repräsentativer Art. Er nennt die späteren Botschaften an Sr. Lucia das »integrale und wesentliche Komplement« (complemento integral y esencial) der ersten Mitteilungen.<sup>95</sup>

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 Fátima I und Fátima II einführen, so käme dies einer Auflösung der integralen Ganzheit gleich. Nur einen Teil für echt und authentisch zu nehmen hieße, den Wert des Ganzen zu negieren.<sup>96</sup> Man würde für den ersten Teil die Tatsache eines Versprechens annehmen, das leer geblieben wäre. Auf

<sup>92</sup> Vgl. J. M. Alonso, *Doctrina y Espiritualidad del mensaje de Fátima*, Madrid 1990, 58.

<sup>93</sup> Vgl. A. Ziegenaus, *Das sogenannte Problem von Fátima I und II*, 213ff.

<sup>94</sup> Ebd., 215.

<sup>95</sup> Vgl. M. Stichelbroeck, *Die Deutung des Fátima-Geheimnisses nach Joaquín María Alonso (1913–1981)*, in: *FKTh* 1 (2009) 39–50, hier: 44f.

<sup>96</sup> In diese Richtung geht auch die Deutung von Alonso, der in seinem Buch über Kann. Formigão schreibt: »Réellement, l'oeuvre admirable de Fátima constitue dans son ensemble un tout harmonieux, unique et indissoluble: Qu bien l'on admet que avec tous les éléments qui le composent; ou bien, au contraire, il sera logique d'aller d'exclusion en exclusion, jusqu'à oser nier, d'ailleurs contre l'évidence même, la réalité des apparitions et des événements merveilleux [de 1917].« Zitiert nach Michel de la Sainte Trinité, *Toute la Vérité*, Bd. 2, 430.

diese Weise würde das gesamte Zeugnis Lucias zerlegt werden. Darum gilt: »Die Integrität der Botschaft erfordert die Authentizität der Ereignisse von Pontevedra und Tuy, die ein notwendiges historisches Komplement sind.«<sup>97</sup> Ohne sie würde nur eine Verheißung übrig bleiben, die sich nie erfüllt hätte. Und so gibt es auch eine innere theologische Einheit: Fátima und Pontevedra-Tuy verhalten sich zueinander wie Ostern und Pfingsten, wie das Versprechen einer erneuten Zuwendung und dessen Einlösung.<sup>98</sup>

*The Apparitions of Fátima by Edouard Dhanis s.J.  
Genesis and Problems of a Critique*

*Abstract*

On the occasion of the centenary of Fátima, this article evaluates thoroughly the content of the studies on Fátima of Edouard Dhanis, a Flemish Jesuit. His main work, written in Flemish, and two of his later essays are subjected to a critical rélecture on the basis of verified data and on more recent studies on Fátima. Dhanis considers the message of Fátima under a certain, determinative a priori: namely that one should distinguish between the original event of 1917 (Fátima I) and later additions from the quill of Sr. Lucia (Fátima II) – two moments that relate in discontinuity to each other. In a second step the effects of Dhanis' studies on Rahner's and Baumann's interpretations of Fátima will be explored.

<sup>97</sup> Vgl. J. M. Alonso, *Doctrina y Espiritualidad del mensaje de Fátima*, 324.

<sup>98</sup> Alonso weist darauf hin, dass die meisten Autoren ein solches theologisches Verhältnis anerkennen. Vgl. ebd., 325.

# Der dogmatische Gehalt der Engelserscheinungen von Fatima

*Manfred Hauke, Theologische Fakultät Lugano (Schweiz)*

## *Zusammenfassung*

Die Marienerscheinungen von Fatima werden von Engelserscheinungen vorbereitet und begleitet. Das gilt vor allem für die beiden Erscheinungszyklen 1915–16 und für den dritten Teil des »Geheimnisses« vom 13. Juli 1917. Dargestellt werden die in den geschichtlichen Quellen berichteten Ereignisse. Es folgt die Analyse einiger wichtiger Aspekte des dogmatischen Gehaltes der hierbei vermittelten Botschaft. Dazu gehören die heilshaften Verdienste Jesu und Mariens, die mütterliche Mittlerschaft Mariens in Christus, die stellvertretende Sühne und die Aufgabe der Engel.

Anlässlich des 100jährigen Jubiläums der Marienerscheinungen von Fatima lohnt es sich, auch auf die damit verbundenen Engelserscheinungen einzugehen. Wir erwähnen zunächst in aller Kürze die in den geschichtlichen Dokumenten berichteten Ereignisse. Danach versuchen wir, den dogmatischen Gehalt der mit Fatima verbundenen Engelserscheinungen herauszustellen.

## *1. Die von den geschichtlichen Quellen genannten Ereignisse*

### **1.1 Die Engelserscheinungen von 1915 und 1916**

Die Marienerscheinungen von Fatima 1917 werden vorbereitet durch zwei Zyklen von je drei Engelserscheinungen in den Jahren 1915 und 1916<sup>1</sup>. Schon am 2. November 1917 erzählt Lucia, sie habe (eine gewisse Zeit vor den Marienerscheinungen) mit einigen Gefährtinnen ein »weißes Gesicht« gesehen, eine Person wie mit einem Leinentuch umhüllt. Dies sei geschehen auf dem Berg Cabeço sowie in der Nähe der Cova da Iria. Sie erinnert sich nicht, wie oft dies geschehen sei<sup>2</sup>. Ihre Mutter berichtet davon am 11. Oktober 1917<sup>3</sup>. Erst später, in ihrer Zweiten und Vierten Erinnerung, geht die Seherin näher darauf ein (1937, 1941). Darin finden wir die Namen ihrer drei Gefährtinnen, die noch Jahrzehnte später von den Patres Kondor und Alonso zu den Ereignissen befragt wurden und das Zeugnis von Sr. Lucia bestätigten<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. dazu ausführlicher Manfred Hauke, Die Engelserscheinungen von Fatima 1915–1916. Historische und theologische Bestandsaufnahme, in *Theologisches* 46 (7-8/2016) 323–354. Siehe auch Michel de la Sainte Trinité, *Toute la vérité sur Fatima*, Bd. I: *La science et les faits*, Saint-Parres-lès-Vaudes (Frankreich) <sup>5</sup>1992, 141–172; Luciano Guerra, *Anjos em Fátima*, in *Santuário de Fátima* (Hrsg.), *Congresso Internacional Figuras do Anjo revisitadas, Fátima 2007*, 244–265; Paulo Jorge Moreira Coelho, *Ciclo Angélico a pedagogia da adoração reparadora*, in *Santuário de Fátima* (Hrsg.), *Congresso Internacional Fátima para o século XXI, Fátima 2008*, 205–226; João Francisco Marques, *Angelo del Portogallo*, in Carlos A. Moreira Azevedo – Luciano Cristino (Hrsg.), *Enciclopedia di Fatima, Siena 2010*, 25–29; Luciano Cristino, *As aparições do Anjo em 1915 e 1916*, in *Santuário de Fátima* (Hrsg.), *Santissima Trindade adoro-Vos profundamente: Itinerário Temático do Centenário das Aparições de Fátima: 1o ciclo, Fátima 2010*, 33–43.2

<sup>2</sup> Vgl. *Documentação crítica de Fátima, I: Interrogatórios aos Videntes – 1917, Fátima* <sup>2</sup>2013 (= DCF I<sup>2</sup>), 165–169, Doc. 17 (= DCF I, 161–165).

<sup>3</sup> Vgl. DCF I<sup>2</sup>, 97, Doc. 11 (= DCF I, 83).

<sup>4</sup> Vgl. Hauke (2016) 325, Anm. 14.

Die vier Mädchen sahen um die Mittagszeit, beim Gebet des Rosenkranzes, vor ihren Augen »über den Bäumen wie in der Luft schwebend eine Gestalt ..., ähnlich einer Statue aus Schnee, die durch die Sonnenstrahlen ein wenig durchsichtig wurde«<sup>5</sup>. Sie sahen über den Bäumen zu ihren Füßen »etwas wie eine Wolke, weißer als Schnee, durchsichtig und von menschlicher Gestalt«<sup>6</sup>. Als die Gefährtinnen Lucias darüber zu Hause erzählten, bezeichnete die Mutter Lucias das Berichtete als »Dummheiten von Kindern«. Lucia wurde mit Spott überschüttet<sup>7</sup>. Daraus erklärt sich ihre große Zurückhaltung, später über das Erfahrene zu sprechen. In den im Jahre 2000 veröffentlichten »Aufrufen der Botschaft von Fatima« erklärt sie:

»Ich weiß nicht, was es war noch was es bedeutete. In meiner Seele aber blieb eine innere Überzeugung zurück, die ich nicht verheimlichen möchte; sie lässt mich glauben, es war der Schutzengel [von Portugal]. Vielleicht wollte er auf diese Weise und ohne zu sprechen, seine Gegenwart spürbar machen und so die Seelen für die Verwirklichung der Pläne Gottes vorbereiten«<sup>8</sup>.

Die Überzeugung, es habe sich um den Schutzengel (Portugals) gehandelt, stützt sich auf die Beschreibung der Engelserscheinungen im Jahre 1916. Lucia wird begleitet von ihren kleinen Verwandten Jacinta und Francisco, als ihnen bei einer Höhle des Berges Cabeço (Loca do Cabeço) ein Engel erscheint, den Lucia mit der Lichtgestalt der vorausgegangenen Erfahrungen gleichsetzt:

»Ein Jüngling von 14 bis 15 Jahren, weißer als der Schnee. Die Sonne machte ihn durchsichtig, als wäre er aus Kristall. Er war von großer Schönheit. Als er vor uns stand, sagte er:

»Habt keine Angst! Ich bin der Engel des Friedens! Betet mit mir!« Auf die Erde niederknien beugte er seine Stirn bis zum Boden und ließ uns dreimal diese Worte wiederholen: »Mein Gott, ich glaube an Dich, ich bete Dich an, ich hoffe auf Dich, ich liebe Dich. Ich bitte Dich um Verzeihung für jene, die an Dich nicht glauben, Dich nicht anbeten, auf Dich nicht hoffen und Dich nicht lieben«. Danach sagte er sich erhebend: »So sollt ihr beten, die Herzen Jesu und Mariens erwarten eure flehentlichen Bitten«<sup>9</sup>.

Der »Engel des Friedens« erscheint im Frühjahr<sup>10</sup>, in enger zeitlicher Nähe zum Eintritt Portugals in den Ersten Weltkrieg am 9. März 1916.

Die zweite Erscheinung geschieht im Hochsommer an dem Brunnen der Familie Lucias während der Mittagszeit: »Was macht ihr? Betet, betet viel! Die Herzen Jesu und Mariens haben mit euch Pläne der Barmherzigkeit vor. Bringt dem Allerhöchsten unaufhörlich Gebete und Opfer dar. ... Macht aus allem, was ihr könnt, ein Opfer, um die Sünden gutzumachen, durch die Er beleidigt wird und die Bekehrung der Sünder zu erleben. Gewinnt so für euer Vaterland den Frieden. Ich bin sein Schutzengel, der

<sup>5</sup> Sr. Lucia, Zweite Erinnerung II,1 (Schwester Lucia spricht über Fatima, Bd. I, Fatima <sup>9</sup>2007, S. 80).

<sup>6</sup> Vierte Erinnerung II,1 (S. 181).

<sup>7</sup> Vgl. Zweite Erinnerung II,1–2 (S. 81).

<sup>8</sup> Schwester Lucia, Die Aufrufe der Botschaft von Fatima, Fatima 2002, 65.

<sup>9</sup> Zweite Erinnerung II,2 (S. 82f).

<sup>10</sup> Vgl. Vierte Erinnerung II,1 (S. 181).

Engel Portugals. Vor allem nehmt das Leid an und ertragt in Ergebung, was der Herr euch schicken wird«<sup>11</sup>.

Die dritte Erscheinung des Schutzengels von Portugal geschieht wiederum an der Höhle des Berges Cabeço. Als die Kinder die bei der ersten Erscheinung gelernten Gebete wiederholen, erscheint ihnen der Engel mit einem Kelch und einer Hostie, »aus der einige Blutstropfen in den Kelch fielen. Der Engel ließ den Kelch in der Luft schweben, kniete sich zu uns nieder und ließ uns dreimal wiederholen:

›Heiligste Dreifaltigkeit, Vater, Sohn und Heiliger Geist, (in tiefer Ehrfurcht bete ich Dich an und) opfere Dir auf den kostbaren Leib und das Blut, die Seele und die Gottheit Jesu Christi, gegenwärtig in allen Tabernakeln der Erde, zur Wiedergutmachung für alle Schmähungen, Sakrilegien und Gleichgültigkeiten, durch die Er selbst beleidigt wird. Durch die unendlichen Verdienste Seines Heiligsten Herzens und des Unbefleckten Herzens Mariens bitte ich Dich um die Bekehrung der armen Sünder‹.

Danach erhob er sich, ergriff den Kelch und die Hostie, reichte mir die heilige Hostie und teilte das Blut im Kelch zwischen Jacinta und Francisco auf, wobei er sprach: ›Empfangt den Leib und trinkt das Blut Jesu Christi, der durch die undankbaren Menschen so furchtbar beleidigt wird. Sühnt ihre Sünden und tröstet Euren Gott«<sup>12</sup>.

## 1.2 Die Engelserscheinungen in Verbindung mit den Marienerscheinungen von 1917

Erst im Jahre 2000 ließ Papst Johannes Paul II. den am 3. Januar 1944 niedergeschriebenen dritten Teil des »Geheimnisses« bekannt machen, der auf die Marienerscheinung des 13. Juli 1917 zurückgeht. Neben der Gottesmutter Maria sieht Lucia einen Engel mit einem »Feuerschwert«, von dem Flammen ausgehen, »als sollten sie die Welt entzünden, doch die Flammen verlöschten, als sie mit dem Glanz in Berührung kamen, den Unsere Liebe Frau von ihrer rechten Hand auf ihn ausströmte: den Engel, der mit der rechten Hand auf die Erde zeigte und mit lauter Stimme rief: Buße, Buße, Buße!« Die vom Papst angeführte Schar der Christen steigt auf einen Berg mit einem Kreuz und erleidet dort das Martyrium. »Unter den beiden Armen des Kreuzes waren zwei Engel, ein jeder hatte eine Gießkanne aus Kristall in der Hand. Darin sammelten sie das Blut der Märtyrer auf und tränkten damit die Seelen, die sich Gott näherten«<sup>13</sup>.

Bevor Sr. Lucia diese Vision niederschreibt, erfährt sie zuvor am gleichen Tage eine ähnliche Schau, die sie in ihrem Tagebuch festhält. Bekannt wurde das Ereignis erst durch die im Jahre 2013 veröffentlichte Biographie der Karmelitinnen von Coimbra. Die Seherin sieht sich in das Geheimnis des göttlichen Lichtes eingetaucht, in dem sie Folgendes sieht und hört:

›die Spitze der Lanze [des Engels] wie eine Flamme, die sich ausdehnt, bis sie die Achse der Erde berührt und erschüttert: Berge, Städte, Länder und Dörfer mit ihren Bewohnern werden begraben. Das Meer, die Flüsse und die Wolken strömen aus

<sup>11</sup> Zweite Erinnerung II,2 (S. 83).

<sup>12</sup> Zweite Erinnerung II,1 (S. 84).

<sup>13</sup> Schwester Lucia spricht über Fatima I, 227.

ihren Grenzen, sie überfluten und reißen eine unzählbare Menge von Häusern und Menschen in den Abgrund: es ist die Reinigung der Welt von der Sünde, in die sie versunken ist. Der Hass und der Ehrgeiz rufen den zerstörerischen Krieg hervor!« Danach hörte Lucia eine liebliche Stimme: »In der Zeit, ein einziger Glaube, eine einzige Taufe, eine einzige Kirche, heilig, katholisch, apostolisch. In der Ewigkeit der Himmel«<sup>14</sup>.

Die von der »Lanze« ausgehende »Flamme« entspricht anscheinend im anschließend niedergeschriebenen »dritten Geheimnis« dem Flammen sprühenden »Feuerschwert«, dessen Vernichtungskraft durch Maria gemildert wird. Von daher ist nicht klar, ob die Zerstörung ganzer Länder als künftiges Ereignis geschildert wird oder ob diese Strafe durch die Buße abgewandt werden kann. Auf die Ankündigung des Strafgerichtes folgen jedenfalls die Verheißung der sichtbaren Einheit der Christen noch vor der Wiederkunft Christi sowie der Hinweis auf die ewige himmlische Freude.

Im »dritten Geheimnis« sind die Engel Werkzeuge des göttlichen Strafgerichtes, aber auch Diener Gottes für die Vermittlung der im Bild des kristallklaren Wassers beschriebenen Gnade.

Der Vollständigkeit halber zu erwähnen sind noch zwei Aussagen bezüglich der Ereignisse vom 13. August und vom 13. Oktober 1917, die uns durch die Verhöre des gleichen Jahres bekannt sind. Am 13. August wurden die Kinder entführt, so dass Maria ihnen erst einige Tage später, am 19. August erschien (in den Valinhos). Gleichwohl waren am 13. August 18–20.000 Menschen in der Cova da Iria anwesend. Um die Mittagszeit erschallte ein Donnerschlag, und es leuchtete ein Blitz auf. Danach erschien eine Wolke über der Steineiche, wo sich einen Monat zuvor die Gottesmutter den drei Hirtenkindern gezeigt hatte, blieb einige Augenblicke über dem Baum stehen, erhob sich dann und verschwand. Danach reflektierten die Gesichter der Menschen die Farben des Regenbogens, und die Bäume schienen keine Blätter, sondern Blüten zu haben. Die Erde und die Kleider leuchteten in allen Farben. Die Laternen an dem Bogen, der die Erscheinungsstätte markierte, sahen aus wie Gold<sup>15</sup>. Maria Carreira, eine Frau aus Fatima, die eng mit den Seherkindern verbunden war, ergänzt diese Schilderung mit einem Kommentar: während der nachgeholtten Erscheinung am 19. August fragte Lucia die Gottesmutter auf Bitten der Zeugin, ob denn sie oder jemand anders am 13. August erschienen sei. Daraufhin habe Maria geantwortet, dass sie nicht selbst erschienen sei, sondern ein Engel: der gleiche, der sich einer Tochter von Maria Carreira und einem anderen Mädchen am 28. Juli über der Steineiche gezeigt habe<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Carmelo de Coimbra, *Um caminho sob o olhar de Maria. Biografia da Irmã Maria Lúcia de Jesus e do Coração Imaculado*, Coimbra 2013, 266f (Kap. XIII,3; aus der unveröffentlichten Autobiographie *O meu caminho I*, 159f).

<sup>15</sup> Vgl. die Beschreibung von Maria Carrera in J. De Marchi, *Fatima von Anfang an*, Fatima 1988, 126f; Michel de la Sainte Trinité, *Toute la vérité sur Fatima, I*, Saint-Parres-lès-Vaudes (Frankreich) <sup>5</sup>1992, 250–252.

<sup>16</sup> Vgl. *Documentação crítica de Fátima, II: Processo Canónico Diocesano (1922–1930)*, Fátima 1999 (= DCF II), 108f (Doc. 4); *Documentazione critica su Fatima. Selezione di documenti (1917–1930)*, Città del Vaticano 2016, 323 (Doc. 80).

Am 21. August 1917 befragte der Pfarrer von Fatima Lucia über die Marienerscheinung in den Valinhos zwei Tage zuvor. Die Gottesmutter, so Lucia, habe bemerkt: das für den 13. Oktober vorausgesagte Wunder würde größer ausfallen, wenn man die Kinder am 13. August nicht entführt hätte. Es sollte dabei Unsere Liebe Frau vom Rosenkranz kommen, begleitet von zwei Engeln<sup>17</sup>. In Lucias Berichten über die tatsächliche Vision vom 13. Oktober finden wir dieses die Engel betreffende Detail nicht.

## 2. Dogmatisch bedeutsame Gehalte

Die in den Quellen erwähnten Engel stellen sich nicht selbst in den Vordergrund, sondern stehen ganz im Dienst ihrer göttlichen Sendung. Die Anbetung des Engels im Herbst 1916 richtet sich auf den dreifaltigen Gott und Jesus Christus im Allerheiligsten Sakrament. Die Engel begleiten Maria als Rosenkranzkönigin am 13. Oktober und vertreten sie vor der Menschenmenge am 13. August 1917. Die Engel im »dritten Geheimnis« sind gleichzeitig Werkzeuge des göttlichen Strafgerichtes und Diener der göttlichen Gnade, um die Menschen mit Gott zu verbinden. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien nun einige dogmatisch bedeutsame Gehalte näher ausgeführt.

### 2.1 Die »unendlichen Verdienste« Jesu und Mariens

In den Aussagen des Engelzyklus von 1916 klingen bereits wie in einem Präludium die zentralen Themen der Botschaft von Fatima an. In der Mitte steht der Hinweis auf die Liebe Gottes im Heiligsten Herzen Jesu und die mütterliche Liebe der Gottesmutter in ihrem Unbefleckten Herzen. Beachtlich ist hier die Aussage von den »unendlichen Verdiensten« Jesu und Mariens. Unbestreitbar ist, dass die menschliche Hingabe Jesu einen unendlichen Wert hat, weil deren personales Subjekt der ewige Sohn Gottes ist. Die Verdienste Mariens hingegen sind die einer menschlichen Person, die ihre Gnade empfangen hat im Hinblick auf die Erlösung durch Jesus Christus. Können auch die Verdienste Mariens als »unendlich« bezeichnet werden?

Papst Pius X. nahm 1904 in seiner Marienzyklika *Ad diem illum* die seit dem 16. Jh. eingeführte Unterscheidung auf zwischen dem Verdienst Christi von Rechts wegen (*meritum de condigno*) und dem Verdienst Mariens, das nicht notwendig, sondern angemessen war (*meritum de congruo*)<sup>18</sup>. Nach dem Willen Gottes hat Maria als »neue Eva« an der Erlösung durch Christus, den »neuen Adam«, mitgewirkt. Die Verdienste Mariens können in einem analogen Sinn als »unendlich« bezeichnet werden, weil sich die geistige Mutterschaft Mariens, ihre »mütterliche Mittlerschaft in Christus«, auf die ganze Menschheit ausdehnt. Thomas von Aquin spricht Maria als Gottesmutter eine in einem gewissen Sinne »unendliche« Würde zu »von dem unendlichen Gut her, das Gott ist«<sup>19</sup>. Der Hinweis auf die »unendlichen Verdienste«

<sup>17</sup> Vgl. DCF I<sup>2</sup>, 36 (Doc. 4); Documentazione critica su Fatima. Selezione di documenti (1917–1930), Città del Vaticano 2016, 39 (Doc. 5).

<sup>18</sup> Vgl. Denzinger-Hünermann 3379.

<sup>19</sup> STh I q. 26 a. 6 ad 4.

Mariens ist in der Theologiegeschichte relativ selten, kommt aber durchaus bei namhaften Autoren vor<sup>20</sup> und lässt sich systematisch rechtfertigen aus Ausdruck ihrer einzigartigen Mitwirkung an der Erlösung.

## 2.2 Eine Aufopferung der »Gottheit«?

»Heiligste Dreifaltigkeit, ... ich opfere Dir auf den kostbaren Leib und das Blut, die Seele und die Gottheit Jesu Christi ...«. Dieses Gebet hat Kritik gefunden, weil – genau genommen – Gott nur die Menschheit Jesu dargebracht werden kann, nicht aber die »Gottheit« (verstanden als göttliche Natur)<sup>21</sup>. Zu beachten ist freilich, dass die Darbringung des eucharistischen Christus hinübergleitet in die Anbetung Jesu mit Fleisch und Blut, Leib und Seele, Menschheit und Gottheit. Bei einer fachtheologischen Redeweise hätte der Engel etwa sagen können: »Ich opfere Dir auf den kostbaren Leib, das Blut und die Seele Jesu Christi, die hypostatisch (in der Einheit der Person) mit der Gottheit verbunden ist«. Der Engel wendet sich jedoch an Kinder, die noch nicht lesen und schreiben können. Von daher lässt sich eine vereinfachte Redeweise durchaus rechtfertigen.

Erinnert sei an die ähnliche Diskussion über den Barmherzigkeitsrosenkranz der hl. Faustina Kowalska. Bei den großen Perlen des Rosenkranzes betet man bekanntlich: »Ewiger Vater, ich opfere Dir auf den Leib und das Blut, die Seele und die Gottheit Deines über alles geliebten Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus, zur Sühne für unsere Sünden und die Sünden der ganzen Welt«<sup>22</sup>. Über die »Aufopferung« der »Gottheit« gab es eine Kontroverse zwischen zwei polnischen Theologen, Wincenty Granat (1900–1979) und Ignacy Rozycki: Rozycki verteidigte das Gebet mit dem Hinweis, dass »Gottheit« nicht abstrakt die göttliche Natur meine, sondern die göttliche Person des Sohnes, der sich dem Vater darbringt in seiner menschlichen Natur<sup>23</sup>. Diese Erklärung passt zu dem Dekret des Konzils von Trient über das hl. Messopfer, in dem es heißt: »Dieser unser Gott und Herr also hat zwar sich selbst ein für allemal auf dem Altar des Kreuzes durch den eintretenden Tod Gott, dem Vater, opfern wollen ...« (Denzinger-Hünemann 1740). Schon im Epheserbrief (auf den Rozycki hinwies) heißt es: Christus hat »sich für uns hingegeben als Gabe und als Opfer, das Gott gefällt« (Eph 5,2).

## 2.3 Die »Beleidigung« und das »Trösten« Gottes

Die Erscheinungen des Engels 1916 sprechen von einer »Beleidigung« Gottes durch die Sünde. Dies ist im klassischen theologischen Sinn zu verstehen als eine

<sup>20</sup> Vgl. Hauke (2016) 347, Anm. 110: Jean Crasset SJ († 1692) u.a.

<sup>21</sup> Vgl. dazu Hauke (2016) 348–351.

<sup>22</sup> Vgl. <http://www.barmherzigkeitssonntag.de/content/gebete/wie-betet-man-den-barmherzigkeitsrosenkranz/information-zum-barmherzigkeitsrosenkranz.html> (Zugang 11.3.2017).

<sup>23</sup> Vgl. die Hinweise von Elzbieta Siepak, *Coroncina della divina misericordia*, in [www.divinamiseriordia.onweb.it](http://www.divinamiseriordia.onweb.it), S. 3–4 (Zugang 11.3.2017); Ewa K. Czackowska, *La mensajera de la Divina Misericordia. Biografía de Santa Faustina Kowalska*, Madrid 2014 (orig. poln. 2013), 303–305; Ignacy Rozycki, *Il culto della divina misericordia: studio teologico del Diario di Santa Faustina Kowalska sul tema del Culto*, Città del Vaticano 2002.

Minderung nicht der »inneren Ehre« Gottes, sondern der »äußeren Ehre«, also der Ausrichtung auf Gott von Seiten der Geschöpfe. Die Sünde richtet sich gegen Gott, schadet aber nicht Gott, sondern dem Sünder selbst und der mit ihm verbundenen Ordnung der Welt<sup>24</sup>.

Einer Erklärung bedarf die Einladung des Engels (bei der dritten Erscheinung 1916), »Gott« zu trösten. »Gott« ist hier nicht abstrakt zu verstehen, sondern meint den Mensch gewordenen Sohn Gottes, der sich den Kindern in der Eucharistie schenkt. »Trösten« können wir Christus, insofern er nach der überlieferten Lehre der Kirche in der seligen Gottesschau schon auf Erden alle Glieder der zu erlösenden Menschheit vor Augen hatte; im Ölgarten und am Kreuz konnte er wahrnehmen, welche Menschen auf seine Gnade eingehen und dabei Trost erfahren. In diesem Sinne äußert sich jedenfalls Papst Pius XI. in seiner Enzyklika über die Herz-Jesu-Verehrung, *Miserentissimus Redemptor* (1928)<sup>25</sup>.

## **2.4 Die universale Gnadenmittlerschaft Mariens**

Die Vermittlung der Gnade Gottes an die Menschen wird verbunden mit dem Hinweis auf die Liebe Jesu und Mariens. Schon bei der Erscheinung des Engels im Frühjahr 1916 ist die Rede davon, dass »die Herzen Jesu und Mariens« die »flehentlichen Bitten« der Kinder aufnehmen. Diese Bitten betreffen den Frieden und die Bekehrung der Sünder. Geistliche Gaben (die Gemeinschaft mit Gott) und deren Ausstrahlung auf die Welt (das Ende des Ersten Weltkrieges) sind dabei innig miteinander verbunden.

Im »dritten Geheimnis« erlöschen die Flammen des göttlichen Strafgerichtes, die vom »Feuerschwert« des Engels ausgehen, sobald sie dem »Glanz« der Gottesmutter begegnen, welche die Welt über den Engel aufruft zur Buße. Maria erscheint dabei als »Königin der Engel«, deren Liebe die ganze Welt umspannt.

## **2.5 Die stellvertretende Sühne**

Schon bei der ersten Erscheinung 1916 lehrt der Engel die Kinder, Gott um Verzeihung zu bitten für alle Menschen, die ihn nicht anbeten und denen Glaube, Hoffnung und Liebe fehlen. Bei der zweiten Erscheinung fordert der Engel dazu auf, Opfer zu bringen für die Sünden, durch die Gott beleidigt wird, und das Leid geduldig zu ertragen. Die Wiedergutmachung steht auch im Zentrum des Gebetes bei der dritten Erscheinung des Engels.

Vielleicht dürfen wir auch die Kelchkommunion für Jacinta und Francisco mit der stellvertretenden Sühne in Verbindung bringen. Während Lucia, die schon die Erst-

---

<sup>24</sup>Zur Sünde als »Beleidigung« Gottes vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1440; 1850; Anselm Günthör, Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moralthologie, Bd. I. Allgemeine Moralthologie, Vallendar-Schönstatt 1993, 528–531.

<sup>25</sup>»Unsere Sünden lagen in der Zukunft, waren aber vorausgesehen; auch ihretwegen wurde Christi Seele todtraurig. Unsre Sühne sah er gleichfalls voraus; wer dürfte zweifeln, dass er auch aus ihr sich etwas Trost holte, schon damals, als »vom Himmel ihm ein Engel erschien«, um sein von Ekel und Angst gepeinigtes Herz zu trösten? Tatsächlich können und sollen wir so sein heiliges Herz, das von Sünden des Undanks immerfort verwundet wird, auch jetzt wundersam und doch wahrhaftig trösten«. Anton Rohrbasser (Hrsg.), Heilslehre der Kirche, Freiburg (Schweiz) 1953, Nr. 137, S. 95; AAS 20 (1928) 174.

kommunion empfangen hatte, die Hostie empfängt, erhalten ihre kleinen Verwandten den Kelch. »Könnt ihr den Kelch trinken, den Ich trinken werde?« (Mk 10,38) fragt Jesus die beiden Zebedäussöhne Jakobus und Johannes. Der Kelch steht hier für die Teilnahme am Leiden des Kreuzes, nicht zuletzt durch das Martyrium. Jacinta und Francisco sind schon sehr frühzeitig gestorben. Sie haben ihr Leiden aufgeopfert für die Bekehrung der Sünder, um sie vor der Hölle zu bewahren.

Sehr deutlich wird die stellvertretende Sühne im »dritten Geheimnis«. Der Strafengel ruft nachdrücklich auf zur Buße – ein Wort, das gleich dreimal vorkommt. Aus dem Kreuz strömt das Blut der Märtyrer, das die Engel aufsammeln. Es verwandelt sich gleichsam in kristallklares Wasser, mit denen die Engel die Seelen der Menschen tränken, die sich Gott nähern.

## 2.6 Die Aufgaben der Engel

Bei den Englerscheinungen zeigen sich die gleichen Aufgaben, die uns schon von der Heiligen Schrift bekannt sind: die Anbetung Gottes, der Schutz der Menschen, der Vollzug des Strafgerichtes und die Vermittlung der Gnade.

Erwähnenswert ist die Selbstvorstellung des Engels 1916 als »Schutzengel Portugals«. Dass auch Gemeinschaften und Völker Schutzengel haben, wird schon im Alten Testament erwähnt<sup>26</sup>, ist aber im liturgischen Beten wenig präsent. In Portugal feierte man mit päpstlicher Erlaubnis seit dem 16. Jh. den Schutzengel Portugals, der vom Erzengel Michael unterschieden wird. Die von Papst Pius X. angeordnete Reform des Heiligenkalenders hatte freilich das entsprechende Eigenfest abgeschafft, das nur im Bistum Braga erhalten blieb. Dann erschien der Schutzengel, dessen Fest gestrichen worden war. 1952 stellte die Ritenkongregation das uralte Fest für ganz Portugal wieder her; es wird bis heute am 10. Juni gefeiert<sup>27</sup>.

Als Beispiel für die tiefgründige Symbolik der Visionen in Fatima seien die Engel genannt, die im »dritten Geheimnis« mit einer Gießkanne aus Kristall das Blut der Märtyrer sammeln und damit die Seelen tränken, die sich Gott nähern<sup>28</sup>. Das Kristall kommt auch in der Symbolik der Offenbarung des Johannes vor. Bei einer Vision des Himmels erwähnt der Seher den Thron Gottes, von dem Blitze, Donner und Stimmen ausgehen. »Und sieben lodernde Fackeln brannten vor dem Thron; das sind die sieben Geister Gottes. Und vor dem Thron war etwas wie ein gläsernes Meer, gleich Kristall« (Offb 4, 6). Das Bild vom gläsernen Meer entspricht alten orientalischen Vorstellungen: danach gibt es über der Himmelswölbung ein Meer, auf dem Gott seine Wohnstätte hat. »Zudem erweckt das gläserne, kristallähnliche Meer den Eindruck, dass sich in ihm die zuvor beschriebene Farbenpracht der Edelsteine, aber auch die Blitze widerspiegeln. Das Ganze unterstreicht eindrucksvoll die unendliche Überlegenheit Gottes über die Schöpfung«<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Insbesondere Dan 10,13.20f; 12,1.

<sup>27</sup> Vgl. Marques (2010) 26–28.

<sup>28</sup> Zum Folgenden vgl. bereits Manfred Hauke, Die Bedeutung der Engel in der Botschaft von Fatima, in Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch 14 (2/2010) 110–117 (116f).

<sup>29</sup> Heinz Giesen, Die Offenbarung des Johannes, Regensburg 1997, 152.

Das gläserne Meer wird in der Offenbarung des Johannes ein zweites Mal erwähnt, wenn es um den Abschluss der sieben Plagen geht, in denen (so heißt es) der »Zorn Gottes« sein Ende erreicht (Offb 15, 1). »Dann sah ich etwas, das einem gläsernen Meer glich und mit Feuer durchsetzt war. Und die Sieger über das Tier ... standen auf dem gläsernen Meer und trugen die Harfen Gottes« (Offb 15, 2). Das Siegeslied der Geretteten wird also mit dem kristallähnlichen Meer verbunden. Das wertvolle Kristall ist so ein Zeichen für den himmlischen Sieg und die Teilhabe am Leben Gottes.

Es scheint, dass die Gießkannen aus Kristall im dritten Geheimnis von Fatima eine ähnliche Perspektive eröffnen. Es geht um ein Bild für die siegreiche Frucht unseres Lebensopfers. Wenn wir mit Christus den steilen Weg zum Kreuz gehen und uns den Geschossen der Gegner Gottes aussetzen, dann geben wir unser irdisches Leben preis. Aber eben dadurch nehmen wir Teil am Ostersieg Christi und geben den Engeln die Möglichkeit, die in Christus verdiente Gnade an die Menschen weiterzuleiten, die ihrer bedürfen. Die Engel in der Botschaft von Fatima führen uns also zum Zentrum der Heilsbotschaft in Christus, der für uns gestorben und von den Toten auferstanden ist. Zugleich lassen sie uns Maria als Königin der Engel erkennen, die ihre mütterliche Vermittlung vorbereiten. Lassen wir uns darum immer inniger von den Engeln zur Anbetung Christi führen, dessen Reich währen wird in alle Ewigkeit.

### *The Dogmatic Content of the Angelic Apparitions at Fatima*

#### *Abstract*

The Marian apparitions of Fatima are prepared and accompanied by the apparitions of angels. This is true especially for the two cycles of apparitions 1915–16 and for the third part of the »secret« from July 13, 1917. The article summarizes the events reported by the historical sources. Then the dogmatic contents of some important aspects is analyzed, for instance the merits of Jesus and Mary for the redemption, the maternal mediation of Mary in Christ, the vicarious expiation and the missions of the angels.

# Die Bedeutung des zelebrierenden Priesters für den *actus sacrificialis missae* – Skizzen zu einer offenen Problematik<sup>1</sup>

Von Sven Leo Conrad FSSP, Bettbrunn

## *Zusammenfassung*

Auch das neuere Lehramt betont mit der traditionellen Theologie einen eigenen weihepriesterlichen Opferakt bei der Feier der Messe. Das Opfern des Zelebranten unterscheidet sich dabei von jenem der Mitfeiernden. Das Lehramt unterlässt aber eine nähere Bestimmung dieses Unterschiedes. Die scholastische Tradition sieht das Wesen des Messopfers weitgehend im Zustandekommen der Doppelkonsekration begründet. Die Mysterientheologie Ordo Casels reduziert nun die priesterliche Opfervollmacht auf das Faktum der gültigen Konsekration, leugnet damit einen speziellen weihepriesterlichen Opferakt und verändert die Theologie der Messe erheblich. Mit Blick auf die Studien von Gottlieb Söhngen sowie Johannes Nebel sucht vorliegender Beitrag den Problemhorizont zu umreißen und Wege zu einer Lösung aufzuzeigen.

## *Einleitung*

Die folgenden Überlegungen wollen einen Aspekt des »in persona Christi agere« bei der Feier der Eucharistie erörtern, nämlich die Frage des Bezugs des zelebrierenden Priesters zum *actus sacrificialis* selbst. Dabei soll vor allem der sehr komplexe Problemhorizont vorgestellt werden, um dann den Weg einer möglichen Lösung anzudeuten.

### *1. Das Tridentinum und die traditionelle Bestimmung des *actus sacrificialis missae**

Um der Frage nachzugehen, ob es so etwas geben kann, wie ein *Proprium sacerdotis celebrantis* bei der Darbringung des Messopfers, also wohlbemerkt nicht nur bei der Konsekration, muss zunächst kurz auf einige Festlegungen des Konzils von Trient eingegangen werden.

---

<sup>1</sup> Bei diesem Artikel handelt es sich um die leicht überarbeitete Fassung eines Beitrags zur »Fota VII International Liturgical Conference«, die im Juli 2014 in Cork, Irland stattgefunden hat: Sven Conrad, *The meaning of the celebrating priest for the *actus sacrificialis missae*: outlines of an open question*, in Mariusz Biliniewicz (Hrsg.), *Agere in persona Christi. Aspects of the Ministerial Priesthood*, Wells, Somerset (England) 2015, 87–106.

Das Tridentinum lehrt in Bezug auf die Messe, sie sei ein *sacrificium visibile* (DH 1740), *verum et proprium* (DH 1738/ 1751) und ein *sacrificium relativum* (DH 1740). Um den Charakter als *sacrificium relativum* näher zu beschreiben, gebraucht das Konzil die Wörter *repraesentare* und *memoria* sowie *applicatio* (DH 1740).<sup>2</sup> Mit Manfred Hauke können wir die wesentliche Verhältnisbestimmung des Messopfers zum Kreuzesopfer wie folgt fassen: »Die Heilige Messe ist also das Gedächtnis des Kreuzesopfers Christi, wobei seine Hingabe wirkkünftig vergegenwärtigt wird und die geistlichen Wirkungen zugewandt werden.«<sup>3</sup>

Opferpriester und Opfergabe sind identisch, nicht aber die Art des Opfern. Bei der Messe geschieht das Opfern »ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus« (DH 1741) oder, wie die bekanntere Formulierung über Christus als hauptsächlich Handelnden sagt: »offerens sacerdotum ministerio« (DH 1743).

Aus den Definitionen des Tridentinums ergibt sich im Wesentlichen das Problem, die Messe sowohl einerseits als *sacrificium verum et proprium* als auch andererseits als *sacrificium relativum* zu denken. Verschiedene Versuche haben die sich hier ergebende Spannung, wie wir noch sehen werden, unsachgemäß in Richtung eines der beiden Pole aufgelöst.

Die nachtridentinische Theologie hat bis weit ins 20. Jahrhundert hinein auf dieser Grundlage eine präzisere Fassung des Wesens der Messe als Opfer versucht. Während man schließlich dazu gelangte, das physische Wesen in der Konsekration zu sehen, vermochten auch die verschiedenen Messopfertheorien, die sich zum Teil erheblich voneinander unterscheiden, das metaphysische Wesen des Messopfers noch nicht präzise zu bestimmen.<sup>4</sup>

Auf die verschiedenen Theorien braucht hier nicht im Detail eingegangen zu werden. Ein wesentlicher Punkt ist ihnen aber allen gemeinsam, nämlich die Erkenntnis eines Opferaktes der Messe selbst, der sich nicht allein auf den Opferakt des Kreuzes reduzieren lässt oder (nicht selten damit verbunden) der Rekurs auf einen himmlischen Opferakt Christi<sup>5</sup>. Dieser Opferakt der Messe ist in der Lehre vom *sacrificium verum et proprium* grundgelegt. Dabei steht zumeist bei diesen Theorien der zelebrierende Priester im Zentrum einer gewissen Verschiedenheit von Kreuz und Messe durch die schon genannte Formulierung »*sacerdotum ministerio*«.

Es handelte sich hierbei aber nicht um eine Hinzufügung zum Kreuzesopfer, sondern nur um dessen Applikation, diese allerdings eindeutig verstanden als »*applicatio*

<sup>2</sup> Wörtlich: »ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile (sicut hominum natura exigit) relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur ...«

<sup>3</sup> Manfred Hauke, Was ist die Heilige Messe? Die systematische Diskussion über das ›Wesen‹ des eucharistischen Opfers, in FKTh 30 (1/2014), 6–29, hier: 15.

<sup>4</sup> Vgl. Manfred Hauke, Was ist die Heilige Messe? Die systematische Diskussion über das ›Wesen‹ des eucharistischen Opfers, in: FKTh 30 (1/2014), 6–29, hier: 27. Hauke verweist auf die theologiegeschichtlich nachweisbare beeindruckende Zahl von 500 verschiedenen Versuchen. Vgl. Ebd.

<sup>5</sup> Zu letzterem vgl.: Manfred Hauke, Was ist die Heilige Messe? Die systematische Diskussion über das ›Wesen‹ des eucharistischen Opfers, in: FKTh 30 (1/2014), 6–29, hier: 16. Gegen einen neuen himmlischen Opferakt Christi vgl.: Antonio Piolanti, Il Mistero Eucaristico, Città del Vaticano 1996, 433.

per modum sacrificii«<sup>6</sup>. Gemeinsam sind dem Kreuzesopfer und dem Messopfer der Opferpriester und die Opfergabe in numerischer Identität und die Opferhandlung in spezifischer, was prinzipiell eine Vervielfältigung zulässt.<sup>7</sup> Im Unterschied zum Kreuzesopfer kommt dem Messopfer allerdings noch ein offerens visibilis zu. Hier wären wir beim priesterlichen Opferakt des Zelebranten.

Wenn man nun versucht, näher zu bestimmen, worin dieser priesterliche Opferakt gemäß der scholastischen Herleitung besteht, so wird eine merkwürdige Diskrepanz erkennbar:

Einerseits wird fast einhellig und bis in die liturgietheologisch bedeutende Enzyklika *Mediator Dei* hinein trotz aller Unterschiede das Wesen des Messopfers in der durch die Doppelkonsekration sichtbaren, sakramentalen Trennung der eucharistischen Gestalten gesehen. Wenn man nun fragt, was in Bezug auf diese der Priester tut, so reduziert sich eigentlich im Letzten der actus offerendi in den der Konsekration.

Andererseits nun ist in der Liturgie selbst eine aszetische Sicht des Priesters verankert, die sich in langen Abhandlungen über das priesterliche Leben diversifiziert hat. Bei der Priesterweihe wird deutlich, dass der Priester selbst beim Messopfer in irgendeiner Weise in die Pflicht genommen ist, und zwar in einer Weise, die die innere Beziehung der Gläubigen zum Messopfer übertrifft. Berühmt sind die Worte der Weiheliturgie: »Agnosce quod agis: imitare quod tractas; quatenus mortis Dominicae mysterium celebras, mortifica membra tua a vitiis, et concupiscentiis omnibus procures.«<sup>8</sup>

Die theologische Tradition und auch das Lehramt betonen nun einen eigenen Opferakt des Zelebranten, d.h. eine ihm eigene und ihn von den Laien unterscheidende Weise des Opfermitvollzugs.<sup>9</sup> Auch das neuere Lehramt bezeugt klar den eigenen Opferakt des Priesters, allerdings ohne ihn näher zu bestimmen. So bemerkt der hl. Papst Johannes Paul II. in seinem Brief *Dominicae Cena* über die Eucharistie, »dass der Zelebrant als Diener dieses Opfers wahrhaft Priester ist und kraft der besonderen Vollmacht seiner Weihe einen Opferakt vollzieht, der die Menschen und Dinge mit Gott verbindet. Alle anderen, die an der Eucharistiefeyer teilnehmen, opfern nicht in der gleichen Weise, bringen aber mit ihm kraft des allgemeinen Priestertums ihre ei-

<sup>6</sup> Josef Pohle/ Michael Gierens/ Josef Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik III, Paderborn 1960, 350.

<sup>7</sup>Vgl. Ebd.

<sup>8</sup> Pontificale Romanum, De Ordinatione Presbyteri (Admonitio), Ausgabe Mecheln 1958, 44f.

<sup>9</sup> Vgl. zur Theologie etwa: »Sacerdotem vero esse offerentem, tum quod virtute Christi Sacramentum conficit, tum quod ex persona Christi consecrationis verba pronuciat: denique Laicos etiam esse Offerentes, vel quod per ministerium sacerdotum offerunt, vel quod suam cum Sacerdotum intentione conjungunt, vel quod externum aliquid exhibent Missae ministrando, necessaria ad sacrificium suppeditando, eleemosynam largiendo.« Prospero Lambertini/Benedikt XIV, De sacrosanctae Missae sacrificio, Liber II, caput 13, 12. Vgl. zum Lehramt: »Denn obwohl alle Gläubigen am einmaligen und einzigartigen Priestertum Christi teilhaben und bei der Darbringung der Eucharistie mitwirken, ist allein der zum heiligen Dienst bestellte Priester kraft des Weihesakramentes bevollmächtigt, das eucharistische Opfer <in persona Christi> zu vollziehen und es im Namen des ganzen christlichen Volkes darzubringen.« Schreiben der Hl. Kongregation für die Glaubenslehre Sacerdotium Ministeriale vom 6. August 1983, approbiert von Papst Johannes Paul II. in forma specifica, Nr. 1, zitiert nach: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 49, 5.

genen geistlichen Opfer dar, die vom Augenblick der Gabenüberreichung am Altar durch Brot und Wein dargestellt werden.«<sup>10</sup>

Der priesterliche Opferakt als solcher ist also theologisch bezeugt, aber auch zugleich schwer zu fassen. Dies steht allerdings in einem Kontext, in dem sich die klassische Theologie und das Lehramt<sup>11</sup>, auch durch verschiedene Umstände gezwungen, fast vollständig auf die Klärung der eucharistischen Gegenwart konzentriert hatten. Dabei »trat die aktuelle Gegenwart des Herrn mit dem Vorgang seines Opfers gegenüber der personalen Gegenwart gänzlich in den Hintergrund.«<sup>12</sup> Die Studien des 20. Jahrhunderts haben wesentlich dazu beigetragen, mit den verschiedenen Gegenwartsweisen Christi in der Eucharistie auch jene seines Opfers wieder mehr in den Mittelpunkt zu rücken. Klassisch geworden sind die diesbezüglichen Unterscheidungen von Johannes Betz.<sup>13</sup> Allerdings war dann gerade auch die Liturgische Bewegung dieser Zeit darauf fixiert, das eigentliche Opfern der Gläubigen herauszustellen, sodass wiederum keine Klärung des weihepriesterlichen Opferaktes erfolgte.

Die Problematik des klassischen Ansatzes ist darin erkennbar, dass bei der Erfassung des Opferaktes alles allein auf die Frage der Doppelkonsekration hinausläuft. Lehramtlich letztverbindlich ist diese Position aber auch nach der Enzyklika *Mediator Dei* nicht.<sup>14</sup> Eine mit ihr verbundene Problematik zeigt sich dann, wenn man den Opferakt im Wesentlichen personal fasst, wie es ihm zukommt. Dies formuliert überzeugend Thomas Witt:

»Es scheint uns unmöglich, anzunehmen, dass etwa durch die Konsekration vermittelt der *Verba Testamenti* die personal-substantiale Gegenwart des Herrn hergestellt wird (und das u.U. durch die Konsekration nur einer *species*), die aktuelle Gegenwart seines Opferaktes aber erst durch die Doppelkonsekration hergestellt wird, die – bei einem unbeabsichtigten Defekt – eben auch unterbleiben könnte, so dass zwar die eine Gegenwartsform hergestellt wäre, die andere aber nicht.«<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Papst Johannes Paul II., Brief *Dominicae Cena*e vom 24. Februar 1980, Nr. 9, zitiert nach: [http://stjosef.at/dokumente/cena\\_domini.htm](http://stjosef.at/dokumente/cena_domini.htm)

<sup>11</sup> Siehe die Zusammenfassung bei: Thomas Witt, *Repraesentatio Sacrificii*. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des *Missale Romanum* 1970. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie (Paderborner Theologische Studien 31), Paderborn 2002, 185–190.

<sup>12</sup> Thomas Witt, *Repraesentatio Sacrificii*. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des *Missale Romanum* 1970. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie (Paderborner Theologische Studien 31), Paderborn 2002, 185.

<sup>13</sup> »Die Gegenwart Christi in der Eucharistie lässt sich in drei Aspekte aufgliedern: 1. die personale, pneumatische Wirkgegenwart (Aktualpräsenz) des erhöhten Christus als *principalis agens* im Sakramentsvollzug (die prinzipale Aktualpräsenz); 2. die anamnetische Gegenwart seines einmaligen Heilswerkes (anamnetische, memoriale Aktualpräsenz); 3. die substantiale Gegenwart der leibhaftigen Person Christi unter den Gestalten von Brot und Wein, in der Schultheologie einfachhin als Realpräsenz bezeichnet.« Johannes Betz, *Die Eucharistie als zentrales Mysterium* in in: *MySal* IV/2, 267.

<sup>14</sup> Vgl. Johannes Brinktrine, *Lehrt die Enzyklika Pius XII* »*Mediator Dei*«, daß die Doppelkonsekration zum Wesen des eucharistischen Opfers wesentlich ist?, in: *FZPhTh* 9 (1962), 237–241.

<sup>15</sup> Thomas Witt, *Repraesentatio Sacrificii*. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des *Missale Romanum* 1970. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie (Paderborner Theologische Studien 31), Paderborn 2002, 201.

Er weist konsequenterweise der Doppelkonsekration den Rang eines Zeichens im Sinne der ausdeutenden Riten zu,<sup>16</sup> allerdings ist dieses Zeichen »integraler und un-aufgebbbarer Bestandteil der eucharistischen Feier.«<sup>17</sup> Mit Verweis auf Schmaus betont er dabei, dass das Opfer bereits bei der Konsekration auch nur einer Gestalt gegenwärtig sei.<sup>18</sup>

Grundlegend kann man bei einer ausschließlichen Fokussierung der Doppelkonsekration bemängeln, dass die Gefahr besteht, das Messopfer rein materialiter, verdinglicht zu fassen, indem man sich auf den geopferten Leib und das geopfert Blut des Herrn konzentriert. Die Grundlegung seines personalen Opferaktes kann dabei aus dem Blick geraten. Ebenso kann sich daraus ein Missverständnis ergeben, das die Einmaligkeit des Kreuzesopfers Christi relativiert.

## 2. Die Verschiebungen durch die Mysterientheologie

Die Messopfertheorien auf Grundlage der Scholastik wurden durch die Mysterientheologie Odo Casels in ihren Grundfesten erschüttert. War die bisherige Sichtweise bemüht, den sakrifikalen Aspekt der Applizierung des Kreuzesopfer und damit die Lehre von der Messe als eines *sacrificium proprium* hervorzuheben, so schlug dies nun ins Gegenteil um, was auch unmittelbare Folgen für die theologische Bestimmung des priesterlichen Opferaktes selbst hatte.

Casels Anliegen war die Überwindung der sogenannten Effektheorie, also der Lehre, durch die Messe werde allein die vom Herrn durch sein Kreuzesopfer erwirkte Gnade der Kirche und den Einzelnen appliziert. Dazu betonte er, dass man in der Messe nicht nur diese Gnade erhalte, sondern vielmehr in lebendigen Kontakt mit Christus und seinem Heilswerk stehe. Christi Heilswerk werde selbst in mysterio gegenwärtig. Ja, die Messe sei Opfer, weil Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers. Nicht nur die Opfergabe und der Opferpriester, sondern auch der Opferakt der Messe seien mit dem Kreuzesopfer identisch.<sup>19</sup> Man wird erkennen, dass im gleichen Maße, wie sich hier das *sacrificium proprium* der Messe auf das *sacrificium relativum* re-

<sup>16</sup> Vgl. Thomas Witt, *Repraesentatio Sacrificii*. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des Missale Romanum 1970. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie (Paderborner Theologische Studien 31), Paderborn 2002, 202.

<sup>17</sup> Thomas Witt, *Repraesentatio Sacrificii*. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des Missale Romanum 1970. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie (Paderborner Theologische Studien 31), Paderborn 2002, 203.

<sup>18</sup> Vgl. Thomas Witt, *Repraesentatio Sacrificii*. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des Missale Romanum 1970. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie (Paderborner Theologische Studien 31), Paderborn 2002, 203. Vgl. dazu: Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik IV/1*, München 41952, 305.

<sup>19</sup> »Die Messe ist also kein auf sich stehendes Opfer, kein neues Opfer, kein »natürliches« Opfer, sondern das Mysterium des Kreuzesopfers und insofern wahres und eigentliches Opfer. Kreuzesopfer und Meßopfer sind identisch, der Opfergabe, dem Opferpriester und dem Opferakte nach; nur erscheint im zweiten Falle das Opfer in sakramentaler Seinsweise«. Odo Casel, *Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition*, in: *JlW* 6 (1926), 198f., zitiert nach: André Gozier, *Odo Casel Kunder des Christismysteriums*, Regensburg 1986, 44.

duziert, auch der Opferakt der Messe schlichtweg numerisch identisch ist mit jenem des Kreuzes. Dadurch reduziert sich notwendigerweise der Akt, den der Priester in der Messe vollzieht, auf die Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers durch die Konsekration und, insofern er in persona Ecclesiae handelt, ist er der Erste, der das Opfer der Kirche auf das Opfer Christi bezieht. Qualitativ tun dies aber auch alle Glieder der Kirche. Die Trienter Lehre vom priesterlichen actus offerendi<sup>20</sup> ist so kaum noch zu halten.

Die durch die Mysterientheologie Casels erfolgte Verschiebung der Koordinaten Trients bedeutet also letztlich die Reduzierung des agere in persona Christi auf die Konsekration als solche. Sie brachte aber noch einige weitere Punkte mit sich, die letztlich zeigen, dass die Lösung Casels selbst auch nicht ausgereift war. An dieser Stelle können die sich hieraus ergebenden Probleme nur angedeutet werden. Casel wurde durch die Kontroverse um seine Lehre immer mehr dazu gezwungen, bei der Frage der Gegenwart des Opfers den Schwerpunkt von den facta historica wegzulegen, weil die metaphysische Ermöglichung der Gegenwart eines vergangenen factum historicum schlichtweg negiert wurde.<sup>21</sup> Letztlich verlagert Casel den Schwerpunkt seiner Überlegungen und spricht von der unteilbaren Gegenwart des ganzen Erlösungswerkes Christi,<sup>22</sup> womit der Akt von Golgotha seine sakrifikale und damit soteriologische Bedeutung – konsequent zu Ende gedacht – einbüßen musste. Tatsächlich finden wir im Kontext der Mysterientheologie auch eine starke Hinwendung zum Konzept der Consecratio und Verklärung. Dies nun wird geradezu »Gestaltungsprinzip der Liturgie«<sup>23</sup>. Diesen Ansatz verfolgt in anderer Weise übrigens auch Scheeben.<sup>24</sup>

Welche liturgietheologischen Folgen hat dieses Prinzip der Verklärung? So wichtig dieser Aspekt für die Liturgie zweifelsohne ist, so ergibt sich aus ihm als Gestaltungsprinzip auch von hier her jene schon eben angesprochene Relativierung des Kreuzes. Das Kreuz selbst wird zumindest sekundär. Man spricht zum Beispiel von »Christus als dem verklärten Gekreuzigten, besser gekreuzigt gewesenen Verklärten«<sup>25</sup>. Dies alles hat aber auch Folgen für die theologische Bedeutung des Priestertums. Dies betrifft zunächst die Christologie, d.h. nichts Geringeres als das Priestertum Christi. Die liturgische Bewegung fokussiert so sehr das Bild des verklärten Christus, »dass das des Hohenpriesters fast ganz zurücktritt. Dieses erscheint nur dort, wo vom Subjekt der Messfeier die Rede ist.«<sup>26</sup>

<sup>20</sup> Vgl. DH 1764.

<sup>21</sup> Vgl. etwa: Cyprian Vagaggini, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1959, 81–84.

<sup>22</sup> »Nach der Mysterienlehre wird daher das ganze Erlösungswerk – nicht allein das Kreuzesopfer – in der Liturgie gegenwärtiggesetzt, denn das Erlösungswerk ist ein unteilbares Ganzes.« André Gozier, *Odo Casel Kündler des Christumysteriums*, Regensburg, 1986, 50.

<sup>23</sup> Walter Birnbaum, *Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts I. Die deutsche katholische liturgische Bewegung*, Tübingen 1966, 55.

<sup>24</sup> Vgl. Michael Stickelbroeck, *Das Geheimnis der Eucharistie in der systematischen Theologie Matthias Joseph Scheebens*, in: *FKTh* 30 (1/2014), 30–45.

<sup>25</sup> Walter Birnbaum, *Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts I. Die deutsche katholische liturgische Bewegung*, Tübingen 1966, 60. Birnbaum zitiert hier Wintersig.

<sup>26</sup> Walter Birnbaum, *Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts I. Die deutsche katholische liturgische Bewegung*, Tübingen 1966, 62.

Doch nicht nur für das Christusbild selbst hat dies Konsequenzen, sondern für einen anderen Begriff, der letztlich in engem Zusammenhang mit dem Priestertum der Kirche stehen muss, jenem der Mitwirkung. Die Mysterientheologie entwickelt auf Grundlage der Idee der Verklärung eine derartige Christozentrik, dass menschliches Handeln, gerade auch in der Liturgie und ausgehend von ihr, allein in einer eindeutig passiv verstandenen Hingabe seiner selbst besteht und vom Handeln des Herrn total absorbiert wird.<sup>27</sup> Dies muss enorme Konsequenzen für den priesterlichen Opferakt haben.

Auch wenn es sicher richtig ist, den Wert des Kreuzes nicht an der Summe des Leids zu messen<sup>28</sup>, so muss doch außer Frage stehen, dass gerade die sich im Leid auf singuläre Weise manifestierende liebende Hingabe auch von einzigartig soteriologischer Bedeutung ist.<sup>29</sup> So richtete schon Przywara seine Kritik gegen diesen Ansatz. Birnbaum bringt sie wie folgt auf den Punkt: »Przywara stellt fest, dass die benediktinische Auffassung der Liturgie nur den einen Pol der ›Verklärung‹<sup>30</sup> betone, der die Wirklichkeit Gottes in sich fasst: ›Sein‹, die ›Seligkeit‹, den ›Besitz‹. Katholisch aber sei es, auch den anderen Pol mit aller Schärfe zu betonen, der das spezifisch Menschliche aufweist: das ›Werden‹, das ›Erringen‹, das vor allem im Leid seine Erscheinungsform hat. Katholisch sei die Polarität von Leid und Verklärung, nicht das Aufgehenlassen des Leides in der Verklärung.« Der protestantische Theologe Birnbaum, der große Sympathien für die Mysterientheologie hegt, kommentiert: »Przywara hat damit wirklich den Angriff gegen das ›Herz‹ der Bewegung gerichtet, gegen ihre ›letzte Idee‹.«<sup>31</sup> Nicht unerwähnt soll bleiben, dass eine einseitige Fokussierung der

<sup>27</sup> Das deutlichste Beispiel führt Birnbaum aus einer Rede des langjährigen Priors von Maria Laach, P. Albert Hammensteede OSB, an: »Deshalb ist die Aufgabe des Gläubigen die ›Hingabe‹. Gibt er sich dem eucharistischen Christus hin, so geschieht die Verklärung. Die Seelenhaltung des die Eucharistie feiernden Christen ist: ›Hier bin ich, mein Sein und Tun, mein Besitz und mein Werk, Opfergabe für die Wandlung des Mysteriums‹ (Lum. Chr., S. 160). Diese Verklärung ist für die Kinder der Kirche Erlebnis. Es wird aber nicht durch das Gefühl vermittelt, sondern geschieht, unabhängig davon, ob es uns subjektiv bewusst wird. Es kommt nicht auf Gefühl an, sondern auf die intentio der Hingabe. Dann verklärt uns Christus, ›verchristet‹ uns. Das ist der opus-operatum-Charakter der Liturgie (Hammensteede; Przywara in Augsb. Postz. 1924, 4/2). Hammensteede erläutert die Verklärung in seinem Hamburger Vortrag mit drastischen Beispielen: ›Wenn ein Eisenbahner früh die Messe besucht hat, dann rangiert nicht er den Wagen, sondern ›Christus in ihm rangiert den Wagen‹. Wenn die Arbeiterfrau in der Messe war, dann bereitet nicht sie das Frühstück für den Mann, sondern ›Christus tut es in ihr‹. Das ist nicht so zu verstehen, ›als ob‹ Christus es täte, sondern Christus tut es wirklich. Das liturgische Erlebnis besteht also ›im innersten Wesen‹ in einem Passiv, in einem ›sich Gott erschließen.« Walter Birnbaum, *Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts I. Die deutsche katholische liturgische Bewegung*, Tübingen 1966, 55.

<sup>28</sup> Vgl. dazu etwa: Joseph Ratzinger, *Theologia crucis*, in: Manuel Schlögl, *Am Anfang eines großen Weges. Joseph Ratzinger in Bonn und Köln (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI. 1)*, Regensburg 2014, 155–163, hier: 162.

<sup>29</sup> Thomas fasst dies wie folgt zusammen: »Per hoc autem quod homo per Christi passionem est liberatus, multa occurrerunt ad salutem hominis pertinentia, praeter liberationem a peccato. Primo enim, per hoc homo cognoscit quantum Deus hominem diligit, et per hoc provocatur ad eum diligendum, in quo perfectio humanae salutis consistit.« STh III 46 3 c. Vgl. auch: »The notion of satisfaction is an integral part of doctrine on the mystery of the Redemption and should never be set aside.« Fernando Ocariz / Lucas F. Mateo-Seco / José Antonio Riestra, *The Mystery of Jesu Christ*, Dublin 2008, 276.

<sup>30</sup> Walter Birnbaum, *Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts I. Die deutsche katholische liturgische Bewegung*, Tübingen 1966, 57.

<sup>31</sup> Walter Birnbaum, *Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts I. Die deutsche katholische liturgische Bewegung*, Tübingen 1966, 58.

Verklärung auch der Pastoral an leidenden Menschen nicht immer gerecht zu werden vermag.

Noch einmal: Die Bestimmung der Liturgie gemäß ihrem verklärenden Charakter kann sehr Vieles erhellen, bleibt aber in Bezug auf den Opfercharakter unbestimmt. Vor allem vermag sie nicht ohne Probleme den besonderen Bezug zum Paschageheimnis Christi und besonders zu seiner Kreuzestat zu erklären, welche die Messe zweifelsohne auszeichnet. Der Tendenz nach lässt diese Theorie, wenn man sie von anderen Aspekten löst, die Gegenwart des Opferaktes in der eucharistischen Gegenwartsform als solcher aufgehen, wobei dann auch die eucharistische Gegenwart außerhalb der Messe opferhaften Charakter haben müsste.<sup>32</sup>

Fassen wir die bisherigen Überlegungen zusammen, so erscheint in der Folge von Casel der priesterliche Opferakt als faktisch durch das Handeln Christi absorbiert und das Opfer selbst nicht präzisiert genug gefasst oder auf die gültige Setzung der *consecratio* reduziert. Dies alles steht im Kontext einer Relativierung der *facta historica* und des Verständnisses von Christus, dem Hohenpriester, und der menschlich-kirchlichen *cooperatio* am Priestertum. Der Einfluss der Mysterientheologie war gerade in diesem Bereich groß. Bezeichnend ist zum Beispiel, wie Michael Schmaus 1941 das Handeln des Amtspriesters konsequent im Handeln der Kirche aufgehen lässt, und zwar gerade dann, wenn es um den priesterlichen Opferakt geht. Bei ihm vollzieht »die Kirche (!) das Opfer Christi in der Person Christi.«<sup>33</sup>

Folgendes Resümee von Karl-Heinz Menke über die Wirkungsgeschichte Casels sei an dieser Stelle als Korrektiv festgehalten: »Casel will die nachtridentinische Vorstellung ausmerzen, die Eucharistiefeyer sei ein eigenes Opfer der Liturgie feiernden Kirche neben dem einen und einzigen Opfer Christi. Er wurde damit zu einem Pionier der vorkonziliaren Ökumene. Denn im Horizont seines Denkens bezeichnet der Sakramentsbegriff nicht bestimmte Effekte *ex opere operato*, sondern die Gegenwart des Heilshandelns Christi selbst. Christus ist der eigentlich Handelnde. Das kam den protestantischen Theologen entgegen, die das katholische Meßopfer [sic] als Opfer der Kirche zusätzlich zum Opfer Christi verstanden. Auf einmal erschien das, was die Protestanten als Abendmahl des einladenden Christus feiern, gar nicht mehr so weit entfernt vom katholischen Meßopfer [sic] – wenn man denn den einladenden Mahlherrn Jesus Christus auch als den sich in *mysterio vel sacramento* Opfernden versteht.

Inzwischen ist, was das ökumenische Potential des erweiterten Sakramentsbegriff [sic] betrifft, Ernüchterung eingetreten. Denn die sakramentale Gegenwart des Heilshandelns Christi ist ein Bundeshandeln. Christus handelt nicht an seiner Kirche ohne sie, sondern mit ihr. Deshalb ist das sakramental vergegenwärtigte Opfer des Erlösers auch ein Opfer der Erlösten – gewiss nicht im additiven Sinn, aber doch so, dass die Empfänger keine bloßen Objekte, sondern Subjekte dessen sind, was sie empfangen.«<sup>34</sup>

<sup>32</sup> So etwa: Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen*, München 1 und 21941, 205.

<sup>33</sup> Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik III/2, Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen*, München 1 und 21941, 297 (Hervorhebung von mir).

<sup>34</sup> Karl-Heinz Menke, *Die Sakramentalität der Eucharistie*, in: *IKZ* 42/2013, 249–269, hier: 250.

### 3. Personale Ansätze zur Meßopferlehre bei Gottlieb Söhngen

Von den bisher skizzierten Versuchen unterscheidet sich der Ansatz von Gottlieb Söhngen, den wir uns zur Klärung der Frage genauer anschauen wollen. Der Doktor- und Habilitationsvater von Joseph Ratzinger knüpft zur theologischen Bestimmung des Messopfers in seiner von grundsätzlicher Sympathie getragenen Auseinandersetzung mit der Mysterientheologie Odo Casels an der traditionellen Bestimmung des Opferbegriffes an. Auch ihm ist es ein Anliegen, das Handeln der Kirche in eine enge Verbindung zum Handeln Christi zu stellen, also die Liturgie nicht als eine rein äußere Vermittlung eines Gnadeneffektes zu verstehen. Allerdings interpretieren nicht wenige seinen Ansatz als eine modifizierte Effektheorie. Warum?

Das, was historisch einmal geschehen ist, bleibt auch nach ihm vergangen. Söhngens Ansatz wird in der Literatur als effektive Gegenwart der Heilstat bezeichnet.<sup>35</sup> Filthaut beschreibt den Unterschied zu Casel wie folgt: »Die Vergegenwärtigung [sc. des Kultmysteriums, Anm. S.C.] ereignet sich nach Casel zunächst unabhängig vom Empfänger, während sie nach Söhngen an den Mitvollzug durch den Empfänger gebunden ist.«<sup>36</sup> Dabei nimmt der Mystische Leib, also die Kirche, jene Stelle ein, die der irdische Leib des Herrn beim Kreuzesgeschehen eingenommen hatte.<sup>37</sup> Filthaut sagt: »Das Opfer der Kirche kommt nicht von außen zu dem Opfer Christi hinzu; weder folgt es dem Opfer Christi, noch wird es in dieses eingeschlossen. Sondern das Selbstopfer der Kirche ist die sakramentale Existenzweise des Opfers Christi. Die Eucharistie ist nichts anderes als ›der historische Opfertod Christi in der sakramentalen Seinsweise des Selbstopfers der Kirche.«<sup>38</sup>

Mit diesem Ansatz kommt automatisch dem Träger der Handlung eine große Bedeutung zu. Insofern es sich hier um die Kirche und die in ihr handelnden Subjekte handelt, bedeutet der Ansatz Söhngens eine Personalisierung der Theologie des Messopfers. Der Sinn der Messe besteht darin, dass das Opfer Christi auch zum Opfer der Kirche werde.<sup>39</sup>

Er rückt dabei aber nicht (wie Casel und seine Schüler) das ganze Heilswerk des Lebens Jesu in den Mittelpunkt, sondern jene Elemente, die klassischerweise das Opfer konstituieren, also einen inneren Akt und einen äußeren Vollzug, d.h. eine äußere, punktuelle Manifestation des inneren Aktes.<sup>40</sup> Dies wird zwar auch in jener Weise verstanden, die man im 20. Jahrhundert gerne die religionsgeschichtliche Opferidee nennt<sup>41</sup>, also jene, die sich von der *virtus religionis* herlei-

<sup>35</sup> Vgl. etwa: Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 49–54.

<sup>36</sup> Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 49.

<sup>37</sup> Vgl. Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 59.

<sup>38</sup> Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 60.

<sup>39</sup> Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 14.

<sup>40</sup> Vgl. Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946, 48.

<sup>41</sup> Heute sieht man das Verhältnis des christlichen Opferbegriffes zum religionsgeschichtlichen wieder positiver. Vgl. etwa die diesbezüglichen Hinweise bei: Manfred Hauke, Was ist die Heilige Messe? Die systematische Diskussion über das ›Wesen‹ des eucharistischen Opfers, in FKTh 1/2014, 6–29, hier: 11 und 12.

tet<sup>42</sup>, die generelle Interpretation bei Söhngen ist aber eindeutig christlich: Es geht um Christi »Akt der oblatio«, verstanden als »Übereignung an Gott«<sup>43</sup>. Am Kreuz habe Christus die oblatio in ein und demselben Akte als immolatio oder mactatio vollzogen. Hierdurch will er einem falschen Verständnis vorbeugen, wobei er einen Gedanken äußert, den später auch Joseph Ratzinger immer wieder als ein Missverständnis benennen wird, nämlich jenes, das in den Henkern die Träger der Opferhandlung sieht.<sup>44</sup> Der innere Akt der oblatio gewährleistet es, das Opfer nicht als destructio misszuverstehen, sondern als »Umwandlung der irdischen Gabe in eine heilige, Gott wohlgefällige Opfergabe.«<sup>45</sup> Auch Söhngen erkennt den Charakter des Opfers Christi als eines Transitus<sup>46</sup>, was an Verklärung erinnert, verankert diesen aber durch die gerade dargestellten Überlegungen eindeutig im traditionellen Opferbegriff.

Söhngens Ansatz zur theologischen Bestimmung des Messopfers ist ein strikt sakramentaler: »Die Messe ist das Sakrament des Kreuzopfers«<sup>47</sup> Dabei vermischt er aber nicht die beiden Ebenen von Opfer und Sakrament wie etwa Franz Seraph Renz, der den Opferakt Christi in der Messe leugnet.<sup>48</sup> Mit seinem sakramentalen Ansatz bestimmt Söhngen das grundsätzliche Verhältnis vom Messopfer zum Kreuzesgeschehen.

Die Formalstruktur des Opfers als eines Zusammenspiels von oblatio und immolatio überträgt er auch auf die Eucharistie. Auch hier gehe es nicht um eine destructio, sondern um eine transmutatio.<sup>49</sup> Bei Söhngen hat der Mahlcharakter wie in der damaligen Zeit üblich eine große Bedeutung. Interessant ist, dass er die Messe als »Teilhabe am Kreuzopfer in der Gestalt eines heiligen Mahles«<sup>50</sup> bezeichnet, die Teilhabe aber nicht primär in der Kommunion verortet, sondern im Opferakt.<sup>51</sup> Durch das Abendmahl werde Christi einmal vollzogenes Kreuzesopfer »zum ständigen Opfer«<sup>52</sup> der Kirche, wobei auch Opferterminologie gebraucht wird.<sup>53</sup>

<sup>42</sup> Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 48. Vgl. zu dieser klassischen Herleitung: Ludwig Eisenhofer, *Grundriß der katholischen Liturgik*, Freiburg 2 und 3 1926, 1–3; Cyprian Vagaggini, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1959, 94–102. Vgl. besonders zur diesbezüglichen Lehre des hl. Thomas die folgende ausführliche Darstellung: Franck M. Quoëx, *Les actes extérieurs du culte dans l'histoire du salut selon Saint Thomas d'Aquin*. Dissertation ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe, Rom 2001, 19–46.

<sup>43</sup> Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 48.

<sup>44</sup> Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 50.

<sup>45</sup> Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 50.

<sup>46</sup> Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 51.

<sup>47</sup> Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 7.

<sup>48</sup> Vgl. Manfred Hauke, *Was ist die Heilige Messe? Die systematische Diskussion über das ›Wesen‹ des eucharistischen Opfers*, in *FKTh* 30 (1/2014), 6–29, hier: 21f.

<sup>49</sup> Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 52.

<sup>50</sup> Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 54.

<sup>51</sup> Diesen Ansatz Söhngens würdigt auch Leo Scheffczyk. Vgl. Leo Scheffczyk, *Die Zuordnung von Sakrament und Opfer in der Eucharistie*, in: *Pro Mundi Vita*. Festschrift zum Eucharistischen Weltkongress 1960, München 1960, 203–222, hier: 220.

<sup>52</sup> Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 54.

<sup>53</sup> »So werden wir mitten in Christi Opfer selbst hineingenommen; wir opfern mit Christus und wie Christus geopfert hat. Wir sterben mit Christus seinen Opfertod, um so auch wie Christus zur Gott wohlgefälligen Opfergabe zu werden und vom fleischlichen Leben der Sünde und des Todes in das neue und ewige Leben heiligen Geistes versetzt oder verwandelt zu werden.« Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 54. Söhngen wiederholt hier nochmals seine Ausführungen zur Grundgestalt der Messe. Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 38.

Söhngen betont auf der Linie der klassischen Theologie, dass es sich beim Kreuzesopfer und beim Messopfer »der Zahl nach« um zwei Opferakte handelt, »die aber ihrem Wesensgehalte nach übereinstimmen.«<sup>54</sup> Es handelt sich ausdrücklich nicht um eine schlichte Gegenwärtigsetzung, sondern es handelt sich beim *actus sacrificialis* um »einen Akt, der sich gegenwärtig vollzieht«,<sup>55</sup> um eine »opfernde Gegenwärtigsetzung eines vollbrachten Opfers«<sup>56</sup>. Und um jedes Missverständnis restlos auszu-schließen, fügt er hinzu: »Ein Akt, der gegenwärtig geschieht, ist etwas anderes als ein geschehener Akt, der vergegenwärtigt wird.«<sup>57</sup> Eine einfache Vergegenwärtigung erscheint ihm doch letztlich als ein Heraufholen eines vergangenen *factum historicum* aus der Vergangenheit.<sup>58</sup>

Ihrem Wesen nach ist die »oblatio« der Messe die Darstellung der blutigen »im-molatio« des Kreuzesopfers Christi, wodurch die Messe »*memoria passionis Christi*«<sup>59</sup> sei. Es handelt sich um eine »*repraesentatio per imitationem sacramentalem*«<sup>60</sup>. Den Opferakt der Messe selbst sieht auch Söhngen klassisch im Opferritus der Doppelkonsekration.<sup>61</sup> Sie bezeichnet die substantielle Gegenwart von Leib und Blut Christi (Substanzgegenwart), die nach ihm als solche noch keine opferhafte ist, eindeutig als Opfer.<sup>62</sup> Das Kreuzesgeschehen ist vergangen und muss sich in gewisser Weise neu ereignen, wenn es wirklich sein soll. Es wird neu »in der Gestalt einer geistwirklichen Nachahmung«<sup>63</sup>. Während Christi Fleisch und Blut auf substantielle Weise gegenwärtig werden, wird die *passio* gegenwärtig als an die Substanzgegenwart gebunden und hier »als opferhafte Gegenwart«<sup>64</sup>.

Söhngen sucht aber auf allen Ebenen, die den Opferbegriff bestimmen, eine sakramentale Entsprechung zur am Kreuz vollzogenen Wirklichkeit, so auch auf der uns besonders interessierenden Ebene des Opferpriesters. Dabei entspricht dem Opferpriester des Kreuzes bei der Messe der geweihte Priester.<sup>65</sup> Also auch hier finden wir zumindest einen personalen Ansatz im ministerialen Priestertum der Kirche.

Fragt man näher nach dem priesterlichen Opferakt, so ist nach Söhngen zunächst einmal Christus als »Erst- und Hauptopferer«<sup>66</sup> zu nennen, der sich aber des geweihten Priesters bedient.<sup>67</sup> Eine personale Komponente fügt Söhngen insofern einem rein in-

<sup>54</sup> Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 41.

<sup>55</sup> Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 27.

<sup>56</sup> Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 45.

<sup>57</sup> Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 27.

<sup>58</sup> Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 41. Jahre später wird sich Leo Scheffczyk mit ähnlichen Gedanken gegen Casels Theorie der einfachen Vergegenwärtigung der Heilstat selbst wenden und auf das liturgische Gedächtnis verweisen. Vgl. Leo Scheffczyk, *Die Heilszeichen von Brot und Wein. Eucharistie als Mitte christlichen Lebens*, München 1973, 73f.

<sup>59</sup> Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 37.

<sup>60</sup> Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 37.

<sup>61</sup> Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 37, vor allem Leitsätze 3 und 6.

<sup>62</sup> Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 10 und 52.

<sup>63</sup> Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 40.

<sup>64</sup> Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 41.

<sup>65</sup> Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 27.

<sup>66</sup> Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 25.

<sup>67</sup> Vgl. Ebd.

strumentalen Verständnis des Priesters hinzu, als er mit dem hl. Thomas diesen als *imago Christi* versteht<sup>68</sup>. Nach Söhngen ist der Priester ein Opfernder<sup>69</sup>, und zwar sowohl in *persona Christi* als auch in *persona Ecclesiae*<sup>70</sup> bzw. als *imago Ecclesiae*.<sup>71</sup> Insofern leitet er von seinem Handeln in der Messe das Opfern der Gläubigen ab<sup>72</sup>: »Im Priester reicht Christus seinen Gläubigen seine Hand, mit der sie sein Leiden ergreifen und es im Sakramente seines Leidens darbringen. ... Die Gemeinde der Christgläubigen feiert durch die Priester Christi und der Kirche das Selbstopfer Christi am Kreuze als sakramentales Selbstopfer Christi und seiner Kirche. So betätigt das heilige Volk Gottes im sakramentalen Opfer sein allgemeines Priestertum mit und unter dem Hohenpriestertum Christi und dem besonderen Priestertum in der Kirche.«<sup>73</sup>

In einem mehrfachen Sinn ist bei Söhngen ein personaler Ansatz zum Opferbegriff vorhanden. Zunächst einmal, wie bereits gesehen, bei der Bestimmung des Opfers als Übereignung, dann aber auch bei der Bestimmung des Trägers der Handlung. Dabei kommt dem Priester die Bedeutung eines sakramentalen *imago Christi et Ecclesiae* zu. Der Opferakt des Sakramentes selbst ist aber allein die Doppelkonsekration. Hier geht Söhngen nicht wesentlich über die klassische Lehre hinaus.

Söhngen scheint uns das rechte theologische Gespür gehabt zu haben, die Messe der unmittelbar vorhergehenden theologischen Tradition gemäß als eine *applicatio* zu fassen, die selbst als solche opferhaften Charakter hat und die Eucharistie konsequent als sakramentale Nachahmung zu bestimmen, wobei Substanzgegenwart und Aktgegenwart in einem wechselseitigen Verhältnis zueinander stehen. Der priesterliche Opferakt als solcher gerät aber eher noch unvollkommen in den Blick.

Johannes Betz leitet ähnliche Gedanken wie Söhngen aus dem Begriff der Anamnesis ab: »Wenn die Anamnesis nach Liturgie und Tradition letztlich wesenhafte Identität mit der erinnerten Tat Christi besagt, dann wird sie selbst weitgehend sich der letzteren angleichen, wird selber opferhafte Qualität haben. Und in der Tat ist nach Ausweis der Liturgie der Vollzug des Gedächtnisses Opfer: *memores offerimus*.«<sup>74</sup> Konsequenterweise benennt er die Messe auch mit der scholastischen Formulierung »*oblatio oblationis Christi*«<sup>75</sup>. Bei der Frage, wie sich nun das Mitopfern der Kirche zum Opfer Christi verhält, lehnt Betz zurecht eine irgendwie geartete sukzessive Denkweise ab und spricht von einem »Ineinander«<sup>76</sup>.

<sup>68</sup> Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 26.

<sup>69</sup> »Die Priester opfern den Leib und das Blut des Herrn unter den Gestalten von Brot und Wein; und zusammen mit seiner Kirche opfert Christus durch seine und ihre Priester seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten von Brot und Wein, und auf unseren Altären hier und jetzt opfernd macht er sein Kreuzopfer zum Opfer der Kirche.« Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 27f.

<sup>70</sup> Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 30.

<sup>71</sup> Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 31.

<sup>72</sup> Vgl. Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 31f.

<sup>73</sup> Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 32.

<sup>74</sup> Johannes Betz, *Eucharistie als zentrales Mysterium*, in: Johannes Feiner – Magnus Löhrer (Hg.), *Mysterium Salutis IV/2*, Einsiedeln/Zürich 1973, 185–313, hier: 285.

<sup>75</sup> Johannes Betz, *Eucharistie als zentrales Mysterium*, in: Johannes Feiner – Magnus Löhrer (Hg.), *Mysterium Salutis IV/2*, Einsiedeln/Zürich 1973, 185–313, hier: 285.

<sup>76</sup> Johannes Betz, *Eucharistie als zentrales Mysterium*, in: Johannes Feiner – Magnus Löhrer (Hg.), *Mysterium Salutis IV/2*, Einsiedeln/Zürich 1973, 185–313, hier: 285.

Das Handeln des Priesters bestimmt er nicht nur in Bezug auf die Konsekration als Gegenwärtigsetzung der Substanzgegenwart, sondern ausdrücklich mit Bezug auf deren Ineinander zum Opfervollzug:

»Die Einsetzungsworte Jesu spricht der Priester in der direkten Redeweise des Herrn, in nomine et persona Christi, da er durch den Ordo ein besonderes Christusgepräge erhalten hat. Die Sätze rücken die Opfergabe radikal in den Bezugszusammenhang der Opferhingabe Jesu.«<sup>77</sup> Er verweist aber für das Opfer selbst auch lediglich wieder auf die Doppelkonsekration.<sup>78</sup>

### *Ausblick zu einer Lösung*

Wenn wir auf die Entwicklung der Messopferlehre im 20. Jahrhundert schauen, so bemerken wir generell die Tendenz einer stärkeren personalen und ekklesialen Fassung der Opferidee.<sup>79</sup> Der protestantische Theologe Birnbaum sieht darin wohl zu recht eine Akzentverschiebung der Liturgietheologie von der *iustitia* hin zur *caritas*.<sup>80</sup> Dieser Weg scheint uns prinzipiell dann legitim, wenn das Moment der *iustitia* und der damit doch auch verbundenen *satisfactio*, anders gesagt, der konkrete Bezug auf die Sühnetat des Kreuzes, nicht fehlt.<sup>81</sup>

Was jedoch den priesterlichen Opferakt betrifft, so kommt er entweder (wie bei Casel) nicht vor oder er wird in einem engen personalen Kontext gesehen, ohne dass

<sup>77</sup> Johannes Betz, Eucharistie als zentrales Mysterium, in: Johannes Feiner – Magnus Löhner (Hg.). *Mysterium Salutis IV/2*, Einsiedeln/Zürich 1973, 185- 313, hier: 286.

<sup>78</sup> »Die Doppelkonsekration, ob als totale Verfügung Jesu über seinen Leib und sein Blut, ob als Trennung dieser Realitäten verstanden, erinnert in jedem Fall an Jesu Tod, setzt sein Opfer mit seiner Opfergabe gegenwärtig. Die Einsetzungsworte sind, wie Thomas bemerkt, der eigentliche Akt der Darbringung und Übereignung an Gott. Dieser nimmt sie an, weil er keine andere Opfergabe als seinen Sohn will.« Johannes Betz, Eucharistie als zentrales Mysterium, in: Johannes Feiner – Magnus Löhner (Hg.). *Mysterium Salutis IV/2*, Einsiedeln/Zürich 1973, 185- 313, hier: 286.

<sup>79</sup> Allerdings muss auch festgehalten werden, dass diese in der vorhergehenden theologischen Durchdringung nicht völlig gefehlt hatte, auch wenn der Akzent stark auf dem äußeren Vergießen des Blutes und der Frage der *destructio* lag. Vgl. etwa die Darstellung der Messopfertheorie des Cienfuegos bei Thalhofer: »Der in der Wandlung auf dem Altar gegenwärtig gewordene Christus müsse daselbst an seinem Leibe eine ganz reale Destruction erfahren, die aber nicht eine rein leibliche bleiben dürfe, sondern Wirkung eines Willensactes Christi sein müsse, wie ja auch am Kreuze die Destruction des leiblichen Lebens aus Gehorsam von Christus gewollt gewesen sei.« Valentin Thalhofer, *Das Opfer des alten und des neuen Bundes*, mit besonderer Rücksicht auf den Hebräerbrief und die katholische Meßopferlehre exegetisch-dogmatisch gewürdigt, Regensburg 1870, 255. Oder generell über das Kreuzesopfer: »Die innere Form dieses Opfers bildete der leidende, entsagende Gehorsam, als äußere Form erschien die Trennung des Blutes vom Leibe.« Ebd. 260.

<sup>80</sup> Vgl. Walter Birnbaum, *Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts I. Die deutsche katholische liturgische Bewegung*, Tübingen 1966.

<sup>81</sup> Vgl. z. B. auch die Bemerkungen von Prospero Lambertini (Papst Benedikt XIV.) zur liturgischen Annamense des Westens, die im Gegensatz zum Osten nicht das ganze Heilswerk als solches commemoriert, sondern die wesentlichen Elemente des Opfers: »Quapropter in hac Oratione Ecclesia Graeca de Incarnatione, de Nativitate, de Passione, de Resurrectione, de Ascensione, deque Spiritus S. adventu mentionem facit. Quod si nunc Romana Ecclesia in eadem Oratione Passionem, Resurrectionem, & Ascensionem solum commemorat, in causa illud est, quod in tribus hisce mysteriis, quae sunt praecipuae Sacrificii partes, optime repraesentantur immolatio victimae & consumptio.« Prospero Lambertini/Benedikt XIV., *De sacrosanctae Missae sacrificio*, Liber II, caput 11, 6. Dies gilt auch gegen die oben dargestellte Meinung Casels.

der Akt selbst dabei erfasst worden wäre. Mit der theologischen Fixierung auf den sakramentalen Opferakt durch die Doppelkonsekration war der Blick auf eine Weiterführung weitgehend verstellt, wenn man den Opferakt nicht (wie Casel) in einem reinen Gegenwärtigwerden der vergangenen *facta historica* suchte.

Die Ausführungen hatten bislang zum Ziel, zu zeigen, wie die opferhafte Vergegenwärtigung des Opfers Christi letztlich eng mit dem *agere in persona Christi* und damit auch mit der Person des Zelebranten in Bezug gebracht werden muss. Sowohl die Mitwirkung der Kirche als auch ein in diesem Kontext stehender weihepriesterlicher Opferakt sind für die Messe in der Tradition klar bezeugt. Söhngen und Betz führen in ihrer Messopfertheologie nahe an diesen Zusammenhang heran, führen ihn aber nicht weiter aus.

An dieser Stelle nun soll auf einige wichtige Klärungen im Lehramt Papst Pius XII. hingewiesen werden, die zuweilen übersehen werden. So spricht er in seinem Apostolischen Schreiben *Menti nostrae* vom 23. September 1950 davon, dass Christus alle Glieder der Kirche, ja sogar alle Menschen, opfert: »Christus ... non modo semetipsum, sed christianos universos et quodam modo omnes etiam homines offert et immolat.« In besonderer Weise gelte dies für die Priester: »Iamvero si hoc pro christianis omnibus, maiore profecto titulo pro sacerdotibus valet, qui idcirco praesertim divini Redemptoris ministri sunt, ut Eucharisticum sacrificium peragant.«

In einer Ansprache zum Pastoraliturgischen Kongress von Assisi im Jahr 1956 wendet sich Pius XII. gegen die numerische Identität des Messopfervollzugs und begründet eine Multiplikation des Opferaktes selbst durch nichts anderes als durch die Multiplikation der Zelebranten: »Quoad sacrificii Eucharistici oblationem tot sunt actiones Christi Summi Sacerdotis, quot sunt sacerdotes celebrantes, minime vero quot sunt sacerdotes Missam episcopi aut sacri presbyteri celebrantis pie audientes; hi enim, cum sacro intersunt, nequaquam Christi sacrificialis personam sustinent et agunt, sed comparandi sunt christifidelibus laicis, qui sacrificio adsunt.«<sup>82</sup> Der Papst behandelt die Frage hier u. a. im Kontext einer Konzelebration.

Damit liefert er zugleich implizit eine lehramtliche Erklärung für die eingangs erwähnte eigentümliche Aszese, die den Priester aufgrund der Messfeier betrifft wie keinen anderen. Der Priester ist, um mit Thomas zu sprechen, *imago des offerens principalis* und, um mit Söhngen zu sprechen, sakramentales Zeichen desselben.

Ergänzt werden kann dies noch durch eine Äußerung des hl. Papstes Johannes XXIII. zur Römischen Synode von 1960. In einer Ansprache verweist u. a. auf den *Catechismus Romanus* und sagt dann selbst:

»Primum praecipuumque munus, sacerdoti creditum, id postulat, ut se ipse hostiam immaculatam offerat ad humani generis Redemptionem, a Divino Servatore peractam, plene exsequendam. De hac sacerdotis coniunctione cum Christo, qua idem Crucis Sacrificium in ara iteratur, Tridentina Synodus haec admonet : »Divina res [est] tam sancti sacerdotii ministerium.«<sup>83</sup> Hier wird also die Darbringung des eigenen Lebens als Teil der *applicatio* gesehen! Er spricht später auch von der Darbringung des Lebens der Laien, aber in anderer Weise.

<sup>82</sup> AAS 48 (1956), 716.

<sup>83</sup> AAS 52 (1960), 204.

Was Pius XII. in den angeführten Zitaten ekklesial hergeleitet und lehramtlich verankert hat, das findet eine gewisse Entsprechung in den Ausführungen von Johannes Nebel zum Opferakt der Messe. Dabei stellt er sich ähnlich wie Söhngen dem Problem, die Messe als *sacrificium proprium / visibile* und als *sacrificium relativum* gleichermaßen fassen zu können und entwirft eine Theologie des *actus sacrificialis* selbst.

In gewisser Hinsicht können wir – bei aller Verschiedenheit – in diesen Gedanken zugleich mit ihrer Komplementarität zu Pius XII. wichtige Ergänzungen zur Mess-theologie sehen, wie sie gerade von Theologen wie Gottlieb Söhngen vorgelegt worden war. Nebel verweist auf das, was wir zuvor die physische Beschaffenheit des Messopfers genannt hatten, auf die Konsekration und das Sprechen der *verba testamenti* in der eigenen Person, um die Frage zu stellen, inwieweit der zelebrierende Priester von diesen Worten mitbetroffen ist.<sup>84</sup>

Bei seiner Antwort lässt er sich von feinen Unterscheidungen leiten. Insofern es sich um die *verba consecrationis* handelt, ist ein Mitbetroffensein des Priesters natürlich auszuschließen. Anders hingegen in Bezug auf dieselben Worte als Vollzug des Opferaktes. Hier greift jene Subjekteinheit, die angenommen werden muss, soll die klassische Deutung des Sprechens der *verba testamenti* in *persona Christi* überhaupt einen Sinn haben und über ein rein narratives Element hinausreichen.<sup>85</sup>

Nebel sagt, dass »für diesen Augenblick die Opferseele Christi und die Priesterseele, in der Christus sein Opfer realisiert, in ihrem Wirken nur virtuell, nicht aber real, unterschieden werden können. Daher empfindet sich der Priester beim Sprechen dieser Worte zurecht als Mitbetroffener ... Christus kommt die eigentliche Opferhandlung zu, und zugleich kommt dem sichtbaren Priester dieselbe Opferung auch innerlich zu. Beides, das Opferhandeln Christi und das des Priesters, ist total identisch: ein einziges Opfer, das, kraft des liturgischen Gedächtnisses, auch identisch ist mit dem Opfer vor 2000 Jahren. Zu diesem Opfer fügt das Messopfer absolut nichts hinzu.«<sup>86</sup> Demselben Integriert-Sein des Priesters in den Opferakt nähern sich die vorhin zitierten Worte Pius XII. aus »*Menti nostrae*« von anderer Blickrichtung an.

Es entsteht dadurch jene »Gleichzeitigkeit«, von der auch Joseph Ratzinger oft spricht.<sup>87</sup> Ratzinger geht dabei von einem christologischen Gedanken aus: «Der menschliche Willensgehorsam Jesu ist hineingesenkt in das immerwährende Ja des Sohnes zum Vater. ... Wie der leibliche Schmerz in das Pathos des Geistes hineingezogen und zum Ja des Gehorsams wird, so wird Zeit hineingezogen in das, was über

<sup>84</sup> Vgl. Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 84.

<sup>85</sup> Ein scholastisches Lehrbuch etwa verweist auf den Vollzug des Opfers durch die Konsekration und sagt von ihr: »*In qua sacerdos minister propriam exiit personam atque personam induit Christi*«. *Sacrae Theologiae Summa : iuxta Constitutionem Apostolicam »Deus scientiarum Dominus« / Patres Societatis Jesu facultatum theologicarum in Hispania professores, IV. De Sacramentis. De novissimis*, Madrid 1962, Nr. 1097.

<sup>86</sup> Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 85f.

<sup>87</sup> Vgl. etwa: JRGS 11, 64f. Nebel verweist ebenfalls auf diese Stelle. Vgl. Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 87.

die Zeit hinausreicht. Der eigentliche Akt, der doch ohne den äußeren nicht bestünde, überschreitet die Zeit, aber weil er aus der Zeit kommt, kann die Zeit immer wieder in ihn hinein geholt werden. Darum ist Gleichzeitigkeit möglich.«<sup>88</sup>

Nebel arbeitet gerade mit Blick auf diese Überlegungen Ratzingers die Bedeutung des *sacrificium visibile* heraus. Es steht gewissermaßen an der Nahtstelle von Zeit und Ewigkeit. Es bewirkt ein »«Hineinholen» der Zeit in die Ewigkeit«<sup>89</sup>. So zielt nach Nebel das liturgische Gedächtnis auf »das totale Integriert-Sein in die Wirkmacht Christi«<sup>90</sup>, allerdings unter dem Aspekt der Bezogenheit auf das Kreuzesgeschehen, also der Messe als *sacrificium relativum*. Genau dieselbe Zielrichtung habe aber auch die priesterliche Vollmacht, die wiederum auf die Messe als *sacrificium proprium* verweist.<sup>91</sup>

Söhngen hatte bereits darauf verwiesen, dass der geweihte Priester bei der Messe ein Zeichen für den *offerens principalis* sei.<sup>92</sup> Nebels Gedanken verhelfen uns zu einer weiteren Vertiefung. Der Zelebrant gehört in gewisser Hinsicht zum *sacrificium visibile* dazu: »Im zelebrierenden Priester begegnet ... das Gottesvolk sichtbar der Selbstopferung Christi, da deren sakramentale Vergegenwärtigung der weihepriesterliche Opferakt ist.«<sup>93</sup>

Diese Gedanken stehen und fallen natürlich mit der eben so stark betonten Subjekteinheit zwischen Christus und Priester, nehmen aber hierbei sowohl die Personaltät des Opferaktes (und somit den Vorrang der inneren Hingabe) als auch die Person des mitwirkenden Zelebranten zutiefst ernst – mit allen Konsequenzen für einen fruchtbaren und würdigen Vollzug.<sup>94</sup>

Der zelebrierende Priester ist der erste, der mit dem *offerens principalis* kooperiert, ja wird gewissermaßen Teil des Opfers, und dies in qualitativ anderer Weise als alle anderen Mitopfernden. Dies hat starke Parallelen zur Lehre des hl. Thomas von der

<sup>88</sup> JRGS 11, 64f. Nebel verweist ebenfalls auf diese Stelle. Vgl. Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 87.

<sup>89</sup> Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 87.

<sup>90</sup> Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 87.

<sup>91</sup> Vgl. Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 87.

<sup>92</sup> »Auch hier gehen wir wieder davon aus, daß Christi Opferersein in der Messe innerhalb des sakramentalen Bereiches zu suchen ist. Das bedeutet ...: Christus opfert in der Messe nicht wie er in sich selbst west, sondern wie er im Sakramente, in der Gestalt des Sakramentes tätig ist. Die sinnbildliche Gestalt, durch die Christus als Opferer in der Messe handelt, ist der Priester als Diener Christi und der Kirche.« Gottlieb Söhngen, *Das sakramentale Wesen des Meßopfers*, Essen 1946, 25.

<sup>93</sup> Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 99.

<sup>94</sup> Nebel geht sehr ausführlich und in feinen Unterscheidungen auf all diese Konsequenzen ein: Vgl. Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 121–180. Dabei kommt er auch auf den diesbezüglichen Unterschied von Zelebrant und Gläubigen zu sprechen. Vgl. etwa: Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 169f.

Opferteilhaber.<sup>95</sup> Ebenso sieht der Aquinate im Bildcharakter des Priesters sein Opfer-Sein begründet und damit in einem Bereich, der eben das *sacrificium visibile* betrifft.<sup>96</sup>

Dabei behält auch die Doppelkonsekration ihre wesentliche Bedeutung, wird nun aber ganz anders gefasst: Sie liegt für Nebel nämlich nicht in erster Linie in der sinnbildlichen Darstellung der Opferrealität, sondern darin, dass nur durch sie die anamnetische *imitatio* der Abendmahlshandlung Christi, welcher ja Kreuzesopfercharakter zukommt, vollständig (und somit wirkmächtig) ist.<sup>97</sup>

Mit diesen Gedanken ergibt sich also eine konsequent personale und sakramentale Sichtweise des Messopfers. Verwurzelt in der anamnetischen Dimension, akuiert der weihepriesterliche Opferakt im Augenblick seines Vollzugs den priesterlichen Weihecharakter. Mit Kardinal Scheffczyk definiert Nebel diesen als »eine Konformität mit Christus, die seine [sc. des Priesters, Anm. S.C.] Existenz mit einem Zugänzlicher Hingabe an Gott und die Menschen versieht« und in scholastischer Weise als »*similitudo cum Christo crucifixo*«<sup>98</sup>. Damit wird der priesterliche Opferakt in seiner ganzen Tiefe verstanden »als höchster und zentralster Selbstvollzug der vom Weihecharakter geprägten Personalität«<sup>99</sup>.

Im Moment der Konsekration verwandelt der Priester also die Gaben von Brot und Wein in Fleisch und Blut Christi (Ausübung der *potestas consecrandi*). Zugleich vollzieht er in diesem Moment die ihm in der Weihe verliehene Opfervollmacht (Ausübung der *potestas offerendi*)<sup>100</sup>, und der seine Seele bezeichnende Weihecharakter wird in Angleichung an den sich hingebenden Herrn akuiert. In diesem Sinne kann man auch verstehen, wenn das II. Vaticanum lehrt: »Während sich so die Priester mit dem Tun des Priesters Christus verbinden, *bringen sie sich täglich Gott ganz dar*, und genährt mit dem Leib Christi, erhalten sie wahrhaft Anteil an der Liebe dessen, der sich seinen Gläubigen zur Speise gibt.«<sup>101</sup>

Unsere Betrachtung über das Wesen des priesterlichen Weiheaktes hat gezeigt, wie Theologen im Anschluss an das Tridentinum um die Frage des Wesens des Messopfers gerungen haben, wobei der Schwierigkeit darin bestand, all das zu berücksichtigen, was das Tridentinum lehrt und die sich daraus ergebende Spannung der Pole nicht zuungunsten einer Definition unsachgemäß aufzulösen. Manche der nachtridentinischen Theorien können dem Eindruck eines dinghaften Opferverständnisses nicht wehren.

<sup>95</sup> Vgl. auch die prinzipielle Feststellung des Aquinaten: »*Quicumque autem sacrificium offert, debet fieri sacrificii particeps. Quia exterius sacrificium quod offert, signum est interioris sacrificii quo quis seipsum offert Deo, ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Unde per hoc quod participat sacrificio, ostendit ad se sacrificium interius pertinere.*« STh III 82

<sup>96</sup> »*Ad tertium dicendum quod, per eandem rationem, etiam sacerdos gerit imaginem Christi, in cuius persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum, ut ex supra dictis patet. Et ita quodammodo idem est sacerdos et hostia.*« STh 83 1 ad 3.

<sup>97</sup> Vgl. Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 15.

<sup>98</sup> Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 75.

<sup>99</sup> Johannes Nebel, *Opfer und Person. Theologie der Eucharistie als Zugang zur Identität des Priesters*, Bregenz 2006, Eigenverlag der Geistlichen Familie »Das Werk«, 99.

<sup>100</sup> Vgl. DH 1771.

<sup>101</sup> Dekret über Dienst und Leben der Priester »*Presbyterorum ordinis*«, 13. (Hervorhebung von mir).

Durch den Einfluss einiger Vertreter der liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts vollzieht sich eine Wende hin zu einem mehr personalen Opfer- bzw. Liturgieverständnis. Dies brachte, vor allem für die Spiritualität, eine große Bereicherung, war zuweilen aber mit dem gravierenden Nachteil verbunden, die Lehre des Tridentinums nicht in all ihren Facetten zu berücksichtigen. Gottlieb Söhngen, der Doktorvater Joseph Ratzingers, verband auf Grundlage eines sakramentalen Verständnisses des Messopfers den personalen Ansatz mit der klassischen Lehre der Messe als *sacrificium proprium*.

Die unabhängig von Söhngen entwickelten Gedanken von Johannes Nebel entsprechen manchen Einsichten des Lehrers Ratzingers. Sie helfen uns zu einer weiteren Vertiefung und zu einer Bestimmung des weihepriesterlichen Opferaktes im strikten Bezug zum *character sacramentalis* des Priesters selbst.<sup>102</sup> Die traditionelle priesterliche Aszese bleibt somit nicht im Unbestimmten, sondern erhält so eine mögliche sakramentale Fundierung. Auch jede theologische Bestimmung des weihepriesterlichen Opferaktes wird in Zukunft auf diesem Wege voranschreiten müssen, nämlich alle Klärungen des Tridentinums ernst zu nehmen und zugleich sowohl das Opfer der Messe als auch die Instrumentalität des Priesters personal zu verstehen.

### *The Meaning of the Celebrating Priest for the actus sacrificialis Missae: Outlines of an Open Question*

#### *Abstract*

Also the more recent pronouncements of the magisterium emphasize, in accordance with traditional theology, that the obligatory offering of the sacrifice, celebrated in the Holy Mass, is solely in the hands of an ordained priest. The offering of the celebrant differs from that of the participants. The magisterium, however, is refraining from a more precise determination of this difference. The Scholastic tradition sees the essence of the Eucharistic sacrifice constituted mainly in the realization of the double consecration. The so-called Mystery Theology conceived by Odo Casel, now reduces the special priestly power concerning the offering of the sacrifice, to the fact of the valid consecration. Thereby he denies a special, solely priestly sacrificial act of offering and considerably changes the theology of the Mass.

Looking at the studies of Gottlieb Söhngen as well as those of Johannes Nebel, this article seeks to outline the problem horizon and indicate ways for a solution.

<sup>102</sup> Vgl. dazu auch: »Unter jenen Aufgaben, die Christus ausschließlich den Aposteln und deren Nachfolgern übertragen hat, ragt in besonderer Weise die Vollmacht heraus, die Eucharistie zu feiern. Allein den Bischöfen, ebenso den Priestern, denen die Bischöfe selbst Anteil an ihrem Amt gegeben haben, ist daher die Vollmacht vorbehalten, im eucharistischen Geheimnis neu zu vollziehen, was Christus beim Letzten Abendmahl getan hat. Damit jene ihre Aufgaben – speziell den wichtigen Dienst, das eucharistische Geheimnis zu vollziehen – recht erfüllen können, bezeichnet Christus der Herr all jene, die er zum Bischofs- oder Priesteramt beruft, kraft des Weihesakraments mit einem besonderen Zeichen, das auch in den feierlichen Dokumenten des Lehramts ›Character‹ genannt wird. Er selbst nimmt sie nämlich dadurch in eine solche Gleichgestaltung mit sich hinein, daß sie beim Sprechen der Wandlungsworte nicht im Auftrag der Gemeinde, sondern ›in persona Christi‹ handeln, was mehr bedeutet als ›im Namen‹ oder ›in Stellvertretung‹ Jesu Christi, ... nämlich ›die spezifische sakramentale Identifizierung mit dem ›ewigen Hohenpriester‹, der Urheber und hauptsächlichliches Subjekt dieses seines eigenen Opfers ist, bei dem er in Wahrheit von niemandem ersetzt werden kann.« Schreiben der Hl. Kongregation für die Glaubenslehre Sacerdotium Ministeriale vom 6. August 1983, approbiert von Papst Johannes Paul II. in forma specifica, Nr. 4, zitiert nach: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 49, 9.

# Benedikt XVI., der Papst aus Bayern

## *Protestantische Wahrnehmungen*

Von Josef Kreiml, St. Pölten

Seiner Heiligkeit  
dem emeritierten Papst Benedikt XVI.  
zu seinem 90. Geburtstag am 16. April 2017  
in Dankbarkeit und Verehrung zugeeignet.

Viele ökumenische Initiativen im Jahr 2017 stehen im Zeichen des Beginns der Reformation vor 500 Jahren, ausgelöst durch den Thesenanschlag Martin Luthers.<sup>1</sup> In diesem Zusammenhang des Reformationsgedenkens möchte ich auf einen besonderen ökumenischen Aspekt hinweisen, nämlich die Wahrnehmung des Petrusdienstes, wie ihn Papst Benedikt XVI. von 2005 bis 2013 ausgeübt hat, durch evangelische Theologen. Ich stütze mich dabei auf eine Publikation Werner Thiedes, der Professor für Systematische Theologie an der Universität Erlangen ist.<sup>2</sup> Die häufige Rede Benedikts XVI. vom »Petrusdienst« ist – so Thiede – eine »auf Ökumene hin offene Formulierung«. Der Erlanger Theologe verbindet mit seiner Publikation die Hoffnung, dass sich daraus »die eine oder andere bilaterale ökumenische Dialog-Möglichkeit«<sup>3</sup> ergeben könnte.

Thiede stellt in seiner kirchengeschichtlichen Skizze über das Papstamt in seiner geschichtlichen Entwicklung und theologischen Problematik fest, dass die Amts- und namentlich die Papstfrage ins Zentrum des römisch-katholischen Kirchenver-

---

<sup>1</sup> Aus diesem Anlass sind unzählige Publikationen erschienen. Ich verweise exemplarisch nur auf folgende: Walter Kardinal Kasper, Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive, Ostfildern 2016; auch Klaus Berger, Wider die Überschätzung Luthers. Wie Kardinal Walter Kaspers Schrift über den deutschen Reformator und die Ökumene einzuordnen ist, in: Die Tagespost Nr. 115/27.09.2016, 6 (= Rezension zum genannten Buch des Kardinals); Paul Josef Kardinal Cordes, Theologie aus der Isolation heraus. Die geistige und geistliche Absonderung Martin Luthers von anderen Personen und sein amputiertes Gottesbild werfen auch ein Licht auf die von ihm begonnene Reformation, in: Die Tagespost Nr. 80/07.07.2016, 6 f; Veit-Mario Thiede, Luthers letzte Ruhestätte. Denkmal der Reformation: Die Schlosskirche der Lutherstadt Wittenberg nach Komplettanierung neu eröffnet, in: Die Tagespost Nr. 119/06.10.2016, 10.

<sup>2</sup> Vgl. Werner Thiede (Hg.), Der Papst aus Bayern. Protestantische Wahrnehmungen, Leipzig 2010; auch meine Rezension dieser Publikation Thiedes in: Rudolf Voderholzer u. a. (Hg.), Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI., Jahrgang 3, Regensburg 2010, 122–129. – Ich verweise auch auf die ökumenischen Begegnungen Papst Benedikts XVI. mit Vertretern des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) im Augustinerkloster Erfurt im Jahr 2011 und auf seine damalige Ansprache während des ökumenischen Gottesdienstes in Erfurt: vgl. dazu Josef Kreiml, Wo Gott ist, da ist Zukunft. Die Reise Papst Benedikts XVI. nach Deutschland, in: ders. (Hg.), Neue Ansage des Glaubens. Papst Benedikt XVI. und das Projekt der Neuevangelisierung, Regensburg 2012, 198–243, hier 216–224. – Vgl. auch Joseph Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene. Zweiter Teilband, (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Bd. 8/2), Freiburg 2010.

<sup>3</sup> W. Thiede, Vorwort, in: ders. (Hg.), Der Papst aus Bayern (Anm. 2), 5–8, hier 7.

ständnisses gehören.<sup>4</sup> Dabei vertritt er die These, dass der in den bilateralen Gesprächen der letzten Jahrzehnte in den Fokus gerückte Begriff des gesamtkirchlichen Petrusdienstes »schwerlich weiterführt«, weil unter dieser Rücksicht der römische Bischof in seiner Person »zwei theologisch unterschiedliche Amtsverständnisse«<sup>5</sup>, nämlich das konfessionelle und das überkonfessionelle, vereinen müsste. Luther habe ein Papstamt, das sich grundsätzlich nicht mehr nach göttlichem Recht versteht, zur Bedingung für die Ökumene gemacht. Ein Papstamt dieses Zuschnitts dürfte jedoch für Rom inakzeptabel sein.

### *1. Wesentliche theologische Anstöße für die Ökumene*

In seiner Abhandlung über die Ekklesiologie Benedikts XVI. macht Friedrich Weber, der Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Braunschweig, darauf aufmerksam, dass die Ökumene dem emeritierten Papst »wesentliche theologische Anstöße«<sup>6</sup> verdankt. Das ökumenische Ziel Joseph Ratzingers heißt »Wiederherstellung der *Communio*«. Die Treue zum Eigenen verbindet sich bei ihm mit ökumenischer Offenheit. 2007 hat die Glaubenskongregation in einem Dokument festgestellt, dass die Trennungen des 11. und 16. Jahrhunderts die katholische Universalität »in ihrer vollen Verwirklichung in der Geschichte« hindert. Den aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften wird ein »Heilswert«<sup>7</sup> zugebilligt. Benedikt XVI. begreift das Wesen von Kirche und Amt aus der Logik der Liebe, der Bewegung des Empfangens und des Sich-Übereignens. In ihrem Kern sei die Kirche Jesu Christi sichtbares Zeichen der Liebe. Das doppelte Geheimnis des Leibes Christi als Kirche und als eucharistische Gabe sei für katholische Ekklesiologie »ein einziges Sakrament«, so dass für Joseph Ratzinger Zwischenformen eucharistischer Gastfreundschaft bei noch bestehender institutioneller Trennung grundsätzlich undenkbar erscheinen. Die Bindung der Eucharistie an das hierarchische Amt ist für Benedikt XVI. »notwendiger Ausdruck dafür, dass Christus der Herr ist und die Kirche nur auf diese Weise das Sakrament, das ihr selbst Unverfügbare, empfangen und Kirche sein kann«.<sup>8</sup> Hierarchie bedeutet Durchlass und Vergewärtigung eines Anfangs, damit die Kirche aus der Quelle leben kann. Über die eigentliche Frage nach der Weise der Gegenwart des Wortes Gottes in der Welt lasse sich – so der emeritierte Papst – »nicht reden, ohne von dem durch Christus berufenen Zeugen zu handeln«.<sup>9</sup> Die in der Rechtfertigungslehre der *Confessio Augustana* artikulierte

<sup>4</sup> Vgl. W. Thiede, Von Petrus zu Benedikt XVI. Das Papstamt in seiner geschichtlichen Entwicklung und theologischen Problematik – eine Skizze, in: ders. (Hg.), *Der Papst aus Bayern* (Anm. 2), 11–32.

<sup>5</sup> Ebd., 27.

<sup>6</sup> Friedrich Weber, »Es ist seine Kirche und nicht die unsrige«. Zur Ekklesiologie Benedikts XVI., in: W. Thiede (Hg.), *Der Papst aus Bayern* (Anm. 2), 33–47, hier 33. – Vgl. auch Josef Kreiml, Kirche als Volk Gottes vom Leib Christi her. Eine Münchener Tagung zur Ekklesiologie Joseph Ratzingers, in: *FKTh* 30 (2014), 60–69.

<sup>7</sup> F. Weber, Es ist seine Kirche (Anm. 6), 35.

<sup>8</sup> Ebd., 37.

<sup>9</sup> Ebd.

Glaubenserfahrung müsse in die Maßstäblichkeit des gemeinsamen Glaubens der Kirche eingefügt werden.

1982 hat Kardinal Ratzinger erklärt, welche Maximalforderungen sich seiner Ansicht nach auf die Ökumene tödlich auswirken müssten. Die katholische Kirche erkennt an, dass im Protestantismus »Elemente der Heiligung und der Wahrheit« vorhanden sind. Die Anfragen, die sich aus der Ekklesiologie Benedikts XVI. an die evangelischen Christen ergeben, laufen darauf hinaus, dass die Reformationskirchen sich neu über »das Problem der Tradition und der spezifischen Vollmacht der Kirche«<sup>10</sup> besinnen müssten. Landesbischof Weber gesteht zu, dass damit »ein kritischer Punkt evangelischer Ekklesiologie berührt ist«. Die *Confessio Augustana* steht für das evangelische Modell von »Lehrentscheidungen ohne Lehramt«. Es besteht – so Weber – Uneinigkeit darüber, wie weit die auch von katholischer Seite bejahte Selbstausslegungskraft des Wortes Gottes mit der Bindung der Auslegungskompetenz an eine formale Lehramtsautorität vereinbar ist. Die Kirchengemeinschaft der reformatorischen Kirchen untereinander (vgl. Leuenberger Konkordie) wurde durch eine Selbstrelativierung ermöglicht (Unterscheidung der lutherischen bzw. reformierten Lehre von der Lehre des Evangeliums). Die katholische Kirche hingegen bestimmt den Stellenwert von Dogma und Kirche anders. Ratzingers Rede von einem »Mitglauben mit der Kirche« lässt die Kirche und ihre Vollmacht so »im Innersten des Glaubensaktes selbst enthalten«<sup>11</sup> sein, dass ihr Credo zeitlich und seinsmäßig dem Glauben der Einzelnen vorausgeht.

Hans-Jochen Jaschke, Weihbischof des Erzbistums Hamburg, der bei Joseph Ratzinger promoviert wurde, betont in seinem Aufsatz »Der Mensch und Theologe Joseph Ratzinger«<sup>12</sup>, dass zu den Gesprächspartnern Ratzingers immer auch evangelische Theologen, insbesondere Exegeten, gehörten. In dem mit Luther verbundenen Grundtypus von Kirchenspaltung entdeckt der *papa emerito* ein »zutiefst erschüttertes ekklesiales Bewusstsein«. <sup>13</sup> Ökumene bedarf nach Benedikt XVI. des Wachsens und Sich-Erkennens im gemeinsamen Glauben. In der Verflechtung von Wort, Zeuge und Glaubensregel sieht Benedikt XVI. den tieferen Grund für die ekklesiologische Frage.

In seinem Beitrag »Von Joseph Ratzinger zu Papst Benedikt XVI.« benennt Martin Hailer,<sup>14</sup> Professor an der Leuphana Universität Lüneburg, das Verhältnis Glaube und Vernunft als wesentliches Thema im theologischen Werdegang des Papstes aus Bayern. Das Zueinander von Offenbarung und Tradition bestimmt Ratzinger – so Hailer – entsprechend seiner konfessionellen Identität. Für das ökumenische Gespräch liegen hier »erhebliche Schwierigkeiten«. <sup>15</sup> Das theologische Werk des emeritierten Papstes zeichnet sich durch »die Stabilität seiner Grundannahmen« aus. Joseph Ratzinger sei ein »positionell verlässlicher Gesprächspartner«.

<sup>10</sup> Ebd., 44.

<sup>11</sup> Ebd., 47.

<sup>12</sup> Hans-Jochen Jaschke, *Der Mensch und Theologe Joseph Ratzinger*, in: W. Thiede (Hg.), *Der Papst aus Bayern* (Anm. 2), 49–61.

<sup>13</sup> Ebd., 53.

<sup>14</sup> Martin Hailer, *Von Joseph Ratzinger zu Papst Benedikt XVI. Aspekte des theologischen Werdegangs*, in: W. Thiede (Hg.), *Der Papst aus Bayern* (Anm. 2), 63–78.

<sup>15</sup> Ebd., 70.

## *2. Prinzipien der Schriftauslegung und das Verhältnis von Glaube und Vernunft*

Martin Bräuer, Catholica-Referent am Konfessionskundlichen Institut Bensheim, macht in seiner Abhandlung »Die göttliche Dimension der Bibel. Zur Wort-Gottes-Theologie Joseph Ratzingers/Benedikts XVI.«<sup>16</sup> darauf aufmerksam, dass das Verhältnis von Offenbarung, Schrift und Tradition Ratzinger seit Jahrzehnten beschäftigt. Aus der Erkenntnis, dass Schrift die Offenbarung bezeugt, aber nicht in ihr aufgeht, folgt für Benedikt XVI., dass Schrift »offenbarungsgemäß« auszulegen sei (vgl. das Konzept der »kanonischen Exegese«). Ein zentrales Anliegen der katholischen Kirche sei es, der subjektiven Willkür in Auslegung und Gebrauch der Schrift zu wehren. Die protestantische Seite will hingegen mehr die kritische Kraft der Schrift sich freier entfalten lassen und diese nicht der Verfügungsgewalt des kirchlichen Amtes unterstellen. Bräuer will mit seinen Ausführungen das reformatorische Prinzip *sola scriptura* gegen katholische Missverständnisse schützen.

In seinem Aufsatz »Glaube als dauerhafte Verfasstheit des Geistes? Zum Thema <Reformation> in den Reden und Verlautbarungen des Papstes aus Deutschland«<sup>17</sup> analysiert Martin Schuck, Pfarrer der Evangelischen Kirche der Pfalz und Verlagsleiter des Evangelischen Presseverlags Pfalz in Speyer, die Enzyklika »*Spe salvi*« und die Regensburger Vorlesung. In dieser Vorlesung hat Benedikt XVI. die Reformation als einen der für das Christentum verhängnisvollen »Enthellenisierungsschübe« in den Blick genommen. Joseph Ratzinger will zeigen, dass das Christliche »das eigentlich Vernünftige« ist. Er entdeckt bei Augustinus die Identifizierung des biblischen Monotheismus mit den philosophischen Einsichten über den Grund der Welt, die sich in verschiedenen Variationen in der antiken Philosophie herausgebildet haben. Die Absolutheit des Christentums besteht nach Ansicht des emeritierten Papstes – so Schuck – darin, dass es durch die sachgemäße Unterscheidung von Physik und Metaphysik einen Zugang zum Ganzen der Wahrheit eröffnet.

In seiner Regensburger Rede wollte Benedikt XVI. die spezifische, wahrheitsverbürgende Vernünftigkeit des christlichen Glaubens herausstellen. Benedikts Nennung eines »in griechischer Philosophie aufgewachsenen Byzantiners« als Kronzeugen ist dabei bereits Programm. Der Papst wollte vernunftgemäßes Handeln als »gemeinchristliche Tugend« profilieren, die im Wesen Gottes selbst sowohl Entsprechung als auch Begründung findet. Die These Benedikts XVI., wonach das kritisch gereinigte griechische Erbe wesentlich zum christlichen Glauben gehört, lässt ihn – nach dem Verweis auf den spätmittelalterlichen Voluntarismus – einen Blick auf die Reformation werfen. Benedikt XVI. hat es – so Schucks treffende Analyse – geschafft, in einer einzigen Vorlesung all das zu sagen, was aus der Sicht des Lehramtes

<sup>16</sup> Martin Bräuer, Die göttliche Dimension der Bibel. Zur Wort-Gottes-Theologie Joseph Ratzingers/Benedikts XVI., in: W. Thiede (Hg.), Der Papst aus Bayern (Anm. 2), 79–96.

<sup>17</sup> Martin Schuck, Glaube als dauerhafte Verfasstheit des Geistes? Zum Thema »Reformation« in den Reden und Verlautbarungen des Papstes aus Deutschland, in: W. Thiede (Hg.), Der Papst aus Bayern (Anm. 2), 97–110.

über das Verhältnis des Katholizismus zu relativistischen Tendenzen in den eigenen Reihen, zur Orthodoxie, zum Protestantismus und schließlich zum Islam zu sagen ist.

»Spe salvi« variiert dieses Thema anhand eines Blickes auf Luthers Glaubensverständnis. Mit Bezugnahme auf Hebr 11,1 lässt Benedikt XVI. zur Lösung einer theologischen Schlüsselfrage Thomas von Aquin und Luther »gegeneinander antreten«. <sup>18</sup> Nach Thomas ist der Glaube ein habitus, eine dauerhafte Verfasstheit des Geistes; er ist eine objektive, das Sein der Substanz nach verändernde Realität. Luther hat diese Sicht des Glaubens zum Subjektiven hin aufgelöst. Tatsächlich erweist sich Luthers Übersetzung der Hebräerbriefstelle »als Abkehr von einer metaphysischen Wirklichkeitskonstruktion«. <sup>19</sup> Als evangelischen Zeugen für die These der Unhaltbarkeit der protestantischen Auslegungstradition zitiert Benedikt XVI. den Exegeten Helmut Köster. Von Luthers subjektivistisch gewendetem Glaubensverständnis führt – so Benedikt XVI. in seiner Geschichtsschau – ein Weg zu dem auf sich selbst zurückgeworfenen Menschen der Neuzeit. Evangelische Theologie ist angesichts dieser Analysen – so Schuck – gefordert, ihre theologischen Grundlagen in aller Klarheit zu erheben.

Jörg Frey, Ordinarius für Neues Testament an der Ludwig-Maximilians-Universität München, nennt in seinem Beitrag »Der Christus der Evangelien als der <historische Jesus>« <sup>20</sup> das Jesus-Buch des Papstes wissenschaftsgeschichtlich und ökumenisch »höchst bemerkenswert«. <sup>21</sup> Es gebe nicht viele systematische Theologen, die sich in solcher Ernsthaftigkeit und Gründlichkeit auf die biblischen Texte und die mit ihnen gestellten exegetischen und spirituellen Fragen einlassen. Die im Jesus-Buch zum Ausdruck kommende Offenheit des Denkens, das Zutrauen in die Kraft der eigenen Argumente ist ein kaum zu überschätzendes ökumenisches Signal. Hinter dem Versuch Joseph Ratzingers, den Jesus der Evangelien als den historischen Jesus darzustellen, verberge sich ein »Gewaltstreik«. Frey stellt die kritische Frage, ob man zwischen dem irdischen Jesus und dem vierfältigen Zeugnis der Evangelien »nicht doch einen längeren und in sich differenzierteren Zeugnis-, Erinnerungs- und Interpretationsprozess annehmen muss«. <sup>22</sup> Es gebe Spannungen und Widersprüche zwischen den unterschiedlichen Überlieferungen, die nicht überspielt werden dürfen. Viele Auslegungen des Jesus-Buches sind als »interpretatorische Meisterleistung« zu würdigen. Joseph Ratzinger lässt sich vom »Verständnis einer in der biblischen und dann auch kirchlichen Tradition sich entfaltenden Wahrheit« <sup>23</sup> leiten. Frey teilt die Überzeugung des emeritierten Papstes, dass von der »impliziten Christologie« der eschatologischen Vollmacht Jesu »eine relativ konsequente Linie zur späteren expliziten und hohen Christologie« führt.

<sup>18</sup> Ebd., 107.

<sup>19</sup> Ebd., 108.

<sup>20</sup> Jörg Frey, Der Christus der Evangelien als der »historische Jesus«. Zum Jesus-Buch des Papstes, in: W. Thiede (Hg.), Der Papst aus Bayern (Anm. 2), 111–129.

<sup>21</sup> Ebd., 111.

<sup>22</sup> Ebd., 119.

<sup>23</sup> Ebd., 121.

### 3. Die Wahrheit des christlichen Glaubens

In seiner Abhandlung »Die gekreuzigte Vernunft. Der Regensburger Papst-Vortrag im Spiegel der Entgegnung Wolfgang Hubers«<sup>24</sup> zeigt Werner Thiede, dass Benedikt XVI. mit seinen Bemerkungen zur liberalen Theologie durchaus einen »wunden Punkt« des Neuprotestantismus getroffen hat. »Völlig zu Recht«<sup>25</sup> stellt der emeritierte Papst Adolf von Harnack als wichtigsten Vertreter einer weiteren »Enthellenisierungswelle« heraus. Harnack hat den trinitarischen Gottesgedanken und die altkirchliche Christologie verabschiedet. Wolfgang Hubers Apologetik des liberaltheologischen Ansatzes »mislingt«. Nach Thiede »überrascht es, wie wenig konstruktiv« Huber grundsätzlich auf die positiv ansetzende Vernunft-Rede des Papstes eingeht. Der ehemalige Berliner Bischof »übersieht völlig« die Unendlichkeit der göttlichen Vernunft. Wenn Huber fordert, die Kirche müsse ihr Handeln immer wieder ins »Licht der Glaubenswahrheit rücken«,<sup>26</sup> dann frage er – Thiede – sich, wie es sein kann, dass z. B. Willigis Jäger, der katholische und reformatorische Grundwahrheiten bestritten hat, immer wieder zu Vorträgen auf Kirchentagen eingeladen wird.

Eilert Herms, emeritierter Professor für Systematische Theologie an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, unterstreicht in seinem Aufsatz »Die ökumenische Bedeutung der Enzykliken Benedikts XVI.«<sup>27</sup>, dass die drei Enzykliken »den einen und einzigen, alles umfassenden Gegenstand der kirchlichen Lehre«,<sup>28</sup> die Wirklichkeit des christlichen Glaubens, thematisieren. Dabei macht Herms darauf aufmerksam, dass die katholische Kirche im Kontext der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« (1999) der Formulierung zugestimmt hat, dass die Rechtfertigung des Sünders »allein durch Glauben geschieht«. Nach Joseph Ratzinger ist mit dieser Aussage die entsprechende Verwerfung des Konzils von Trient keineswegs korrigiert oder gar zurückgenommen. Durch die Enzykliken Benedikts XVI. ist authentisch klargestellt worden, was die Verwerfung aus dem 16. Jahrhundert besagt und was

<sup>24</sup> Werner Thiede, Die gekreuzigte Vernunft. Der Regensburger Papst-Vortrag im Spiegel der Entgegnung Wolfgang Hubers, in: ders. (Hg.), Der Papst aus Bayern (Anm. 2), 131–149; vgl. auch Thomas Heinrich Stark, Glaube und Vernunft. Eine Relecture der Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI., in: Josef Kreiml (Hg.), Christliche Antworten auf die Fragen der Gegenwart. Grundlinien der Theologie Papst Benedikts XVI., Regensburg 2010, 35–65; auch Christoph Dohmen (Hg.), Die »Regensburger Vorlesung« Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften, Regensburg 2007; Daniel Deckers, Wirklich daheim. Als Papst Benedikt XVI. kehrt der Professor Ratzinger an seine Regensburger Universität zurück und zieht die theologische Summe seines Lebens, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 213/13.09.2006, 4; Heinz Joachim Fischer, Das Regensburger Manifest. Des Papstes Anfrage an die Muslime, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 214/14.09.2006, 8; Christian Geyer, Die Subkultur des Westens. Was genau bietet Ratzinger gegen den Islamismus auf?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 214/14.09.2006, 33; Reinhold Esterbauer, Christliche Vernunft als Seele Europas? Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI., in: StZ 225 (2007), 147–160 und Walter Kardinal Kasper, Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI., in: StZ 225 (2007), 219–228.

<sup>25</sup> W. Thiede, Die gekreuzigte Vernunft (Anm. 24), 143.

<sup>26</sup> Ebd., 148.

<sup>27</sup> Eilert Herms, Die ökumenische Bedeutung der Enzykliken Benedikts XVI., in: W. Thiede (Hg.), Der Papst aus Bayern (Anm. 2), 151–176.

<sup>28</sup> Ebd., 167.

nicht. Die Verwerfung des Tridentinums gilt – so die These von Herms – nur im Blick auf einen Gebrauch des Ausdrucks »Glaube«, der nicht die komplexe Gesamtwirklichkeit bezeichnet, die in den Enzykliken Benedikts beschrieben wird, sondern weniger. Sie gilt nur für einen Gebrauch des Ausdrucks »Glaube«, der lediglich ein Teilmoment der Gesamtwirklichkeit des menschlichen Gottesverhältnisses bezeichnet, nämlich nur das Für-wahr-Halten der Aussagen der kirchlichen Lehre, das als solches die Liebe und die Hoffnung noch nicht einschließt und damit auch nicht die Werke des Glaubens, sondern zu dem dies alles dann noch zusätzlich hinzutreten muss. Das Konzil sagt: Es kann nicht »allein« der Glaube in diesem eingeschränkten Sinne sein, durch den der Mensch vor Gott gerecht wird, also nicht »allein« ein sog. Glaube, der nicht in sich selbst schon Liebe und Hoffnung ist.

Über diese nach wie vor gültige Konzilsaussage hinaus stellen die sie faktisch erläuternden Enzykliken Benedikts fest, dass eine solche abstrakte Verwendung des Ausdrucks »Glaube« nicht hinreichend tief die Wirklichkeit des Glaubens erfasst. Dies tut erst eine Rede von »Glauben«, wie sie in den Enzykliken Benedikts vorliegt. Es ist also – so Herms – nicht zu bestreiten, dass Luthers Rede vom Glauben den Glauben bezeichnet, der als solcher schon Liebe und Hoffnung ist. Durch die Beschreibung des Glaubens als Liebe und Hoffnung in den Enzykliken Benedikts XVI. wird aktenkundig, dass die Theologie Luthers und die authentische römisch-katholische Lehre mit ihrer Rede vom Glauben »dieselbe umfassende Wirklichkeit der christlichen Gottesgewissheit«<sup>29</sup> meinen. Dies ist für die Ökumene zwischen Katholiken und Protestanten »von großer Bedeutung«.

In seinem Beitrag »Das Eucharistieverständnis bei Papst Benedikt XVI.«<sup>30</sup> kommt Ulrich Beuttler, Privatdozent für Systematische Theologie an der Universität Erlangen, zu dem Ergebnis, dass die Eucharistie der »Angelpunkt«<sup>31</sup> ist, der die Theologie Ratzingers sakramental begründet und seine theologische Arbeit zu einer geistlichen Tätigkeit macht. Der papa emerito wählt einen fundamentalanthropologischen Zugang zum Sakrament. Im Sakrament verbinden sich nach Ratzinger uralte Menschliches und christlich Neues. In vier Kapiteln (Eucharistie und christliche Existenz; Eucharistie und Kirche; Eucharistie als Opfer?; Realpräsenz und Transsubstantiation) entfaltet Beuttler seine Überlegungen. Im letzten Kapitel werden die bekannten reformatorischen Einwände gegen die Transsubstantiationslehre vorgebracht.

Reinhard Brandt, Dekan in Weißenburg/Bayern, versucht in seiner Abhandlung »Papst Benedikt XVI. und der Ablass. Aus Rom nichts Neues«<sup>32</sup>, anhand der einschlägigen theologischen Dokumente (z. B. Apostolische Konstitution »Indulgentiarum Doctrina« aus dem Jahr 1967) die Ablasslehre der katholischen Kirche darzulegen. Dabei stützt sich Brandt auch auf den Rundfunkbeitrag »Portiunkula. Was Ab-

<sup>29</sup> Ebd., 170.

<sup>30</sup> Ulrich Beuttler, Das Eucharistieverständnis bei Papst Benedikt XVI. Eine ökumenische Perspektive, in: W. Thiede (Hg.), Der Papst aus Bayern (Anm. 2), 177–194.

<sup>31</sup> Ebd., 177.

<sup>32</sup> Reinhard Brandt, Papst Benedikt XVI. und der Ablass. Aus Rom nichts Neues, in: W. Thiede (Hg.), Der Papst aus Bayern (Anm. 2), 195–207.

lass bedeutet« Kardinal Ratzingers.<sup>33</sup> Ablass verweist – so Joseph Ratzinger – »auf die Gemeinschaft der Heiligen, auf das Geheimnis der Stellvertretung, auf das Gebet als Weg zum Einswerden mit Christus und seiner Gesinnung«.<sup>34</sup> Nach Brandt steht Kardinal Ratzinger den Vertretern der sog. »neuen Ablasslehre« (Karl Rahner und anderen) nahe, sofern er die Ablasslehre einbettet in eine Rekonstruktion des existentiellen Prozesses, der mit dem Akt der sakramentalen Buße nicht abgeschlossen, sondern eröffnet wird. Kann ein Ablass – so die entscheidende Frage Brandts – eine Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen sein oder »nur« ein besonders wirkmächtiges Gebet? Auch in der Zeit des Pontifikats Papst Benedikts XVI. wurden und werden Ablässe gewährt und erteilt.

In seinem Aufsatz »Papst Benedikt XVI. und der Apostel Paulus. Protestantische Beobachtungen zum Paulus-Jahr in Rom«<sup>35</sup> weist Jens-Martin Kruse, Pfarrer der evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde Rom, darauf hin, dass Benedikt XVI. die Ökumene bereits einen Tag nach seiner Wahl zum Nachfolger Petri »zu einem Grundanliegen seines Pontifikats«<sup>36</sup> erklärte. Die Basilika St. Paul vor den Mauern besitzt für die Ökumene in Rom eine wichtige Funktion. 2007 hat der Papst den Wunsch geäußert, der Völkerapostel möge »uns helfen, in der demütigen und aufrichtigen Suche nach der vollen Einheit aller Glieder des mystischen Leibes Christi voranzuschreiten«.<sup>37</sup> Die wöchentlichen Paulus-Katechesen Benedikts XVI. im Paulus-Jahr waren – so Kruse – »ein eindrückliches Zeugnis der Bibelauslegung des Papstes«.<sup>38</sup> Dabei befasste sich Benedikt XVI. ausführlich mit der Kreuzestheologie und der Rechtfertigungslehre des Völkerapostels. Diese Katechesen enthalten »weiterführende ökumenische Implikationen«. Das Bild, das der Papst von der Theologie des Paulus zeichnet, »weist große Gemeinsamkeiten mit der evangelischen Sicht auf«.<sup>39</sup>

Martin Heesch, Lehrstuhlinhaber für Evangelischen Theologie an der Universität Regensburg, zeigt in seinem Beitrag »Das Papstamt aus Sicht der liberalprotestantischen Theologie«,<sup>40</sup> dass Harnacks Würdigung des Papsttums seine Lehre vom dreifachen Ausgang der Dogmengeschichte zur Voraussetzung hat. Das Christentum ist dieser Auffassung zufolge mit dem frühen 16. Jahrhundert an das Ende seines dogmatischen Zeitalters gekommen. In der Transformationskrise vom Mittelalter zur Neuzeit habe sich das Christentum in drei große nachdogmatische Bildungen aufge-

<sup>33</sup> Ursprünglich in: Joseph Kardinal Ratzinger, *Bilder der Hoffnung*, Freiburg 1997, 91–99.

<sup>34</sup> Zit. nach: R. Brandt, *Papst Benedikt XVI.* (Anm. 32), 200.

<sup>35</sup> Jens-Martin Kruse, *Papst Benedikt XVI. und der Apostel Paulus. Protestantische Beobachtungen zum Paulus-Jahr in Rom*, in: W. Thiede (Hg.), *Der Papst aus Bayern* (Anm. 2), 209–224; vgl. auch die 20 Ansprachen des Papstes anlässlich der Mittwochsaudienzen (zwischen dem 2. Juli 2008 und dem 4. Februar 2009) in: *Benedikt XVI., Von Gott geliebt. Der Papst spricht über Paulus*, Augsburg 2009.

<sup>36</sup> J.-M. Kruse, *Papst Benedikt XVI.* (Anm. 35), 209.

<sup>37</sup> Ebd., 213.

<sup>38</sup> Ebd., 215.

<sup>39</sup> Ebd., 223.

<sup>40</sup> Martin Heesch, *Das Papstamt aus Sicht der liberalprotestantischen Theologie. Zu Adolf von Harnacks Deutung des nach-tridentinischen Katholizismus*, in: W. Thiede (Hg.), *Der Papst aus Bayern* (Anm. 2), 225–238. – Vgl. auch M. Heesch, *Das sola fide und die Welt von heute. Stehen die handelnde Bewährung des Glaubens und die Rechtfertigung aus Glauben im Widerspruch?*, in: Hermann Stinghammer (Hg.), *Glauben – (wie) geht das?* (Passauer Forum Theologie, Bd. 1), Regensburg 2016, 28–51.

spalten, die in gewisser Weise – auch wenn der Katholizismus ebenso wie der konfessionalistische Protestantismus Dogmentreue beansprucht – »nachdogmatisch« sind. Harnacks pointierte Auffassung des Papstamtes ist – so Heesch mit Recht – vielfach »rückwärtsorientiert«. Unter dem Aspekt der Machtstaatlichkeit der Kirche ist Harnacks Deutung des Papstamtes »geschichtlich überholt«. <sup>41</sup> Der entscheidende Gesichtspunkt Harnacks sei jedoch die kritische Wahrnehmung der katholischen Kirche als einer sakramentalen Rechtsanstalt. Nach Harnacks Deutung war die Reformation im Kern keine Debatte um Missstände und ihre Beseitigung, sondern die Ausdifferenzierung des Christentums in zwei große Formationen, also ein grundlegender Wandel, der im Protestantismus auch mit der Relativierung und tendenziellen Auflösung des Dogmas durch die Konzentration auf das Subjekt und seinen Glauben einherging. Heesch konstatiert die »zunehmende und irritierende Vielfalt eines Christentums jenseits des Dogmas«. <sup>42</sup> Protestantische Existenz meint heute ein »Einbezogensein in jene irritierende Vielfalt«. Durch das Papstamt soll »die Integrationskraft und Homogenität des Katholizismus« sichergestellt werden. Es sei – so Heesch – durchaus ein »Verdienst« Benedikts XVI., durch die Betonung der rechtsförmig zu denkenden Kompetenzen des Bischofsamtes die Eigenart des Katholizismus immer unmissverständlich herausgestellt zu haben. Das allgemein Christliche könne »nur in der Vielzahl seiner konkreten Gestalten« <sup>43</sup> bestehen. Die Einheit der Christen ist nur als »differenzierte Einheit« vorzustellen; Konfessionalität und Gemeinschaft der Kirchen stehen nicht in Widerspruch zueinander.

#### 4. Glaube – Wahrheit – Toleranz

In seiner Abhandlung »Der Papst und die Weltreligionen« <sup>44</sup> kommt Hans Schwarz, emeritierter Ordinarius für Evangelische Theologie an der Universität Regensburg, zu dem Ergebnis, dass Benedikt XVI. im Hinblick auf den Dialog mit den Angehörigen anderer Religionen im Grund das wiederholt, was er schon als Kardinal in seinem Buch »Glaube – Wahrheit – Toleranz« <sup>45</sup> geschrieben hat. Dem kommt jetzt »päpstliches Gewicht« <sup>46</sup> zu. Benedikt XVI. ist es gerade im Horizont der Moderne ein Herzensanliegen, dass Vernunft und Glaube auf neue Weise zueinanderfinden. Anlässlich seines Türkei-Besuches im November 2006 rief der Papst dazu auf, gemeinsam für den Schutz und die Förderung der sittlichen Güter, des Friedens und der Freiheit einzutreten. Eine gemeinsame Verpflichtung der Religionen sieht Benedikt XVI. nicht nur im ethischen Bereich, sondern auch im Hinblick auf eine Stärkung des Verständnisses Gottes in der Gesellschaft. Der emeritierte Papst habe dabei – gerade

<sup>41</sup> M. Heesch, Das Papstamt (Anm. 40), 234.

<sup>42</sup> Ebd., 237.

<sup>43</sup> Ebd., 238.

<sup>44</sup> Hans Schwarz, Der Papst und die Weltreligionen, in: W. Thiede (Hg.), Der Papst aus Bayern (Anm. 2), 239–251.

<sup>45</sup> Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2003; auch meine Rezension dieses Buches in: LebZeug 60 (2005), 70–74.

<sup>46</sup> H. Schwarz, Der Papst und die Weltreligionen (Anm. 44), 243.

angesichts der Diskriminierung der Christen in der Türkei – Religionsfreiheit ange-mahnt. In Washington hat er darauf hingewiesen, dass die Aufgabe, die Religions-freiheit zu verteidigen, »niemals ganz erfüllt«<sup>47</sup> ist.

Helmut Frank, Chefredakteur beim »Sonntagsblatt. Evangelische Wochenzeitung für Bayern«, zeichnet in seinem Beitrag »Der Papst und die Medien«<sup>48</sup> in knappen Federstrichen nach, welches Echo das Pontifikat Benedikts XVI. in den Medien aus-gelöst hat – angefangen von der »Jahrhundertschlagzeile« der »Bild-Zeitung« vom 20. April 2005. Der Weltjugendtag in Köln sei ein sog. »Hybrid-Event« gewesen. Protestanten müssen neidlos anerkennen, dass die Enzykliken Benedikts XVI. mehr Aufmerksamkeit finden als etwa die EKD-Denkschriften.<sup>49</sup> Frank analysiert auch das Medienecho nach der Regensburger Rede und nach dem »mangelhaften Krisen-management« des Vatikans bei der »Begnadigung der Piusbrüder«.<sup>50</sup> Den Brief des Papstes an die Bischöfe vom März 2009 nennt Frank ein »beispielloses Dokument«. Kein Nachfolger Petri habe jemals »so rückhaltlos den Blick hinter die Kulissen zu-gelassen«.<sup>51</sup>

Die in dem von Werner Thiede herausgegebenen Band versammelten Aufsätze zeichnen sich durch große Sachlichkeit aus; oberflächliche konfessionelle Polemiken unterbleiben. Den Verfassern ist es wichtig, das ökumenische Gespräch von der je-weiligen konfessionellen Substanz her in Gang zu bringen. Insofern sind die Beiträge mit großem Gewinn zu lesen.

---

<sup>47</sup> Ebd., 250.

<sup>48</sup> Helmut Frank, Der Papst und die Medien. Wahrnehmungen eines protestantischen Journalisten, in: W. Thiede (Hg.), Der Papst aus Bayern (Anm. 2), 253–263.

<sup>49</sup> Vgl. Christoph Binninger, »Deus caritas est«. Versuch einer Entfaltung und Ausdeutung der theologischen Grundaussagen der ersten Enzyklika von Benedikt XVI., in: Josef Kreiml (Hg.), Christliche Antworten auf die Fragen der Gegenwart. Grundlinien der Theologie Papst Benedikts XVI., Regensburg 2010, 169–185; Rudolf Voderholzer, »Spe salvi« – eine zu Unrecht fast vergessene Enzyklika, in: ebd., 186–211 und Josef Spindelböck, Die Sozialenzyklika »Caritas in veritate«. Ein Wort zur rechten Zeit, in: ebd., 212–249; auch Josef Kreiml, Die Enzyklika Papst Benedikts XVI. über die christliche Hoffnung. »Spe salvi« als reife Frucht eines langen Denkweges, in: Gerhard Nachtwei (Hg.), Hoffnung auf Vollendung. Zur Eschatologie Joseph Ratzingers, (Ratzinger-Studien, Bd. 8), Regensburg 2015, 259–282.

<sup>50</sup> H. Frank, Der Papst und die Medien (Anm. 48), 260.

<sup>51</sup> Ebd., 262.

# Pfarrer Albert Müller – ein »Weißer Märtyrer« aus Südmähren und Kärnten

*Von Emil Valasek, Passau*

## *Neue Grenzziehung 1938*

Durch das Münchener Abkommen<sup>1</sup> vom 29. September 1938 kamen die von den Sudetendeutschen besiedelten Gebiete der am 28. Oktober 1918 ausgerufenen Tschechoslowakei an das Deutsche Reich. Während das geschlossene nördliche und westliche Siedlungsgebiet der Sudetendeutschen samt dem alten Österreichisch-Schlesien ein eigener Reichsgau »Sudetenland« wurde, fielen die südlichen Grenzterritorien an die Nachbargaue des »Altreichs«. Das deutsche Südmähren mit den geschichtsträchtigen Städten und Gemeinden Lundenburg (tschechisch Brěclav), Feldsberg (Valtice), Nikolsburg (Mikulov), Auspitz (Hustopeče), Znam (Znojmo), Tasswitz (Tasovice) – dem Geburtsort des hl. Klemens Maria Hofbauer (1751–1820) – Frain (Vranov n.D.), Zlabings (Slavonice), Sitzgras (Cizkrajov), Lipolz (Lipolec) u.a. wurden an den benachbarten Reichsgau Niederdonau<sup>2</sup> (Niederösterreich) angeschlossen. Österreich wurde bereits am 24. Mai 1938 in Reichsgaue eingeteilt. Wien war ein eigener Reichsgau. Der Reichsgau Niederdonau umfaßte das heutige Bundesland Niederösterreich inklusive von Teilen des südlichen Burgenlandes.<sup>3</sup> Was die Frage nach den südmährischen Gemeinden betrifft, die Niederdonau angegliedert wurden, gibt der »Amtskalender für den

---

<sup>1</sup> Das am 30. 09. 1938 zwischen den Regierungschefs Deutschlands, Italiens, Großbritanniens und Frankreichs ohne Beteiligung der Tschechoslowakei und der mit ihr verbündeten Sowjetunion geschlossene Münchener Abkommen bestimmte die Abtretung des Sudetenlandes an Deutschland vom 01. 10. 1938. Das Sudetenland umfaßte ca. 27.000 Quadratkilometer. 1935 betrug die Zahl der Sudetendeutschen 3,1 Mill. Die Grenzen der Zweiten Tschechoslowakei wurden neu festgesetzt und die Einzelheiten der Annexion der sudetendeutschen Gebiete an das Deutsche Reich bestimmt. Polen besetzte am 02. und 03. 10. 1938 das Teschener Gebiet, Ungarn erhielt durch den 1. Wiener Schiedsspruch vom 02. 11. 1938 die Südslowakei mit 12.000 Quadratkilometern. Der Tschechoslowakeischen Republik wurde eine internationale Garantie in Aussicht gestellt. Bereits am 15. 09. und am 22.–24. 09. 1938 hat sich Hitler wegen der Sudetenkrise mit Chamberlain in Berchtesgaden und in Bad Godesberg getroffen. Vgl. B. Celovsky, Das Münchener Abkommen, Stuttgart 1958; Telford Taylor, The Price of Peace, New York 1979; J. Hoensch, Geschichte Böhmens.

Von der slawischen Landnahme bis zur Gegenwart, München<sup>3</sup> 1997, S. 431 f, Anm. 22 (Lit.); B. Rill, Böhmen und Mähren, Geschichte im Herzen Europas, Bd. 2: Von der Romantik bis zur Gegenwart, Gernsbach 2006, S. 857–893

(der Weg nach München).

<sup>2</sup> An Literatur zum Reichsgau Niederdonau vgl. bes. K.-D. Mulley, Niederdonau, Niederösterreich im »Dritten Reich« 1938–1945, in: S. Eminger/E. Langtaler, Hrsg., Niederösterreich im 20. Jahrhundert, Bd. 1: Politik, Wien-Köln-Weimar 2008, S. 73–102; P. Gretzel, Der nationalsozialistische »Klostersturm« im Gau »Niederdonau« und die Geschichte nicht enteigneter Klöster am Beispiel des Zisterzienserstiftes Zwettl, Univ. Wien, Diss. 2010

<sup>3</sup> Wiener Stadt- und Landesarchiv: Brief an den Vf. vom 10. 06. 2015.

Reichsgau Niederdonau 1942<sup>4</sup> zuverlässige Auskunft. Insgesamt wurden Niederdonau die drei Landkreise Neubistritz (Nová Bystrice) mit 19.109 Einwohnern in 58 Gemeinden, Nikolsburg (Mikulov) mit 77.919 Einwohnern in 56 Gemeinden und Znaim (Znojmo) mit 91.519 Einwohnern in 66 Gemeinden deutscher Zunge angeschlossen. Aus diesen drei Landkreisen wurden also nach den Bevölkerungszahlen laut Volkszählung vom 17. Mai 1939 insgesamt 188.547 bis dato tschechoslowakische Bürger deutscher Volkszugehörigkeit in das Deutsche Reich eingegliedert, dazu kommt noch der gesamte Gerichtsbezirk Zlabings (Slavonice) – mit Lipolc (Lipolec) – der 1938/1939 von Landkreis Datschitz (Dačice) abgetrennt und dem niederdonauischen Landkreis Waidhofen/Thaya zugeschlagen wurde, der in 127 Gemeinden 46.735 Einwohner von der österreichischen und mährischen Seite umfaßte. Die politischen Verwaltungsämter des Reichsgaus Niederdonau waren provisorisch in Wien angesiedelt und sollten nach dem Krieg nach Krems verlegt werden. Gauleiter des Reichsgaus Niederdonau war Dr. Hugo Jury.

### *Das Brüner Generalvikariat Nikolsburg*

Durch das Münchener Abkommen vom 29. September 1938, die Ausrufung des Slowakischen Staates unter Dr. Jozef Tiso<sup>5</sup> am 14. März 1939, die Schaffung des »Reichsprotectorats Böhmen und Mähren«<sup>6</sup> am 15. März 1939 sowie die Annexion tschechoslowakischer Gebiete durch Ungarn und Polen entstand für die röm. – kath. Kirche eine völlig neue Situation. In den nach dem Münchener Abkommen von der Tschechoslowakei an das Deutsche Reich abgetretenen sudetendeutschen Gebieten (1938–1945) wurden die Generalvikariate<sup>7</sup> Schlackenwert (Ostrov) im Erzbistum Prag (Praha), Trautenau (Trutnov)<sup>8</sup> im Bistum Königgrätz (Hradec Králově) und Nikolsburg (Mikulov)<sup>9</sup> im Bistum Brünn (Brno) geschaffen, Teile des

<sup>4</sup> Amtskalender für den Reichsgau Niederdonau 1942, 1. Jahrgang, bearbeitet unter Mitwirkung des Gaueorganisationsamts Niederdonau und des Amtes des Reichsstatthalters in Niederdonau, S. Pöltner Zeitungsverlags Gef.m.b.H. und Kurt Gruber Verlag Wirtschaft-Recht, Dresden 1942 (vorhanden im NÖ Landesarchiv St. Pölten), S. 168–170

<sup>5</sup> Vgl. E. Hochberger, K. Kiraly, Das große Buch der Slowakei. Kultur, Kunst, Landwirtschaft, Natur, Geschichte, Wirtschaft, Sinn<sup>3</sup> 2000, bes. S. 389 (Tiso Josef), E. Valasek, In memoriam Josef Tiso (1887–1947), zu Milan S. Durica's Buch (Bratislava<sup>3</sup> 2006), in: Forum Katholische Theologie, Rothenburg o.d.T., 24. Jg., Heft 3/2008, S. 215–224.

<sup>6</sup> Vgl. J.B. Uhliř, Das Protectorat (Bildband), Prag: Orbis 2008

<sup>7</sup> Vgl. E. Valasek, Veränderungen der Diözesangrenzen in der Tschechoslowakei seit 1918, in: AKBMS, Bd. VI, Königstein/Ts. 1982, S. 289–296, bes. 293 f, Anm. 17 (Lit.); Z. Boháč, Atlas církevních dějin českých zemí (Atlas zur Kirchengeschichte der böhmischen Länder) 1918–1999, Kostelní Vydří (Kirchwidern 1999, S. 21–25 (Die Kirchenprovinz Böhmen-Mähren in den Jahren 1939–1945), bes. S. 25, dazu Karte Nr. 21 (Brüner Diözese 1939–1945).

<sup>8</sup> A. Janko, Das deutsche Generalvikariat Trautenau 1938–1945, in: AKBMS, Bd. VIII, 1987, S. 49–93.

<sup>9</sup> J. Zabel, Das Generalvikariat Nikolsburg des sudetendeutschen Anteils der Diözese Brünn 1938–1945, in: AKBMS, Bd. V, 1978, S. 407–421; zur Frage der deutschsprachigen Priesteramtskandidaten 1938/1939 im Brüner Priesterseminar vgl. J.Z. Charouz, Brněnský alumnát, výchova a vzdělání duchovenstva v Brně v letech 1807–1950 (Das Brüner Alumnat, Erziehung und Bildung der Geistlichen in Brünn in den Jahren 1807–1950), Brno/Brünn 2007, bes. S. 34 f; K.A. Huber, Das Jahr 1938 in den Priesterseminaren von Böhmen-Mähren, in: AKBMS, Bd. VII, 1985, S. 152–188, bes. 179 f, 187 f (Brünn).

Bistums Budweis (České Budějovice)<sup>10</sup> wurden unter die Administration von St. Pölten (Svatý Hypolt), Linz/D. (Linec), Passau (Pasov)<sup>11</sup> und Regensburg (Řezno) gestellt. Der sudetendeutsche Anteil des Erzbistums Olmütz (Olomouc)<sup>12</sup> samt dem mit dem Altreich wiedervereinigten Hultschiner Ländchen (Hlučínsko) mit elf Pfarreien wurden dem Olmützer Erzbistumsteil in Preußen mit dem Zentrum Katscher-Branitz (Ketř-Branice) angeschlossen, während im Protektorat Böhmen und Mähren das Generalvikariat Kowan (Kovan) im Bistum Leitmeritz (Litoměřice) errichtet wurde. Der sudetendeutsche Anteil des Erzbistums Breslau (Vratislava, p. Wrocław) im Protektorat Böhmen-Mähren (die Dekanate Friedek/Frydek und Schlesisch-Ostrau/Slezská Ostrava mit 17 Pfarreien) wurde der Administration von Olmütz (Olomouc) unterstellt, für den zum Deutschen Reich gekommenen Anteil Oberschlesiens (Freistadt/Fryštát, Jablunkau/Jablunkov, Karwin/Karvina) wurde ein Sonderbevollmächtigter (Weihbischof Josef Ferche) des Breslauer Erzbischofs bestellt.

Im Unterschied zum Reichsgau Sudetenland kommt Südmähren nicht unter die Verwaltung der südlich benachbarten Diözesen St. Pölten (Svatý Hypolt) und Wien (Videň) – was eine naheliegende Möglichkeit gewesen wäre –, sondern es wurde ein Generalvikariat der Diözese Brunn (Brno), d.h. ein autonomer Jurisdiktionsbezirk mit einem Generalvikar an der Spitze. Dieser vertrat in dem an das Deutsche Reich gefallenem Brünner Diözesangebiet den Diözesanbischof (1931) Dr. Josef Kupka (1862–1941) und war mit allen erforderlichen Rechten und Vollmachten ausgestattet. Mit bischöflichen Dekret vom 17. November 1938 (Zahl 1152) wurde der Nikolsburger (Mikolov) Propst Praelat Dr. Franz Link<sup>13</sup> (1880–1944) zum Generalvikar als Stellvertreter des Brünner (Brno) Diözesanbischofs für den deutschen Anteil der Diözese Brunn in Südmähren (vereinfachend »Generalvikariat Nikolsburg/Mikulov«) ernannt. Die ihm anvertrauten 104 Pfarreien mit 180 251 Katholiken wurden in zwei Archipresbyterate gegliedert: Nikolsburg (Mikulov) mit vier Dekanaten (Auspitz-Dürnholz/Hustopeče-Drholec, Erdberg/Hrádek, Ni-

<sup>10</sup> R. Paleczek, Die kirchliche Administration des deutschen Anteils der Diözese Budweis 1938–1946, in AKBMS, Bd. VII, 1985, S. k37–151.

<sup>11</sup> J. Hüttl, Die sudetendeutsche Administration Passau 1939 – 1946, in: AKBMS, Bd. IV, 1976, S. 61–106; E. Valasek, Mit missionarischem Eifer. Seelsorge im Böhmerwald 1939 bis 1946 mit Priestern aus Münster, in: Kirche und Leben, Bistumszeitung Münster/Wetsf., 5. 8. 1984, Nr. 32, S. 20, Sp. 1–5; ebd., 11. 8. 1985, Nr. 32, S. 4 Sp.1 f. 200 Jahre Diözese Budweis, Katholiken (Deutsche) aus dem Böhmerwald in Passau: ders., Glaube und Heimat, Monatsschrift der Heimatvertriebenen des Böhmerwaldes (D-92399 Beilngries) 1/1985, Jg. 37, Heft 1, S. g f.

<sup>12</sup> E. Kretschmer, Das Generalvikariat des sudetendeutschen Anteils der Erzdiozese Olmütz in Branitz O/S 1938–1945, in: AKBMS, Bd. V, 1978, S.392–406; E. Valasek, Bischof Josef Martin Nathan (Branitz-Olmütz, 1867–1947), Feier der Translation (von Troppau/Opava nach Branitz), in: Sudetendeutsches Priesterwerk, Mitteilungen (Brannenburg am Inn) 1/2015, S. 10–14; ders., Bischof Josef Martin Nathan (1867–1947) – ein Glaubenszeuge in bewegter Zeit, in: Theologisches, Katholisches Monatszeitschrift (Bonn) 5–6/2015, Jg. 45, Nr. 05/06, Sp. 303–310.

<sup>13</sup> R.A. Hofmann, Das Nikolsburger Kollegiatkapitel, in: AKBMS Bd. V, 1978, S. 422–433, bes. 432 (Franz Linke); Verbo et exemplo. Dějiny významné kolegiální kapituly a kostela sv. Václava v Mikulově, Katalog výstavy (Geschichte des renomierten Kollegiatkapitels und der St. Wenzelskirche in Nikolsburg, Ausstellungskatalog), Mikolov/Nikolsburg 2007, S.60.

kolsburg/Mikulov, Wolframitz/Obramovice) und Znaim (Znojmo) ebenfalls mit vier Dekanaten (Frain/Vranov n. D., Hosterlitz/Hoštěradice, Zlabings/Slavonice, Znaim/Znojmo).

Die Katholiken des Generalvikariates waren (die Städte Znaim/Znojmo, Nikolsburg/Mikulov, Zlabings/Slavonice zum Teil ausgenommen) meist Bauern und Handwerker. Wegen ihres vorwiegend ländlichen Charakters waren sie mit dem kirchlichen Leben und religiösem Brauchtum eng verbunden. Die verschiedenen Abfallbewegungen der damaligen Zeit (Los-von-Rom-Bewegung, Gottgläubigkeit der NS-Ära) hatten lediglich in den Städten geringfügigen Erfolg. In den 104 Pfarreien wirkten im Jahre 1941 98 Diözesanpriester und 46 Ordenspriester. Vor 1938 wirkten in den deutschsprachigen Pfarreien auch viele Priester tschechischer Nationalität, die gerne in die wohlhabenden Gemeinden Südmährens kamen. In der National aufgewühlten Zeit nach dem Ersten Weltkrieg kam es gelegentlich zu Spannungen, besonders wenn tschechische Priester in deutschen Gemeinden aus ihrer tschechisch-nationalen Einstellung keinen Hehl machten und im Sinne der Tschechisierungsbestrebungen der Ersten Tschechoslowakischen Republik wirkten. Als Südmähren nach dem 1. Oktober 1938 an das Deutsche Reich fiel, verließen manche tschechische Priester, die im deutschsprachigen Südmähren in der Seelsorge eingesetzt waren, ihre Pfarrgemeinden und wanderten mit anderen Tschechen freiwillig in die Zweite Tschechoslowakei (ohne die Sudetengebiete) ab.<sup>14</sup> Ein Teil der tschechischen Geistlichkeit blieb und wirkte loyal im Generalvikariat Nikolsburg weiter. Sie wurden bei ihren deutschsprachigen Mitbrüdern und der Bevölkerung so wie bisher als eifrige Seelsorger angesehen und geschätzt und hatten in der Folgezeit politisch oft weniger Schwierigkeiten als die deutschen Priester des Generalvikariates. Durch die Abwanderung der tschechischen Geistlichkeit entstand in Südmähren mancherorts ein bedrückender Priestermangel. Es war für den Generalvikar sehr schwierig, allen Gemeinden Seelsorger zu geben. Doch kam eine unerwartete Hilfe. Die entstandenen Lücken füllten sehr bald Ordenspriester

(8 Benediktiner, 1 Jesuit, 4 Oblaten, 6 Kapuziner, 3 Piaristen, 1 Dominikaner, 1 Kalasantiner, 1 Steyler Missionar) aus den aufgehobenen Stiften und Ordenshäusern Österreichs und Diözesanpriester aus österreichischen Diözesen (3 aus Wien, 3 St. Pölten, 1 Gurk, 1 Eisenstadt, 1 Tournay/Belgien, 1 Allahabad/Indien, 1 Rom/Propaganda fide). Zu den Priestern, die sich für die Seelsorger im Generalvikariat Nikolsburg meldeten, zählt auch der Gurker Diözesanpriester Albert Müller,

---

<sup>14</sup> F.P. Habel, Eine politische Legende. Die Massenvertreibungen von Tschechen aus dem Sudetengebiet 1938/1939, München 1996.–Die Dokumentation behandelt die 1992 aufgekommene tschechische Behauptung von der Vertreibung der Tschechen nach dem Münchener Abkommen vom 29. 9. 1938. Im Sudetenland lebten 1918 3,1 Mill. Deutsche (in der ganzen ČSR 3,5) – sowie 200.000 Tschechen. 1938: 3,3 Mill. Deutsche und 700.000 Tschechen. Zuwanderung von 1918 bis 1938: 500.000 Tschechen. Es waren meist Beamte (Post, Bahn, Polizei, Lehrer, Militär). Ca. 300.000 tschechische Zuwanderer – sowie auch Juden und sozialdemokratische Deutsche – verließen mit ihren Familien das Sudetenland noch vor dem Einmarsch der Wehrmacht, ohne Zwang oder irgendwelche Greuelthaten. Die restlichen 400.000 Tschechen lebten bis Kriegsende im deutschen Gebiet. Man kann es nicht als Massenvertreibung bezeichnen. Vgl. auch Sudetenpost (Linz/D.) 10. 12. 2015, Folge 12, S. 4, Sp.2.

nachmaliger Pfarrer in Lipolz, eine interessante Persönlichkeit aus Kärnten mit badischen Wurzeln in Deutschland. Sein Personalakt im Archiv der Diözese Gurk in Klagenfurt<sup>15</sup> sowie das Diözesanarchiv des Bistums Brunn<sup>16</sup> (Brno) geben folgende Auskunft zu seiner Biographie:

- Geboren am 23. Oktober 1878 in Obersäckingen, Baden (heute Land Baden-Württemberg in Deutschland) mit entsprechendem Taufeintrag<sup>17</sup> vom 27. Oktober 1878: »Im Jahre 1878 den dreiundzwanzigsten Oktober Morgens zwei Uhr wurde dahier geboren und am siebenundzwanzigsten desselben Monats vormittags elf Uhr von Unterzeichneten in hiesiger Pfarrkirche getauft. Friedolin Albert Müller, eheliches Kind des hiesigen Bürgers Michael Müller und der Luise geb. Mösch von hier. Paten: Fridolin Albert Schlageter von Säcking und Albertine Schmid geb. Müller von hier. Obersäckingen, den 27ten Oktober 1878. Behringer, Pfarrverweser.« Über seinen priesterlichen Werdegang gibt die Anmerkung am Rand eine Auskunft: »Nr. 15. Zum Priester geweiht in Salzburg u. am 23. 7. 1911 Primiz in Säcking. Starb in der Wiener Diözese als Geistl. Rat am 17. 6. 1945.« Die Primiz in seiner Heimatgemeinde entspricht den Gepflogenheiten. Ob er auch in der Diözese Freiburg/Breisgau tätig war, konnte nicht festgestellt werden. In der Priesterkartei Freiburg/Br. ist er nicht verzeichnet.
- Volksschule: Säcking
- Mittelschule: Immensee, Schweiz. Aosta, Italien
- Matura (Abitur): staatliche Dispens.
- Theologische Studien: Freiburg im Üchtland (franz. Fribourg), Schweiz, Universität.
- Priesterseminar: Klagenfurt, Kärnten.
- Hlg. Weihen: Subdiakon: 12. 07. 1911 Klagenfurt
- Diakon: 14. 07. 1911 Klagenfurt
- Presbyteriat: 16. 07. 1911 Klagenfurt

Vor den Weihen hat es offensichtlich einige Komplikationen gegeben, denn die Direktion des fb. Priesterseminars Klagenfurt hat am 22. Mai 1911 an das fb. Ordinariat in Klagenfurt geschrieben: »...Herr Müller hat von der Gemeinde Morzg bei Salzburg das österreichische Staatsbürgerrecht zugesichert. Was den Empfang der hl. Weihen betrifft, so dürfte es sich zur größeren Sicherheit empfehlen, für H. Müller päpstliche Dispens gnädigst einzukommen, da aus den eingelangten Informationen nicht klar hervorgeht, ob Herr Müller den aus einer Ordensgemeinschaft

<sup>15</sup> Vgl. Archiv der Diözese Gurk, Priester-Personalakt Albert Müller; Nekrologium der Säkular- und Regular-Geistlichkeit der Diözese Gurk (Klagenfurt) vom 1. Jänner 1900 bis inklusive 1. November 1952; Schematismus der Diözese Brunn von 1942 (Müller); Brief (Archiv Gurk) an den Vf. vom 20. 05. 2015, Z1 A-15178.

<sup>16</sup> Diecézní archiv Brno Diözesanarchiv Brunn): Fond Bischöfliches Kapitelkonsistorium, Inv.-Nr. 7988, sg M 702, Kat 1955-Albert Müller, Pfarrer in Lipolz (1942–1947); Fond Generalvikariat Nikolsburg, Nr. 5 (bis 2016 noch nicht vollständig erfaßt, darum für Forschungen nicht freigegeben), evid.-Nr. 22: Priesterverzeichnis des Generalvikariates 1944, Personalakten der Pfarrverwalter 1943, Investituren, Pfarrkurse 1938–1945, evid.-Nr. 23: Albert Müller 1838–1939, Personalangelegenheiten von Priestern 1939–1944.

<sup>17</sup> Vgl. Erzbischöfliches Archiv Freiburg/br., Taufbuch der Pfarrei St. Martin, Säcking, 1867–1900; Brief an den Vf. vom 30.11.2015, Zeichen 2015/764.

wirklich Entlassenen gerechnet werden muß oder nicht. Die Kongregation der Missionäre des hl. Franz von Sales, der H. Müller mehrere Jahre angehörte, beschloss, ihn zur Ablegung der ewigen Gelübde nicht zuzulassen und nach Ablauf eines erlangten Urlaubs ihn die Erneuerung der einfachen Gelübde nicht mehr zu gestatten, weil er heimlicherweise über seinen freien Austritt aus der Kongregation und über die Aufnahme in eine Diözese in Amerika Unterhandlungen gepflogen. Im übrigen genoss H. Müller lange Zeit das volle Vertrauen seiner Ordensobern und wird ihm von diesen das Beste für die Zukunft gewünscht. Derselbe ist bescheiden, fleißig und sehr religiös (4 Zeugnisse).« – Der Gurker Fürstbischof Balthasar Kaltner (1844–1918),<sup>18</sup> der die Diözese Gurk von 1910–1914 regierte, hat ihm in eigener Verantwortung die Weihen erteilt.

- Triennialprüfungen: 1. damals nicht verlangt.
- Konkursprüfung: Oktober 1914 Klagenfurt
- Sprachen: deutsch, französisch, italienisch
- Anstellungen im Bistum Klagenfurt:
- Kaplan in Radlach vom 28. 8. 1911–15. 10. 1911
- Kaplan in Villach, St. Jakob 16. 10. 1911–11. 6. 1915
- Feldkurat (1 Jahr) vom 15. 6.–30. 4. 1916
- Provisor und Administrator in Maria Rojach vom 1. 5. 1916–31. 10. 1916
- Provisor in St. Stefan bei Friesach vom 1. 11. 1916–30. 6. 1917
- Provisor in Ettendorf vom 1. 7. 1917–15. 5. 1918
- Pfarrer in Ettendorf vom 16. 5. 1918–31. 12. 1920
- Bürgerspitalbenefiziat vom 1. 1. 1921–30. 6. 1921
- 3.Kanonikus in Friesach in Verbindung mit der Pfarre in Grafendorf vom 1. 7. 1921–31. 7. 1929
- In den Ruhestand getreten am 1. 8. 1929 (mit 51 Jahren). Dabei spielten offensichtlich gesundheitliche Probleme eine ausschlaggebende Rolle. Die freiwillige Resignation auf das Kanonikat von Friesach, mit dem die Pfarre Grafendorf verbunden war, wurde von Müller am 15. Juni 1929 in Wattwil (St. Galen/Schweiz) geschrieben und an das Gurker Ordinariat adressiert. Wegen seiner angegriffenen Nerven nahm er einen halbjährigen Genesungsurlaub in der Schweiz, wo er in einem Frauenkloster in St. Galen weilte. Einige Zeit verbrachte er anscheinend auch bei Ordensschwestern in Deutschland, er leistete Aushilfe bei Ordensschwestern, Einkehrtagen und Burschenmissionen. Die Kärntener Landesregierung hat ihm einen jährlichen Ruhebezug von 1.855,15 ÖS zuerkannt und die Pensionsbezüge nach Abzug allfälliger Übergengnisse an das Gurker Ordinariat überwiesen.<sup>19</sup> Acht Jahre war er Sekretär des Diözesancaritasverbandes Klagenfurt, zeitweise Redakteur der Mädchen- und Frauenzeitung »Edelweiss.« Für seine Verdienste hat ihn Bischof (1914–1939) Adam Hefter (1817–1970) 1925 zum Geistlichen Rat der Diözese Gurk ernannt. Insgesamt scheint die Diözesan-

<sup>18</sup> J. Obersteiner, Die Bischöfe von Gurk 1824–1979, hrsg. vom Geschichtsverein für Kärnten, geleitet von G. Moro (Aus Forschung und Kunst, Bd. 22), Klagenfurt 1980, S. 152–160 (Balthasar Kaltner).

<sup>19</sup> Brief vom Amt der Kärntner Landesregierung vom 2. 8. 1929 (Z1.46.497–3/29) an das Gurker Ordinariat.

- leitung mit dem Wirken Müllers durchaus zufrieden zu sein. Auch als Pensionär suchte er immer neue Aufgaben bei voller Anerkennung seiner Vorgesetzten.
- Über seinen beabsichtigten Eintritt in den Benediktinerorden im Kloster Altenburg hat er das Ordinariat Gurk-Klagenfurt unterrichtet, dies hat gegen die Erteilung der Beichtjurisdiktion an ihn seitens des Ordinariates von St. Pölten 1929 keine Einwände erhoben.<sup>20</sup> Bei den Benediktinern ist er offensichtlich nicht geblieben. In der Erzdiözese Salzburg war er drei Jahre Schloßkaplan auf Schloß Weitswörth bei Salzburg, wo er mitunter auch Unterricht für die Söhne des Fürsten Auersperg gab (nachher aufgehoben).
  - 1935–1937 war er Benefiziat auf dem Kalvarienberg in Kindberg in der Steiermark, gleichzeitig Extraordinarius für die Schwestern im Landessiechenhaus, organisierte Exerziten, gab über 50 Volksmissionen und Religionsunterricht.
  - 1937–1939 war er Pfarradministrator in Mitterbach bei Mariazell (Filialkirche des Klosters Lilienfeld).<sup>21</sup>
  - Am 3. Mai 1939 Abreise aus Mitterbach; Grund: Übernahme einer Pfarre in Mähren.
  - Bereits am 5. Dezember 1938 richtet er ein Gesuch an das Generalvikariat Nikolsburg um eine der nicht besetzten Pfarren. Womöglich spielte dabei auch Angst vor NS-Verfolgung eine Rolle<sup>22</sup>, was bei seiner vormaligen Tätigkeit beim Diözesancharitasverband Klagenfurt (was normalerweise auch mit Geldtransaktionen verbunden ist) und schwachen Nerven nicht verwunderlich wäre. Das Ordinariat Klagenfurt erteilte seine Zustimmung am 23. Dezember 1938, ebenfalls der Reichsstatthalter in Wien.
  - Am 1. Mai 1939 wurde er zum Pfarradministrator in Lipolz<sup>23</sup> ernannt, aber von der Konkursprüfung dispensiert, da die Klagenfurter anerkannt wurde. Zu dem Zeitpunkt war die Pfarrei unbesetzt. Der letzte kanonische Pfarrer vor Müller in

<sup>20</sup> Brief von Gurk-Klagenfurt an das Bischöfliche Ordinariat St. Pölten vom 11. 11. 1929.

<sup>21</sup> StiA Lilienfeld, Mitterbach 1: Briefe von Albert Müller an Abt Theobal Wrba von Lilienfeld (1937–11–3, 1937–11–6, 1939–04–22). Es gibt noch weitere Briefe im Karton Mitterbach 1. Durchsicht nach vorheriger Terminvereinbarung mit der Archiv- und Bibliotheksleitung Lilienfeld möglich (Stand 2016).

<sup>22</sup> Dies erwähnt in seinen Erinnerungen der tschechische P. Metoděj Minařík O. Carm. in der von ihm verfaßten Schrift (Fremdenführer) »Kostelni Vydří« (Kirchwieder), ebd. 1996, S. 41: »in der Protektoratszeit befand sich Lipolz im abgetretenen Gebiet. Der österreichische Bischof hat dorthin seinen Sekretär der Diözesancharitas versetzt, womit er ihn vor einer drohenden Verhaftung bewahren wollte. Es war Pfarrer Müller, ein guter Mensch, in der Nationalitätenfrage absolut unvoreingenommen. Gegen Kriegsende wurden ihm im Krankenhaus von Datschitz beide Beine amputiert. Es ist uns gelungen, ihn nach Österreich zu bekommen, und ich habe die Pfarre von Lipolz (1945) verwaltet bis zur Ernennung eines neuen Administrators. Ich habe dort den Abschied der Deutschen erlebt.« Bei Pater Minařík dürfte es sich um subjektive und lückenhafte Erinnerungen handeln, die nichtsdestotrotz sehr lobenswert sind, da sie einen Deutschen in Schutz nehmen.

<sup>23</sup> Mit der Leitung der Seelsorge wurden (als Adm.) provisorisch betraut: in Lipolz seit 1.5.1939 Hochw. Adalbert (richtig Albert) Müller, zuletzt Kurat in Mitterbach, Steiermark. Mitteilung des Generalvikars für den deutschen Anteil der Diözese Brünn, Dr. Franz Linke, an die Landeshauptmannschaft Niederdonau vom 6. 6. 1939, in: NÖ Landesarchiv in St. Pölten, Bestand der Landeshauptmannschaft Niederdonau, Referat VI/3, Zahl 2233/1939; Mitteilung des Diözesanarchivs Brünn/Brno an den Vf. vom 27. 11. 2015, Nr.: ad BB 2529/2015; Brief vom Kapitelkonsortorium Brünn an das Ordinariat Gurk-Klagenfurt vom 6.1.1943 über die kanonische Investierung von Müller als Pfarrer in Lipolz.

Lipolz war von 1928 bis 1936 Friedrich (Bedřich) Matejka (1891–1962), nach ihm haben die Pfarre einige Pfarradministratoren verwaltet: Richard Thiel (1936–1937), Matthias Hofbauer (1937–1938) und Johann Zabel (1939). Nachher blieb die Pfarrei unbesetzt und auf die Aushilfe *excurendo* von Priestern aus den umliegenden Pfarrgemeinden angewiesen, was auch heute (2016) der Fall ist.

Am 6. Juni 1939 schreibt Generalvikar Dr. Franz Linke an die Landeshauptmannschaft Niederdonau: »Mit der Leitung der Seelsorge wurde (n) provisorisch als Adm. betraut: in Lipolz seit 1. 5. 1939 Hochw. Adalbert (richtig Albert!) Müller, zuletzt Kurat in Mitterbach, Steiermark.« Und am 1. Oktober 1942 schreibt das Konsortorium von Brünn an das Gurker Ordinariat, dass der derzeitige »Administrator der Pfarre Lipolz, Diözese Brünn, um die erledigte Pfarre in Lipolz angesucht hat. Er ist der einzige Bewerber: *Habitis, idoneus, dignus*«, worauf Gurk Klagenfurt seine Zustimmung gab mit dem Vermerk: »Wodurch er aus unserem Diözesanverband ausscheidet und in den dortigen eingegliedert wird.« Am 8. Jänner 1943 teilt Brünn an Gurk-Klagenfurt mit: »dass der hochwürdige Herr Albert Müller, Gurker Diözesanpriester, mit Rechtswirksamkeit vom 1. Jänner 1943 auf die Pfarre in Lipolz kanonisch investiert worden ist.« Soweit die Grundzüge seiner Biographie anhand von Archivreunterlagen, die seine priesterliche Integrität und Rechtschaffenheit bezeugen.

In was für eine Gemeinde ist er gekommen? Lipolz<sup>24</sup> ist eine sehr alte Gemeinde, 6 km westlich von Datschitz (Dačice), wo es schon immer wirtschaftlich ausgerichtet war. Die erste urkundliche Meldung stammt aus dem Jahre 1392, 1398 wird es bereits als Pfarrdorf bezeichnet. Das Flächenausmaß der Gemeinde betrug seit 1890 1.081 ha. 1930 gab es in 79 Häusern 313 Einwohner (204 Deutsche, 106 Tschechen und 3 Ausländer). 1939 291 Einwohner und 1945 in 69 Häusern 263 Einwohner (ca. 198 Deutsche, 65 Tschechen). Die dem heiligen Lambert geweihte Kirche aus dem 15. Jahrhundert hat einen seltenen ca. 18 m hohen Turm mit einer auf Kragsteinen hinausgesetzten Holzgalerie und 3 Glocken. Die Sakristei war mit liturgischen Utensilien hinreichend versehen. Zur Pfarre gehörte ein Wald, eine Wiese und ein Teich. Das einstöckige Pfarrgebäude ist im Barockstil gehalten. Auf einem oberhalb der Gemeinde stehenden bauchigen Stein war ein Kreuz gehauen und im unteren Viertel der Fläche eine Axt. Im Ort wurde erzählt, dass er ein Gedenken sei auf den Weg, den die hl. Kyrillus (826–869) und Methodius (820–

<sup>24</sup> Vgl. Elenora Polly, Die Gemeinden Hostes-Lidhersch-Lipolz-Petschen im Wandel einer vierhundertjährigen Geschichte. Ein Gedenkbuch (als Manuskript gedruckt: vorhanden in der Bibliothek des Südmährerbundes e.V. in der Sudetendeutschen Landesmannschaft, Geschäftsstelle, 73304 Geislingen, Postfach 1437, D-73312 Geislingen/Steige, Hauptstr. 19, Tel. 0049–7331–48893, Fax 07331–40933. Der Abschnitt über Lipolz umfaßt 63 Seiten. Im genannten Manuskript befinden sich Namen mit Daten der Hausbewohner von 1650 bis 1930, ferner ein Bewohnerverzeichnis geordnet nach Hausnummern, Stand 8. Juni 1945, mit Gefallenen und Ermordeten, neue Adressen – Stand 1983, nach Vertreibung, Methoden der Vertreibung und der Vertreibungsweg. Die Schrift kann nach dem Stand von 2016 nicht abgegeben werden, wohl aber zur Einsicht in der Bibliothek ausgeliehen oder interessierte Seiten kopiert werden), Rottweil/Neckar: Verlagsrechte Franz Sprinzl, Stuttgart 1983, S. 109–220 (Lit. 206–209); Matthias Krebs, Heimat Südmähren, Sonnenland an der Thaya, hrsg. vom Kulturausschuß des Südmährischen Landschaftsrates, Göppingen 1955, bes. S.91 (Herkunft des Namens Lipolz von Luitpold), 292 (Schulorte: in Lipolz 2 Klassen).

885)<sup>25</sup> auf ihrer Wanderschaft durch dieses Gebiet nahmen. Nach dem Ersten Weltkrieg ging es der Landbevölkerung besser, der Lebensstandart war gestiegen, die kirchlichen Festtage wurden in der althergebrachten Weise begangen, Sitten und Bräuche gepflegt.

Zwanzig Jahre nach dem Ersten Weltkrieg mit 5 Gefallenen und Vermissten – die Wunden waren kaum vernarbt – folgte nach kurzem Freudentaumel, den der Anschluss an das Deutsche Reich verursachte, eine immer größere Ernüchterung. Am 30. August 1939 gab A. Hitler (1889–1945) den Befehl zur Mobilmachung und am 31. August den Befehl zum Angriff auf Polen. Am 1. September 1939 um 4:45 Uhr rückten deutsche Truppen in Polen ein. Der Zweite Weltkrieg hatte begonnen und die ersten Lipolzer wurden eingezogen, die Zahl der Gefallenen und Vermissten beträgt 12 Männer, für die in der Heimatgemeinde üblicherweise ein Requiem mit Totengedenken abgehalten wurde. Von 1939 bis 1945 wurden in Lipolz 18 Mädchen und Knaben geboren und höchstwahrscheinlich auch getauft. Der auf beiden Seiten mit unerbittlicher Härte geführte Krieg hatte die ganze Welt in ihren Grundfesten erschüttert und Deutschland in einen Trümmerhaufen verwandelt. Am 7. Mai 1945 unterzeichnete Generaloberst A. Jodl (1890–1946) als Beauftragter von Großadmiral K. Dönitz (1891–1980) in D.D. Eisenhower's (1890–1969) Hauptquartier in Reims die bedingungslose Kapitulation (Hitler hatte am 30. 04. 1945 im Bunker der Reichskanzlei in Berlin Selbstmord verübt) und am 9. 5. 1945 besetzten Sowjettruppen samt anderen Städten und Dörfern auch Lipolz. Eine Zeit der Willkür begann, die mit der brutalen Vertreibung<sup>26</sup> der deutschen Bevölkerung durch tschechische Partisanen und Milizionäre endete, wobei in Lipolz vier Männer und eine Frau schwer mißhandelt und erschlagen wurden. Es war die Ausgedingerte Marie Buk geb. Prohaska, bei der die Banditen ein Gewehr und

<sup>25</sup> Vgl. E. Valasek, Die Heiligen Kyrillus und Methodius – Mitpatrone Europas, in: Sudetendeutsches Priesterwerk, Mitteilungen (Brannenburg am Inn) 2/2003, S. 2–5; ders., Svätí Cyril a Metoděj, orchránci Evropy (Die hl. Kyrillus und Methodius – Schutzpatrone Europas), in: Revue Hové obzory (Neue Horizonte; St. Gallen/Schweiz) 4/1982, S. 9–11.

<sup>26</sup> Vgl. (z.B.) Die Vertreibung der deutschen Bevölkerung aus der Tschechoslowakei, hrsg. vom Bundesministerium für Vertriebene, Flüchtlinge und Kriegsgeschädigte. Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa. (Neuaufgabe) Augsburg (Weltbild-Verlag) 1994, bes. Bd. I, S.6,13; II, S. 432 f (Neubistritz), II,22 (Neuhaus/Böhmen); II, 437, 778 ff (Zlabings); I. 6,13,120; II, 17,71,351 ff, 388 (Znaim); L. Schreiber, Tragödie unserer Heimat. Vertrieben aus dem Sudetenland, Kiel 1997; H. vom Königswald, Sie suchten Zuflucht, Flüchtlingsschicksale, Esslingen 1960; Südmährische Jahrbuch, hrsg. vom Südmährischen Landschaftsrat in der Sudetendeutschen Landsmannschaft, Geislingen an der Steige: 1980, 29.Jg., S.77–79; Erwin Kleiber, 35 Jahre Vertreibung: 1984, 33 Jg. S. 44–54; Elenora Polly, Das tragische Ende. Die Vertreibung am 6. Juni 1945 (in Zlabings/Slavonice); 1986, Jg. 35, S. 43–45; Walfried Blaschka, Die »gerechte« Vertreibung aus Südmähren vor 40 Jahren; 1995, 44. Jg., S. 20–31; Walfried Blaschka, Rückblick nach 50 Jahren – Südmähren im Schreckensjahr 1945, S. 32–36; Reiner Elsinger, Fünfzig Jahre Vertreibung aus der Heimat; S.37 f; Margit Schmidt-Wiesmahr, Gedanken zur Vertreibung vor 50 Jahren, Omamas Handtaschl; 1996, Jg. 45, S. 31–50;

P. Josef Donner CSsR (1906–1989): Not und Freude. Erinnerungen an die Schreckenstage in Naschetitz/Náčeratice (und Brünnener Todesmarsch); 1997, 46 Jg., S. 85; Frederike Wuttka, Der Gedenkstein für Poppitz/Popice. – Mit der Vertreibung befassen sich auch 4 Heimatbriefe »Der Südmährer« aus Lipolz unter den Überschriften: Jahr 1951: Vertreibung, 1972: Ortsbild und Weihnachten, 1974: Großbrand, 1975: Geschichte; Gerald Frodl/Walfried Blaschka, Der Kreis Neubistritz (Südböhmen) und das Zlabinger Ländchen von A bis Z, Im Auftrag des Südmährischen Landschaftsrates, Geislingen/Steige 2008, bes. S. 149–162; etc.

eine Soldatenuniform fanden, was Grund genug war, die wehrlose Frau zu erschlagen, obwohl ihr Ehemann ein Tscheche gewesen ist. Die Leichen dieser bestialisch ermordeten Menschen hatten eingeschlagenes Kinn, Schädelbrüche und andere Verstümmelungen. Dem Landwirt Franz Demel, dessen Kopf bis zur Unkenntlichkeit zertrümmert war, wurde noch Salz in seine Wunden gestreut. Die Eheleute Johann und Franziska Barta mit drei Kindern und der Haushaltsgehilfin Johanna Dworaczek haben aus Verzweiflung vor der Vertreibung den Freitod gewählt. Am 8. Juni 1945 war in Lipolz die Hölle los. Wie eine riesige Schafherde wurden die Deutschen aus Lipolz hinweg gejagt. Mit Knüppeln und Hundepeitschen trieb man diejenigen, die nicht mehr konnten. Das Ziel wurde nicht bekannt gegeben. Der Marsch wurde für die völlig Erschöpften zur Tortur. In der Sonnenglut, mit schweißtreibender Stirn ging man wie ein Bettelvolk nach Hostes (Hostkovice), Petschen (Peč), Sitzgras (Cizkrajov), Mutten (Mutná) über Fahrweg nach Qualitzen (Chvaletín) und von dort über die nahe gelegene österreichische Grenze nach Rapolz, wo die Odyssee am späten Abend ihr Ende fand und wo man in den Scheunen Unterkunft fand. Die Wege waren unheimlich schlecht, es waren die schlechtesten Wege, die es überhaupt geben kann. Heute 2016 ist der Ort Lipolec/Lipolz von Waidhofen an der Thaya ca. 40 km entfernt und über die österreichische Bundesstraße B 36 über den Grenzübergang Fratres–Slavonice/Zlabings erreichbar. Anfang 1946 erfolgte dann der Abtransport in Viehwaggons aus Österreich nach Deutschland.

Die Zahl der aus Lipolz vertriebenen Deutschen betrug ca. 172 aus 51 Häusern, mitunter auch Pfarrer Albert Müller mit Haushälterin aus dem Pfarrhaus. Nach authentischem Zeugnis der tschechischen Pfarrangehörigen, Frau Podařilová war Pfarrer Müller in Lipolz bei Deutschen wie Tschechen sehr beliebt. Es war bekannt, dass er Auslandsrundfunk hört, was bei seinen Sprachkenntnissen (französisch, italienisch) kein Problem war. Er nahm sich der französischen Kriegsgefangenen an, für die er im Oratorium über der Sakristei – von den Einheimischen getrennt – Sonn- und Feiertagsgottesdienste hielt. All das hat ihn vor der »wilden Vertreibung« nicht bewahrt. Er teilte als guter Hirte das Los seiner Herde mit. Unter dem 11. August 1945 – eingelangt am 11. Oktober 1945! – meldet ein Brief aus Wien nach Klagenfurt, dem ein Sterbeandenken beigeschlossen war, dass der »hochwürdige Herr Albert Müller, f. b. geistl. Rat von Gurk, Konsistorialrat<sup>27</sup> von Brünn, Pfarrer in Lipolz, am 17. Juni 1945 im 67. Lebensjahr, dem 34. Seines Priestertums, wohl-vorbereitet durch ein arbeitsreiches Priesterleben und durch die hl. Sterbesakramente zu Gott heimberufen wurde«. Die Mitteilung besagt weiter, dass der Tod nach Amputation des rechten Fußes eingetreten sei. »Um Benachrichtigung des Diözesanklerus über den Todesfall durch das »Kirchliche Verordnungsamt« wird ersucht.« Beerdigt wurde er im Kommunalfriedhof Waidhofen/Thaya am 20. Juni 1946 in der Gruft Nr. 145 an der Friedhofsmauer. In dieser Grabstelle, die vom röm.-kath. Pfarramt betreut wird, wurden später auch weitere Priester beerdigt,

---

<sup>27</sup> Für die Ernennung zum Brüner Konsistorialrat war (2016) in Brüner Diözesanarchiv kein Nachweis zu erbringen, wobei die Frage nach der vollständigen Erfassung und Erschließung der Unterlagen aus der »Deutschen Zeit« noch offen ist.

welche in Waidhofen/Thaya gewirkt haben. Über die Beerdigung von Müller gibt es auch im Totenbuch der Pfarre Waidhofen eine Eintragung im Bd. 13, Seite 7, Rz 292. Als Todesursache ist »Fußbrand, Herzschwäche« vermerkt. Das dies nach all den Strapazen und bei seiner schwachen körperlichen Konstitution sowie Sensibilität soweit kommen konnte, ist nicht verwunderlich. Es ist vielsagend und beachtenswert, dass zu seiner Beerdigung sein alter Dekan aus Sitzgras (Cizkrajov) herbeigeeilt ist, Pfarrer Peter Haunstein (1905–1982),<sup>28</sup> der 1939 zum Dechant des neuerrichteten Dekanates Zlabings (Slavonice) ernannt, aber schon am 21. Juli 1939 von der Wiener Gestapo festgenommen wurde, weil er in seinen Predigten die Schulverordnung des Gauleiters von Niederösterreich, Dr. Hugo Jury, als »satanische Ideen« kritisiert hatte. Fast sechs Jahre hat er in Schutzhaft, größtenteils in Dachau, verbracht. Am 6. April 1945 kehrte er in seine Pfarre zurück. Von allen sudetendeutschen Priestern dürfte er am längsten in KZ-Haft gewesen sein. Doch auch er musste als Deutscher am 30. Juli 1946 seine angestammte Heimat verlassen und kam als Messeleser nach Krumnussbaum bei Pöchlarn (an der Donau) unweit von dem Wallfahrtsort Maria Taferl in Österreich unter. Es deutet auf Gesinnungsnähe hin und ist ein beredtes Zeugnis priesterlicher Confraternität in einer ungemein schwierigen Zeit.

### »Wilde Vertreibungen«

Bei den »Wilden Vertreibungen« (also noch vor dem Potsdamer Konferenzkommuniqué vom 2. 8. 1945) in der Tschechoslowakei ist die Reihenfolge nicht ohne Bedeutung. Am 12. Mai 1945 hat E. Beneš (1884–1948) in Brünn eine unsägliche antideutsche Hetzrede abgehalten, in der er den Deutschen sogar das Menschsein abgesprochen hat: »das große menschliche Ungeheuer muss ausliquidiert werden!«<sup>29</sup> Darauf folgte am 30. Mai 1945 der »Brünner Todesmarsch«<sup>30</sup> mit ca. 30.000 Menschen deutscher Zunge.

<sup>28</sup> Vgl. E. Valasek, Der Kampf gegen die Priester im Sudetenland 1938 bis 1945. Eine Dokumentation, AKBMS Bd. XVI, Königstein/Ts. 2003, S.75; Nekrologium sudeten- und karpatendeutscher Priester, Diakone und Ordensbrüder, Brannenburg/Inn 2010, S. 29; Pfarrchronik Sitzgras/Cizkrajov 1945–1946, 1949; <http://www.doew.at> (Tagesbericht der Gestapo Wien Nr. 11, 24–25. 7. 1939); <http://www.friedensgemeinde.at/system/web/zusatzseite.aspxk/detailonr=220571245>; <http://www.erlauf.at/system/web/zusatzseite.aspxk/detailonr=218073039&menuonr=220571245>.

<sup>29</sup> K. Novotný, Hrsg., Edvard Beneš. Odsun Němců z Československa. Výbor z Paměti, projevů a dokumentů (E. B., Abschub der Deutschen aus der Tschechoslowakei. Auszüge aus Erinnerungen, Reden und Dokumenten 1940–1947, Praha 1996, S. 137–139; Z. Zeman, Edvard Beneš. Politický životopis (E. B., Politische Biographie), Praha 2000, S. 269, S. Dedina, Edvard Beneš, der Liquidator, Demon des Genozids an den Sudetendeutschen und Totengräber der tschechoslowakischen Demokratie, mit einem Vorwort von Luděk Pachmann, Eichendorf 2000, bes. S. 108 f.

<sup>30</sup> H. Hertl/E. Pillwein/H. Schneider/K. W. Ziegler, Der »Brünner Todesmarsch« 1945. Die Vertreibung und Misshandlung der Deutschen in Brünn. Eine Dokumentation, Schwäbisch Gmünd 1988; O. Filip, Die stillen Toten unterm Klee bei Pohofelice/Pohrlitz. Auf den Spuren des Brünner Todesmarsches, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 30. Mai 1990, Nr 124, S. 3; als Buch erschienen München: Langen-Müller 1992; F. L. u. H. Wagner, Sudetendeutsche Leidenswege, Brünn-Prag-Sibirien, Kiel 1998, pass.: H. Nawratil, Schwarzbuch der Vertreibung 1945 bis 1948. Das letzte Kapitel unbewältigter Vergangenheit, München 5 1999, bes. S. 53–62 (Böhmen und Mähren), 83–95 (Tschechische Motive und Täter).

Am 6., 7., 8. Juni 1945 ereigneten sich die »Wilden Vertreibungen« in Südmähren. Dabei haben die Ausschreitungen und Rohheit ein bis dahin nicht erlebtes Ausmaß erreicht. Am 10. Mai 1945 waren alle Waffen und am 13. Mai die Rundfunkgeräte abzuliefern. Tschechische Partisanen und Milizionäre mit Maschinenpistolen und Gummiknüppeln bewaffnet, drangen in die mit weißen Fahnen gekennzeichneten Häuser der verängstigten Deutschen ein und stahlen auf der Suche nach Waffen alles, was sie mitnehmen konnten. Deutsche Aufschriften und Firmenschilder wurden entfernt. Die am 6. Juni 1945 begonnenen »Wilden Vertreibungen« aus deutschen Gemeinden Südmährens wurden am 7. und 8. Juli 1945 kontinuierlich fort-gesetzt. Am 8. Juni 1945 war auch Lipolz an der Reihe. Der Plan war immer der gleiche. Geiseln wurden eingezogen und misshandelt, dann wurde verlautbart, dass alle deutschen Bewohner binnen zwei Stunden den Ort zu verlassen haben, mit 50 kg Gepäck pro Person. Gold und Silber durften nicht mitgenommen werden. Bei Nichtbefolgung oder Beschädigung am bisherigen Eigentum werden die Geiseln erschossen. Schon nach einer Stunde wurden die Deutschen mit Gummiknüppeln aus ihren Wohnungen getrieben und aller aufzufindenden Gegenständen beraubt, was an der Grenze zu Österreich nochmals wiederholt wurde. Innerhalb weniger Tage wurden im Zlagingser (Slavonice) Ländchen 34 Menschen umgebracht, in Lipolz ein Kaufmann, zwei Bauern, ein Tischler und eine Ausgedingerin. Auf unbewaffnete deutsche Soldaten wurden regelrechte Treibjagden veranstaltet. Man kann sich denken, dass solch traumatische Erlebnisse viele der Erlebnissgeneration vorzeitig ins Grab gebracht haben. Pfarrer Albert Müller ist einer von ihnen. Er ist zwar nicht direkt erschlagen worden, aber wohl an den Folgen am 17. Juni 1945 im Krankenhaus von Waidhofen/Thaya gestorben. Nach althergebrachter Weise kann man ihn als »Weissen Märtyrer« bezeichnen.

Mit dem Tod von Menschen sind bei weitem nicht alle Probleme gelöst und aus der Welt geschafft, sondern die geheimnisvolle Verbindung mit ihnen bleibt auf unser Leben bezogen. Die Toten bleiben trotz aller Trennung der Seelen mit dem materiellen Universum verbunden. Darum ist es wichtig, über den Tod hinaus an der Versöhnung mit den verstorbenen Menschen zu arbeiten, mit denen man innerlich nicht im Reinen ist. Unversöhnlichkeit, Abneigung, Hassgefühle, verdrängte Schuldgefühle und unbereinigte Eigentumsfragen können der Grund sein, dass Verstorbene in unerklärlicher Weise in das Leben von uns hineinwirken, was bis zur Krankheit führen kann. Ehrlichkeit, Gewissenhaftigkeit und gebührender Respekt vor den Verstorbenen, das Eingeständnis der eigenen Schuld, Reue und Buße führen zur Versöhnung und Vergebung, wenn wir andere Menschen beleidigt, verletzt oder ihnen Schaden zugefügt haben. Das Verschweigen, Vergessen oder Leichtnehmen von begangenen Unrecht dagegen rächt sich auf unerklärliche Weise schon in dieser Zeit! Wahrhafte Vergebung setzt Einsicht in die Schuld voraus, Reue, ehrliches Bekenntnis, innere ernste Umkehr und Buße sowie Wiedergutmachung (Restitution). Dann kann man auch versöhnt mit den Verstorbenen sterben und Ruhe finden für Zeit und Ewigkeit. Mit Gottes Hilfe ist alles möglich!

## Abkürzungen:

- AKBMS Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien e.V., Bd. I–XVI (1967–2003) Königstein/Taunus, Bd. XVII (2016) Geiß-Nidda (neue Adresse: Institut für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien e.V., Haus Königstein, Zum Sportfeld 14, D-63667 Geiß-Nidda/Hessen, Tel. 0049–6043–9885224, Fax 06043–9885226, E-Mail: [haus-koenigstein.nidda@online.de](mailto:haus-koenigstein.nidda@online.de)  
Konsultierte Institutionen in:
- Altenburg: Bendiktinerstift Altenburg, Abt-Placiatius-Much-Str.1, A-3591 Altenburg (bei Horn in Niederösterreich), T. (0043) (0) 2982–3457;
- Brünn/Brno: Biskupství brněnské. Diecézní archiv (Bistum Brünn, Diözeseanarchiv), Petrov 8, CZ-60143 Brno/Brünn, T. (00420) 530 506 873; E-Mail: [archiv@biskupstvi.cz](mailto:archiv@biskupstvi.cz); <http://www.Biskupstvi.cz>;
- Freiburg/Breisgau: Erzbischöfliches Archiv der Erzdiözese Freiburg/Br., Schoferstr. 3, D-79098 Freiburg/Br., T. (0049) (0) 761–2188–260, Fax: 0761–2188–439; [www.ordinariat-freiburg.de](http://www.ordinariat-freiburg.de)
- Geislingen an der Steige: Südmährerbund e.V. in der Sudetendeutschen Landsmannschaft, Geschäftsstelle, Postfach 1437, 73304 Geislingen/St., Hauptstraße 19, D-73312 Geislingen/Steige, T. (0049) (0) 7331–43893, Fax: 07331–40933, E-Mail: [slr@suedmaehren.de](mailto:slr@suedmaehren.de) und [slr@suedmaehren.com](mailto:slr@suedmaehren.com)
- Klagenfurt: Archiv der Diözese Gurk, Katholische Kirche, Kärnten – Katoliska Cerkev Koroška, Bischöfliches Ordinariat, Mariengasse 6, A-9020 Klagenfurt am Wörthersee, T. (0043) (0) 463–57770–1981, E-Mail: [archiv@kath.kirche-kaernten.at](mailto:archiv@kath.kirche-kaernten.at); [www.kath-kirche-kaernten.at/archiv](http://www.kath-kirche-kaernten.at/archiv)
- Kostelní Vydří (Kirchwiedern: Klášter karmelitáni (Karmeliter-Kloster), Kostelní Vydří (Kirchwiedern 58, CZ-380 01 Dačice/Datschitz, T./Fax: (00420) 384 420 119 (Pater Gorazd Cetkovský O. Carm.), E-Mail: [gorazd@karmel.cz](mailto:gorazd@karmel.cz) (T. 00420–775–970–462)
- Lilienfeld: Zisterzienserstift Lilienfeld, Archiv und Bibliothek, Klosterrotte 1, A-3180 Lilienfeld, T. 0043–2762–52420–38, E-Mail: [archiv@stift-lilienfeld.at](mailto:archiv@stift-lilienfeld.at)
- Lipolec/Lipolz: Farní úřad (Pfarramt) Lipolec/Lipolz, Děkanství telčské (Dekanat Teltsch), CZ-380 01 Dačice/Datschitz
- St. Pölten: Amt der Niederösterreichischen Landesregierung, Gruppe Kultur, Wissenschaft und Unterricht, Abteilung Nö Landesarchiv und Nö Landesbibliothek, A-3109 St. Pölten, Landhausplatz 1, Haus Kulturbezirk 4, T. (0043) (0) 2742–9005–12059, Fax: ... 02742–9005–12052, E-Mail: [post k 2 archiv@noel.gv.at](mailto:post_k_2_archiv@noel.gv.at)
- Waidhofen an der Thaya: Bürgerservice/Friedhofsverwaltung, Hauptplatz 1, A-3830 Waidhofen an der Thaya, T. (0043) 2842–503–0, Fax: 0043–2842–503–99, E-Mail: [stadtamt@waidhofen-thaya.gr.at](mailto:stadtamt@waidhofen-thaya.gr.at); Röm.-kath. Pfarramt Waidhofen/Thaya, Pfarrhofplatz 1, A-3830 Waidhofen/thaya, T. (0043) 2842–52565, Fax: 02842–52565–2, E-Mail: [pf.waidhofen.thaya@ktv-wt.at](mailto:pf.waidhofen.thaya@ktv-wt.at); Landesklinikum Gmünd-Waidhofen/Thaya-Zwettl, Standort Waidhofen/Thaya, Moritz-Schadek-Gasse 31, A-3830 Waidhofen/Thaya, E-Mail: [office@waidhofen-thaya-iknoe.at](mailto:office@waidhofen-thaya-iknoe.at), Fax: 02842–9004–5802, Internet: <http://www.waidhofen-thaya.iknoe.at>
- Wien: Wiener Stadt- und Landesarchiv, Magistrat der Stadt Wien Magistratsabteilung 8, Gasometer, D-Wien 11, Guglgasse 14, Postanschrift: Rathaus, A-1082 Wien, T. 0043–140 00 Nebenstelle, Fax: 0043–140 00 84809, E-Mail: [post@ma08.wien.gv.at](mailto:post@ma08.wien.gv.at); [www.archiv.wien.at](http://www.archiv.wien.at)

## Buchbesprechungen

### *Pastoraltheologie*

Ludwig Mödl, *Worte tastend suchen. Gedichte.* Hg. von Sr. Tamara Steiner und Stefan Hauptmann, 96 S., Kunstverlag Josef Fink, Lindenberg im Allgäu 2016, ISBN 978-3-95976-007-2, € 9,90.

Der vorliegende Gedichtband gibt Einblicke in die lyrisch-poetische Seite des Verfassers ungezählter Vorträge und Predigten. In seinen verdichteten Worten setzt Ludwig Mödl Einsichten und Erfahrungen des alltäglichen Lebens in Beziehung zu zentralen Botschaften des Evangeliums. Ganz unterschiedlich sind diese Gedichte – manche von tiefer Spiritualität geprägt (zu Psalm 130), andere klagend und anklagend; wieder andere lassen Selbstonie und Heiterkeit durchscheinen. Ludwig Mödl, 1938 in Ingolstadt geboren, wurde vor 50 Jahren zum Priester geweiht. Nach verschiedenen Seelsorgetätigkeiten war er Regens des Eichstätter Priesterseminars (1971–77), später Professor für Pastoraltheologie in Luzern, Eichstätt und München (bis 2003). Außerdem war der mit vielfältigen Gaben gesegnete Priester Spiritual im Herzoglichen Georgianum München, auch Universitäts- und Rundfunkprediger. Bis heute ist er Vorsitzender des Vereins Christlicher Kunst in München.

In seinem Geleitwort (6–9) zur Publikation weist Prof. Dr. Winfried Haunerland, der Liturgiewissenschaftler an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München und Direktor des überdiözesanen Priesterseminars Herzogliches Georgianum ist, darauf hin, dass Ludwig Mödl auch heute als Beichtvater, Geistlicher Begleiter und Exerzitienmeister sehr gefragt ist. Prof. Haunerland wörtlich: »Unsere freundschaftlichen Streitgespräche über Politik und Privates, Theologie und Kirche, Gott und die Welt haben mir immer wieder geholfen, meine eigenen Standpunkte zu korrigieren und zu präzisieren« (7). Von den unzähligen verdichteten Texten, die Prof. Mödl im Laufe der Jahre verfasst hat, ist im vorliegenden Büchlein nur ein Bruchteil dokumentiert. Haunerland vermutet, dass die vom Schweizer Pfarrer und Schriftsteller Kurt Marti beschworene »heilige Unberechenbarkeit« Ludwig Mödl ab und an angeregt hat, seine Erfahrungen und Einsichten ins Wort zu bringen.

Die Gedichte des Verfassers sind acht verschiedenen Überschriften (Religiöses, Kirchenjahr, Maria und Heilige, Christliches Leben, Lebensweisheit, Erfahrungen, Kritische Gedanken, Heiteres) zugeordnet. Unter dem Stichwort »Lebensweisheit« ist Folgendes zu lesen: »Pause, Stille, Schweigen / Fülle sie dir zeigen / Energie sie spenden / Schick-

sale sie wenden.« Als »kritischen Gedanken« notiert Mödl: »Wer nicht ans ew'ge Leben glaubt / Wird sich in Dauerstress begeben / Denn ihm wird alles einst geraubt / Möcht' vorher vieles noch erleben.« – Wer sich Zeit nimmt, die Worte des Verfassers auf sich wirken zu lassen, wird wahrnehmen, dass sie den Zugang zu einer tiefen Wirklichkeit eröffnen. Sie richten auf und lassen die Geborgenheit des Menschen in Gott erspüren.

Josef Kreiml, St. Pölten

### *Mariologie*

Florian Kolthaus, *Stärker als der Tod. Warum Maria nicht gestorben ist*, Media Maria Verlag, Illertissen 2016, gebunden, 160 S., 13,5 × 20,5 cm, ISBN 978-3-945-4012-0-0, € 14,95 (D), € 15,40 (A)

Als Papst Pius XII. 1950 das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel definierte, ließ er dabei offen, ob Maria vor der Verherrlichung ihres Leibes gestorben ist. Innerhalb der Mariologie stehen die »Mortalisten«, die von einem Tod Mariens ausgehen, den »Immortalisten« gegenüber, nach denen die Gottesmutter ohne die vorausgehende Trennung von Leib und Seele in die Herrlichkeit Gottes einging. Florian Kolthaus vertritt in seinem für breitere Kreise geschriebenen Buch die These, Maria sei nicht gestorben.

In seinem Vorwort erwähnt er den »Grundsatz« »De Maria numquam satis«, der »wohl« auf den hl. Bernhard von Clairvaux zurückgehe (S. 8). Tatsächlich wurde diese Formel aber ein halbes Jahrtausend später vom hl. Grignon de Montfort geprägt (1712), auch wenn die Betonung der hohen Würde Mariens als Gottesmutter schon auf die Kirchenväter zurückgeht und biblische Wurzeln hat (Lk 1,48: »Siehe von nun an werden mich seligpreisen alle Geschlechter«). Das Zweite Vatikanum warnt bezüglich der marianischen Predigt zu Recht gleichzeitig vor »zu großer Geistesenge« (die im deutschen Sprachraum kräftig ausgeprägt ist) wie auch vor »jeder falschen Übertreibung« (Lumen gentium 67). Die Behauptung, das »Lehramt der Kirche« habe »die Frage, ob Maria gestorben oder nicht, bislang offengelassen« (S. 9; vgl. S. 13), wäre näher zu differenzieren (was später auch geschieht): es gibt sehr wohl liturgische Texte, die vom Tod Mariens sprechen; eine der 70 Marianischen Katechesen Papst Johannes Pauls II. (eine programmatische Reihe aus den Jahren 1995–97) erwähnt ausdrücklich den Tod der Gottesmutter. Eine solche Kate-

chese gehört durchaus zum Lehramt. Richtig ist hingegen, dass es keine definitive lehramtliche Klärung zu dieser Frage gibt und die Hypothese der Immortalisten eine legitime Option darstellt.

In einem ersten Schritt widmet sich der Autor dem »Dogma der Aufnahme der seligen Jungfrau Maria in den Himmel« (S. 17–31). Beschrieben wird kurz die Bewegung, die sich seit dem 18. Jh. für eine formale Definition des Dogmas einsetzte. Es folgt ein Kommentar zur Apostolischen Konstitution »Munificentissimus Deus« (1950). Ohne weitere Erläuterung wird dabei auf das »Protoevangelium« verwiesen (Gen 3,15), wonach Maria »der Schlange den Kopf zertreten wird« (S. 28f). Dies gilt freilich nur nach der lateinischen Übersetzung der Vulgata, die nicht als Urtext gelten kann. Die »Frau« in Gen 3,15 ist der »Schlange« entgegengesetzt, aber »Schlangenzertreter« ist nach dem masoretischen Text (und der Septuaginta) der »Same« der Frau, der kommende Messias.

Die Ausführungen über die »theologischen Meinungen zum Tod Mariens« (Kap. 2: S. 33–49) beginnen mit einem Hinweis auf die Apokryphen, deren fragwürdiger Charakter durchaus erwähnt wird. Ein stärkeres Profil hätten die archäologischen Zeugnisse zum (leeren) Grab Mariens in Jerusalem verdient. Skizziert wird dann die Theologiegeschichte: die ausdrücklich formulierte theologische These des Immortalismus beginnt im 17. Jh. Die erste ausdrückliche Stimme, die eine leibliche Verherrlichung Mariens ohne einen vorausgehenden Tod vertritt, wird später erwähnt: Timotheus von Jerusalem (der wohl in das 7. Jh. gehört) (vgl. S. 61). Die Beschreibung der mortalistischen Position enthält den Hinweis auf ein altes Tagesgebet zum Fest der Aufnahme Mariens in den Himmel, wonach Maria den leiblichen Tod erlitten hat (S. 42; vgl. S. 66). Daraus schlossen nicht wenige Theologen (wie etwa Domenico Bertetto SDB), »dass der Tod Mariens eine sichere und klare Tatsache ist« (ibid.). Bertetto unterstreiche die Freiwilligkeit des Todes, der Maria mit Christus gleichförmig mache.

Einen größeren Raum bekommen die »Argumente der Immortalisten« (Kap. 3: S. 51–77). Auseinandersetzen muss sich Kolfhaus dabei mit der recht ausführlichen Katechese Johannes Pauls II. vom 25. Juni 1997, die das Gegenteil bildet zu seiner eigenen Hypothese (S. 52–54). Es hätte nicht geschadet, sich näher mit dieser Katechese auseinanderzusetzen. Stattdessen wird nur auf den Vergleich zu einer Enzyklika geringeren Rang der Katechese verwiesen und dessen lehramtlicher Charakter in Frage gestellt. Recht geben darf man Kolfhaus nichtsdestoweniger in der Deutung, dass Johannes Paul II. die angesprochene Frage sicher nicht endgültig entscheiden wollte. Wichtig ist der Hinweis auf »Munificentissimus

Deus«: Papst Pius XII. spricht von der »Verherrlichung« des Leibes Mariens und nicht von dessen »Auferstehung«, was den vorherigen Tod voraussetzen würde (S. 55f). Als 1947 ein Gebet der Marianischen Kongregationen den »frommen Tod« Mariens erwähnt, strich Pius XII. diese Zeile eigenhändig (S. 56f; zu Pius XII. vgl. auch S. 87).

Bei der biblischen Begründung lässt sich in Zweifel ziehen, dass der Apostel Johannes in Offb 12 »das Ende des irdischen Lebens der ›Mutter der Kirche‹ erzählen wollte« (S. 58). Beim Hinweis auf die Theologiegeschichte werden neben Timotheus von Jerusalem auch Epiphanius erwähnt (der als erster Kirchenvater unsere Frage thematisiert und einen Heimgang Mariens ohne Tod als eine theoretische Möglichkeit benennt) sowie Ephräm der Syrer (der freilich nicht explizit wird) (S. 61). Ein klares Traditionszeugnis ergibt sich für die leibliche Verherrlichung Mariens, während »es über den vermeintlichen Tod und die Auferstehung viele Unsicherheiten und widersprüchliche Versionen« gibt (S. 65). Richtig ist auch, dass beim Fest der »Entschlafung Mariens« »nicht so sehr der Tod Mariens als vielmehr ihre Verherrlichung mit Leib und Seele« im Blickfeld stand (S. 66). Die Erwähnung des Todes Mariens wird im Laufe der Zeit immer zurückhaltender (das erwähnte Tagesgebet der Römischen Liturgie verschwindet zwischen dem 14. und 15. Jh.) und bildet nicht den substantiellen Gehalt der liturgischen Feier (vgl. S. 66–68).

Bei der Diskussion der theologischen Grundlagen wird man mit Kolfhaus sagen können, dass der Hinweis auf eine »Notwendigkeit« des Todes Mariens, um Anteil an Christi Auferstehung zu haben, nicht haltbar ist. Maria habe unter dem Kreuz auf mystische Weise den Tod Jesu geteilt und sich mit dem Opfer ihres Sohnes als »Miterlöserin« verbunden. Kolfhaus vertritt die traditionelle These (die Johannes Paul II. in seiner von Jean Galot beeinflussten Katechese in Frage stellt), Maria sei nicht gealtert und habe nicht wegen einer Krankheit sterben können (S. 71). Bedenkenswert aus systematischer Sicht ist der Hinweis, dass der Leib Mariens bei der Annahme eines Todes eine andere Wirklichkeit geworden wäre (im Unterschied zum Leichnam Jesu, der wegen der hypostatischen Union mit dem Logos vor der Verwesung bewahrt wurde) (S. 75). Zu Recht abgelehnt wird die Rahner'sche Hypothese einer Auferstehung (aller Menschen, auch Mariens) im Tod (S. 76).

Ein eigenes Kapitel befasst sich mit der »Aufnahme Mariens in den Himmel aus Sicht der Mystik« (Kap. 4: S. 79–104). Die von Kolfhaus referierten »mutmaßlichen Schauungen« (S. 84) stammen von der seligen Anna Katharina Emmerick, Therese Neumann von Konnersreuth, Maria Valtorta und Maria von Agreda. Die wichtigste Zeugin ist die selige Anna Ka-

tharina Emmerick, auch wenn deren visionäre Erfahrungen wegen deren Verquickung mit dem schriftstellerischen Werk Clemens Brentanos beim Prozess der Seligsprechung ausgeklammert wurden. Die Selige spricht von einer Trennung der Seele Mariens von ihrem Leibe und einer erneuten Vereinigung bei der Aufnahme in den Himmel (S. 87–93). Auch Therese Neumann, deren Seligsprechungsprozess 2005 eingeleitet wurde, spricht von einer Trennung zwischen Leib und Seele beim Heimgang Mariens; »Johannes schließt der toten Gottesmutter die Augen« (S. 94). Zum Zuge kommt auch Maria Valtorta, obwohl die Problematik von deren Werk kurz erwähnt wird (S. 97–101). Besser wäre es gewesen, diese fragwürdige Quelle bei der Untersuchung auszuklammern. Allzu sehr ähneln ihre Ausführungen dem, was von spiritistischen »channels« bekannt ist. Valtorta spricht von einer »Ekstase, die ihre Seele vom Körper getrennt hatte« (S. 1000). Maria von Agreda erwähnt mehrere Bilokationen Mariens (im Himmel und auf Erden), die ihre endgültige Aufnahme in den Himmel vorbereiten, ohne dass dabei vom Tod die Rede ist (S. 101–104). Nach Kolfhaus kommen die genannten vier Autorinnen »darin überein, von einer Ekstase der Liebe am Ende ihres Lebens zu sprechen, die auf irgendeine Weise die Seele vom Leib trennt und Maria in die Herrlichkeit des Himmels entrückt, in den sie in Einheit von Seele und Leib eintritt« (S. 105).

Dieses Zwischenergebnis entspricht eigentlich nicht der Hypothese des Autors, sondern dem Mortalismus: die philosophische Bestimmung des Todes ist bekanntlich die Trennung der Seele von ihrem Leib. Zweifellos sprechen die Autorinnen nur von einer vorläufigen Trennung, die den Leib nicht der Verderbnis zuführt, aber doch von einer Trennung. Papst Johannes Paul II. bezieht sich in der erwähnten Katechese auf den hl. Franz von Sales, der den Tod (!) Mariens als Frucht einer Ekstase der Liebe darstellt (vgl. Theotimus VII,13f).

Kolfhaus bemüht sich dann aber, die visionären Texte von Tode Mariens als mystische Ekstase zu deuten. Dies geschieht mit Rückgriff auf Schauungen der hl. Theresia von Avila, worin die Seele vom Leib getrennt scheint. Der hl. Theresia schreibt, dass die Seele bei der mystischen Schau, »obwohl in Wirklichkeit noch im Leibe, sich ... von ihm loszulösen scheint ...« (S. 110; vgl. Seelenburg V,1: Hervorhebung von uns). Nach Kolfhaus war die »Entschlafung Mariens« »kein Tod«, »also keine totale Trennung von Seele und Leib, sondern die letzte und intensivste mystische Erfahrung ..., die eine solche Kraft erreicht hat, dass die Seele ... verwandelt und zusammen mit dem Leib in die Herrlichkeit der visio beatifica erhoben wurde« (S. 121). Danach

gibt es »keine totale (!) Trennung von Leib und Seele«, obwohl kurz danach die Frage gestellt wird: »Warum sollte man nicht denken, dass dies in einem einzigen Moment geschah, ohne die Trennung von Leib und Seele?« (S. 122)

Die von Kolfhaus erwähnten visionären Erfahrungen von der »Entschlafung« Mariens beschreiben die Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel nicht als mystisches Emporsteigen von der Erde in den Himmel, sondern als Aufgenommen werden »von oben«. Dazu passt eher ein (schmerzloser) Tod, eine Trennung von Leib und Seele. Gerade die vom Verfasser bemühten Stimmen aus dem Bereich der Mystik (insbesondere Anna Katharina Emmerick und Therese Neumann) sprechen eher für den Mortalismus, auch wenn ganz eindeutig der Heimgang Mariens als sanfter Übergang in die himmlische Freude gekennzeichnet wird. Der Verfasser selbst zitiert einen zeitgenössischen Theologen, dem hier das letzte Wort gegeben sei: »Der Tod Mariens erscheint wahrscheinlich ... Aber man hat das Recht, mit Epiphanius der Überzeugung zu sein, dass das Ende Mariens ein in Gott verborgenes Geheimnis ist und wir uns damit abfinden müssen, es hier unten nicht durchdringen zu können« (S. 77).

*Manfred Hauke, Lugano*

*Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Maria. Der andere Anfang, Be&Be-Verlag, Heiligenkreuz 2016, 114 S., 14,90 EUR.*

Wer hofft, ein erbauliches Marienbüchlein in die Hand zu nehmen, welches ganz klassisch den mariologischen Traktat darbietet, wird enttäuscht sein. Ebenso derjenige, der seinen Focus vor allem auf die marianischen Wallfahrtsorte und die damit in Zusammenhang stehenden Privatoffenbarungen richtet. Mariologische Bücher dieser Art gibt es bereits zu Hauf.

Wer dagegen dieses – für viele heutige Menschen auch in der Kirche – nicht mehr unbedingt leicht zugängliche Thema neu zum Klingen gebracht haben möchte, der sollte unbedingt dieses Büchlein der Philosophin Gerl-Falkovitz in die Hand nehmen und lesen. Es eröffnet sich für den Leser eine klangvolle Symphonie, die es vermag, unsere Ohren wieder ganz neu und hellwach auf das Geheimnis der Jungfrau aus Nazareth auszurichten. Das ist das große Verdienst dieses Buches: Ein zeitgemäßer und frischer Zugang zu einem alten Thema und das ohne der Versuchung einer wie auch immer gearteten Verflachung oder noch schlimmer, einer Leugnung der Mariendogmen Vorschub zu leisten! Nein, dieses kleine Kunstwerk schafft es gerade auf den S. 97ff.

die »Lebendigkeit des Dogmas«, oder: »Die spannende Wahrheit«, die sich für uns bis heute aus den Mariendogmen ergibt, so zu vermitteln, dass das Herz wieder bereit ist, sich dieser alten Botschaft zu öffnen. Dafür gebührt der Verfasserin mein aufrichtiger Dank.

Zunächst eine Bemerkung zum Titel: »Maria. Der andere Anfang«. Bereits der Arbeitstitel lässt neu hören, worum es im Kern bei Maria geht: »Den ›anderen Anfang‹ auf Maria anzuwenden ist mehr als nur ein Spiel mit Worten. Er führt auf die Wahrheit, die der Glaube bewahrt: dass die ›erste Frau‹ der Schöpfung an ihrem eigenem Licht und der Nähe zu Gott ins Taumeln geriet und an dieser Nähe zerbrach. Der Glaube bewahrt als zweite Wahrheit: dass Erlösung größer ist als die Schöpfung. Maria ist ›der andere Anfang‹, der den zerbrochenen ersten umwandelt. Ihr Sohn hat daraufhin das Zerstörte ›noch wunderbarer erneuert‹. Das geht über alles Begreifen und ist doch an der Tochter Israels alltäglich-irdisch erfahrbar.« (so resümierend auf S. 114, VII. Nachbemerkung). Maria ist als die neue Eva die Mitwirkende am Erlösungswerk des neuen Adams. Das ist zutiefst ihre Rolle im Heilsplan Gottes. So wurde sie mit ihrem frei gesprochenen »Fiat!« zum neuen Anfang der Geschichte Gottes mit den Menschen.

Das Buch beleuchtet das Thema in vier sehr unterschiedlichen und facettenreichen Zugängen. Zunächst geht es um Marias symbolische und biblische Gestalt unter dem Titel »I. Stern über dem Meer« (vgl. S. 8ff.). Gerl-Falkovitz gelingt es auf aufsehenerregende Weise, hier mit falschen Klischees aufzuräumen. Das Symbolische und Mythische, welches uns hier begegnet, tut der Geschichtlichkeit Mariens gar keinen Abbruch, ganz im Gegenteil. Die Verfasserin schafft es, auf folgende Ausgangsfrage eine überzeugende Antwort zu geben: »Wie lassen sich verantwortet die beiden Enden zusammenschließen: Maria als einmalige Frau der Geschichte, des Glaubens, und als ewige Vorahnung der Mythen, der Religion, als überreiche Symbolträgerin, als ›Gefäß unseres Reichtums‹, wie es in der äthiopischen Liturgie heißt?« (S. 12). Die Antwort auf diese spannende Frage soll hier nicht veratet werden, soll doch diese Rezension nur ein Appetitanreger sein.

Der zweite Zugang handelt unter der Überschrift »II. Tausende Bilder für die Eine« über die »Verehrung der Unerschöpflichen« (S. 32ff.). Bereits diese Umschreibung Mariens signalisiert dem Leser, dass Worte hier eben nicht alles zu sagen vermögen. Derjenige, der über Maria schreibt, muss sich einüben in die Grundhaltung der dienenden Magd des Herrn. In diesem Abschnitt geht es um die rechte Marienverehrung, die jedweder Verkittung und Übertreibung fremd ist. Gerl-Falkovitz kennt hier die auszuloten-

den Grenzen einer echten Marienverehrung ganz genau. Schön ist es, dass auf den S. 37f. auch die Volksfrömmigkeit angemessen gewürdigt wird.

Ganz wunderbar liest sich dann der längste Abschnitt, der einen unbekanntem Schatz heben will: die Mariologie der Renaissance (III. Geschenk der Natur und des Himmels, vgl. S. 49ff.). Diese Schatzsuche »liest« sich wie ein pointillistisches Gemälde. Viele Facetten eröffnen sich dem Leser. Stichpunktartig werden einige Autoren dieser Epoche angeführt, die sich über Maria auf je ganz eigene und mitunter auch sonderbare Weise geäußert haben. Hier wird die Neugierde geweckt, den hier genannten Zeugen noch weiter nachspüren zu wollen. Besonders sympathisch ist mir hier der große Erasmus von Rotterdam, der in der Auseinandersetzung mit den Reformatoren der Gottesmutter folgenden Satz in den Mund legt: »So wehrlos ich nun dagegen bin, wirst Du mich doch nur zusammen mit dem Sohn hinauswerfen können, den ich auf meinen Armen trage. Von ihm lasse ich mich nicht trennen. Entweder wirst Du ihn zusammen mit mir austreiben oder uns beide drinnen lassen, es sei denn, Du hast lieber eine Kirche ohne Christus. Das wollte ich Dir mitteilen.« (S. 78) Diese fiktiven Worte richten sich an einen der Lehre Luthers zuneigenden Pfarrer in Basel. Erasmus, der jedweden übertriebenen Marienkult verabscheute, bringt hier die Dinge auf den Punkt: Wer der Kirche die Mutter nimmt, nimmt ihr den Sohn. Beide gehören unzertrennlich zusammen.

Der vierte Zugang (IV. Ist Vollkommenheit langweilig? Oder: Auf der Suche nach einer ›anderen‹ Maria, vgl. S. 92ff.) beschäftigt sich dann mit den Mariendogmen auf ganz ansprechende Weise. Gerl-Falkovitz gelingt es hier, ausgehend mit Ausführungen eines Sören Kierkegaard, zunächst mit dem Unfug aufzuräumen, dass das Dogma die Menschen doch nur einenge: »Kierkegaard nannte das Paradox die eigentliche Denkgestalt der Zukunft wie übrigens seit jeher die Denkgestalt des Christentums (nach dem russischen Sprichwort: Das Neue ist nur das gut vergessene Alte). Tatsächlich ist die Grundspannung der christlichen Dogmen paradox. Entgegen der landläufigen Meinung, das Dogma sei die gusseiserne ausgrenzende Festlegung einer Wahrheit, ist vielmehr gerade in den Anfängen der Dogmatisierung immer den zu engen exklusiven Antworten gewehrt worden.« (S: 98). Die Mariendogmen sind für die Verfasserin das »große Versprechen an die Erde«. Sie sagen eben nicht nur über Maria etwas aus, nein sie geben uns eine wirkliche Heilsperspektive. Darum wusste auch schon der Psychologe Carl Gustav Jung (vgl. S. 106ff.).

Das Buch schließt mit der Einladung zum Gebet (vgl. S. 110ff.). So wird die Reflexion hinübergeführt zum Dialog mit derjenigen Frau, die für uns

alle den Neuanfang gesetzt hat. Insofern ist Maria in der Tat der »andere Anfang«. Danke für diesen reichhaltigen marianischen Impuls!

Markus Büning, *Nottuln*

## Exegese

Susanne Talabardon / Helga Völkening, *Die Hebräische Bibel. Eine Einführung, Berlin-Brandenburg 2014, 390 S., 28 Euro*

In »Avant-Propos« stellen die Autorinnen fest, dass unterschiedliche Menschen unterschiedliche Auskünfte über die Bibel erwarten. Obwohl das Buch über die Hebräische Bibel (im Folg. abgekürzt: HB) aus der universitären Lehrpraxis entstand, ist es besonders für jene gedacht, »die sich religiösen Traditionen eher ‚von außen‘ nähern« (S. 9). Da bisher in der deutschsprachigen Literatur die christliche Bibelinterpretation dominierte, wurde hier der jüdischen Interpretation breiterer Raum gewährt.

Die HB gliedert sich in drei Hauptteile: 1. *Tora* (Weisung), 2. *Nevi'im* (Propheten), 3. *Ketuvim* (Schriften). Diese entsprechen dem theologischem Schema: 1. Offenbarung Gottes, 2. Aktualisierung der göttlichen Offenbarung, 3. Antwort der Menschen. Die christlichen Bibelausgaben des AT übernehmen die Reihenfolge der LXX. Hier gibt es Unterschiede zur HB: Die Bücher Jos–2 Kön, die nach der LXX zu den historischen Büchern zählen, werden in der HB »Vordere Propheten« genannt, weil sie nach jüdischem theologischem Verständnis die Tora interpretieren. Die »Hinteren Propheten« umfassen die »Großen Propheten« Jes, Jer, Ez und die zwölf »Kleinen Propheten«; Dan wird unter den »Schriften« geführt. Die deuterokanonischen Bücher des AT werden in diesem Buch nicht behandelt, da sie im Kanon der HB fehlen.

Auf der Grundlage der HB hat das Judentum vom 3. vorchristlichen bis zum 7. nachchristlichen Jahrhundert zwei Hauptströmungen der Kommentierung und Aktualisierung der biblischen Texte hervorgebracht: a) *Halacha* = Auslegung der Gebote; *Haggada* = Interpretation und Weiterbildung von erzählenden Texten. Die letztere tritt besonders in der literarischen Gattung des *Midrasch* hervor, wo Kommentare, Predigte und Erzählungen nebeneinander stehen. Die *Halacha* hingegen wird systematisch dargestellt in der *Mischna*. »Die Beziehung zwischen Bibel und Mischna erklärt der *Talmud*, eine gewaltige Enzyklopädie des jüdischen Denkens, welche die einzelnen juristischen, ethischen und kultischen Festlegungen der Mischna auf die Bibel zurückführt« (S. 18).

Es folgt eine Beschreibung der (alttestamentlichen) Bibelauslegung in der christlichen Tradition: in der Patristik, Mittelalter und Reformation. In der Zeit des Überganges zur Moderne begann man die Bibel als eine Sammlung von historischen und literarischen Dokumenten zu betrachten.

Im 19. Jahrhundert entwickelte sich die sog. historisch-kritische Exegese. Besondere Bedeutung bis in die siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts erlangte die Graf-Wellhausensche Quellenscheidung (»Neuere Urkundenhypothese«) in der Erforschung des Pentateuchs (Tora). Die sog. Bücher 1–5 Mose (Gen-Dtn) seien Kompositionen aus vier literarischen Quellen: J aus dem 10., E aus dem 8., P aus dem 7., D aus dem 6. Jahrhundert v. Chr. Ab dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts gelang man zur Erkenntnis, dass genaue Unterscheidungen der Quellen nicht möglich seien, und wandte sich größeren Traditionserzählungen zu. Dazu trug H. Gunkels Forschung bei. Sein Hinweis auf die Bedeutung mündlicher Überlieferung führte ihn zur Bestimmung von literarischen Gattungen in Texten der HB. Der Rückgriff auf altorientalische Texte erweiterte den Horizont.

In Gen 1–11 fänden sich keine historischen, sondern mythische Erzählungen. Die Kap. 12–50 enthalten die Erzvätergeschichten, deren historischer Wert umstritten ist. Über die Fronarbeit der Israeliten in Ägypten, ihrem Auszug aus diesem Land, den Ereignissen am Sinai, der Theophanie und der Übergabe der Zehn Gebote an Mose gibt es keine Parallelen in altägyptischen Texten, weshalb ihnen manche Forscher jede Historizität absprechen.

Die Verschriftung der Tora (Pentateuch) nahm ihren Anfang wohl um die Mitte des 9. Jahrhunderts und fand ihre endgültige Fassung nach dem Babylonischen Exil. Kein einziges Buch ist aus einem Guss entstanden. Es sind Kompositionen, die verschiedene Ergänzungen bzw. Korrekturen bis zur Endredaktion erfahren haben.

Die »Vorderen Propheten« (Jos–2 Kön) umfassen das sog. »Deuteronomistische Geschichtswerk«; sie sind eine theologische Deutung der Geschichte Israels in Palästina von der Landnahme bis zum Babylonischen Exil. Die archäologischen Funde widersprechen einer militärischen Eroberung der Siedlungen; stattdessen erklärt sich die Landnahme der Israeliten als Übergang halbnomadischer Stämme zur Sesshaftigkeit. Den Einwanderern schlossen sich kanaänische Einheimische an.

Über die Könige David und Salomo fehlten außerbiblische Belege, wird im Buch behauptet. Doch 1993 entdeckten Archäologen die Tel-Dan Inschrift, eine fast 3000 Jahre alte Basalt-Stele, auf welcher der syrische König den Sieg über das »Haus David« erwähnt (vgl. B. Avraham/J. Naveh, *Stele*

*Fragment from Tel Dan* in: Israel Exploration Journal 43 [1993] 81–98).

Das »Deuteronomische Geschichtswerk« entstand ab 600 v. Chr. und erlebte mehrere Redaktionen vonseiten priesterlicher und deuteronomistischer Kreise bis 400 v. Chr.

Die »Hinteren Propheten« sind in der HB Jes, Jer, Ez und das Zwölfprophetenbuch (Kleine Propheten).- Jes wird in drei Teile unterschieden: Kap. 1–39, 40–54 (Deuterjesaja), 55–60 (Tritojesaja). Sie entsprechen der Vorexil-, Exil- und Nachexilzeit. Dementsprechend lauten die Berichte und Prophezeiungen des Buches. – Jer: Die Persönlichkeit des Propheten, der den Untergang Jerusalems voraussagte, steht im Mittelpunkt der Schrift. Doch nicht alle biographischen Zeugnisse sind authentisch. – Ez: Dank historischen Notizen ist das Buch zeitlich und örtlich im Babylonischen Exil entstanden. Doch sind neuerdings Zweifel aufgekommen, ob Ezechiel eine reale oder fiktive Person gewesen sei. – Die zwölf »Kleinen Propheten« ordnet die HB chronologisch vor dem Exil, während des Exils oder nach dem Exil. Moderne Forscher zweifeln die Reihenfolge an; Jon stammt vielleicht sogar aus dem 3. Jahrhundert v. Chr..

Zu den *Schriften* gehört an erster Stelle das Buch der Psalmen, hebr. *Tehilim* = Loblieder, obwohl auch Klagelieder darunter vorhanden sind. Ps hat eine lange Entwicklung durchgemacht und spiegelt die unterschiedlichen Epochen Israels wider.

Zu den Weisheits- bzw. Lehrbüchern gehören Spr, Ij, Koh (5.– 3. Jahrhundert v. Chr.). Von der anfänglichen Alltagsklugheitsregeln (Spr) geht die Reflexion zum Theodizeeproblem über (Ij), das am Ende ungelöst bleibt und zur radikalen Skepsis führt: als persönliche Lösung bleibt die Gottesfurcht (Koh).

Rut und Est sind fiktionalen Novellen: das Thema der ersten ist die Mischehe zwischen Juden und Nichtjuden (Entstehungszeit ungewiss), das Thema von Est die wunderbare Rettung Israels (aus spätnachexilischer Zeit).

Dan ist nach LXX (und Vg) der vierte der »Großen Propheten«. Literarisch gehört das Buch zur Apokalyptik. Die Apokalyptik hat jedenfalls mit Prophetie zu tun. Die historischen Informationen, die das Buch bietet, enthalten Ungereimtheiten. Schon sprachlich, teils hebräisch teils aramäisch, erweist sich das Werk als eine sukzessive Komposition, die bis 160 v. Chr. reicht.

Hld, Salomo zugeschrieben, verweist dank der Sprache auf eine spätere Epoche. Es handelt sich um eine Sammlung von erotischen Liebesliedern. Ihre Aufnahme in den Kanon war lange umstritten und verdanke sich nur der Rezeption. Doch damit ist das theologische Problem nicht gelöst, sondern nur verschoben. Wäre nicht folgende Hypothese

wahrscheinlicher? Ein oder mehrere Dichter haben die Liebe zwischen Mann und Frau auf das Verhältnis Israel/Jahwe übertragen. Ähnliches geschah im schiitischen Islam.

Esr/Neh sind historische Berichte aus der nachexilischen persischen Epoche in Palästina; 1–2 Chr eine theologische Relecture der Geschichte des Königreiches Juda vom Tode Sauls bis zum Babylonischen Exil.

Da sich das Buch besonders an Leser wendet, die geringe Kenntnis von der Bibel besitzen, überrascht, dass der historische Überblick der Bibel-Interpretation der Einführung in die biblischen Bücher vorangestellt ist. Umgekehrt wäre es besser gewesen. Die Vorstellung der einzelnen Bücher vollzieht sich nach dem gleichen Schema: Kontext – Historische Einordnung – Aufbau des Buches – Wichtige Themen und Texte – Wirkungsgeschichte in der jüdischen und christlichen Tradition – Weiterführende Literatur. Vom didaktisch-methodischen Standpunkt ist dies begrüßenswert. Die Autorinnen bieten unterschiedliche Meinungen der Forscher zu kontroversen Themen; ihre Urteile sind ausgewogen, sie meiden extreme Positionen. Schade, dass die deuterokanonischen Bücher des AT – in einem Anhang – nicht behandelt worden sind. Den Autorinnen hätte die Kompetenz dazu nicht gefehlt.

Alexander Desecar, *Netphen*

## Neuere Kirchengeschichte

Mokry, Stephan: *Kardinal Julius Döpfner und das Zweite Vatikanum. Ein Beitrag zur Biographie und Konzilsgeschichte (Münchener Kirchenhistorische Studien. Neue Folge 3), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2016, 544 S., ISBN 978–3–17–026704–6, € 80,—.*

Bei dem zu besprechenden Werk handelt es sich um eine Doktorarbeit, die im Wintersemester 2013/14 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU München angenommen worden ist. Die Arbeit umfasst zwei große Hauptteile, deren erster Döpfners Biographie und Wirken bis zum Konzilsbeginn im Herbst 1962 darstellt (63–367). Der zweite Hauptteil arbeitet Döpfners »Theologische Signatur« auf dem II. Vatikanum heraus (368–532). Grob gesprochen beansprucht der erste Hauptteil zwei Drittel des Umfangs, der zweite Hauptteil das restliche Drittel. Die Einleitung (47–62) fokussiert das Forschungsobjekt: »Die präzisierte Leitfrage für diese Untersuchung ist also diejenige nach der Bedeutung Julius Döpfners als Theologe des Konzils« (50). Dabei sind solche Genitiv-Verbindungen

durchaus mehrdeutig. Ein Theologe des Konzils kann sich mit Struktur- und Wesensfragen eines Konzils befassen. Aber es kann auch ein Theologe gemeint sein, der am Konzil teilgenommen und an vorderster Front mitgearbeitet hat. Dieser Sinn dürfte hier zutreffen. Der aktuelle Stand der Forschung wird anhand eines Literatur- und eines Quellenberichtes bilanziert. Dabei lassen sich einige Beobachtungen gewinnen. Während die Literatur zum 2. Vatikanischen Konzil boomt und kaum mehr zu überschauen ist, wobei große Unterschiede hinsichtlich der Sprachräume festzustellen sind, ist die Sekundärliteratur zu Julius Döpfner noch sehr überschaubar. Der Pionier der Döpfner-Forschung war der im Jahr 2003 verstorbene Würzburger Kirchenhistoriker Klaus Wittstadt (1936–2003). 2001 erschien die Dissertation von Christian Hartl mit einer Untersuchung zur Kreuzesspiritualität von Julius Kardinal Döpfner. Anlässlich des 100. Geburtstages entstehen 2013 weitere Publikationen, aus denen das Bändchen »Brückenbauer in einer Zeit des Übergangs« von Karl Lehmann hervorsticht. Leben und Werk des Kardinals sind also in der Tat ein noch weitgehend unbearbeitetes Forschungsfeld. So spärlich die Sekundärliteratur zur Zeit noch ist, um so privilegiert ist die Situation bei der Quellenlage, nachdem im Jahr 2001 dank der Initiative von Kardinal Friedrich Wetter der Konzilsnachlass von Kardinal Döpfner für die Forschung frei gegeben worden ist. Inzwischen liegen ein ausführliches Findbuch und eine erste umfangreiche Quellenedition von ausgewählten Dokumenten vor: Guido Treffler (Bearb.), Julius Kardinal Döpfner. Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Regensburg 2006. Mit über 5400 verzeichneten Dokumenten (vgl. S. 61), die im Erzbischöflichen Archiv München (EAM) verwahrt werden, bilden die »Konzilsakten« Döpfners einen Bestand, der weltweit einmalig sein dürfte. Wohl von keinem anderen Konzilsvater dürfte sich so umfangreiches Konzilsmaterial erhalten haben. So umfasst der Bestand von Döpfners Moderatororkollegen Giacomo Lercaro zusammen mit dem Bestand seines Mitarbeiters Giuseppe Dossetti in Bologna (Fondazione per le Scienze religiose) nicht einmal die Hälfte des Münchener Bestandes. Stephan Mokry dürfte einer der ersten gewesen sein, der seine Forschungsarbeit auf der Basis dieser neu zugänglich gewordenen Münchener Quellen betreiben konnte. Die Einsichtnahme in diese Quellen bildet sozusagen ein Alleinstellungsmerkmal seiner Arbeit.

Die beiden Hauptteile werden jeweils in zwei Teile unterteilt und mit römischer Zählung aneinander gereiht: I. Leben, Wirken und theologische Prägung Döpfners bis 1961 (63–289); II. Döpfner positio-

niert sich in der zentralen Vorbereitungskommission: sein Agieren und Intervenieren am Beispiel ausgewählter Schemata und Themenkomplexe (290–367); III. Döpfners Agieren und seine Wortmeldungen im Lauf der ersten Konzilsperiode und der ersten Intersessio des II. Vatikanums (368–463); IV. Das Konzil fährt fort – Döpfner redet mit: seine Interventionen in den letzten drei Sitzungsperioden (464–532). Auch hier sticht wieder das Ungleichgewicht der vier Teile ins Auge, wobei der erste Teil fast die Hälfte des Buches ausmacht.

Dieser erste Teil zeichnet die Biographie bis zum Jahr 1961 nach. Sehr ausführlich werden die Studienjahre Döpfners im »Collegium Germanicum et Hungaricum« und an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom dargelegt, also die Zeit von Oktober 1933 bis Oktober 1941. Am 29. Oktober 1939 – nur wenige Wochen nach dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges – ist Julius Döpfner in der Jesuitenkirche »Al Gesù« zum Priester geweiht worden. Die beiden Kapitel zu den römischen Ausbildungsjahren sind überschrieben: »Formung zum Priester zwischen Drill und Freiheit«; »Über die Grenzen der römischen Schultheologie hinaus«. Ein wichtiges Selbstzeugnis Döpfners aus dieser Zeit liegt in den 47 Briefen an seinen Würzburger Schulfreund Georg Angermaier (1913–1945) vor, die im Jahr 1996 von Antonia Leugers ediert worden sind. Diese Briefe, aus denen zitiert wird, geben einen authentischen Einblick in das innere Ringen Döpfners. Eine besondere Würdigung erfahren die frühesten Aufsätze und Abhandlungen, die der Alumne in den Studienheften des Kollegs veröffentlicht hat, sein Engagement in den Zirkeln (»Sozialzirkel«) und in der sog. Herz-Jesu-Akademie sowie seine Dissertation über »Das Verhältnis von Natur und Übernatur bei John Henry Newman« aus dem Jahr 1941. Aus diesen frühen Schriften lässt sich bereits ein theologisches Profil erheben, das eigenständige Akzentsetzungen zu erkennen gibt. Als Döpfner im Herbst 1941 in seine fränkische Heimat zurückkehrt und seine ersten Seelsorgestellen wahrnimmt, erlebt er eine Bevölkerung, die die Folgen des Krieges zu erdulden hat. Als Präfekt im Knabenseminar Kilia neum wird er am 16. März 1945 Zeuge der verheerenden Zerstörung Würzburgs (vgl. S. 141 f. die tragische Geschichte der Mutter der beiden Kilianisten Theo und Hans Ricke, die im Bombenhagel ihr Leben verloren haben). Im August 1945 wird Döpfner zum Assistenten des Priesterseminars ernannt, das ins Kloster Mariannahill verlegt worden war, da die eigenen Gebäude in Schutt und Asche lagen. Im April 1946 wird er zum Subregens befördert. Seit 1947 ist er aktives Mitglied in der weltweiten Priestergemeinschaft »Unio Apostolica«.

Nach dem Tod des Bischofs Matthias Ehrenfried († 30. Mai 1948) wird Döpfner am 11. August 1948 von Papst Pius XII. zum Nachfolger berufen. Aus den Glückwunschschreiben wird ein anonymes Schreiben »Lebensregeln für einen jungen Bischof« mit 25 Einzelpunkten herausgehoben (S. 151–153), wo es bei Punkt 11 heißt: »Lieber kein Bischof als ein eitler« und beim letzten Punkt: »25. Allons voir! Selbst sehen, sich nicht einseifen lassen! Wahl-spruch de Gaulle.«. Exemplarisch für den Verkündigungsdienst des jungen Bischofs werden seine Predigten zu den Weltgebetsoktaven 1955 bis 1958 untersucht.

Durch den Tod des Bischofs Wilhelm Weskamm (1891–1956) war das Berliner Bistum seit 21. August 1956 vakant. Papst Pius XII. beendete diese Vakanz, indem er am 15. Januar 1957 Döpfner auf den exponierten Bischofssitz transferierte. Der Wechsel in das junge, politisch geteilte Diasporabistum fiel ihm überaus schwer. Das Verhältnis zur DDR-Regierung verschlechterte sich zusehends. Bereits im Mai 1958 wird ein Einreiseverbot ins Gebiet der DDR außerhalb Berlins verhängt. Im August (13.–18.) 1958 findet der 78. Deutsche Katholikentag in Berlin statt, der die letzte große, gemeinsame Begegnung der Katholiken aus den beiden deutschen Staaten sein sollte. Papst Johannes XXIII. erhebt in seinem ersten Konsistorium am 15. Dezember 1958 Döpfner zum Kardinal. Im Mai 1959 erhält er mit Alfred Bengsch (1921–1979) einen zweiten, im Ostteil der Stadt residierenden Weihbischof, der bald sein Nachfolger werden sollte. Die überraschende Konzilsankündigung am 25. Januar 1959 durch den Papst lässt den Berliner Kardinal sofort initiativ werden. Noch bevor der römische Apparat anläuft, sammelt er schon Vorschläge. Sowohl das Entstehen seines eigenen Bischofsvotums, das er am 6. November 1959 nach Rom schicken wird, wie die Genese des Gemeinsamen Votums der deutschen Bischöfe vom Frühjahr 1960 werden detailliert nachgezeichnet. Dank des Insistierens von Nuntius Corrado Bafile (1903–2005) wird Döpfner am 24. Dezember 1960 in die zentrale Vorbereitungskommission berufen und hat somit Zutritt zu einer der wichtigsten Schaltzentralen.

Mitten in die turbulente Vorbereitungszeit des Konzils folgt die zweite Translation des Kardinals. Mit einem souveränen päpstlichen Akt wird er am 3. Juli 1961 als Nachfolger des nach der Silvesterpredigt 1960 unerwartet verstorbenen Kardinals Joseph Wendel (1901–1960) nach München versetzt. Der Abschied von Berlin Mitte August 1961 fällt in die Tage des Mauerbaus.

Den zweiten Teil, der Döpfners Rolle in der zentralen Vorbereitungskommission darstellt, versteht

der Verfasser als »sachgemäßen Verbindungsteil zwischen den beiden anderen Hauptteilen dieser Arbeit, dem Teil zur Biographie und demjenigen zum Konzil« (296). Die zentrale Vorbereitungskommission musste die in Rom eingegangenen Voten der Bischöfe, Ordensoberen und der Katholischen Universitäten ordnen und analysieren. In der Fachliteratur spricht man inzwischen im Blick auf diese Phase von einem »Konzil im Kleinen« oder vom »Konzil vor dem Konzil«. Die Zusammensetzung dieser Kommission gibt den Blick auf einen interessanten theologischen Mikrokosmos frei. Döpfner hat über 30 mal in dieser Kommission das Wort ergriffen. Die erste Sitzungseinheit (12.–20. Juni 1961) fällt noch in die Berliner Zeit. An der zweiten (7.–17. November 1961) nimmt er bereits als Münchener Erzbischof und Vorsitzender der Bayerischen Bischofskonferenz teil. Sehr schnell bemüht er sich, einen neuen Beraterstab für seine Konzilsarbeit zusammenzustellen. Als seinen Konzilssekretär beruft er den Priester Gerhard Gruber (\* 1928 in Prien), der auch am Germanicum studiert hatte (1947–1956). Eigentlich wollte der mit einer Arbeit über Origenes promovierte Theologe sich gerade bei Prof. Michael Schmaus habilitieren, doch Döpfner wünschte ihn als seinen Konzilssekretär. Die Rolle, die Gruber als »Sekretärsperitus« (306–310) gespielt hat, wird m. W. zum ersten Mal in dieser Arbeit gewürdigt und anhand der archivalischen Quellen überzeugend nachgewiesen. Viel Licht fällt auch auf das Beraternetzwerk des Kardinals, zu dem neben Münchener Professoren wie Michael Schmaus, Klaus Mörsdorf, Joseph Pascher, Richard Egenter, Klemens Tilmann, auch die Jesuiten Karl Rahner, Otto Semmelroth, Friedrich Wulf, Johannes Hirschmann und bei konzilstechnischen Verfahrensfragen Hubert Jedin gehört haben.

Über den beiden Teilen des zweiten Hauptteils steht als verbindende Klammer die Überschrift »Döpfners ›Theologische Signatur‹ auf dem II. Vatikanum«. Während der dritte Teil das Agieren und die Wortmeldungen des Kardinals bei der ersten Sitzungsperiode und der sich daran anschließenden ersten Interessio sehr ausführlich abhandelt, werden im vierten Teil der Arbeit die letzten drei Sitzungsperioden deutlich knapper dargestellt.

Am Vortag der Konzileröffnung treffen sich die deutschsprachigen Konzilsväter bereits im Priesterkolleg Sa. Maria dell'Anima bei der Piazza Navona. Professor Ratzinger als Konzilsberater von Kardinal Frings referiert über das Schema De Fontibus und markiert deutliche Kritikpunkte. Die inoffizielle Konferenz am Montagmittag wurde zu einem »jour fixe«, der den Meinungsaustausch nachhaltig gefördert hat. Döpfner bereitet seine 16 Interventio-

nen in der Konzilsaula penibel vor. Seine erste Wortmeldung am 22. Oktober 1962 gilt dem Liturgie-Schema. Am 9. November greift er wieder in die Liturgiedebatte ein. Von Anfang an bemüht er sich um eine effektivere Arbeitsweise. Er bespricht sich mit Prof. Jedin und kann in einer abendlichen Privataudienz am 9. November seine Vorschläge direkt dem Papst unterbreiten. Bei der Debatte über das Offenbarungs-Schema greift er am 17. November die Theologische Kommission an, der er Arroganz vorwirft, da die Verbesserungswünsche nicht berücksichtigt worden seien. Dank einer salomonischen Entscheidung von Johannes XXIII., der die Neubearbeitung des Schemas einer gemischten Kommission unter Leitung der Kardinäle Bea und Ottaviani überträgt, kann der Streit beigelegt werden. Am 3. Dezember interveniert Döpfner bei der Debatte um das Kirchenschema. Gutachten von Schmaus, Rahner und Semmelroth hat er in seiner Wortmeldung verarbeitet. Kurz vor dem Ende der ersten Sitzungsperiode wird die Errichtung einer kleineren Koordinierungskommission, bestehend aus 7 Kardinalen, bekannt gegeben. Döpfner zählt dazu. Seine Bemühungen um eine Straffung des Konzilsprozesses waren also erfolgreich.

In dieser neu geschaffenen Koordinierungskommission, die während der ersten *Interessio* arbeitet, ist Döpfner zuständig für die beiden das Bischofsamt betreffenden Schemata »De episcopis ac de dioeceseon regimine« und »De cura animarum« sowie für das Ordensschema »De religiosis«. Der Tod von Papst Johannes XXIII. am Pfingstmontag, 3. Juni 1963, markiert einen tiefen Einschnitt. Das Konzil ist suspendiert. Der am 21. Juni 1963 gewählte Papst Paul VI. bestätigt den Fortgang des Konzils. Döpfner erfährt die große Ehre, noch am Krönungstag (30. Juni) vom Papst in Privataudienz empfangen zu werden. Im Anschluss an diese persönliche Aussprache arbeitet Döpfner einen Konzilsplan aus, den er zusammen mit seinen Überlegungen zu einer zeitgemäßen Form des Papstkrönungsgottesdienstes am 19. Juli an den Papst schickt. Die Konzilsliteratur wird später vom »Döpfnerplan« sprechen. Kurz vor Beginn der zweiten Sitzungsperiode (29. September) wird Döpfner zum Konzilsmoderator ernannt. Den vier Moderatoren obliegt die Leitung der Debatten in der Aula. Sie stehen in direktem Kontakt zum Papst, der sie in der Regel wöchentlich empfängt.

Während der zweiten Sitzungsperiode hält Döpfner ein vielbeachtetes Plädoyer für die Wiedereinführung eines ständigen Diakonats, wozu ihm Karl Rahner eine Vorlage geliefert hat. Bei der Debatte über das Kirchenschema ergreift er mehrmals das Wort.

Bei der dritten Sitzungsperiode (14. September – 21. November 1964) votiert der Kardinal für die Eingliederung des Marienkapitels in die Kirchenkonstitution. Dem neu konzipierten Schema »De Revelatione« zollt er seine Anerkennung. Für das Schema XIII, aus dem die Pastoralkonstitution hervorgehen wird, verlangt er eine längere Zeit der Ausarbeitung. Zur Vorbereitung seiner Intervention bei der Debatte über das Schema der Priesterausbildung am 14. November 1964 hatte er in München eine eigene Expertengruppe gebildet. Das Ende der dritten Periode, bei der die Kirchenkonstitution verabschiedet werden konnte, war noch durch die sogenannte »Schwarze Woche« überschattet, als der Papst die Hinzufügung einer »Nota explicativa praevia« veranlasst hatte.

Vor der vierten Sitzungsperiode (14. September – 8. Dezember 1965) treffen sich Ende August 1965 die deutschen Bischöfe zur Fuldaer Konferenz, bei der Bischof Franz Hengsbach seinen Bericht zum Schema XIII vorlegt. Die letzte Periode war von einer gewissen Eile geprägt, da noch wichtige Texte wie beispielsweise die Offenbarungskonstitution und die Pastoralkonstitution, die richtungsweisenden Erklärungen zu den nichtchristlichen Religionen und zur Religionsfreiheit, aber auch die sogenannten »Kleinen Schemata« fertigzustellen und zu verabschieden waren. Am 2. Dezember 1965 wählen die deutschen Bischöfe in Rom Kardinal Döpfner zum Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz. Am 8. Dezember 1965 wird in einer großen Feier auf dem Petersplatz das 2. Vatikanische Konzil geschlossen. Ich hatte das Glück, als Neugermaniker an dieser Feier teilnehmen zu können, die mir in unvergesslicher Erinnerung geblieben ist, auch wegen der Botschaften des Konzils, die Papst Paul VI. an Repräsentanten verschiedener Gruppen verteilt hat. Bei einem üppigen Festpranzo am Nachmittag wurden die Konzilsväter, die im Germanicum logiert hatten, mit dem vielstimmigen Ruf »Vale in Domino« verabschiedet. Nach seiner Rückkehr in München hat Kardinal Döpfner am 10. Dezember 1965 eine große Pressekonferenz gehalten und aus seiner Sicht eine erste Bilanz gezogen: »1. Was wurde auf dem Konzil erreicht? 2. Was ist das wesentliche Ergebnis des Konzils? 3. Was wurde nicht erreicht? 4. Was ist jetzt zu tun?« (527–532).

Ein Personenregister (539–544) schließt das Werk ab, das mit einem Verzeichnis der ungedruckten Quellen (13–16) und einem gewaltigen Literaturverzeichnis (17–44) eröffnet wird.

Indem er eine Unmenge von archivalischen Quellen mit großer Gewissenhaftigkeit verarbeitet hat, kann Stephan Mokry ein authentisches Bild von Kardinal Döpfner als Konzilstheologen und effi-

zienten Organisator zeichnen. Der Blick in seine Konzilswerkstatt mit dem dichten Beraternetz ist beeindruckend. Döpfner war eine Führungspersönlichkeit, der die Kompetenz der Fachleute anerkannt hat und sich gerne beraten ließ. Dass er zu den Protagonisten und Leistungsträgern des 2. Vatikanums zählt, kann nicht mehr bezweifelt werden. Ob die Verbindung von Biographie und Konzilsgeschichte eine glückliche Themenwahl gewesen ist, darf m. E. hinterfragt werden. Eine Beschränkung auf das Konzilsengagement des Kardinals hätte die Architektur der Arbeit sicher vereinfacht und ihr eine übersichtlichere Anlage verliehen. Doch soll damit der biographische Teil nicht weniger gewürdigt werden, der viel Licht auf das Werden und Reifen der Persönlichkeit des Priesters und Bischofs wirft. Als Desiderat hätte ich mir eine Zeittafel gewünscht, an der sich der Leser schnell orientieren kann. So sind auch dem Autor einige Ungenauigkeiten unterlaufen, z. B. S. 99, wo hinsichtlich eines Briefes vom 8. Januar 1960 an Pater Przywara vom »späteren Berliner Kardinal« die Rede ist, während Döpfner schon seit Dezember 1958 Kardinal war. Im Übrigen ist der zitierte Brief (im Nachgang zum 70. Geburtstag von Erich Przywara vom 12. Oktober 1959) ein Zeugnis für die Wertschätzung, die Döpfner zeit lebens der wissenschaftlichen Theologie entgegengebracht hat: »So wird der Dank eines stets lernenden Lesers zum Dank eines Hirten der Kirche, der in Ihnen einen so kostbaren Helfer für das ministe-

rium verbi und einen unschätzbaren Mitstreiter in den geistigen Auseinandersetzungen der Zeit begrüßt« (S. 99). (Dem Brief möchte man weite Verbreitung wünschen.) Ein anderes Beispiel für eine ungenaue Zeitangabe liest man auf Seite 204, wo die Kardinalserhebung »knapp ein Jahr nach seiner Ernennung zum Berliner Bischof« datiert wird, de facto aber liegen fast zwei Jahre dazwischen.

Das Referat über Döpfners Doktorarbeit (S. 120–126) hat mich nicht befriedigt. Diese Promotionschrift aus dem Jahr 1941 (aber erst 1960 veröffentlicht) würde m. E. eine Spezialuntersuchung durch einen Dogmatiker verdienen. Die brisante Konstellation Newman – Döpfner – Sebastian Tromp (als Doktorvater) sollte einmal im theologiegeschichtlichen Umfeld der epochemachenden Forschungen de Lubacs in »Surnaturel. Etudes historiques« (die Vorstufen in Aufsätzen aus den Jahren 1931; 1934; 1939 und schließlich das umkämpfte Buch aus dem Jahr 1946) verortet werden. Gestört hat mich das populistische Schlagwort »Pillenenzyklika« auf Seite 251 Anmerkung 973. In einer wissenschaftlichen Arbeit hat diese den Lehrgehalt verkürzende Ausdrucksweise nichts zu suchen.

Die etwa 100 in den Anmerkungen gebotenen Kurzbiogramme empfehlen das Buch auch als Nachschlagewerk. Sowohl für die frühe Biographie Döpfners wie für die Geschichte des 2. Vatikanums hat Stephan Mokry ein beachtenswertes Referenz.

*Manfred Lochbrunner, Bonstetten*

### **Anschriften der Herausgeber:**

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

Email: manfredhauke@bluewin.ch

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

Email: stickel@utanet.at

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

### **Anschriften der Autoren:**

P. Lic. Sven Leo Conrad, Distriktsstudienhaus St. Albertus Magnus, Forststraße 12,

85092 Kösching – Bettbrunn

Email: s.conrad@fssp.eu

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

Email: manfredhauke@bluewin.ch"manfredhauke@bluewin.ch

Prof. Dr. Josef Kreiml, Philosophisch-Theologische Hochschule, Wiener Str. 38, A-3100 St. Pölten

Email: j.kreiml@kirche.at

Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, Philosophisch-Theologische Hochschule, Wiener Str. 38,

A-3100 St. Pölten

Email: stickel@utanet.at

Dr. Emil Valasek, Kühberg 9, 94032 Passau

B 51765

33. Jahrgang Heft 2/2017

Vierteljahresschrift für das  
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

---

---

# Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von  
Manfred Hauke  
Michael Sticklebroeck  
Anton Ziegenaus

# INHALTSVERZEICHNIS

## ABHANDLUNGEN

- Peter Bruns: *Ehe, Scheidung und Wiederheirat in der Alten Kirche:  
Historische Betrachtungen* ..... 81
- Raphael E. Bexten: *Person und Natur bei Robert Spaemann und an sich* ..... 98
- Markus Büning: *PANIS ANIMARUM – Die Heilige Eucharistie  
bei Bernhard von Clairvaux* ..... 113
- Matthias Ambros: *Die Pfarrei: lediglich Verwaltungseinheit  
oder Kirche vor Ort?* ..... 125

## BEITRÄGE UND BERICHTE

- Ennio Kardinal Antonelli: *Zur Deutung und Ausführung  
von »Amoris laetitia«* ..... 138
- Manfred Lochbrunner: *Hans Urs von Balthasar im Dialog mit Karl Barth* ... 146

## BUCHBESPRECHUNGEN ..... 161

### *Neuere Kirchengeschichte – Philosophie – Fundamentaltheologie*

*Bei Rezensionen werden zu Beginn folgende Angaben erbeten:  
Erscheinungsort, Erscheinungsjahr, Seitenzahl, ISBN-Nummer  
und Ladenpreis des Buches*

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: druck@rotabene.de  
Forum Katholische Theologie findet sich auf der Liste der ERIH PLUS.  
www.fokth.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

## Ehe, Scheidung und Wiederheirat in der Alten Kirche: Historische Betrachtungen

*Von Peter Bruns, Bamberg/Eichstätt<sup>1</sup>*

### *Zusammenfassung*

Der Aufsatz widmet sich den ersten Texten der Väterzeit über Scheidung und Wiederheirat. Er untersucht die Lehre und die Praxis der frühen Kirche. Zum Vorschein kommt die seelsorgliche Praxis der Kirche in verschiedenen kulturellen Kontexten: im lateinischen (Tertullian), griechischen (Hirt des Hermas und Hippolyt) und sogar im syrischen Bereich (Bardesanes). Deutlich wird der Jahrhunderte lange Kampf gegen die heidnische Mentalität von Zweitehe, Scheidung und der Wiederheirat, bezüglich der heiklen Frage der eucharistischen Kommunion (Synode von Elvira 304).

Ein historisches Urteil über Ehe, Scheidung und Wiederheirat in der Alten Kirche<sup>2</sup> hat nicht nur die unterschiedlichen Sprach- und Kulturkreise, sondern auch die verschiedenen literarischen Gattungen in den Blick zu nehmen. Konkret muss unterschieden werden zwischen der Verkündigung der Seelsorger und Kirchenschriftsteller mit ihrer vorwiegend moralisch-paränetischen Ausrichtung auf der einen und den kanonischen Bestimmungen, die zu diesem Fragenkomplex getroffen wurden, auf der anderen Seite. Da in der gegenwärtig etwas überhitzten Diskussion<sup>3</sup> der Traditionsbeweis jeweils für die eine wie für die andere Position in Anschlag gebracht wird, ist der Kirchenhistoriker und Dogmengeschichtler<sup>4</sup> mit seiner Fachkompetenz gefragt. Obwohl niemand behaupten würde, dass man den Vätern der Alten Kirche<sup>5</sup> in allen Einzelheiten folgen müsse – was angesichts mancher Widersprüchlichkeiten in ihren Aussagen auch kaum möglich sein dürfte –, ist es für ein katholisches, d.h. alle Zeiten umfassendes Verständnis der Lehrentwicklung in Sachen des Glaubens und der Sitten

<sup>1</sup> Der vorliegende Beitrag wurde als mündlicher Vortrag bei verschiedenen Priestertreffen in Köln (05.08.2015) und Augsburg (08.09.2015) gehalten. Der Vortragscharakter ist weitgehend beibehalten worden; das verwendete Textmaterial wurde hingegen etwas erweitert.

<sup>2</sup> Die Frühzeit ist textlich gut erschlossen durch die Arbeit von Charles MUNIER, *Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche (1.–3. Jh.)*. Aus dem Französischen ins Deutsche übertragen von Annemarie Spoerri, Bern 1987.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu Giovanni CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Bologna (1977, 2<sup>1998</sup>) 2013. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Ceretis Thesen bietet Henri CROUZEL, *L'église primitive face au divorce du premier au cinquième siècle*, Paris 1971; ders., *Mariage et divorce, célibat et caractères sacerdotaux dans l'église ancienne*, Turin 1982.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu Robert DODARO OSA (Hg.), »In der Wahrheit Christi bleiben«: *Ehe und Kommunion in der katholischen Kirche*, Würzburg 2014.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu den instruktiven Beitrag von John M. RIST, *Scheidung und Wiederverheiratung in der Frühkirche*, in: DODARO, »In der Wahrheit Christi bleiben«, S. 53–75.

bare Selbstverständlichkeit, von einer allgemeinen Kohärenz auszugehen und keine radikale Veränderung beim Übergang von einer Epoche zur anderen oder einem Sprach- und Kulturkreis zum anderen anzunehmen. Mit anderen Worten: Was die Alte Kirche als Todssünde verwarf und mit z. T. strengen kanonischen Strafen bewehrte, können weder Papst noch Konzil im 21. Jahrhundert aus Gründen »pastoraler Klugheit« und in Unkenntnis historischer Fakten zur Tugend und zum allgemeinen Kirchengesetz erheben.

Angesichts der immensen Fülle des Textmaterials sind Straffungen unvermeidlich; auf erschöpfende Vollständigkeit kann kein Anspruch erhoben. Eher schlaglichtartig soll daher an ausgewählten Beispielen die Problemlage grob skizziert werden. Ergänzend zu der oft auf die Lateiner beschränkten Sicht soll auch die Kirche des Ostens mit ihren zahlreichen Zeugnissen in angemessener Weise Berücksichtigung finden. Der zeitliche Schwerpunkt, den wir uns gesetzt haben, liegt im Folgenden auf den ersten drei Jahrhunderten, also jener Epoche, die man gemeinhin als »vorkonstantinisch«<sup>6</sup> bezeichnen würde.

### *1. Die Unveränderlichkeit des Gesetzes Christi: Bardaisan von Edessa (um †220)*

In der gegenwärtigen Diskussion wird häufig auf das Beispiel der griechischen Ostkirche und deren Epikie bzw. Oikonomia<sup>7</sup> (pastorale Verhältnismäßigkeit) zurückgegriffen. Meistens kommen hierbei sehr späte Zeugnisse aus dem griechischen Kulturkreis zur Sprache, die nicht selten eine Art realistischer Anpassung der politisch gesinnten Patriarchen an die maßgebenden weltlichen Mächte<sup>8</sup> widerspiegeln. Die Stimme der Alten Kirche des griechischen Orients vor dem Trullanum verhält in den modernen Publikationen ungehört, ganz zu schweigen von den Syrern und Armeniern, welche in den ersten Jahrhunderten die christliche Monogamie gegen die Bigamie der Zoroastrier und anderer Heiden oft unter Aufbietung aller sittlichen Kräfte – einschließlich des Martyriums – heroisch verteidigten. Ein weiteres, an dieser Stelle nicht näher zu behandelndes Problemfeld öffnet sich mit der Vielweiberei der Muselmanen, die wiederum eine starke Herausforderung für die christlich-arabische Kanonistik<sup>9</sup> des Mittelalters im Herrschaftsbereich des Islam bildete, was noch ein eigenes Thema wäre. Doch bleiben wir zunächst bei der Frühgeschichte des christlichen Orients.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu die ältere, durchaus lesenswerte Studie von Herbert PREISKER, *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten. Eine Studie zur Kulturgeschichte der Alten Welt*, Berlin 1927.

<sup>7</sup> Einen Überblick über die orthodoxe Position bietet Erzbischof Cyril VASIL' SJ, *Trennung, Scheidung, Auflösung des Ehebandes und Wiederheirat*, in: DODARO, »In der Wahrheit Christi bleiben«, S. 77–102.

<sup>8</sup> So RIST, *Scheidung*, S. 53, mit dem Hinweis auf John Meyendorff. Ein besonders lehrreiches, fast an Skurrilität grenzendes Beispiel aus der Byzantinischen Kirche bildet der berühmte Tetragamie-Streit zu Beginn des 10. Jahrhunderts, vgl. Hans-Georg BECK, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, Freiburg (1966) 1985, S. 462–467.

<sup>9</sup> Vgl. Wilhelm HOENERBACH/Otto SPIES, *Das Recht der Christenheit I-II (arab.-dt.)*, Löwen 1956–1957.

Bardaisan gilt als eine der rätselhaftesten Gestalten<sup>10</sup>, welche das frühe syrische Christentum hervorgebracht hat. Er stammte aus einem vornehmen parthischen Adelsgeschlecht und verbrachte seine Jugendtage am Hofe des Königs von Edessa Abgars IX. des Großen (179–216). Seine reiche Lehrtätigkeit verschmolz syrische, parthische und hellenistische Elemente zu einer glücklichen Synthese. Der aramäische Philosoph, wie er auch häufig genannt wurde, war gleichbedeutend auf den Gebieten der Kosmologie, Astronomie, Ethnologie, Philosophie und Poesie. Bardaisans Hauptwerk »Buch der Gesetze der Länder«<sup>11</sup> liegt vollständig in syrischer Sprache sowie in einer kürzeren griechischen<sup>12</sup>, von Euseb in der *praeparatio evangelii* zitierten Bearbeitung vor. Die syrische Endfassung wurde vermutlich von den Bardaisan-Schülern Awida und Philippus redigiert. Im Hinblick auf die Ausbreitung des Christentums im Orient und die ehelichen Sitten und Gebräuche der Einheimischen teilt uns der Autor im Kapitel 46 folgende interessante Beobachtungen mit:

»Was sollen wir über unser neues Geschlecht der Christen sagen, welches an jedem Ort und in jedem Winkel Christus bei seinem Kommen aufgerichtet hat? Mit dem einzigen Namen Christi werden wir Christen genannt, an einem Tag, dem ersten in der Woche<sup>13</sup>, versammeln wir uns, und an festgesetzten (?) Tagen<sup>14</sup> enthalten wir uns der Speise. Unsere Brüder in Gallien heiraten keine Männer<sup>15</sup>, noch nehmen sich die in Parthien zwei Frauen, noch lassen sich die in Judäa beschneiden. Auch lassen sich unsere Schwestern bei den Gelen<sup>16</sup> und Quschanen<sup>17</sup> nicht mit Fremden ein, noch heiraten die in Persien ihre eigenen Töchter, noch setzen die in

<sup>10</sup> Für den hier zu behandelnden Text ist die Frage nach einem möglicherweise gnostischen Hintergrund des Autors nicht von Belang, vgl. die ältere Diskussion bei Hendrik J.W. DRIVERS, *Bardaisan of Edessa*, Assen 1966, und dagegen Barbara EHLERS, *Bardesanes von Edessa – Ein syrischer Gnostiker*, in: ZKG 81 (1970), S. 334–351.

<sup>11</sup> Vgl. Torsten KRÄNNICH/Peter STEIN, Das »Buch der Gesetze der Länder« des Bardesanes von Edessa, in: ZAC 8 (2004), S. 203–229. Diese neue Übersetzung weist keine Vorzüge gegenüber der älteren von Hermann WIESMANN, *Die Schrift über die Gesetze der Länder*, in: 75 Jahre Stella Matutina, Feldkirch 1931, S. 553–572, auf. Leider fehlt auch jeglicher Kommentar zu den schwierigen Textpassagen. Die älteste deutsche Übersetzung stammt aus der Pionierstudie von Adalbert MERX, *Bardesanes von Edessa* nebst einer Untersuchung über das Verhältniss der clementinischen Recognitionen zu dem Buche der Gesetze der Länder, Halle 1863, S. 25–55.

<sup>12</sup> Vgl. MUNIER, *Ehe*, nr. 107: S. 160–171.

<sup>13</sup> Zur Feier des Herrentages ist noch immer lesenswert: Willy RORDORF, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum*, Zürich 1962, der Bardaisan leider nicht erwähnt.

<sup>14</sup> Der Text ist unsicher; nach urchristlichem Brauch fasten die Christen im Orient am Mittwoch und am Freitag, während die »Heuchler« (Juden) sich am Montag und Donnerstag der Speise enthalten, vgl. Did 8,1.

<sup>15</sup> In dem griechischen Text (MUNIER, *Ehe*, nr. 107: S. 166f; Bardaisan bezieht sich auf die bei Paulus in 1Kor 6,9 und 1Tit 1,10 erwähnten *masculorum concubitores*) geht es um Knabenschändung, Ephebenliebe, um Jünglinge, die sich prostituieren, was bei den heidnischen Griechen nicht getadelt wird, während es bei den Mesopotamiern, zu denen auch Bardaisan gehört, verpönt ist. Bei den Galliern handelt es sich um Jungmänner (*véot*) und Stricher, die sich in aller Öffentlichkeit freien lassen.

<sup>16</sup> Bewohner der persischen Provinz Gilan am Kaspischen Meer, unweit des heutigen Aserbaidschan, vgl. MUNIER, *Ehe*, nr. 107: S. 164f. Die Männer der Gelitinnen waren Jäger, die oft lange unterwegs waren, was die daheimgebliebenen Frauen nicht selten zur Untreue verleitete.

<sup>17</sup> Im heutigen Gebiet von Kabul und Gandhara.

Medien<sup>18</sup> ihre Toten aus oder bestatten sie lebendig oder werfen sie den Hunden zum Fraße vor. Auch töten die in Edessa nicht ihre Frauen oder Schwestern bei Ehebruch, sondern trennen sich von ihnen und überlassen sie dem Richterspruch Gottes, auch steinigen sie sie nicht wie die Leute in Hatra die Räuber. Vielmehr, wo auch immer sie sein mögen, halten die Gesetze der Länder sie nicht von dem Gesetz ihres Christus fern, noch zwingt sie das Schicksal der Planeten zu Dingen, die ihnen unrein erscheinen.«<sup>19</sup>

Es fällt auf, dass bereits Ende des zweiten Jahrhunderts das Christentum auf der spätantiken Weltbühne als *global player* in Erscheinung trat. Schon früh hatte es im syrischsprachigen Raum, der mit dem Mutterland Palästina durch einen verwandten aramäischen Dialekt verbunden war, Fuß gefasst und sich dann entlang der Seidenroute im ganzen Orient jenseits von Euphrat und Tigris verbreitet. Bemerkenswert für den Ethnologen ist der Umstand, dass trotz aller kulturellen und sprachlichen Unterschiede die Einheit des Glaubens und der Sitten in den jungen Gemeinden gewahrt blieb. Bardaisan ist weit davon entfernt, einem Kulturrelativismus das Wort zu reden. Das Gesetz Christi ist universal, und wo es hingelangt ist und sorgsam befolgt wird, reinigt und läutert es die Völker und beendet die Rohheit barbarischer Unsitten, wie etwa die Steinigung<sup>20</sup> von Ehebrecherinnen, die im damaligen Orient und z. T. auch heute in islamischen Ländern wie Saudi-Arabien und dem Iran nicht unüblich ist. Da Edessa und die Osrhoëne unter parthischem Einfluss standen, hatten sich auch dort gewisse Unsitten wie die unter den männlichen Zoroastriern propagierte Bigamie breit machen können. Sehr häufig besaß der Mann noch in der Sasanidenzeit<sup>21</sup> eine Haupt- und eine Nebenfrau. Hier tat sich für die christliche Ethik ebenso wie im Bereich der Verwandtenehe ein großes Konfliktfeld auf, das die persischen Kanonisten vor allem im sechsten Jahrhundert<sup>22</sup> beschäftigen sollte, als eine große Zahl von Zoroastriern den christlichen Glauben annahm und wegen ihrer irregulären ehelichen Verhältnisse um Taufaufschub bitten mussten oder, wenn ihre familiären Angaben bei der Taufe unkorrekt waren, bis zum Tode eines Partners vom Kom-

<sup>18</sup> Der Umstand, dass Christen ihre Toten in der Erde bestatten und diese damit nach zoroastrischem Glauben verunreinigen, wird des Öfteren in der apologetischen Literatur angesprochen, vgl. hierzu Peter BRUNS, Reliquien und Reliquienverehrung in den syro-persischen Märtyrerakten, in: RQ 101 (2006), S. 192–211. Die Zoroastrier pflegten in der Nachfolge der Meder ihre Toten in den »Türmen des Schweigens« (*daxma*) den Vögeln des Himmels und der Sonne auszusetzen.

<sup>19</sup> Es gibt verschiedene Ausgaben des syrischen Textes, wir zitieren nach François NAU, *Patrologia Syriaca* t. I,2, col. 536–611, hier: col. 606–609.

<sup>20</sup> Der griechische Text stellt heraus, dass in Arabien und der Osrhoëne nicht nur die überführten Ehebrecherinnen (bezeichnenderweise nur die Frauen!) den Tod erleiden, sondern dass schon bei bloßem Verdacht geächtigt wurde, vgl. MUNIER, Ehe, nr. 107: S. 164–167. Die in Edessa ansässigen christlichen Araber hingegen ließen sich offensichtlich vom Beispiel Jesu gegenüber der Ehebrecherin (vgl. Joh 8,1–11) leiten und verzichteten demonstrativ auf die Steinigung.

<sup>21</sup> Christian BARTHOLOMAE, Die Frau im Sasanidischen Recht, Heidelberg 1924 (ein Vortrag, der separat veröffentlicht wurde), sowie die Untersuchung von Arthur CHRISTENSEN, L'Iran sous les Sassanides, Kopenhagen, 2. Aufl. 1944. Vgl. auch Bardaisans Ausführungen zur *lex Persarum* in Kap. 29 sowie zur Vielweiberei in Parthien in Kap. 37.

<sup>22</sup> Vgl. Peter BRUNS, Die christliche Ehe im Synodalrecht der Kirche des Ostens, in: XXXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana: Il matrimonio dei cristiani. Egesi biblica e diritto romano, Roma 2008 (StEphAug 114), Rom 2009, S. 197–209.

munionempfang ausgeschlossen blieben. Wie die Väter des zweiten Jahrhunderts kennt auch der aramäische Philosoph eine Trennung des Mannes von seiner Frau bei Ehebruch, gestattet ihm aber die Wiederheirat nicht. Das Kapitel schließt mit einem Bekenntnis zur Willens- und Wahlfreiheit des Menschen<sup>23</sup>, der in seinen sittlichen Entscheidungen nicht von den Planeten abhängig ist, wie die deterministischen Chaldäer und andere religiöse Gruppen des Zweistromlandes behaupten. Der Christ ist überall auf der Welt frei, den Willen seines Herrn zu tun, mit a. W., für sein sittliches Fehlverhalten, in bester iranischer Tradition »Unreinheit«<sup>24</sup> genannt, kann er nicht ein schlechtes Horoskop verantwortlich machen.

## 2. Ein Zeugnis des zweiten Jahrhunderts: Der Hirt des Hermas<sup>25</sup>

Zu den eigentümlichen pastoralen Denkmälern des zweiten Jahrhunderts zählt der »Hirt des Hermas«, welcher fünf Gesichte (*visiones*), zwölf Gebote (*mandata*) und zehn Gleichnisse (*similitudines*) umfasst. Viermal gibt sich die Kirche als ehrwürdige Matrone dem Seher zu erkennen; sie ist alt, schwach und grau geworden und vegetiert in ihren Sünden dahin (*vis.* 3,11). Entgegen den biologischen Gesetzen des Zerfalls durchlebt die Kirche als Büßerin zeitgleich mit ihrer inneren Erneuerung eine äußere Verjüngung, so dass sie am Ende der Zeiten in der letzten Vision als makellose Jungfrau aus dem Brautgemach ihrem himmlischen Bräutigam entgegentritt (*vis.* 4,2f). Die pastorale Tendenz dieser apokalyptischen Schrift tritt klar zu Tage: In der Mahnung zur Buße (*μετάνοια*) laufen alle einzelnen Betrachtungen wie in einem Brennpunkt zusammen. Angesichts der in Bälde erhofften glorreichen Wiederkunft des Herrn will der Verfasser den rechten Bußgeist in der Kirche erwecken, das geistliche Leben erneuern und das Gewissen der Christgläubigen von toten Werken reinigen. Für die christliche Ehelehre ergibt sich nach *mand.* IV folgende sittliche Konsequenz, die der Autor in ein Zwiegespräch der Seele mit dem Engel des Herrn kleidet:

»Ich gebiete dir«, sprach er (sc. der Bußengel), »die Keuschheit<sup>26</sup> zu bewahren (*φυλάσσειν τὴν ἀγνείαν*), und kein Gedanke<sup>27</sup> soll in deinem Herzen aufkommen an eine fremde Frau oder an irgendeine Unzucht oder an irgendwelche derartige Schlechtigkeiten.« Wer das nämlich tut, begeht eine große Sünde. Wenn du aber stets an deine eigene Frau denkst, wirst du nie sündigen. Wenn aber dieser Gedanke in deinem Herzen aufkommt, wirst du sündigen, und wenn du eine andere ebenso schlechte

<sup>23</sup> Vgl. Tacke JANSMA, *Natuur, lot en vrijheid*. Bardesanes, de filosoof der Arameeërs en zijn images, Wageningen 1969; Javier TEIXIDOR, *Bardesane d'Édesse. La première philosophie syriaque*, Paris 1992, und zuvor schon auf spanisch: *La filosofía traducida. Crónica parcial de Edesa en los primeros siglos*, Sabadell (Barcelona) 1991.

<sup>24</sup> Der Zoroastrismus ist eine Religion der kultischen und sittlichen Reinheit, kennt daher zahllose Buß-, Läuterungs- und Segensriten, vgl. hierzu Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962, S. 107–111.

<sup>25</sup> Vgl. Ulrich H.J. KÖRTNER/Martin LEUTZSCH, *Papiasfragmente. Hirt des Hermas*, Darmstadt 1998.

<sup>26</sup> Das griech. *ἀγνεία* meint sowohl die vollkommene Enthaltbarkeit als auch die eheliche Keuschheit, die sich mit einem Partner begnügt.

<sup>27</sup> Zur Sündhaftigkeit des bloßen Gedankens an Ehebruch vgl. Mt 5,28; Did 3,3.

Sünde begeht. Denn dieser Gedanke ist für einen Knecht Gottes eine große Sünde. Wenn einer diese schlechte Tat begeht, zieht er sich den Tod<sup>28</sup> zu. Sieh nun zu: Enthalte dich dieses Gedankens. Denn wo Würde wohnt, dort darf die Gesetzlosigkeit (ἀνομία) nicht aufkommen im Herzen eines gerechten Mannes.« – Ich sprach zu ihm: »Ach Herr, erlaube mir, dir einige Fragen zu stellen.« »Sprich«, sagte er. »Herr«, sprach ich, »wenn einer eine Frau hat, die an den Herrn glaubt, und diese bei einem Ehebruch ertappt wird, sündigt da der Mann, der mit ihr zusammenlebt?« »Solange man nichts weiß«, sagte er, »sündigt man nicht. Wenn aber der Mann um ihre Sünde weiß und die Frau sich nicht bekehrt, sondern in ihrer Unzucht (πορνεία)<sup>29</sup> verharrt und der Mann mit ihr zusammenlebt, wird er ihrer Sünde schuldig und Teilhaber ihres Ehebruchs (μοιχεία).« »Was soll nun«, sagte ich, »Herr, der Mann tun, wenn die Frau bei ihrem Leiden (τῷ πᾶθει)<sup>30</sup> verbleibt?« »Entlassen soll er sie«, sprach er, »und der Mann soll für sich allein bleiben. Wenn er die Frau aber entlassen hat und eine andere heiraten will, dann begeht auch er selbst Ehebruch.« »Wenn nun«, sagte ich, »Herr, nachdem die Frau fortgeschickt worden war, die Frau sich bekehrt und zu ihrem Mann zurückkehren will, soll sie dann wiederaufgenommen werden?« »Ja, gewiss«, sprach er, »Wenn der Mann sie nicht wiederaufnimmt, sündigt er und zieht sich große Sünde zu. Vielmehr: die gesündigt hat und sich bekehrt, muss wiederaufgenommen werden. Nicht mehrmals allerdings, denn für die Knechte Gottes gibt es nur eine Buße<sup>31</sup> (μετάνοια ἔστιν μία). Wegen der Buße nun darf der Mann nicht heiraten. Diese Praxis (πράξις) gilt für Frau und Mann.<sup>32</sup> Nicht nur dann«, sagte er, »ist es Ehebruch, wenn einer sein Fleisch befleckt, sondern auch jeder, der Ähnliches tut wie die Heiden<sup>33</sup>, begeht Ehebruch. Wenn einer bei derartigen Handlungen beharrt und sich nicht bekehrt, dann halt dich von ihm fern und lebe nicht mit ihm zusammen. Andernfalls bist auch du schuldig an seiner Sünde. Deshalb wurde euch befohlen, für

<sup>28</sup> Gemeint ist der zweite Tod, der Tod der Sünde.

<sup>29</sup> Aus dem Kontext geht hervor, dass Hermas die »Unzucht« (πορνεία) konkret als »Ehebruch« (μοιχεία) interpretiert; als Trennungsgrund ist sie bei Matthäus (5,32; 19,9) und nur bei ihm urchristlich bezeugt.

<sup>30</sup> πάθος ist das Leiden und die Leidenschaft; im Sinne der antiken *theologia medicinalis* wird die Sünde als eine Art Krankheit verstanden.

<sup>31</sup> Das zentrale Thema des Hermas ist die *eine* Buße (*poenitentia secunda*) nach der Taufe zur Vergebung der Sünden, welche er gleichsam als *poenitentia prima* auffasst. Er bezieht eine reformerische Mittelposition. Gegen die Rigoristen hält er fest, dass es überhaupt eine Bußmöglichkeit nach der Taufe gibt, gegenüber den Laxisten betont er ihre Einmaligkeit.

<sup>32</sup> Es ist durchaus erwähnenswert, wie Hermas die Gleichwertigkeit von Mann und Frau in Bezug auf das kirchliche Recht (im Unterschied zum weltlichen) betont. Der jüdische wie der römische Mann nimmt sich das Recht, sich von seiner Frau zu trennen. Im christlichen Kontext hingegen verpflichtet die Gleichrangigkeit der Ehegatten zu gleicher Treue. Die Kirche wertet darum Verfehlungen gegen die eheliche Keuschheit gleich schwer, vgl. auch die erweiternde, die Frau einschließende Redeweise bei Augustin, *b. coniug.* V,5.

<sup>33</sup> Der Ehebruch ist ähnlich wie der Götzendienst der Heiden von der Alten Kirche als Todsünde verworfen worden. In der Antike pflegte sich die Kirche von den Heiden bewusst abzugrenzen. In der Moderne hingegen steckt sie in einer Zwickmühle: die ehemals christlichen Länder Westeuropas, aber auch Lateinamerikas erleben heute einen schweren Rückfall ins (Neu-) Heidentum, der nicht ohne Auswirkung auf das sittliche Niveau der Gesamtgesellschaft wie der einzelnen Gläubigen bleibt. Die Kirche kann sich im Sinne einer falschen Reform dem Trend des Zeitgeistes anpassen, wird dadurch aber ihre eigene Identität einbüßen. In dem Moment, da sie die Welt zu gewinnen meint, hat sie ihre Seele bereits verloren.

euch allein zu bleiben, Mann oder Frau. Denn es kann sein, dass es bei derartigen Dingen Umkehr gibt.«<sup>34</sup>

Zweifelsohne gehört das vierte *mandatum*, in welchem der Bußengel zur Keuschheit der Eheleute mahnt und von der Trennung und einer Zweitehe (freilich erst nach dem Tode des Ehepartners) handelt, zu den zentralen Aussagen des Verfassers. Vermutlich hat dieser darin seine eigene, nicht eben glückliche Biographie verarbeitet. Hermas war ein freigelassener Sklave, der einen eigenen Hausstand (*vis.* I,1,1) gründete, rasch mit unredlichen Mitteln zu großem Reichtum (*vis.* I,3,1) kam und in die besseren Kreise Roms einheiratete. Die aus dieser Beziehung hervorgegangenen Kinder fielen nicht zuletzt wegen der Nachlässigkeit des Vaters vom Glauben ab und wurden in der Verfolgungszeit sogar die Kläger gegen die eigenen Eltern (*vis.* II,2,2). Auf dem Land bei Cumae geht Hermas in sich (*vis.* III,1,2; IV,1,2), tut Buße für sich, sodann für seine Gattin – ein zänkisches Schandmaul<sup>35</sup>, mit dem er wahrlich keine Freude hatte – und schließlich auch für seine Kinder, die er zunächst auf die schiefe Bahn geraten, dann aber am Ende der Gleichnisse (*sim.* VII,4) glücklich geläutert und bekehrt sieht.

Der umgebende Kosmos des Hirten ist eine Welt von Tugend und Laster, bösen und guten Geistern, von Gott und den Engeln, von Dämonen und Visionen, Kräften und Trieben, Sünde und erotischer Verführung (letztere gleich zu Beginn in *vis.* I,1,1f), in welcher der Verheiratete wie der Unverheiratete gleichermaßen die Keuschheit wahren muss, um im bevorstehenden Gericht Gottes bestehen zu können. Die frohe Botschaft lautet, dass in dieser Welt der Laster ein heiliges und keusches Leben durchaus möglich ist, und der Sünder im Falle des Versagens eine zweite Chance in Gestalt der einmaligen Buße erhält. Eine Wiederheirat der Getrennten wird strikt verworfen, da das angestrebte Ziel die Aussöhnung der Partner und die Bekehrung des Ehebrechers ist.

### *3. Ein römischer Bischof unter Rechtfertigungsdruck: Hippolyts Kritik an Kallist<sup>36</sup>*

Das dritte Jahrhundert begann in Rom mit einem veritablen Schisma, über das die reichlich fließenden Quellen aufs ausführlichste berichten. Denn einer der beiden einander befehdenden Kontrahenten mit Namen Hippolyt, Priester und Bischofspräsident, war eine literarische Persönlichkeit von Rang, was man von seinem Widersacher auf der römischen Kathedra mit Namen Kallistos (oder latinisiert Calixtus) nicht gerade behaupten kann. Hippolyt war unter Papst Zephyrin, dem Nachfolger

<sup>34</sup> KÖRTNER/LEUTZSCH, Hirt des Hermas, S. 196–199; vgl. MUNIER, Ehe, nr. 29: S. 30–33.

<sup>35</sup> Vgl. *vis.* II,2,3; MUNIER, Ehe, nr. 28: S. 27–29.

<sup>36</sup> Vgl. Ignaz von DÖLLINGER, Hippolytus und Kallistos oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts; mit Rücksicht auf die Schriften und Abhandlungen der HH. Bunsen, Wordsworth, Baur und Gieseler, Regensburg/Mainz 1853; Erich CASPAR, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. Bd. I Römische Kirche und Imperium Romanum, (Tübingen 1930) Ndr. Münster 1985, S. 22–28.

Viktors I., Priester der römischen Kirche geworden und hatte sich wohl selbst Hoffnungen auf die Kathedra gemacht. Da er aber bezüglich seiner östlichen Logos-Christologie nicht der römischen Hauptströmung des modalistischen Monarchianismus<sup>37</sup> folgte und mit seinen eher rigiden Moralvorstellungen im Klerus nicht mehrheitsfähig war, fiel die Wahl auf den Emporkömmling Kallist, dem er in seinen »Widerlegungen«<sup>38</sup> ein denkbar schlechtes Zeugnis ausstellte. Hippolyt selbst hat sich immer als wahrer Bischof von Rom<sup>39</sup> verstanden, wurde aber von seinen Gegnern<sup>40</sup>, den Vertretern der Mehrheitspartei, Kallist und dessen Nachfolgern Urbanus und Pontianus, nicht anerkannt. Sein Martyrium in der Zeit des Pontian<sup>41</sup> beendete auch formell das fortbestehende Schisma. Hippolyt stand in der vornehmen Gelehrtentradition seiner Zeit, als Ketzerbekämpfer war er ein Nachfolger des hl. Irenäus, des Bischofs von Lyon, und zu seinen Füßen saß während des Romaufenthaltes kein geringerer als Origenes. Im Gegensatz zu Hippolyt spielte sein bischöflicher Rivale um die Kathedra in den Lehrfragen keine führende Rolle, er verstand nicht viel von Theologie, sondern gab sich ganz als pastoraler Pragmatiker. Hippolyt blickte auf Kallists theologische Unfähigkeit mit einer deftigen Portion Gelehrtenhochmut herab, während dieser seinerseits aus seinem Ressentiment gegen die *théologie savante* keinen Hehl machte und dem theologischen Disput tunlichst aus dem Weg ging.<sup>42</sup> Den Zephyrin nannte Hippolyt einen »ungebildeten Idioten« und schlimmer noch einen Tyrannen, der sich um die »kirchlichen Dekrete nicht scherte« (*ref. IX,11*). Dieser war halt ähnlich wie sein Nachfolger, Kallist, Pragmatiker, kein Freund der allzu strengen rechtlichen Regelung, aber geschäftstüchtig und von großem Organisationstalent. Doch nicht nur in der spekulativen Trinitätstheologie jener Tage, sondern auch in puncto kirchliche Ehemoral gingen die Meinungen der Kontrahenten weit auseinander:

[20] »Kallist kam als erster auf den Gedanken, den Leuten die Dinge rund um die Lust zu gestatten, und erklärte, allen würden von ihm die Sünden erlassen. Wenn ei-

<sup>37</sup> Vgl. Pierre NAUTIN, Hippolyte et Josipe, Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle (Etudes et textes pour l'histoire du dogme de la Trinité, n° 1), Paris 1947.

<sup>38</sup> Paul WENDLAND, Hippolytus. Werke. Dritter Band. Refutatio omnium haeresium (GCS 26), (Leipzig 1916) Ndr. Hildesheim 1977, bes. *ref. IX,11f.*

<sup>39</sup> Hippolyt war davon überzeugt, dass Kallist nur zum Schein die Kathedra des hl. Petrus innehatte. Bei den Ausgrabungen an der Via Tiburtina kam 1551 das Fragment einer bischöflichen Kathedra zutage, die ein Verzeichnis der Werke des Hippolyt enthielt.

<sup>40</sup> Die offiziöse Papstchronik, der *liber pontificalis*, erwähnt den Gegenpapst mit keinem Wort.

<sup>41</sup> Es wird durch einen Eintrag im Festkalender von 354 sowie durch eine Grabinschrift des Papstes Damasus (366–384) festgehalten, vgl. Maximilian IHM, Damasi epigrammata, Leipzig 1895, Nr. 37, S. 42f. Der Papst macht den renitenten Priester wegen seiner Sittenstrenge zu einem Novatianer, was allerdings einen groben Anachronismus darstellt. Hippolyt wäre dann ein Novatianer *ante litteram* gewesen.

<sup>42</sup> Es sei dahingestellt, ob Kallist als Mann des »praktischen Kirchenregiments« die Befürchtung hegte, die permanenten Diskussionen könnten den Kirchenfrieden stören, so CASPAR, Geschichte des Papsttums, S. 24, denn Hippolyt sagt von ihm, dass er »immerwährenden Streit im Volke« unterhielt. Offensichtlich war er aber einer Diskussion mit Hippolyt intellektuell nicht gewachsen, weshalb er häufig auswich und den Leuten nach dem Munde redete: »Er selbst aber wusste sich dann beide Parteien mit schlaun Redensarten geneigt zu machen, indem er bald die Rechtgläubigen (gemeint ist natürlich die Partei des Hippolyt) damit täuschte, dass er für seine Person, wie sie zu denken vorgab, bald wieder dieselbe Versicherung Anhängern des Sabellius (d.h. der Modalisten) gab.« Man mag ihm ein solches Taktieren als Charakterschwäche auslegen, wie Hippolyt es tut, oder es für ein kluges pastorales Ausweichmanöver halten.

ner, der einem anderen Verband (ἑτέρῳ συναγόμενος) angehöre und ‚Christ‘ genannt werde, eine Sünde begangen habe, sagen sie, werde ihm die Sünde nicht angerechnet, wenn er zur Schule (σχολῆ) des Kallist überlaufe. [21] An dessen Dekret (ῥῶ) fanden viele Gefallen, die von Gewissensbissen gequält und aus vielen Sekten (αἰρέσεων) hinausgeworfen worden waren – es waren auch solche darunter, die von uns unter Verurteilung (ἐπι καταγνώσει) aus der Kirche ausgeschlossen waren –, sie liefen also zu ihnen über und füllten seine Schule. Dieser verkündete das Dogma (ἔδογματίσεν), dass ein Bischof, wenn er eine Sünde begehe, nicht abgesetzt werden dürfe, sei es auch eine Todsünde (πρὸς θάνατον, vgl. 1Joh 5,16). [22] Von dieser Zeit an wurden zwei- bis dreimal verheiratete Bischöfe, Priester und Diakone zum Klerus zugelassen. War jemand im Klerus und er heiratete, blieb ein solcher im Klerus, so als ob er nicht gesündigt hätte. Dazu, sagte er, passe der Ausspruch des Apostels: ‚Wer bist du, dass du einen fremden Hausdiener (οἰκέτην) richtest?‘ (Röm 14,4) Ja auch die Parabel vom Unkraut, sprach er, beziehe sich darauf, d.h. die Sünder in der Kirche. [23] Ja auch die Arche Noah sei ein Gleichnis für die Kirche gewesen, sagte er. In ihr befanden sich Hunde, Wölfe und Raben, alles Reine und Unreine, so müsse es, behauptet er, auch in der Kirche sein, und was er sonst noch so zusammenbringen konnte, hat er so ausgelegt. Seine Hörer, die sich an diesen Lehren erfreuen, treiben das Spielchen weiter fort für sich und die vielen, die in Massen zu dieser Schule strömen. [24] Deshalb nehmen sie zu und rühmen sich ihrer Massen wegen der Lüste, die Christus ihnen nicht gestattet hat. Ihn verachten sie und lassen keine Sünde aus, indem sie behaupten, er werde den Wohlmeinenden schon vergeben. So hat er (Kallist) Frauen von vornehmer Stand gestattet, wenn sie keine Männer haben und in ihrer Jugend brennen, aber ihren Rang nicht durch eine gesetzlich geschlossene Ehe<sup>43</sup> einbüßen wollen, sich einen Beischläfer (σύγκοιτον) zu wählen, sei es einen Haussklaven (οἰκέτην) oder einen Freien, und diesen als ihren Gatten zu betrachten, ohne mit ihm gesetzmäßig verheiratet zu sein. [25] So begannen die sogenannten gläubigen Frauen (πισταί) Verhütungsmittel (ἀτοκίας φαρμάκοις) zu nehmen und sich zusammenzuzschnüren, um bereits Empfangenes abzutreiben, da sie wegen ihrer hohen Abkunft und ihres aufgehäuften Vermögens kein Kind von einem Sklaven oder einem beliebigen Manne haben wollten. Seht, so weit ist der Gesetzlose mit seiner Gottlosigkeit gekommen, indem er (Kallist) Ehebruch und Mord (μοιχείαν καὶ φόνον) in einem lehrt. Und bei diesen Verwegenheiten gehen diese Unverschämten daran, sich ‚katholische Kirche‘ zu nennen, und manche laufen ihnen zu, in der Meinung, recht zu handeln.«<sup>44</sup>

Bemerkenswert an Hippolyts Position ist ihre Sittenstrenge, der nichts vom Laizismus der späteren Byzantiner anhaftet. Obwohl selbst Grieche und griechischsprachig, war er in puncto klerikaler Enthaltensamkeit und Unauflöslichkeit der Ehe äußerst

<sup>43</sup> Während das römische Recht der Ehe zwischen Sklaven jeden juristischen Wert absprach, hat die Kirche sie als gültig angesehen, hat allerdings auch Rücksicht nehmen müssen auf die Rechte, die dem Herrn der Sklaven zustanden. Problematisch war auch die Ehe zwischen einem Freien und einer Unfreien (Konkubinat), vgl. die sog. *Traditio Hippolyti* (MUNIER, Ehe, nr. 106: S. 160f).

<sup>44</sup> Vgl. MUNIER, Ehe, nr. 105: S. 156–159; WENDLAND, 249,14–251,1. Wir haben die deutsche Übersetzung von Annemarie Spoerri aus dem Französischen etwas modifiziert.

unnachgiebig. Das Beispiel Hippolyts und sein Nachwirken im Orient zeigen, dass auch die griechische Kirche des dritten Jahrhunderts keineswegs lax war, dass es vielmehr die römische Kirche unter Kallist war, die auf Grund ihres nicht unumstrittenen pastoralen Pragmatismus glaubte, den Rigorismus der Orientalen abmildern zu müssen. Man hat Hippolyt<sup>45</sup> des Öfteren vorgeworfen, er habe Kallist zu Unrecht an den Pranger gestellt. Zumindest wird man dem römischen Bischof eine gewisse geistig-moralische Flexibilität nicht absprechen können. Er habe, so die Meinung, der »ehrlichen Not der vornehmen Frauen steuern« wollen, die in weit größerer Zahl als die heidnischen Männer zum Christentum konvertierten. Um die Mischehen mit den Heiden gering zu halten, kamen oft nur christliche Männer niedrigeren Standes als Bräutigame für die heiratswilligen reichen Frauen in Frage. Solchen Frauen nun bot Kallists Eheerlass nicht nur einen bloßen Eheersatz, wie es das staatlich anerkannte Konkubinat regelte, sondern im Sinne des paulinischen Dictums *non est servus neque liber* (Gal 3,28) bezüglich der Würde aller getauften Christgläubigen eine vollgültige, sakramentale Ehe. Bemerkenswert ist ferner die Form, die Kallist für die Promulgation gewählt hat: es handelt sich um einen »Horos«, eine durchaus »definitive« Entscheidung in Sittenfragen. Sie stand indes nicht nur im Widerspruch zu den staatlichen Gesetzen, sondern schien auch, zumindest in den Augen Hippolyts, einen Bruch mit der altkirchlichen Ehemoral zu enthalten und die allgemeine Sittenlosigkeit in der Gemeinde zu befördern. Erschwerend kam für Hippolyt hinzu, dass die Unsitte der Di- oder Trigamie<sup>46</sup> selbst vor dem Klerus nicht Halt machte. Gegen manche Widerstände verfocht dieser hingegen die klerikale Enthaltensamkeit zumindest in dem von ihm geleiteten Sprengel. Der Preis, den Kallist für seine Laxheit zu entrichten hatte, war denkbar hoch. Nicht nur ein Schisma mit Hippolyts Partei, sondern auch die Senkung des sittlichen Niveaus innerhalb der römischen Gemeinde wurden billigend in Kauf genommen. Auch wenn die Alte Kirche in der Zeit Hippolyts mit der Entwicklung einer Ehelehre erst am Anfang stand, so wurde doch die Zeugung der Nachkommenschaft als wichtiger Zweck des Zusammenlebens von Mann und Frau angesehen. Die in der Antike durchaus bekannte und nicht selten praktizierte Empfängnisverhütung<sup>47</sup> entsprach diesem Anliegen aber in keiner Weise. Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, dass Hippolyt sich bewusst von den gnostischen Asketen, welche die Ehe und die Fruchtbarkeit als solche verwarfen, absetzen wollte. Im Unterschied zur

<sup>45</sup> So etwa bei CASPAR, Geschichte des Papsttums, S. 25f.

<sup>46</sup> Bekanntlich ist es selbst in der griechischen Kirche nie zu einer »Vierthe« – nicht einmal für die Laien – gekommen. Man denke nur an den berühmten »Tetragamiestreit«, der zwischen Kaiser Leon VI. von Byzanz (886–912), dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Nikolaus (893–907/912–925) und Papst Sergius III. (904–911) ausgetragen wurde, vgl. hierzu neben den Literaturangaben in Anm. 7 den Artikel von Franz TINNEFELD, Tetragamiestreit, in: Lexikon des Mittelalters VIII (München 1997), Sp. 575.

<sup>47</sup> In seinem Überblickswerk »Lust ohne Last. Die Geschichte der Empfängnisverhütung« (München 2003) streift Robert JÜTTE Hippolyts Refutatio nur kurz (S. 45f). Er würdigt immerhin diesen ersten Hinweis in der frühchristlichen Literatur auf die angesprochene Problematik, ohne die technischen Details zu vertiefen. Was es mit den »unfruchtbar machenden Drogen« auf sich hat, lässt er offen, vgl. auch J.H. WASZINK, Art.: Abtreibung, in: RAC I (1950), Sp. 55–60; zuvor schon F.J. Dölger, Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtbarkeit in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike: JbAC 4 (1934), S. 1–61, 280–282.

freiwillig gewählten Ehelosigkeit und Jungfräulichkeit, die der Kirchenschriftsteller als höchst angemessen und verdienstvoll besonders für den geistlichen Stand, aber nicht ausschließlich für ihn ansah, war die christliche Ehe auf Kinderzeugung und Fortpflanzung hin angelegt. Dass er die Abtreibung als einen besonders verabscheuungswürdigen Mord (φόνος) ansah, hat er mit den ältesten Zeugen der christlichen Tradition gemein, die von einem wahrhaft »heidnischen« und dem Christen unwürdigen Verbrechen<sup>48</sup> spricht.

#### 4. Tertullians Polemik gegen eine einseitige Barmherzigkeitspastoral

In der Schrift »Über die Schamhaftigkeit« (*De pudicitia*)<sup>49</sup> handelt der nordafrikanische Kirchenschriftsteller Tertullian um 220 vom hohen Wert der ehelichen und nichtehelichen Keuschheit vor der Welt und noch mehr in der Kirche Gottes. Ein Edikt des »Bischofs der Bischöfe« (vielleicht des Bischofs von Karthago oder eines anderen hohen Würdenträgers)<sup>50</sup> hatte dagegen verstoßen und unter den Christgläubigen Verwirrung ausgelöst. Tertullian ist deshalb zur Gemeinschaft der »Psychiker« und »Sarkiker«, d.h. der chronisch Unkeuschen, wie er die laxen Christen<sup>51</sup> zu nennen pflegt, nicht ganz zu Unrecht auf Distanz gegangen. Man hat in Tertullians Rigorismus eine Nachwirkung des montanistischen Enthusiasmus sehen wollen. Doch gilt es zu beachten, dass die apokalyptische Naherwartung mit der fieberhaften Suche nach dem himmlischen Jerusalem (»Pepuza« in Kleinasien) im eschatologischen Denken Tertullians keinen Platz (mehr) hatte. Der nordafrikanische Montanismus<sup>52</sup> oder die inzwischen in die Jahre gekommene »neue Prophetie«, wie sich die charismatische Aufbruchsbewegung gerne selbst nannte, hatte das kleinasiatische Lokalkolorit längst eingebüßt. Von ihm geblieben war nur der ihm typische Gerichtsgedanke, verbunden mit einem kompromisslosen Appell zu unbedingter Heiligkeit. Hierin lag *cum grano salis* die Sinnspitze der Kritik Tertullians an der laxen bischöflichen Amtsführung und ihrer allzu nachgiebigen Bußpastoral. Denn in seinen Augen hatte

<sup>48</sup> Vgl. Did 2,2; 5,2; Barn 19/20.

<sup>49</sup> *Pudicitia* meint die »Ehrbarkeit«, »Schamhaftigkeit«, »Keuschheit« im Gegenteil zur *libido*; vgl. MUNIER, Ehe, nr. 189: S. 272–279. Kommentierte Neuausgabe des Textes mit Übersetzung: Ders., Tertullianus. La pudicité. Texte critique et traduction (= SChr 394/95), Paris 1993.

<sup>50</sup> Vgl. MUNIER, Ehe, nr. 189: S. 273, Anm. 2. Es besteht in der Forschung keine Einigkeit darüber, ob es sich hierbei um Kallist von Rom oder um Agrippinus von Karthago handelt, der in diesem Falle ein Dekret des römischen Bischofs für Nordafrika übernommen hätte. ALTANER-STUIBER, *Patrologie*, Freiburg<sup>9</sup>1978, S. 159, lehnt eine Bezugnahme Tertullians auf den römischen Bischof energisch ab. Nun ist es aber nicht unbedingt ausgemacht, dass die Nordafrikaner den Römern in der Kirchendisziplin folgten, wie später der Ketzertaufstreiter oder die Frage der *lapsi* zur Genüge beweisen. Im Allgemeinen neigten die Nordafrikaner eher zu einer rigoristischen Handhabung der Dinge.

<sup>51</sup> Es ist *opinio communis* unter den Forschern, dass Tertullian in seiner montanistischen Phase zur Catholica ein zwiespältiges Verhältnis hatte. Das nordafrikanische Christentum war stark von Konvertiten wie Tertullian getragen, die wegen des hohen ethischen Anspruchs der Kirche Christen wurden, ihr aber wegen der »Ermäßigungspastoral« den Rücken kehrten. Die von Tertullian mit begründete Personalgemeinde, ein Sammelbecken aller unzufriedenen Katholiken, die mit dem grassierenden Laxismus haderten, wurde erst unter Augustinus, *haer.* 86, wieder der Jurisdiktion des Aurelius unterstellt.

<sup>52</sup> Vgl. hierzu MUNIER, *Pudicité*, S. 50–61.

die nachlässige Praxis des »Bischofs der Bischöfe« und anderer Hirten in Bezug auf die Ehe notwendig zu sündhafter Nachsicht gegenüber dem Ehebrecher geführt und eine unverzeihliche Todsünde verharmlost, wie er wortreich ausführt:

»Der Bestand unserer Güter ist im Sinken begriffen; sogar die Grundlage der christlichen Ehrbarkeit wird erschüttert, die doch alles vom Himmel holt, das Wesen aus dem Bad der Wiedergeburt, die Zucht vermittelt der Predigt des Evangeliums, die Strafe aus den Urteilen in beiden Testamenten, eine Strafe, die umso härter ist wegen der Furcht vor dem ewigen Feuer und dem Verlangen nach dem ewigen Reich.<sup>53</sup> Hätte ich wohl zu ihrem Nachteil stillschweigen können? Ich höre nämlich, dass ein Edikt (*edictum*) veröffentlicht worden ist, und zwar ein endgültiges (*peremptorium*): Der oberste Pontifex, das ist der Bischof der Bischöfe,<sup>54</sup> erklärt: ‚Ich vergebe auch die Sünden des Ehebruchs und der Hurerei denen, die Buße getan haben.‘ Unter dieses Edikt kann man nicht schreiben: ‚Recht so, wohlgetan!‘ Und wo wird diese Freizügigkeit öffentlich bekannt gemacht? Vermutlich sofort in den Lasterhöhlen unter den Aushängeschildern der Bordelle! Dort muss diese Art Buße promulgiert werden, wo die Sünde selbst ihr Wesen treibt, dort sollte von diesem Nachlass zu lesen sein, wo man mit der Hoffnung auf ihn eintritt. Doch nein! Es steht in der Kirche zu lesen, in der Kirche wird es proklamiert, und die Kirche ist doch eine Jungfrau, fort mit einer solchen Ankündigung, fort von der Braut Christi! Sie, die da die wahre, die keusche, die heilige ist, darf nicht einmal dadurch befleckt werden, dass sie so etwas hören muss. Sie hat keine Leute, denen sie ein solches Versprechen geben könnte, und wenn sie welche haben sollte, so gibt sie es ihnen nicht. Denn selbst der irdische Tempel Gottes konnte vom Herrn wohl als eine Räuberhöhle bezeichnet werden, aber nicht als eine Höhle der Ehebrecher und Hurer... *pud.* II: Gott ist aber, wendet man ein, der Gute, ja der Beste, mitleidig, der Erbarmer und reich an Barmherzigkeit (vgl. Joel 2,13), die er jedem Opfer vorzieht; er zieht die Bekehrung des Sünders dem Tode desselben vor; er ist der Heilbringer für alle Menschen und besonders für die Gläubigen. Darum werden wir Kinder Gottes auch mitleidig und friedfertig sein müssen, einander vergebend, wie auch Christus uns vergeben hat, nicht richten, damit wir nicht gerichtet werden (vgl. Mt 7,1). Denn nur seinem Herrn steht und fällt man. ‚Du aber, wer bist du, dass du einen fremden Knecht richtest?‘ (Röm 14,4) –, Vergib, und es wird dir vergeben werden.‘ (vgl. Lk 6,37) Von solcher Art sind die häufigen Ausreden, womit sie Gott schmeicheln und sich selbst etwas vormachen und wodurch die Sittenzucht mehr entkräftet als gestärkt wird. Wir sind imstande, sie mit ebensoviel gegenteiligen Stellen abzuwehren, welche die Strenge Gottes einschärfen, und Standhaftigkeit von uns fordern. Obwohl Gott von Natur gut ist, so ist er doch auch gerecht. Je nachdem die Sache liegt, versteht er, wie zu heilen, so auch zu schlagen; er bewirkt Frieden, er befiehlt aber auch das Unglück. Die Buße ist ihm freilich lieber, aber er befiehlt auch dem Jeremias, nicht mehr für das sündige

<sup>53</sup> *Pud.* I,5: *Nostrorum bonorum status iam mergitur, Christianae pudicitiae ratio concutitur, quae omnia de caelo trahit, et naturam per lauacrum regenerationis, et disciplinam per instrumentum praedicationis, et censuram per iudicia ex utroque testamento, et coacta constantius ex metu et uoto aeterni ignis et regni.*

<sup>54</sup> Von Tertullian wohl etwas ironisch gemeint: *pontifex scilicet maximus, episcopus episcoporum...*, wer auch immer es sei, der römische oder der karthagische Bischof.

Volk zu beten: ‚Wenn sie auch fasten, so werde ich ihre Bitten nicht erhören.‘ (Jes 45,7) Und wiederum: ‚Auch du sollst nicht anbeten für das Volk und nicht für sie bitten in Flehen und Gebet; denn ich werde sie nicht erhören zu der Zeit, da sie mich anrufen, in der Stunde ihrer Trübsal.‘ (Jer 14,12) Und kurz vorher sagt der, welchem Erbarmung lieber ist als Opfer: ‚Du sollst mich nicht anrufen für dieses Volk, und nicht Erbarmen für sie verlangen und nicht für sie vor mich treten; denn ich werde sie nicht erhören‘, (Jer 11,14) jedenfalls auch wenn sie um Erbarmung flehen, wenn sie aus Reue weinen und fasten und ihr Leiden Gott darbringen. Denn Gott ist ein Eiferer und lässt seiner nicht spotten<sup>55</sup>, nämlich von denen, die sich mit seiner Güte schmeicheln, und der, obwohl gütig, doch durch Isaias das Ende seiner Geduld androhen lässt: ‚Ich habe geschwiegen; werde ich vielleicht stets schweigen und dulden? Ich habe geruht wie eine Gebärende; ich werde mich aufmachen und sie verdorren machen.‘ (Jes 42,14) ‚Denn Feuer wird hergehen vor seinem Angesichte und seine Feinde verzehren, nicht bloß den Leib tötend, sondern auch die Seele zur Hölle.‘ (Ps 96,3; Mt 10,28) Wie der Herr denen droht, die richten, das zeigt er selber. ‚Mit welchem Gerichte ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden.‘ (Mt 7,2) Somit hat er nicht verboten zu richten, sondern Anleitung dazu gegeben. Daher spricht denn auch der Apostel ein Urteil, und zwar in Sachen der Hurerei, man müsse einen solchen Menschen dem Satan übergeben zum Verderben des Fleisches, (vgl. 1Kor 5,5) und schilt darüber, dass die Brüder sich nicht von den Heiligen Recht sprechen ließen. (vgl. 1Kor 6,1) Denn er fügt hinzu: ‚Warum sollte ich jene richten, die draußen sind?‘ (1Kor 5,12)<sup>56</sup>.

Tertullians leidenschaftlicher Kampf richtet sich zunächst gegen das *edictum peremptorium* eines nicht genauer bezeichneten Bischofs, den er als *pontifex maximus* und *episcopus episcoporum* ironisiert. Unabhängig von der Beantwortung der Frage nach dem möglichen Adressaten, ob Kallist oder Agrippinus, geht es dem Nordafrikaner vornehmlich um die Bußvollmacht der »Bischöfskirche«, dessen Repräsentant vollmundig erklärt hat: *Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto*. Von einer Zweitehe oder Wiederverheiratung erfahren wir an dieser Stelle nichts, auch nicht bei den inkriminierten Laxisten; Tertullian hat die Zweitehe in seiner Schrift *De monogamia* ausdrücklich verworfen. Wir erfahren ferner, dass auch bei den »Psychikern«, den laxen Katholiken, die Absolution des Büßers durch den Bischof erst nach Ableistung der Buße (*paenitentia functis*) erfolgt, über Zeitpunkt und Dauer (auf dem Sterbebett, nach einer bestimmten Frist etc.)<sup>57</sup> wird kein Wort verloren. In der Bußzeit selbst ist der Pönitent nach altkirchlichem Brauch lediglich Hörer des Wortes (*auditor*), d.h. er nimmt zwar am Wortgottesdienst teil, kann aber das Altarsakrament nicht empfangen. Selbst der laxeste Bischof in Nordafrika hat einem chronischen Ehebrecher die Kommunion lebenslang, mindestens aber jahrzehn-

<sup>55</sup> Wörtl.: Ein Eiferer, der sich nicht an der Nase herumführen lässt: *Deus enim zelotes et qui naso non deridetur*.

<sup>56</sup> Vgl. MUNIER, Ehe, nr. 189: S. 272–275. Wir haben das Zitat erweitert und den ganzen Passus aus der Ausgabe bei DECKERS, CCL 2 (1954), pp. 1279–1330, hier 1280ff, (= MUNIER, Pudicité, S. 146–157) übernommen.

<sup>57</sup> Vgl. hierzu die kanonischen Bestimmungen der Synode von Elvira (304) bei MUNIER, Ehe, nr. 205: S. 296–307.

telang verweigert. Nicht einmal in »laxen« katholischen Kreisen war eine Zulassung des notorischen Ehebrechers zur Kommunion gestattet, wie aus den Kanones (s.u.) hervorgeht. Tertullian ging darüber noch weit aus, indem er behauptete, dass die drei Kapital- und Todsünden wie Mord, Ehebruch und Apostasie gänzlich unverzeihlich (*irremissibilia*)<sup>58</sup> seien. Das Irritierende an der »laxen« Praxis des Bischofs der Bischöfe war aber offensichtlich ihre theologische Einseitigkeit, die in *De pudicitia* II von Tertullian so heftig an den Pranger gestellt wurde. Die pastorale Barmherzigkeitsphraseologie ignoriert nämlich beharrlich jene Schriftstellen, welche vom (baldigen) Gericht Gottes handeln. Es sei dahingestellt, ob der »Bischof der Bischöfe« sich lediglich unvollkommen ausgedrückt hat, von Tertullian falsch verstanden wurde oder auf Grund bewusst gewählter Ungenauigkeit falsch verstanden werden wollte; die Hintanstellung des Gerichtsgedankens hat einer laxen Praxis den Weg bereitet und das allgemeine sittliche Niveau in den Gemeinden abgesenkt. Tertullian war zu sehr (Kirchen-)Jurist, als dass er auf die Rede vom universalen Gericht aus rein »pastoralen« Gründen verzichtet hätte. Der heutige Leser wird den Sarkasmus des Nordafrikaners, demgemäß manch kirchliche Verlautbarungen ins Bordell und nicht in die Kirche gehören, nicht unbedingt goutieren wollen, doch ändert dies nichts an dem Faktum, dass der Ehebruch in der christlichen Moralphilosophie der Alten Kirche als ein *malum intrinsecum* angesehen wurde, welches auch kirchenrechtlich sanktioniert gehört.

### 5. Zusammenfassung und Ausblick

Zunächst ist festzustellen, dass die Alte Kirche weitgehend Ordnungen des geltenden weltlichen Eherechts akzeptiert hat, wie etwa die des rechtsgültigen Abschlusses einer Ehe und seiner sozialen Konsequenzen (Hippolyt). Auf klare Ablehnung von christlicher Seite stießen jedoch jene Bestimmungen des römischen Eherechts, die eine Trennung und Wiederheirat betrafen. Zwar erkannte man die Möglichkeit an, sich im Falle des Ehebruchs vom schuldigen Teil zu trennen, doch wurde gleichzeitig eine (einmalige) Bußmöglichkeit gewährt (Hirt des Hermas), die es erlaubte, dem Partner zu vergeben, um so die Ehe doch noch zu retten. In scharfem Gegensatz zum staatlichen Eherecht trat die Alte Kirche mit ihrer entschiedenen Verteidigung der prinzipiellen Unauflöslichkeit der Ehe und der auf ihr beruhenden Ablehnung einer Wiederverheiratung nach geltendem Recht geschiedener Christen.

Man hat zwar aus einigen Äußerungen christlicher Schriftsteller und Seelsorger entnehmen wollen, die Kirche habe eine Wiederverheiratung des Mannes (nicht der Frau!)<sup>59</sup> gestattet, der auf Grund eines Ehebruches seiner Frau (sog.

<sup>58</sup> STUBER, *Patrologie*, S. 159, vermutet, dass die »Geistkirche«, nicht aber die »Bischofskirche« die Bußvollmacht besessen habe. Doch unverzeihliche Sünden können generell nicht vergeben werden, weder von Amtsträgern noch von Charismatikern.

<sup>59</sup> Can. 8 von Nicaea (MUNIER, *Ehe*, nr. 209: S. 310–312) verlangt von den wiederversöhnten Novatianern, die kirchliche Gemeinschaft mit den Digamisten aufzunehmen. Doch waren diese gewiss nicht bigam. Es geht hier um die Zweitehe nach dem Tode des Ehegatten, welche die radikalen Asketen (Tertullian) nicht gestatteten.

»Unzuchtsklausel«) von dieser geschieden wurde. Eine sorgfältige Analyse dieser Stellen und ihres Kontextes und die Berücksichtigung aller Stellungnahmen des jeweiligen Schriftstellers zum ganzen Fragenkomplex lassen jedoch klar erkennen, dass die überragende Mehrheit der christlichen Theologen in dem von uns untersuchten Zeitraum die Wiederverheiratung Geschiedener nicht billigt, ja sogar ausdrücklich verwirft (Hirt des Hermas). Manche Fehlinterpretation einschlägiger Vätertexte<sup>60</sup> ist dadurch bedingt, dass diese zwar der Trennung der Ehegatten auf Grund der sog. Matthäusklauseln (5, 32; 19, 9) zustimmen, sich aber nicht zur Frage der Wiederverheiratung äußern, was jedoch keineswegs deren Gutheißung bedeutet. Als letzte Begründung für diese grundsätzliche Haltung der Kirche wird implizit das eigentlich Neue im christlichen Verständnis der Ehe gegenüber dem heidnischen genannt: Sie kann nicht nur als ein aus gewissen Gründen wieder lösbarer Vertrag zwischen den Ehepartnern angesehen werden, sondern als eine auf göttlicher Anordnung ruhende Verbindung, die ihre Unlösbarkeit aus jener höheren Wirklichkeit empfängt, die Augustinus<sup>61</sup> in klassischer Manier als *sacramentum sive vinculum indissolubile* bezeichnet und in der Teilnahme der Ehegatten an der Vereinigung gegeben sieht, die Christus und seine Kirche verbindet.

Freilich hat die Kirche bei ihrer missionarischen Transformation der antiken Gesellschaft das weltliche Recht anfangs auch unter den christlichen Kaisern<sup>62</sup> im Wesentlichen nicht ändern können. Gleichwohl gelang es, die herrschende Mentalität ein wenig zum Positiven hin zu beeinflussen. So dürfte ein Erlass Konstantins aus

<sup>60</sup> Wie es scheint, spricht sich allein der Ambrosiaster, Comm. in ep. ad Rom. 7, 3–4.8–11.15.39–40, eindeutig im Sinne des weltlichen römischen Rechts dafür aus, die Wiederverheiratung des legal geschiedenen Ehemannes zu erlauben. Es ist indes bezeichnend, dass Augustinus dem Ambrosiaster zwar in der Gnadenlehre, nicht aber in der Ehelehre folgt.

<sup>61</sup> Vgl. Aug., De bono conj. 7–8, 6–7; De nupt. et concup. 1, 10.17.21. Die Ehelehre Augustins wäre indes ein eigenes Thema, das den Rahmen unseres Vortrags sprengen würde. In Bezug auf die ehebrecherischen Verbindungen ist seine Lehre allerdings eindeutig. Augustinus, *de adulterinis coniugiis* I,9,9 (a. 419), bestätigt die Lesart des Evangeliums, wenn er sagt: *Quemadmodum igitur si dixerimus: Quicumque mulierem a marito præter causam fornicationis dimissam duxerit, mæchatur, procul dubio verum dicimus; nec tamen ideo illum, qui propter causam fornicationis dimissam duxerit, ab hoc crimine absolvimus, sed utrosque mæchos esse minime dubitamus; ita eum, qui præter causam fornicationis uxorem dimiserit et aliam duxerit, mæchum pronuntiamus; nec ideo tamen eum, qui propter causam fornicationis dimiserit et alteram duxerit, ab huius peccati labe defendimus. Ambos enim, licet alterum altero gravius, mæchos tamen esse cognoscimus.* Augustinus lässt die Unzuchtsklausel nicht gelten, beide Ehepartner sind, wenngleich in unterschiedlichem Maße, schuldig, sollten sie zu Lebzeiten ihres Gatten nochmals heiraten. Die apostolische Botschaft ist eindeutig, das Eheband wird erst im Tode zerrissen, wie er unter Berufung auf den Völkerapostel erklärt: *Igitur vivente viro, vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro. Si autem mortuus fuerit vir eius, liberata est a lege, ut non sit adultera, si fuerit cum alio viro.* (Rom VII,3) *Hæc verba apostoli toties repetita, toties inculcata, vera sunt, viva sunt, sana sunt, plana sunt. Nullius viri posterioris mulier uxor esse incipit, nisi prioris esse deiverit. Esse autem desinet uxor prioris, si moriatur vir eius, non si fornicetur. Licite itaque dimittitur coniux ob causam fornicationis; sed manet vinculum pudoris, propter quod fit reus adulterii, qui dimissam duxerit etiam ab hanc causam fornicationis.* (adult. coni. II,4,4)

<sup>62</sup> Vgl. hierzu und den späteren Kaisergesetzen Francisco DELPINI, *Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della Chiesa fino al secolo V*, Turin 1956.

dem Jahre 331<sup>63</sup>, der wenigstens die Gründe für die Ehescheidung einschränkt, zwar christlich beeinflusst sein, aber das weltliche Prinzip der Eheauflösung durch *divortium* (Trennung nach beiderseitigem Einverständnis) oder *repudium* (nach Ehebruch eines Teiles) und der dann möglichen Wiederverheiratung tastet er nicht an. Für die Frau besteht kein hinreichender Trennungsgrund, wenn ihr Mann ein Säufer, Würfelspieler oder Weiberheld ist. Das Gesetz mutet der Frau lediglich zu, nicht mit einem Mörder, Giftmischer oder Grabschänder zusammenleben zu müssen. Umgekehrt muss der Mann keine Ehebrecherin, Giftmischerin oder Kupplerin in seinem Hause erdulden. Die Kirche machte indes am unbedingten Verbot der Wiederheirat zu Lebzeiten des Ehepartners keine Abstriche. So haben die afrikanischen Bischöfe in einem Synodalbeschluss<sup>64</sup> (407 oder 416), der unmissverständlich an dem Verbot einer Wiederverheiratung Geschiedener, gleich wer der Schuldige sei, festhält, gefordert, man solle auf Erlass eines kaiserlichen Gesetzes in dieser Frage drängen, aber noch im Jahre 449 gibt eine staatliche Verordnung den Grundsatz der Auflösung durch *repudium* nicht auf, sondern erschwert nur erneut »im Interesse des Kindeswohles« die Scheidung und stellt dabei Mann und Frau rechtlich einander gleich. Die sog. »Konstantinische Wende« brachte insofern eine Änderung im weltlichen Recht, als sie die Möglichkeiten zur Ehescheidung beschränkte und die Wiederverheiratung nur noch in den seltensten Fällen erlaubte. Doch selbst zu Beginn des vierten Jahrhunderts wich die Kirche nicht von ihrer Praxis ab, notorischen Ehebrechern die hl. Kommunion lebenslänglich zu verweigern. Als Beispiel seien einige Bestimmungen der Synode von Elvira (Illiberis)<sup>65</sup> um 304 angeführt:

<sup>63</sup> Cod. Theod. 3, 16, 1: XVI. DE REPUDIIS. 1. IMP. CONSTANT(INUS) A. AD ABLAVIUM P(RAE)FECTUM) P(RAETOR)IO. Placet mulieri non licere propter suas pravas cupiditates marito repudium mittere exquisita causa, velut ebrioso aut aleatori aut mulierulario, nec vero maritis per quascumque occasiones uxores suas dimittere, sed in repudio mittendo a femina haec sola crimina inquiri, si homicidam vel medicamentarium vel sepulchrorum dissolutorem maritum suum esse probaverit, ut ita demum laudata omnem suam dotem recipiat. Nam si praeter haec tria crimina repudium marito miserit, oportet eam usque ad aculam capitis in domo mariti deponere et pro tam magna sui confidentia in insulam deportari. In masculis etiam, si repudium mittant, haec tria crimina inquiri conveniet, si moecham vel medicamentariam vel conciliatricem repudiare voluerint. Nam si ab his criminibus liberam eiecerit, omnem dotem restituere debet et aliam non ducere. Quod si fecerit, priori coniugi facultas dabitur domum eius invadere et omnem dotem posterioris uxoris ad semet ipsam transferre pro iniuria sibi inlata. DAT. . . . BASSO ET ABLAVIO CONSS.

<sup>64</sup> Vgl. die Canones der afrikanischen Bischöfe, abgedruckt bei: Mansi III 799 (999?) und 1163; Cod. Just. 5,17,8 (vom J. 449). Auf das Datierungsproblem kann hier aus Raumgründen nicht näher eingegangen werden.

<sup>65</sup> Can. 7. — *De paenitentibus mœchia; si rursus moechaverint.* Si quis forte fidelis post lapsum mœchia, post tempora constituta, acta paenitentia, denuo fuerit fornicatus, placuit nec in finem habere eum communionem. Can. 8. — *De fœminis quæ relictis viris suis aliis nubunt.* Item fœminæ, quæ nulla præcedente causa reliquerint viros suos et alteris se copulaverint, nec in finem accipiant communionem. Can. 9. — *De fœminis quæ adulteros maritos relinquunt et aliis nubunt.* Item fœmina fidelis, quæ adulterum maritum reliquerit fidelem et alterum ducit, prohibeatur ne ducat; si duxerit, non prius accipiat communionem, nisi [is] quem reliquit de sæculo exierit, nisi forsitan necessitas infirmitatis dare compulerit. Can. 10. — *De relictis catechumeni si alterum duxerit.* Si ea quam catechumenus relinquit, duxerit maritum, potest ad fontem lavacri admitti: hoc et circa fœminas catechumenas erit observandum. Quod si fuerit fidelis quæ ducitur ab eo qui uxorem inculpatam relinquit, et quam scierit illum habere uxorem, quam sine causa reliquit, placuit nec\* in finem hujusmodi dari communionem. (Hefele/Leclercq 226f) \*Der Text ist an dieser Stelle leider unsicher.

Kan. 7: Wenn ein Christ, der Ehebruch begangen und während der dafür festgesetzten Zeit Buße getan hat, von neuem Ehebruch oder Unzucht begeht, so haben wir beschlossen, dass er bis zum Ende die Kommunion nicht erhält.

Kan. 8: Ebenso sollen die Frauen, die ihre Männer ohne triftigen Grund verlassen und sich mit anderen verbunden haben, bis zum Ende die Kommunion nicht erhalten.

Kan. 9: Ebenso soll eine christliche Frau, die ihren ehebrecherischen, christlichen Mann verlassen hat und einen anderen heiraten will, an dieser Heirat gehindert werden; wenn sie ihn aber geheiratet hat, soll sie die Kommunion nicht eher empfangen, als bis der, von dem sie sich getrennt hat, diese Welt verlassen hat, oder vielleicht der Umstand schwerer Erkrankung dazu drängt, sie ihr zu geben.

Kan. 10: Wenn die Frau, die ein Katechumene verlässt, wieder heiratet, kann sie zur Taufe zugelassen werden; diese Regel wird auch bei weiblichen Katechumenen einzuhalten sein. Wenn aber die Frau, die einer, der seine unschuldige Ehefrau verlässt, heiratet, eine Christin ist und sie weiß, dass er eine Ehefrau hat, die er grundlos verlassen hat, so wurde beschlossen, ihr die Kommunion bis zum Ende nicht zu geben.

*Marriage, Divorce and Remarriage in the Ancient Church:  
Historical Considerations*

*Abstract*

This paper is dedicated to the primary patristic texts pertaining to divorce and remarriage and examines the teaching and practice prevalent in the early Church. It also discusses the pastoral practice of the Church within the various cultural contexts, Latin (Tertullian), Greek (Pastor Hermæ and Hippolytus), and even Syriac (Bardaisan). It traces the Church's centuries long struggle against the pagan mentality of bigamy, divorce and remarriage, especially in the context of the vexed question of Eucharistic communion (synod of Elvira in 304).

# Person und Natur bei Robert Spaemann und an sich

Von Raphael E. Bexten\*, Eichstätt

## Zusammenfassung

Im Aufsatz wird einerseits die These verteidigt, dass Spaemanns Personbegriff ein substanz-ontologisch-relationaler Würdebegriff ist und andererseits dafür argumentiert, dass der substanzontologisch-relationale Personbegriff dem adäquaten Personbegriff entspricht. Im Rückgriff auf Boëthius wird herausgearbeitet, was menschliches Personsein ist. Hierzu werden verschiedene Naturdefinitionen besprochen und das Verhältnis von Natur und geistigem Zugrundeliegenden bestimmt. Eingebettet und abgerundet werden die Ausführungen durch eine Theorie über die menschliche Person, die die relevanten Erkenntnisse integriert und synoptisch veranschaulicht.

## 1. Einführendes

Was ist der Mensch? Diese Frage stellt Kant und vor ihm der Psalm acht in der Bibel.<sup>1</sup> Die Frage nach dem Sein des Menschen bzw. der menschlichen Person kann als eine Ur- und Grundfrage der gesamten Philosophie begriffen werden. Max Scheler ist zuzustimmen, wenn er meint: »[i]n einem gewissen Verstande lassen sich alle zentralen Probleme der Philosophie auf die Frage zurückführen, was der Mensch sei.«<sup>2</sup> Es darf also nicht verwundern, wenn ein Antwortversuch auf diese Urfrage der Philosophie skizzenhaft und kontrovers ist.

Der zureichende Grund für die philosophischen Kontroversen um das rechte Verständnis des Menschen und der menschlichen Person, sind nicht abstrakte Begriffsstreitigkeiten, sondern grundverschiedene, einander kontradiktorisch widersprechende, ontologische bzw. metaphysische, also weltanschauliche Auffassungen der Wirklichkeit als solcher, die im jeweiligen Personbegriff konnotiert werden. Insbesondere kreist die Kontroverse um die Frage, ob die naturalistische bzw. empirisch-funktionalistische Weltanschauung, in der z. B. das Sein als Werden bzw. Widerspruchseinheit begriffen werden kann, oder die realistisch-substanzontologische Wirklichkeitsauffassung die adäquate Anschauung sei. Letztere Auffassung soll hier vertreten werden. Mit Thomas Nagel, Robert Spaemann et al. wird hier also die These skizzenhaft verteidigt, dass die »materialistische neodarwinistische [also evolutionistische] Kon-

---

\* Z.Z. Promovend: Doktoratsstudium der Philosophie in Eichstätt an der Philosophisch-Pädagogischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Der voraussichtliche Titel meiner Dissertationschrift lautet: »Was ist menschliches Personsein? Der Mensch im Spannungsfeld von Personvergessenheit und unverlierbarer ontologischer Würde«. 2012: Gründung von AEMAET, einer wissenschaftlichen Zeitschrift für Philosophie und Theologie <http://aemaet.de>.

Epost: herausgeberXYZde (ersetze >XYZ< durch >@aemaet.<)

<sup>1</sup> Vgl. Robert Spaemann. »Über den Begriff der Natur des Menschen«. In: Das Natürliche und das Vernünftige: Essays zur Anthropologie. München: Piper, 1987, S. 13–39, S. 13.

<sup>2</sup> Max Scheler. Vom Umsturz der Werte – Abhandlungen und Aufsätze. Hrsg. von Maria Scheler. Bd. 3. Bern; München: Francke, 1955, S. 173.

zeption der Natur so gut wie sicher falsch ist«,<sup>3</sup> da sie u. a. dem Phänomenen, wie dem rationalen Leben bzw. dem rationalen menschlichen Geist und damit dem Sein der menschlichen Person nicht gerecht werden kann, ohne diese reduktionistisch um- bzw. wegzuzinterpretieren. Dies hängt mit dem szientistisch-naturalistischen Verständnis der Wirklichkeit zusammen, das u. a. auf einer nihilistisch-reduktionistischen Seinsauffassung fußt.

### 1.1. »Mensch« – ein äquivoker Ausdruck

Mit Scheler ist es relevant auf den Sachverhalt aufmerksam zu machen, dass mit dem Wort Mensch zweierlei gemeint sein kann: 1. gemäß dem alltäglichen Sprachgebrauch, der »Wesensbegriff des Menschen«, also die geistige menschliche Person, etwa in Differenzierung zum Tier.<sup>4</sup> 2. gemäß der biologischen Taxonomie der »natursystematische Begriff«<sup>5</sup> des Menschen als Mitglied der biologischen Spezies *Homo sapiens*.

Mangelt es an dieser notwendigen Bedeutungsunterscheidung, kommt es höchstwahrscheinlich zu paralogistischen Äquivokationen, die eine weitere kohärente und konsistente Argumentation verunmöglichen.

### 1.2. Zum Verhältnis von Person- und Menschenbegriff und vice versa

Es ist nun vorab thematisch notwendig, die in Abb. 1 dargestellten fünf möglichen basalen Relationen (bR1-bR5) des Personbegriffs zum Menschenbegriff und vice versa zu unterscheiden.<sup>6</sup> Im Artikel wird auf diese Abb. weiter Bezug genommen.

<sup>3</sup> Thomas Nagel. Geist und Kosmos: warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist. Übers. von Karin Wördemann. Berlin: Suhrkamp, 2013, Vgl. Robert Spaemann. »Einführung«. In: Evolutionismus und Christentum. Hrsg. von Robert Spaemann, Reinhard Löw und Peter Koslowski. Weinheim: Acta humaniora, VCH, 1986, S. 1–5; Hans Jonas. »Philosophische Aspekte des Darwinismus«. In: Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 73–108. Spaemann schreibt z.B.: »Diese [andere Perspektive] entwickelt sich übrigens genau parallel zu der evolutionistischen Sicht der Natur, die den Organismus nicht mehr als substantielle Instantiierung einer Spezies, sondern als Durchgangsstadium und Relikt eines kontinuierlichen Prozesses versteht.« Robert Spaemann. Das Natürliche und das Vernünftige: Essays zur Anthropologie. München: Piper, 1987, S. 116. Hans Jonas schreibt hierzu z. B.: »Der Antiessentialismus der herrschenden Theorie, die nur De-facto-Ergebnisse evolutionären Zufalls kennt und keine gültigen Wesenheiten, die ihnen Sanktionen gäben, überliefert unser Sein einer Freiheit ohne Norm« Hans Jonas. Technik, Medizin und Ethik: zur Praxis des Prinzips Verantwortung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, S. 39. Vgl. Vittorio Possenti. »Die Natur des Menschen ändern? Die Biotechnologien und die anthropologische Frage«. In: Normkultur versus Nutzenkultur: Über kulturelle Kontexte von Bioethik und Biorecht. Hrsg. von Thomas S. Hoffmann und Walter Schweidler. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2006, S. 471–506, 474f. Und auch Vittorio Possenti bemerkt: »Es ist die Darwinische Theorie, derzufolge keine natürliche Art Trägerin eines spezifischen Wesens ist, die zur Preisgabe der Form führt« Ebd., S. 484.

<sup>4</sup> Max Scheler. »Vom Ewigen im Menschen«. In: Gesammelte Werke 9. Hrsg. von Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier, 1995, S. 7–71, S. 12.

<sup>5</sup> Ebd., S. 12.

<sup>6</sup> Birnbachers These, die nur zwischen der »Äquivalenz-Doktrin« und der Nichtäquivalenz-Doktrin unterscheidet, ist zurückzuweisen, da sie mangels genauer Unterscheidung (Vgl. Abb. 1) inkorrekt ist. »Die Äquivalenz-Doktrin besagt, dass alle lebenden menschliche Wesen Personen sind [...] Nach ihr [der Nichtäquivalenz-Doktrin] sind nicht alle lebenden menschlichen Wesen Personen, sondern nur diejenigen, die bestimmte weitergehende Bedingungen erfüllen.« Dieter Birnbacher. »Hilft der Personenbegriff bei der Lösung bioethischer Fragestellungen?« In: Menschenleben – Menschenwürde. Interdisziplinäres Symposium zur Bioethik. Hrsg. von Walter Schweidler, A. Neumann und Eugen Brysch. Hamburg: Lit, 2003, S. 31–44, S. 32.

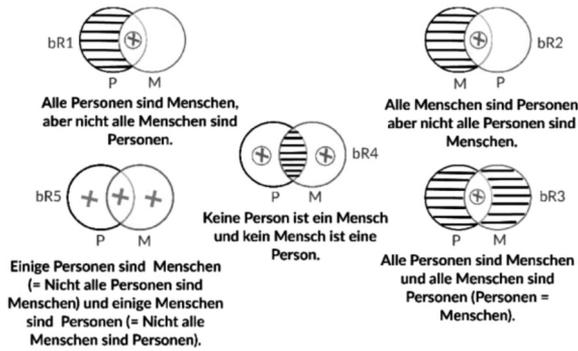


Abbildung 1: Alle fünf möglichen basalen Relationen (bR1-bR5) des Personbegriffs zum Menschenbegriff und vice versa (Die schraffierte Fläche der Venn-Diagramme symbolisiert eine leere Menge  $\emptyset$ . Das  $\times$  steht hier für einige Exemplare der bezeichneten Menge bzw. Mengen. Das eingekreiste  $\times$  schließt die Existenz der entsprechenden Exemplare mit ein.  $M = \text{Mensch}$  &  $P = \text{Person}$ ) Diese Grafik findet sich mutatis mutandis bei Erk.<sup>7</sup> Erk veranschaulicht die Beziehungen durch Eulerdiagramme und bestimmt auf systematischem Weg, z. B. mittels Wahrheitstabellen etc. die oben abgebildeten basalen Grundbeziehungen der Menge der Personen zur Menge der Menschen und vice versa

### 1.3. Drei basale Personbegriffe im Verhältnis zueinander

Im Rückgriff auf eine Exzerption der relevanten Literatur können folgende drei Personbegriffe als basal angesehen werden (C. Erk): der relationale Personbegriff; der empirisch-funktionalistische (aktualistische) Personbegriff und der substanzontologischen Personbegriff. Abb. 2 stellt diese drei basalen Personbegriffe im Verhältnis zueinander dar. Im Artikel wird auf diese Abb. weiter Bezug genommen.

### 1.4. Personsein und Personverhalten

Es ist ferner thematisch relevant, zwischen Personsein und Personverhalten zu unterscheiden, die hier verteidigten Theorien werden durch Abb. 3 und Abb. 4. wiedergegeben.

## 2. Spaemanns Personbegriff

Robert Spaemanns Personbegriff ist mit der basalen Relation zwei (bR2; Vgl. Abb. 1) identisch, da seiner Meinung nach nicht alle Personen Menschen sein müssen, wohl aber alle Menschen Personen sind. Spaemanns Personbegriff kann als substanzontologisch-relationaler bezeichnet werden (Vgl. Abb. 2, Fläche 7). Spaemanns substanzontologisch-relationaler Personbegriff stimmt mit dem in diesem Aufsatz als adäquat verteidigten Personbegriff überein, er kann folgenderweise zusammen-

<sup>7</sup>Christian Erk. Rationierung im Gesundheitswesen: Eine wirtschafts- und sozialetische Analyse der Rationierung nach Selbstverschulden. De Gruyter, 2015, S. 129.

gefasst werden: Der Mensch ist »wesentlich Person«,<sup>8</sup> d. h. zum Menschsein gehört es, Person zu sein. Es gibt somit keine potentiellen Personen, also menschliche Wesen, die noch nicht oder nicht mehr menschliche Personen sind. Dies wird durch Abb. 4. (Vgl. Quadrat links oben) und Abb. 3 deutlich. Der lebende Mensch ist Person von Anfang an, da nicht etwas jemand werden kann.

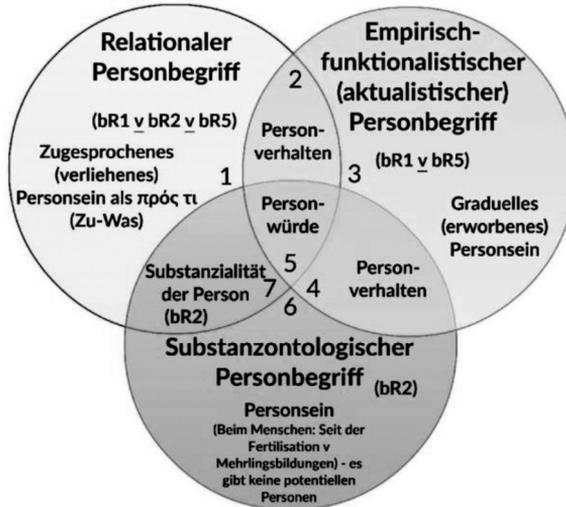


Abbildung 2: Drei basale Personbegriffe im Verhältnis zueinander – Die nummerierten Schnittflächen des Venn-Diagramms bezeichnen in unscharfer Weise, ausschließlich mittels positiver Hervorhebung, gewisse Gemeinsamkeiten, die aber durch den jeweiligen basalen Personbegriff unterschiedlich ontologisch begründet werden. Außerdem sind den verschiedenen basalen Personbegriffen die in Abb. 1 dargestellten und erklärten basalen Relationen (bR) zwischen Menschen- und Personbegriff und vice versa zugeordnet. ( $\vee$  steht für: ausschließendes Oder;  $\vee$  steht für: nicht-ausschließendes Oder) Die Unterteilung der Personbegriffe in diese drei basalen ist mit leichten Veränderungen von Erk übernommen<sup>9</sup>.

Der Erkenntnisgrund hierfür ist der normale erwachsene Mensch mit aktuellem Personverhalten bzw. der überaktuellen Fähigkeit, Personverhalten zu aktuieren (Vgl. Abb. 4 Quadrat rechts oben & Quadrat links unten). Deshalb schreibt Spaemann: »Es ist für die menschliche Natur wesentlich, dass sie von einer Person, also von jemanden gehabt wird.«<sup>10</sup> D. h. es gibt keinen Menschen, dessen menschliche Natur nicht von einem geistigen Zugrundeliegenden (also einer geistigen Substanz) in einem Leib ontologisch besessen wird. Es kommt also nicht darauf an, ob der Menschen schon innerhalb seiner ontogenetischen Entwicklung die Fähigkeit besitzt, Personverhalten aktuell resp. überaktuell zu aktuieren, sondern auf den Sachverhalt, dass die vernünft-

<sup>8</sup> Robert Spaemann. »Sind alle Menschen Personen? Über die philosophische Rechtfertigung der Lebensvernichtung«. In: Grenzen: zur ethischen Dimension des Handelns. Stuttgart: Klett-Cotta, 2001, S. 417–428, S. 420.

<sup>9</sup> Erk. Rationierung im Gesundheitswesen. S. 134.

<sup>10</sup> Spaemann. »Sind alle Menschen Personen?« S. 420.

tige (im Sinn der aktiven Potenz; Vgl. Abb. 4 – Quadrat links oben) menschliche Natur von einem geistigen Zugrundeliegenden getragen wird. Es ist folglich klar, dass insofern der Mensch lebt, er auch immer wirkliches Personsein besitzt.<sup>11</sup> Dass dies eine korrekte Zusammenfassung des spaemann'schen Personbegriffs ist, kann anhand folgender Zitate verdeutlicht werden. Spaemann schreibt:

»Was ein Mensch von seinem Wesen her ist, zeigt sich an einem normalen erwachsenen Menschen. An ihm sehen wir, dass der Mensch jemand, dass er wesentlich Person ist. So gibt es keinen Grund, nicht auch diejenigen als Personen zu betrachten und mit ihnen als Personen umzugehen, die die gleiche Natur aber in einer noch unentwickelten oder einer defekten Form besitzen. Personsein ist ja nicht eine qualitative Bestimmtheit, sondern die Person ist derjenige, der solche Bestimmtheit hat. Es ist für die menschliche Natur wesentlich, dass sie von einer Person, also von jemanden gehabt wird.<sup>12</sup> [...] Personen sind Subjekte des Könnens. Es hat auch keinen Sinn, von ›potentiellen Personen‹ zu sprechen. Personen sind nie potentiell.<sup>13</sup> Sie sind immer wirklich. Personalität entwickelt sich auch nicht, sondern Personalität ist das, was einer bestimmten menschlichen Entwicklung ihren spezifischen Charakter gibt.«<sup>14</sup>

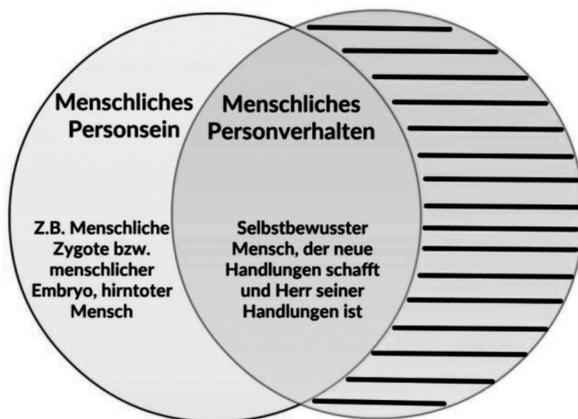


Abbildung 3: Die eine menschliche Person: Menschliches Personsein und menschliches Personverhalten im Verhältnis zueinander – Diese Auffassung wird in diesem Artikel als die adäquate verteidigt und entspricht dem substanzontologisch-relationalen Personbegriff – Personsein ist, entgegen der Meinung des Aktualismus, mehr als eine aktuelle Fähigkeit oder das überaktuelle Vermögen, bestimmte Fähigkeiten zu verwirklichen – Die relevanten biologischen Sachverhalte der Ontogenese des Menschen werden z. B. bei Rager<sup>15</sup> besprochen und philosophisch interpretiert – Die schraffierte Fläche des Venn-Diagramms ist leer – Die Unterscheidung zwischen Personsein und Personverhalten findet sich u. a. bei Schwarz<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Vgl. Spaemann, »Sind alle Menschen Personen?« S. 420, Vgl. Ebd., 422f.

<sup>12</sup> Ebd., S. 420, Hervorhebungen: R.B.

<sup>13</sup> Vgl. auch Robert Spaemann. Personen: Versuche über den Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹. 2. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, 1998, S. 261.

<sup>14</sup> Spaemann, »Sind alle Menschen Personen?« S. 422f.

<sup>15</sup> Günter Rager. »Die biologische Entwicklung des Menschen«. In: Beginn, Personalität und Würde des Menschen. Hrsg. von Hans Michael Rager Günter und Baumgartner. Freiburg, München: K. Alber, 2009, S. 67–122.

<sup>16</sup> Stephen Schwarz. Die veratene Menschenwürde: Abtreibung als philosophisches Problem. Übers. von Schmucker-von Koch Joseph. Köln: Communio, 1992, 112ff.

### 3. »Person« als Würdebegriff

Es kann mit Spaemann argumentiert werden, dass »Würde [...] keine empirisch gegebene Eigenschaft«<sup>17</sup> ist. Vielmehr ist Spaemann zuzustimmen, das Würde, ein Urphänomen ist, also etwas, das für den menschlichen Geist etwas Letztes – Unhintergebares ist, welches nur als eben solches erkannt und anerkannt oder gelehnet bzw. uminterpretiert werden kann.<sup>18</sup> Sie ist auch nicht durch etwas rein Biologisches, wie die Zugehörigkeit zur biologischen Spezies *Homo sapiens* begründet, denn rein naturwissenschaftlich betrachtet unterscheidet sich die biologische Spezies *Homo sapiens* nicht wesentlich (qualitativ) von anderen biologischen Spezies, denen aufgrund von fehlenden Indizien (z. B. fehlende geistige (z. B. semiotische) Leistungen, die mit denen der menschlichen Person vergleichbar sind) keine rationale Natur und damit auch keine ontologisch unverlierbare Würde zugeschrieben wird.

Wäre also der Naturalismus<sup>19</sup> die adäquate Anschauung der Wirklichkeit, so würde Peter Singers Speziesismusvorwurf berechtigt sein.<sup>20</sup> Es gibt aber, so kann mit Spaemann argumentiert werden, nicht nur das rein empirisch Wahrnehmbare.

<sup>17</sup> Robert Spaemann. »Menschenwürde und menschliche Natur (2009)«. In: Schritte über uns hinaus: Gesammelte Reden und Aufsätze II. Bd. 2. Stuttgart: Klett-Cotta, 2011, S. 93–101, S. 93, Vgl. auch Robert Spaemann. »Menschenwürde und menschliche Natur«. In: Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft? Hrsg. von Markus Rothhaar und Martin Hähnel. Berlin: De Gruyter, 2015, S. 37–42.

<sup>18</sup> Spaemann schreibt über die Würde als ein Urphänomen:

»Was das Wort ›Würde‹ meint, ist begrifflich deshalb schwer zu fassen, weil es eine undefinierbare, einfache Qualität meint. Deren intuitive Erfassung kann nur durch den Hinweis auf Beispiele oder durch Paraphrasen erleichtert werden. Und es ist ferner charakteristisch für Urphänomene dieser Art, dass sie nicht nur in einem Bereich der Wirklichkeit, sondern auf analoge Weise in weit auseinanderliegenden Regionen anschaubar werden« Robert Spaemann. Grenzen: zur ethischen Dimension des Handelns. Stuttgart: Klett-Cotta, 2001, Kap. 8, S. 109.

<sup>19</sup> Unter Naturalismus wird hier ein starker metaphysischer / ontologischer Naturalismus, als auch ein starker methodologischer Naturalismus verstanden, der u. a. die Auffassung verteidigt, dass es z. B. so etwas wie einen menschlichen Geist / Intellekt als urphänomenale Entität nicht geben kann, alles sei vielmehr »Natur«, d. h. chemisch, physikalisch, biologisch untersuchbar und letztendlich auch erklärbar, wenn das Wissen bzw. die Naturwissenschaft genügend fortgeschritten ist. – Die philosophischen Anschauungen, die Gert Keil als »Metaphysischer Naturalismus«, »Scientia mensura-Naturalismus« und »Analytischer Naturalismus« bezeichnet (Vgl. Geert Keil. »Naturalismus und Biologie«. In: Naturalismus als Paradigma: wie weit reicht die naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen? Hrsg. von Ludger Honnefelder und Matthias C. Schmidt. Berlin: Berlin University Press, 2007, S. 14–33; S. 18–26), werden hier, inkludierend unter dem Terminus »starker Naturalismus« verstanden. Folglich kann es, gemäß des Naturalismus, einen transzendenten nicht-materiellen personalen Gott nicht geben. (Das Thema »Naturalismus« kann hier nur angeschnitten werden, deshalb sei auf spezielle Abhandlungen zu diesem Thema verwiesen Vgl. Geert Keil. Kritik des Naturalismus. Berlin: De Gruyter, 1993; Geert Keil. »Anthropologischer und ethischer Naturalismus«. In: Probleme des Naturalismus – Philosophische Beiträge. Hrsg. von Bernd Goebel u. a. Paderborn: mentis, 2005, S. 65–100; Keil. »Naturalismus und Biologie«; Alvin Plantinga. Where the conflict really lies: science, religion, and naturalism. New York: Oxford University Press, 2011; Ludger Honnefelder. »Erste und zweite Natur des Menschen: Woran orientieren wir uns?« In: Naturalismus als Paradigma: wie weit reicht die naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen? Hrsg. von Ludger Honnefelder und Matthias C. Schmidt. Berlin: Berlin University Press, 2007.).

<sup>20</sup> Vgl. Günther Pöltner. »Menschennatur und Speziesismus«. In: Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft? Hrsg. von Martin Rothhaar Markus und Hähnel. Berlin: De Gruyter, 2015, S. 251–270.



Abbildung 4: Verschiedene Modi des Personverhaltens – Die Pfeile symbolisieren die Möglichkeit des Werdens: So kann z. B. aus dem Seienden, das Personverhalten erwerben kann, also die aktive Potenz zum Personverhalten besitzt, durch die verwirklichende Kraft einer Form bzw. eines Aktes ein Seiendes werden, das ontologisch die Fähigkeit zum Personverhalten besitzt, d. h. Personverhalten aktualisieren kann – Diese Abb. ist inhaltlich und der grafischen Idee nach in leicht modifizierte Form von Erks Abb. 33<sup>21</sup> übernommen worden

Der zureichende ontologische Grund für die unverlierbare Würde des Menschen, durch den die fundamentalen Menschenrechte begründet werden, ist seine Grundwirklichkeitsform, sein geistiges Personsein in einem Leib (Vgl. Abb. 3 & Abb. 5), bzw. sein personales Selbst, dass eine vernünftige Natur hat. Es kann aber, mit Spaemann gesprochen, durch die »biologischen Zugehörigkeit zu einer Familie von Freien [Personen]«<sup>22</sup> auf das Personsein der betreffenden Individuen geschlossen werden:

Abbildung 5: Eine Grundwirklichkeitsform menschlichen Personseins mit drei Dimensionen – Diese Darstellung basiert auf dem – hier thesenhaft – als adäquat vertretenen substanztologisch-relationalen Personbegriff.

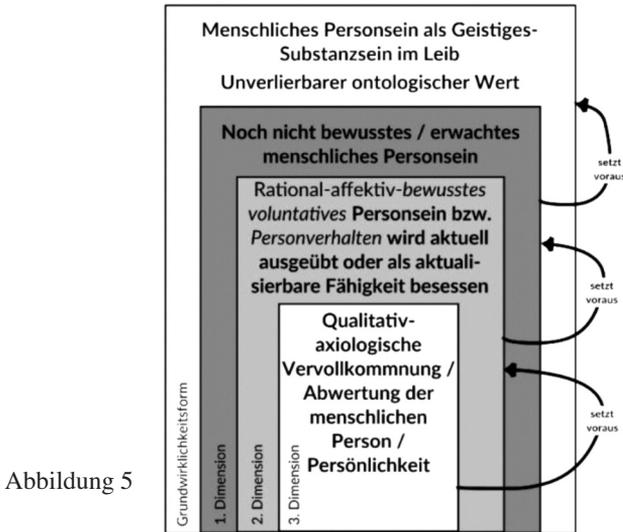
»Es kommt deshalb nicht darauf an, ob das einzelne Familienmitglied schon, noch oder überhaupt die Eigenschaften besitzt, die uns veranlassen, von Personen zu sprechen, die phänomenal so etwas wie Würde zur Erscheinung bringen.«<sup>23</sup>

Nun wird auch begründbar, warum z. B., wie auch Spaemann ausführt, der »Kannibale von Rotenburg« gegen die unverlierbare objektive Würde des ermordeten

<sup>21</sup> Erk. Rationierung im Gesundheitswesen, S. 140. Vgl. auch Schwarz. Die verratene Menschenwürde, S. 112–121.

<sup>22</sup> Spaemann, »Menschenwürde und menschliche Natur (2009)«, S. 94.

<sup>23</sup> Ebd., S. 94.



Menschen verstoßen hat und deswegen schuldig geworden ist, auch wenn er mit der Tat den Wunsch des ermordeten Menschen erfüllt hat.<sup>24</sup> Die Verurteilung und Bestrafung des »Kannibalen von Rotenburg« wegen Mordes durch den Staat, so kann mit Spaemann weiter ausgeführt werden, setzt in der juristischen und philosophischen Begründung der Bestrafung bzw. des Urteils »so etwas wie eine Natur des Menschen«<sup>25</sup> voraus. Die postulierte menschliche Natur dient hier somit als Maßstab, anhand dessen die Wünsche evaluiert werden können und das Gericht feststellen kann, dass »die Menschenwürde trotz Zustimmung angetastet wird.«<sup>26</sup> Abschließend kann mit Spaemann darauf hingewiesen werden, dass »[o]hne den Begriff des Normalen [...] wir nicht auf die Frage antworten [können], warum denn das Interesse des Kindes Vorrang haben soll gegenüber dem Interesse des Pädophilen.«<sup>27</sup> Der Mensch bzw. die menschliche Person besitzt also einen objektiven unverlierbaren ontologischen Wert (eine In-sich-selbst-Bedeutsamkeit) / eine objektive unverlierbare ontologische Würde. Dies ist der ontologisch zureichende Grund für die Normativität menschlichen Lebens. D. h. es besteht gemäß dieser hier vertretenen Auffassung keine totale Dichotomie zwischen Sein und Sollen. Ein vollkommen wertfreies Sein oder eine vollkommen wertfreie Natur gibt es nicht, da es auch bestimmtes in-sich-

<sup>24</sup> Ebd., 96f.

<sup>25</sup> Ebd., 96f.

<sup>26</sup> Ebd., 96f. Diese Thematik bedarf gesonderter Untersuchungen und Abhandlungen (Vgl. z. B. Reinhard Löw, Spaemann Robert. *Natürliche Ziele: Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2005; Leo J. Elders. »Nature as the basis of moral actions«. In: *Sapientia* 56.210 (2001), S. 565–588; Philippa Foot. *Die Natur des Guten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004; Vittorio Possenti. »Reasons in favor of normativity of life/nature«. In: *Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?* Hrsg. von Markus Rothhaar und Martin Hähnel. Berlin: De Gruyter, 2015, S. 237–250.

<sup>27</sup> Spaemann, »Menschenwürde und menschliche Natur« (2009), S. 97. Spaemann führt hierzu weiter aus: »die beiden Interessen [stehen] eben nicht auf der gleichen Stufe [...] Das eine, das Interesse an einem nor-

selbst-bedeutsames Seiendes (Seiendes, das einen objektiven Wert besitzt), wie z. B. den lebenden Menschen gibt. Folglich ist der sog. Sein-Sollens-Fehlschluss kein Fehlschluss.<sup>28</sup> Überdies beruht G. E. Moores Argument der offenen Frage bzw. sein sog. Naturalistischer Fehlschluss selbst auf einer *Petitio principii*, da es den Beweisgrund selbst in Anspruch nimmt. Dies hat W. Frankena 1939 gezeigt.<sup>29</sup>

malen Leben, ist ein normales Interesse, das Interesse des Pädophilen ist es nicht« Ebd., S. 97. Gegen diese Argumente könnte mit Norbert Hoerster eingewandt werden, »die Begründung des Lebensschutzes auf interessenethischer Grundlage erfolge ohne Berufung auf eine fragwürdige Metaphysik« (Günther Pöltner. »Die konsequenzialistische Begründung des Lebensschutzes«. In: Zeitschrift für Philosophische Forschung 47.2 (1993), S. 184–203; S. 190) und sei deswegen vorzuziehen. Doch diese Behauptung ist mit Günther Pöltner zurückzuweisen: »Der Konsequenzialismus beruht ganz im Gegenteil auf einer Reihe höchst problematischer metaphysischer Voraussetzungen: Er operiert mit einem reduktionistischen Seinsbegriff, setzt den Artennominalismus und die Vulgärvorstellung des Substanz-Akzidenz-Unterschieds voraus, er bewegt sich in einem instrumentalistischen Leibverständnis und unterstellt, Mensch bzw. Person zu sein, sei eine Eigenschaft. Der Konsequenzialismus glaubt, von fragwürdigen metaphysischen Voraussetzungen frei zu sein – und verfällt ihnen kritiklos. Er verwechselt die Blindheit für sie mit dem Freisein von ihnen« Ebd., 190f.

<sup>28</sup> Vgl. Keil, »Anthropologischer und ethischer Naturalismus«, 85f. Gegen diese These, dass die menschliche Person einen objektiven unverlierbaren Wert bzw. eine objektive unverlierbare Würde besitze, könnte aber folgender Einwand erhoben werden: Personsein bzw. Personalität sei nicht per se etwas Präskriptives (Normatives), sondern primär Deskriptives. Die Gegenargumentation, die auch in diesem Aufsatz implizit verteidigt wird, kann dabei folgende Richtung einschlagen: »Der Sein/Sollens-Fehlschluss könnte zum zweiten kein Fehlschluss sein, weil es den Bereich des reinen Seins, also eine wertfreie Natur überhaupt nicht gibt, oder weil zumindest einiges in der Natur einen intrinsischen Wert hat. [...] Die Idee objektiver Werte untergräbt die Geschäftsgrundlage des Einwandes, nämlich die Dualität von Sein und Sollen.« Ebd., 85f. »Anders könnte der Fall bei Begriffen wie ›grausam‹ oder ›beleidigend‹ liegen, die in der Tat auf Untugenden verweisen und deshalb schwerlich eine neutrale Verwendung zulassen. Die Existenz solcher Begriffe zeigt aber nur, dass Moores Strategie, den naturalistischen Fehlschluss an einzelnen Prädikaten und insbesondere an der Einzigartigkeit und Nichtdefinierbarkeit des Wortes ›gut‹ festzumachen, zu kurz greift.« Ebd., S. 87. Vgl. auch Philippa Foot. *Natural goodness*. Oxford; New York: Clarendon; Oxford University Press, 2001; Foot, Die Natur des Guten. Im obigen Zitat und seinem Kontext bespricht Geert Keil verschiedene Argumentationsweisen gegen den Sein/Sollens-Fehlschluss bzw. den Naturalistischen Fehlschluss (*naturalistic fallacy*) zu argumentieren.

<sup>29</sup> Vgl. William K. Frankena. »The naturalistic fallacy«. In: *Mind* 48.192 (1939), S. 464–477. Das Offene-Frage-Argument G. E. Moores (vgl. *Principia Ethica* 1903 pp. 20–21, 43–44) begeht den Paralogismus einer *Petitio principii* und ist deswegen ein Zirkelbeweis, der den Beweisgrund selbst in Anspruch nimmt. Hierauf hat W. Frankena zuerst hingewiesen (Vgl. Frankena. »The naturalistic fallacy«.). Die Ausführungen dieser Fußnote sind in modifizierter und erweiterter Form aus folgendem Text (<http://www.webcitation.org/6myFXkRVa>) übernommen worden. Dieser Text wiederum beruht auf W. Frankenas Fachartikel. (Vgl. George Edward Moore. *Principia Ethica*. 2. Cambridge: University Press, 1953. Vgl. *Principia Ethica* 1903: <http://www.webcitation.org/6n7MW94JG> (Erklärung zum nachfolgenden Text: analytisch heißt hier, im Gegensatz zu synthetisch, nicht erkenntniserweiternd). Das Offene-Frage-Argument G. E. Moores als *modus tollens* (Wenn A dann B – Nicht B – Folglich nicht A): 1. Prämisse: Wenn X (analytisch äquivalent – gleichwertig – zu) gut ist (A), dann ist die Frage, »Ist es wahr, dass X gut ist« bedeutungslos (B). 2. Prämisse: Die Frage »Ist es wahr, dass X gut ist« ist nicht bedeutungslos (d. h. sie ist eine offene Frage) (nicht-B) Konklusion: Folglich X ist nicht (analytisch äquivalent – gleichwertig – zu) gut (nicht-A). Das Offene-Frage-Argument G. E. Moores begeht den Paralogismus einer *Petitio principii* und ist deswegen ein Zirkelbeweis. Begründung: Analytische Äquivalenz von X und Y bedingt logisch notwendig, dass die Frage »Ist es wahr, dass X Y ist« bedeutungslos ist (dies ist auch die Meinung G. E. Moores vgl. erste Prämisse (Wenn A dann B)). Wenn Moore mit der zweiten Prämisse annimmt, dass die Frage »Ist es wahr, dass X Y ist« eine offene Frage ist (nicht-B), heißt das, dass er mit der zweiten Prämisse behauptet, X ist nicht (analytisch äquivalent zu) Y (nicht-A), da eine offene Frage nur dann nicht bedeutungslos ist, wenn X nicht Y ist. Doch genau dieser Sachverhalt wollte Moore durch sein Argument erst beweisen (Vgl. Konklusion: nicht-A). Das Offene-Frage-Argument G. E. Moores ist also ein informaler Paralogismus, da (nicht-B) = (nicht-A) ist. (»=« bedeutet analytisch äquivalent) Moore behauptet also mit seinem Offene-Frage-Argument: Wenn A dann B. – Nicht B (= nicht A). – Folglich Nicht A. Vgl. Frankena. »The naturalistic fallacy«.

Menschliches Personsein wird durch das Urphänomen ›rationales Leben‹ konstituiert, d. h. menschliches Personsein ist auch dann vorhanden, wenn das »unbewusste« rationale Leben nur, wie beim menschlichen Embryo oder dem sog. Hirntoten<sup>30</sup> nur als aktive Potenz (Vgl. Abb. 4, Quadrat links oben) vorliegt.<sup>31</sup>

Es soll somit auf das menschliche Personsein bzw. auf die menschliche Person durch andere Menschen eine adäquate Wertantwort gegeben werden. Diese kann als Antwort auf die »Personalistische Norm« bezeichnet werden. Die Personalistische Norm besagt: »Die Person ist um ihrer selbst willen zu bejahen bzw. zu lieben.«

#### 4. Zur Natur der menschlichen Person

Im Rückgriff auf Spaemann ist darauf hinzuweisen, dass »Natur« (φύσις) ein äquivoker Terminus ist.<sup>32</sup> Es gilt also, einige Grundbedeutungen von »Natur« zu unterscheiden.

Mit Aristoteles kann der Mensch bzw. die menschliche Person als ζῷον λόγον ἔχον (animal rationale) wesensmäßig bestimmt werden (d.h. natürlich nicht, dass Aristoteles schon die moderne Personauffassung besaß). Mit Spaemann gesprochen, ist also das Haben einer vernünftigen Natur<sup>33</sup> die *diferentia specifica*, die den Menschen von anderen unvernünftigen, sinnlich-empfindsamen Substanzen abgrenzend bestimmt. D. h. die menschliche Person erhebt sich durch das bewusste Haben ihrer eigenen Natur über alles andere Seiende, das in diesem Sinn seine eigene Natur nicht hat.

Spaemanns Persondefinition greift somit auf die klassische Persondefinition Boëthius zurück. Er definiert die Person als »naturae rationabilis individua substantia«,<sup>34</sup> also als »[e]iner verständigen Natur unteilbare Substanz«.<sup>35</sup>

<sup>30</sup> Vgl. Hans Jonas. »Gehirntod und menschliche Organbank: Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes«. In: Technik, Medizin und Ethik : zur Praxis des Prinzips Verantwortung. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Insel-Verl., 1987, S. 219–240; Robert Spaemann. »Ist der Hirntod der Tod des Menschen? Zum Stand der Debatte«. In: Normkultur versus Nutzenkultur: Über kulturelle Kontexte von Bioethik und Biorecht. Hrsg. von Thomas S. Hoffmann und Walter Schweidler. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2006, S. 457–470; Christian Erk. »Das Eigentliche des Todes. Ein Beitrag zur Be-Lebung der Debatte über Hirntod und Transplantation«. In: Ethik in der Medizin 26.2 (2014), S. 121–135; D. Alan Shewmon. »You only die once: why brain death is not the death of a human being. A reply to Nicholas Tonti-Filippini«. In: Communio: International Catholic Review 39 (2012), S. 422–494.

<sup>31</sup> Unter einer aktiven Potenz wird hier ein Seiendes verstanden, das einen intrinsischen und wesenseigenen Entwicklungshang (Tendenz) besitzt, etwas zu werden (ἀλλοίωσις – Veränderung), was es noch nicht ist, ohne dass dabei ontologisch etwas Neues entsteht (γένεσις – Neuentstehung). So besitzt das befruchtete Hühnerei die aktive Potenz, zum Hahn bzw. zur Henne zu werden.

<sup>32</sup> Vgl. Robert Spaemann. »Die Zweideutigkeit des Naturbegriffs im 18. Jahrhundert (1967)«. In: Schritte über uns hinaus: Gesammelte Reden und Aufsätze II. Bd. 2. Stuttgart: Klett-Cotta, 2011, S. 165–187.

<sup>33</sup> Vgl. Spaemann, Personen, S. 145. Spaemann schreibt z. B. im Buch ›Personen‹ im Kap. ›Das Sein von Subjekten‹: »Denn das Sein von Personen ist das Haben einer Natur« Ebd., S. 145; Vgl. Spaemann Ebd., S. 212.

<sup>34</sup> Boëthius. Die Theologischen Traktate. Hrsg. und übers. von Michael Elsässer. Lateinisch-Deutsch. Hamburg: F. Meiner, 1988, trac. V, III, 4f; S. 74.

<sup>35</sup> Ebd., trac. V, III, S. 75).

Um besser zu verstehen, was Boëthius mit seiner Personendefinition meint, sollten u. a. folgende verschiedene Grundbedeutungen von Natur (φύσις)<sup>36</sup> unterschieden werden: Die erste Bedeutungsbestimmung von Natur ist zum allgemeinen Begriff des Wesens<sup>37</sup> (des Soseins von etwas) bedeutungsäquivalent.<sup>38</sup> Boëthius schreibt dementsprechend: »Natur haben die Dinge, die auf gewisse Weise von der Vernunft erfaßt werden können, weil sie sind.«<sup>39</sup> Dieser Natur- / Wesensbegriff ist also ein transzendentaler Begriff, der für jeden möglichen Seinsmodus gilt. Aufgrund dieses Sachverhaltes ist er für eine Wesensdefinition der menschlichen Person ungeeignet, da er nicht die Wesenscharakteristika der Person zu bezeichnen vermag. Dieser transzendente Natur- resp. Wesensbegriff differenziert nicht zwischen den beiden Urphänomenen der Wirklichkeit, den Selbststand-Seienden und den Nicht-Selbststand-Seienden. Boëthius sucht deshalb weitere mögliche Bedeutungen des Wortes »Natur« und grenzt es durch folgenden Definitionsversuch auf die Substanzen eine: »Natur ist, was tätig sein kann oder was erleiden kann.«<sup>40</sup> Dieser Naturbegriff gilt nur von Selbststand-Seiendem, da nur Seiendes, das in-sich-steht, tätig sein kann oder etwas erleiden kann. Zwar kann auch das akzidentelle Seiende (oder auch andere nicht-substantielle Seinsformen) etwas erleiden, z. B. wenn die Haarfarbe eines älter-werden-

<sup>36</sup> Vgl. Vasile Cristescu. »Das Problem der Person bei Boethius und Richard von Sankt Viktor«. In: *Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science* 4 (2009), S. 63–82.

<sup>37</sup> Die empirisch-funktionalistische Weltanschauung kennt kein Wesen, keine konstitutive Natur oder substanzstiftende Form des Menschen und der menschlichen Person, deshalb fasst die empirisch-funktionalistische Personendefinition die menschliche Person als ein Bündel oder eine Ansammlung von bestimmten personalen Eigenschaften bzw. personalen Merkmalen, z. B. Bewusstseinseigenschaften auf. Hierdurch wird u. a. die Identität der menschlichen Person zum Problem, denn welche Eigenschaft von etwas kann ontologisch personale Selbigkeit zureichend begründen? Eigenschaften setzen wesensnotwendig Identität voraus, ansonsten können es nicht Eigenschaften von etwas sein. Dementsprechend ist Pöltner zuzustimmen, wenn er schreibt: »Die Identitätsthese, der gemäß der Mensch ein Subjekt ist, das mit einem Lebewesen identisch ist, ist einer Ontologie verpflichtet, welche (grammatikalisch gesprochen) die erste Person auf die dritte Person reduziert. Sie verdreht ›Subjekt sein‹ und ›Lebewesen sein‹ zu Eigenschaften, fragt nicht, wie sie zu den Prädikaten gekommen ist, sondern schließt aus der Tatsache, dass diese Prädikate von ein und demselben Gegenstand ausgesagt werden können, dass Subjekt und Lebewesen Identisches, das heißt nicht zwei, sondern ein Gegenstand sind. Die Einheit meiner selbst wird auf die Tatsache reduziert, ein und dasselbe Worüber verschiedener Aussagen zu sein. Das ontologische wird auf das grammatikalische Subjekt reduziert. Sein und Einssein wird getrennt, zu sein wird darauf reduziert, Worüber von Aussagen zu sein.« Günther Pöltner. »Ontologische Voraussetzungen der Debatte über den Embryonenschutz«. In: *Perspektiven des Lebensbegriffs: Rundgänge der Phänomenologie*. Hrsg. von Stefan Nowotny und Michael Staudigl. Bd. 34. Georg Olms Verlag, 2005, S. 161–182, S. 175. Denn ohne die Selbigkeit dieses Etwas kann nichts seine Eigenschaft sein, da es als Etwas nicht existent ist. Aufgrund dieser und anderen Sachverhalten ist der empirisch-funktionalistische Personbegriff inkohärent und inkonsistent, weshalb er nicht der gesuchte, adäquate Personbegriff sein kann.

<sup>38</sup> Hering formuliert in seinem Artikel über das Wesen den »Hauptsatz vom Wesen«: »Jeder Gegenstand (welche seine Seinsart auch sein möge) hat Ein und nur Ein Wesen, welches als sein Wesen die Fülle der ihn konstituierenden Eigenart ausmacht. – Umgekehrt gilt, – und dies besagt etwas Neues, Jedes Wesen ist seinem Sinnen auch Wesen von etwas, und zwar Wesen von diesem und keinem anderen Etwas.« Jean Hering. »Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee: Edmund Husserl zum 60. Geburtstag gewidmet«. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Bd. 4, Hrsg. von Edmund Husserl. Bd. 4. Halle, S: Niemeyer, 1921, S. 495–543, S. 497.

<sup>39</sup> Boëthius. *Die Theologischen Traktate*. V, I; S.69.

<sup>40</sup> Ebd., V, I; S. 71.

den Menschen zunehmend grauer wird, doch nur insofern sie einem Selbststand-Seienden innewohnt. Der letzte Definitionsversuch von Natur kann somit als Hinführung zu folgender boëthianischen Naturdefinition verstanden werden, die sich nur auf körperliche Substanzen bezieht: »Natur ist Prinzip der Bewegung aus sich heraus, nicht beiläufig«<sup>41</sup> Gemäß dieser Naturdefinition ist also die Natur das »principium quo«, also das Prinzip, wodurch etwas geschieht. Mit Hilfe dieses Naturverständnisses wird nun auch die boëthianische Persondefinition<sup>42</sup> verständlicher. Wenn die Person, mit Boëthius gesprochen, »einer verständigen Natur unteilbare Substanz« ist, so sind hierdurch sowohl das genaue Verhältnis, als auch die verschiedenen »Zuständigkeitsbereiche« von Natur und Substanz bestimmt. Was also zeichnet die menschliche Natur aus? Zur Beantwortung dieser Frage könnte der folgende Naturbegriff, den Boëthius von den bislang besprochenen unterscheidet, weiterhelfen: »Natur ist die ein jedes Ding bestimmende spezifische Differenz.«<sup>43</sup> Wird der Arbor Porhyriana betrachtet, so kann festgestellt werden, dass der Mensch sich von anderen körperlichen Lebewesen durch sein Vernünftigsein unterscheidet. In diesem Sinn ist also das Vernünftigsein des Menschen seine Natur.

Um genauer zu ergründen, was überdies auch unter »Natur« im Kontext des Personbegriffs verstanden werden kann, erscheint es sinnvoll, die boëthianischen Definitions- und Erklärungsversuche durch die thomasischen zu vertiefen. Über den Menschen sagt Thomas folgendes aus: »Doch konstituiert die menschliche Seele [das geistige Lebensprinzip] und der Leib die menschliche Natur.«<sup>44</sup> Nach dieser Auffassung ist somit die menschliche Natur eine Formeinheit zweier Teilsubstanzen, nämlich des Leibes und des geistigen Lebensprinzipes. Diese Auffassung wird durch folgende Aussage des Aquinaten bestätigt: »Natur ist dasjenige, wonach etwas »naturhaft« genannt wird. Nun wird aber etwas »naturhaft« aufgrund dessen genannt, weil es eine Form besitzt.«<sup>45</sup>

Nun, nachdem einige grundlegende Bedeutungen von »Natur« differenziert worden sind, kann resümiert werden, dass gemäß Boëthius Persondefinition die unteilbare Substanz, die die menschliche Person ist, eine Natur hat. Durch diese

<sup>41</sup> Ebd., V, I; S. 71.

<sup>42</sup> Boëthius gelangt auf folgende Weise zu seiner berühmten Definition der Person:

»Wenn folglich Person nur in Substanzen und zwar in vernünftigen ist, wenn jede Substanz Natur ist und nicht im Universalen, sondern im Individuellen ihren Bestand hat, ist die Definition der Person gefunden. »Einer verständigen Natur unteilbare Substanz«. Wir bestimmen aber mit dieser Definition, das, was die Griechen *ὑπόστασις* nennen.« Ebd., trac. V, III, S. 75.

<sup>43</sup> Ebd., V, I; S. 71.

<sup>44</sup> Thomas von Aquin. *Summa contra gentiles* – Summe gegen die Heiden. 3., unveränderte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009, *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 35 n. 3; S. 253; Vgl. Christian Erk. »Potential Persons or Persons with Potential?: A Thomistic Perspective«. In: *Bioethica Forum* 5.3 (2012), S. 105–111, S. 107.

<sup>44</sup> Thomas. *Summa contra gentiles*. lib. 4 cap. 35 n. 4; S. 255. Nun zeigt sich, welche Bedeutung *Possentis*, schon am Anfang zitierter Hinweis hat: »Es ist die Darwinsche Theorie, derzufolge keine natürliche Art Trägerin eines spezifischen Wesens ist, die zur Preisgabe der Form führt« *Possenti*, »Die Natur des Menschen ändern?« S. 484.

<sup>45</sup> Vgl. z. B. Spaemann, *Personen*. S. 40.

Darlegungen wird auch deutlich, wie stark Spaemanns Personverständnis dem des Boëthius entspricht.<sup>46</sup> Die unteilbare und unmitteilbare Substanz heißt somit Person, weil sie eine vernünftige Natur besitzt. Folglich ist eine bestimmte Substanz durch die vernünftige Natur (*principium quo*), die sie trägt bzw. das ihr zu Grunde liegt (*principium quod*), Person.<sup>47</sup> Durch diese Andeutungen ist das Verhältnis von Natur und Substanz der menschlichen Person, soweit das hier erforderlich ist, bestimmt.

Abschließend können mit Roman Ingarden verschiedenen Arten von Einheiten unterschieden werden.<sup>48</sup> Die Maschine ist, im Gegensatz zur menschlichen Person, nur eine »funktionelle Einheit«, also eine teleologische Einheit von bestimmten Grundbausteinen bzw. Teilsystemen. Eine Maschine kann deswegen auch beliebig zusammen- und auseinander gebaut werden, also in kleinere Funktionseinheiten bzw. kleinere Teile zerlegt werden, ohne dass es, nachdem die einzelne Teile adäquat wieder zusammengebaut worden sind, zur Zerstörung der ursprünglichen funktionellen Einheit kommt. Diese Andeutungen machen schon deutlich, dass die menschliche Person keine bloß funktionelle Einheit oder irgendeine noch unvollkommenere bzw. losere Form der Einheit sein kann. Eine menschliche Person kann also deswegen nicht einfach, wie das »Schiff des Theseus« in ihre »Einzelteile« zerlegt werden und anderswo durch das adäquate Zusammenfügen der Einzelteile wieder als diese bestimmte menschliche Person »wiederhergestellt« werden, da die menschliche Person eine höheren bzw. vollkommeneren Form der Einheit als eine bloß funktionelle Einheit besitzt.<sup>49</sup> Die menschliche Person besitzt gemäß der ingard'schen Terminologie eine tatsächliche Einheit – die menschliche Person hat eine menschliche Natur, diese menschliche Natur zeichnet sich durch die Formeinheit des geistigen Lebensprinzips und des Leibes aus. Mit Aristoteles kann ferner begriffen werden, dass der Mensch nicht durch drei verschiedene Formen (vegetative, sensitive und intellektuelle) konstituiert wird, sondern dass die menschliche Person nur eine einzige, einfache, unteilbare und unmitteilbare Form besitzt, die die niederen Formen per eminentiam enthält, durch die sie in ihrem menschlichen Personsein mitkonstituiert wird. Diese Form kann als geistiges substanzstiftendes Lebensprinzip des Menschen begriffen werden. Gemäß dem hier vertretenem Hylemorphismus ist die menschliche Person eine Formeinheit aus Leib und geistigem Lebensprinzip (Seele).

Die menschliche Natur subsistiert auf einmalig-individuelle-unmitteilbare Weise, nämlich indem sie von einer Hypostase besessen wird. Diese Grundwirklichkeitsform der menschlichen Person, also ihr Substanzsein und ihre verschiedenen Dimensionen sollen nun weiter thematisiert werden.

<sup>46</sup> Vgl. Ludwig Ott. *Grundriss der katholischen Dogmatik*. Freiburg: Herder, 1952, S. 82.

<sup>47</sup> Vgl. Roman Ingarden. *Formalontologie* 1. Teil. Bd. 2, 1. *Der Streit um die Existenz der Welt*. Tübingen: Niemeyer, 1965, S. 40.

<sup>48</sup> Diesen Sachverhalt thematisiert u. a. der folgende Aufsatz: Daniel von Wachter. »Ein bemerkenswerter Unterschied zwischen Personen und Schiffen«. In: *Vielfalt und Konvergenz der Philosophie*. Hrsg. von E. Löffler W. und Runggaldier. <http://www.webcitation.org/6jc9fVLZA> Zugegriffen am: 08.08.2016. Wien: öbvht, 2009, S. 243–247.

### *5. Abschließende thesenhafte Bemerkung zur Spaemanns Auffassung der Person und dem menschlichen Personsein an sich*

Was zeichnet die menschliche Person als ein substanzontologisch-relationales Seiendes aus? Vor allem ihr individuelles geistiges Selbst- / Für-sich-selbst-Sein in einem Leib. Das geistig-substantielle Sein in einem Leib (Seifert) kann folglich als Grundwirklichkeitsform der menschlichen Person erkannt werden.

Ferner kann gezeigt werden, dass die eine Grundwirklichkeitsform der menschlichen Person drei unterschiedliche Dimensionen besitzt, die sich auch in zeitlicher Hinsicht im Leben der einen menschlichen Person unterscheiden können (vgl. Abb. 5).

Diese Erkenntnis impliziert auch die Erkenntnis, dass Personverhalten vom Personsein zu differenzieren ist und das Personverhalten entgegen der Meinung der Vertreter des empirisch-funktionalistischen Personbegriffs keine menschliche Person konstituieren kann. Um zu dieser Erkenntnis zu gelangen, müssen verschiedene Modi des Personverhaltens voneinander unterschieden werden (Vgl. Abb. 4). Wenn bei einem Menschen Personverhalten aktuell nicht vorhanden ist, bzw. aktuell nicht beobachtbar ist, so heißt das nicht, dass dieser Mensch, wie etwa der schlafende oder kurzzeitig bewusstlose Mensch, kein voluntativ-aktualisierbares Personverhalten besitzt (Vgl. Abb. 3). Überdies liegt, wie etwa bei der menschlichen Zygote oder dem menschlichen Embryo, eine ontologische aktive Potenz vor, Personverhalten zu erwerben, wenn die normale menschliche Entwicklung nicht ver- bzw. behindert wird. D. h. die menschliche Zygote bzw. der menschliche Embryo sind auch ohne aktuelles Personverhalten wirkliche menschliche Person und besitzt somit eine unverlierbare ontologische Würde.

Die erste Dimension der Grundwirklichkeitsform ist also das noch nicht bewusste bzw. erwachte menschliche Personsein. Diese Dimension setzt die Grundwirklichkeit, also das Geistige-Substanzsein-im-Leib des Menschen voraus. Ferner wird durch diese Erkenntnis deutlich, dass realiter und formaliter nicht zwischen biologisch-menschlichem Leben und personalem-menschlichen Leben unterschieden werden kann, also menschliches Leben immer personales Leben ist. Überdies ist menschliches Leben immer rationales Leben, auch wenn die notwendigen Bedingungen, um die ontologische Rationalität (der rationalen Form / des rationalen Lebensprinzips) durch rationales Verhalten (Personverhalten) auszudrücken, noch nicht oder nicht mehr, wie beim noch lebenden Menschen mit irreversibler Schädigung des Gehirns (sog. Hirntoten), gegeben sind.

Die zweite Dimension der einen Grundwirklichkeitsform der menschlichen Person ist das rational-affektiv-bewusste voluntative Personsein, dass als solches zur normal entwickelten gesunden menschlichen Person gehört. Diese Dimension setzt die erste Dimension voraus, diese wiederum impliziert die Grundwirklichkeitsform, also das Geistige-Substanzsein-im-Leib der menschlichen Person.

Mit der Aktualisierung der zweiten Dimension ist auch die Verwirklichung der dritten Dimension der Grundwirklichkeitsform mitgegeben. Diese dritte Dimension kann als qualitativ-axiologische Vervollkommnung bzw. Abwertung der menschlichen Person begriffen werden. Insofern kann unter Bezugnahme auf die axiolo-

gisch-sittliche Wirklichkeit vom Menschen mit Alexander von Hales als ein »ens morale« gesprochen werden. Indem die rational erwachte und bewusste menschliche Person auf den Ruf der objektiven Werte adäquat antwortet, kann sie sich selbst durch ihre überaktuellen Grundhaltungen, Gedanken, Worte und Taten in Bezug auf sich selbst und andere Personen in qualitativer Hinsicht (nicht aber in ontologischer Hinsicht) vervollkommen bzw. abwerten und so immer mehr ihrer Eigentlichkeit – ihrer ontologischen Wahrheit entsprechen bzw. nicht entsprechen. Hierin kommt besonderes das relationale Sein der menschlichen Person, das zusammen mit dem geistigen Substanzsein des Menschen gleich ursprünglich ist, zum Ausdruck, denn nur eine wahrheitsfähige menschliche Person ist zur echten Selbsttranszendenz auf ein personales Du hin fähig.

Geraten aus den unterschiedlichsten Gründen die Grundwirklichkeitsform und ihre Dimensionen z. T., oder ganz in Vergessenheit, entsteht hierdurch das Phänomen der Personvergessenheit. Personvergessenheit ist ein sittlich negativ relevantes Phänomen, das letztendlich dazu führt, dass die menschliche Person nicht mehr, wie es ihr eigentlich aufgrund ihrer unverlierbaren ontologischen Würde gebührt, um ihrer selbst willen bejaht und geliebt wird (Personalistische Norm).

*Person and nature as basic philosophical concepts and in the philosophy of Robert Spaemann*

*Abstract*

On the one hand this essay defends the thesis that Spaemann's concept of personality is a substantive-rational concept of human dignity and, on the other hand, it argues that the substantive-onto-relational concept of personality corresponds to the adequate concept of the person. Recourse to Boëthius is used to define the basic structure of human existence.

For this purpose, various definitions of nature are discussed as well as the relationship between nature and an underlying basic spiritual element.

The essay should be understood within the context of a theory of the human person which implies relevant findings and at the same time demonstrates them in a synoptic way.

# PANIS ANIMARUM – Die Heilige Eucharistie bei Bernhard von Clairvaux

Von Markus Büning, Nottuln\*

## Zusammenfassung

Der Verfasser geht der Frage nach, ob und inwieweit der Hl. Bernhard von Clairvaux, der »letzte Kirchenvater«, Impulse für die seit Jahren geführte Diskussion über die »Reform der Reform« in der Liturgie geben kann. Hierbei werden zunächst die Prinzipien des bernhardinischen Liturgieverständnisses vorgestellt. Diese grundsätzlichen Überlegungen werden dann hinsichtlich der Lehre über die Hl. Eucharistie konkretisiert. Unter dem Stichwort panis animarum wird deutlich, wie sehr Bernhard, vom Zeugnis der Hl. Schrift durchdrungen, seine Liebe zum eucharistischen Herrn den Zuhörern seiner zahlreichen Predigten vermitteln konnte und auch für die gegenwärtige Diskussion immer noch kann.

## Zur Einstimmung

Wenn ein Theologe sich primär der Aufgabe verschrieben hat, das Leben der Heiligen den Menschen von heute wieder neu ans Herz zu legen, sei es ihm gestattet, vor dem eigentlichen Sachthema ein kurzes Profil des Heiligen aufzuzeigen, dem diese Ausführungen gewidmet sind: Uns geht es hier um das Liturgie- und Eucharistieverständnis des großen Zisterzienserabtes BERNHARD VON CLAIRVAUX (1090–1153)<sup>1</sup>, der auch der heimliche Gründer der zisterziensischen Reformbewegung genannt wird. Sein Leben prägte die Religiosität, Kultur und Politik seiner Zeit so sehr, dass auch Profanhistoriker dieses Zeitalter das bernhardinische nennen. Selbst MARTIN LUTHER, der in seinem Fanatismus nicht mehr viel vom Ideal der Nachfolge Jesu im Ordensstand hielt und diese Lebensweise als perverse Zuspitzung der Werkgerechtigkeit verunglimpfte, bewunderte zeitlebens diesen Heiligen. Bernhards Ausstrah-

---

\* Der Verfasser des vorliegenden Beitrags ist promovierter Jurist, Diplom-Theologe und ausgewiesener Spezialist im Gebiet der Hagiographie.

<sup>1</sup> Aus der Fülle der Literatur wird auf folgende Beiträge verwiesen: S. GILSON, Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux, Wittlich 1936; J. LECLERCQ, Bernhard von Clairvaux. Entschiedenheit in Demut, Freiburg (CH) 1991; E. NASZÁLYI, Mit Bernhard von Clairvaux ins Abenteuer der Liebe, St. Ottilien 1989; R. M. SAUR, Glühen ist mehr als Wissen. Bernhard von Clairvaux (1090–1153), Stein am Rhein 1977; G. HENCKEL-DONNERSMARK, Bernhard von Clairvaux. Der begeisternde Prediger, in: M. LANGER (Hg.), Licht der Erde. Die Heiligen, München 2006, S. 285–290, W. NIGG, Vom Geheimnis der Mönche, Zürich 1953, S. 208–248. Eine hervorragende Einführung in das theologische Denken des Hl. Bernhard bietet G.B. WINKLER, Bernhard von Clairvaux. Die eine und umfassende Kirche – Einheit in der Vielfalt, Willering 2001. Zudem wird auf die Katechese über den Hl. Bernhard verwiesen, die PAPST BENEDIKT XVI. im Jahr 2009 gehalten hat: Vgl. hierzu URL [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20091021.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091021.html). -Bezüglich der *Werke des* HL. BERNHARD wird auf die von G.B. WINKLER in den Jahren 1990 bis 1999 herausgegebene Werkausgabe »*Bernhard von Clairvaux*, Sämtliche Werke lateinisch/deutsch, Bd. I-X«, erschienen in Innsbruck, hingewiesen. Die hier vorgestellten Bernhardtexte werden allesamt danach mit folgender Zitationsweise belegt: *Werkbezeichnung*, BWA Bd. \_\_, S. \_\_.

lung auf die Menschen seiner Zeit muss so stark gewesen sein, dass manch eine Mutter ihren jugendlichen Sohn im elterlichen Haus einsperrte, wenn bekannt wurde, dass der eifrige Mönch sich in der Stadt oder im Dorf aufhielt. Denn es wird von vielen Menschen – allein über dreißig Personen aus seiner näheren Verwandtschaft und seinem Bekanntenkreis – berichtet, die ihm sofort in das harte und entbehrungsreiche Leben eines Zisterziensers folgten. Schon sein Anblick entfachte in vielen Menschen die Sehnsucht, Christus auf radikale Weise nachzufolgen. Von ihm ging so etwas wie ein großer »Magnetismus«<sup>2</sup> aus, der nur wenigen Menschen in der Kirchengeschichte geschenkt war. Hier ist er in seiner Strahlkraft dem Bettelmönch aus Assisi sehr ähnlich. Auch Päpste, Kaiser, Könige, Fürsten, Grafen und Ritter zog er mit seiner Predigt in den Bann. Warum? Bernhard war ein zutiefst vom Geheimnis der Menschwerdung Gottes durchdrungener Mönch, der den Menschen seiner Zeit vor allem dies vor Augen führen wollte: Schaut auf die Menschheit Jesu! Lernt von ihm, von seiner Demut, von seinem Gehorsam und von seiner Barmherzigkeit! Gott ist seit der Weihnacht nicht mehr der unendlich Ferne, der Unerreichbare, nein, in Jesus wird er für uns »angesichtig«, nahe und die Wärme seines Herzens kann in uns allen die Liebe zu ihm, zum Nächsten und zu uns selbst auf rechte und geordnete Weise entfachen. Das war der *cantus firmus* bernhardinischer Predigt. Diese Jesusfrömmigkeit Bernhards wird von WALTER NIGG zutreffend so charakterisiert: »Seine trunkene Jesusmystik erstrebte das Innwerden Jesu, das Ruhefinden in Jesus, das Einswerden mit Jesus und das Seligwerden mit Jesus. Bernhards Gedanken kreisten vor allem um die Passion Christi, die seine glutvolle Mystik entzündete, für welche er in seinen vom Glanz der Ewigkeit beschienenen Predigten über das Hohelied Salomons die christliche Sprache der Ekstase geschaffen hat. In seinen Verzückungen fasste Bernhard Jesus als Bräutigam auf, den die Seele als Braut in heißer Umarmung an sich reißen muss.«<sup>3</sup> Durch diese Botschaft von der Liebe der Seele zu Jesus als ihrem Bräutigam hat Bernhard viel Licht und Hoffnung in das Dunkel seiner Zeit gebracht. Vor diesem Hintergrund gilt er als *der* Begründer der Jesusfrömmigkeit, die auf besondere Weise die Menschheit Jesu betrachtete: Er nennt Jesus ganz ohne Hemmung auch den Seinen: *Jesus meus!* Jesus ist nach Bernhard für jeden Christen ein Freund, ein Gefährte, auf dessen Begleitung man sich verlassen kann. Vor diesem Hintergrund ist es interessant zu sehen, mit welcher mystischer Tiefe sich Bernhard auch den hier zu erörternden Aspekten von Liturgie und Eucharistie gewidmet hat. Unser Thema erfährt durch Bernhard geradezu eine mystische Grundierung.

### *Quelle der Väter – Bernhard der letzte Kirchenvater?*

Bei dem Vorhaben der »Reform der Reform« lohnt es sich, *ad fontes patrorum* zu gehen, um von diesem Blick in die Tradition sich wieder neu gewiss zu werden, welches Fundament unsere Liturgie, unser Gottesdienst und das gesamte Beten der Kirche im reichen Erbe der Kirchenväter hat. Wer dieses Fundament nicht mehr im Blick

<sup>2</sup> So zutreffend J. LECLERCQ, ebd., S. 22.

<sup>3</sup> W. NIGG, Das Buch der Ketzler, Zürich o.J., S. 179.

hat, läuft Gefahr, dass die Liturgie der Kirche ihre ursprüngliche Beheimatung verliert. Das Anliegen der »Reform der Reform« kann nur glaubhaft vorgebracht werden, wenn wir uns an diese patristische Urform des liturgischen Lebens der Kirche erinnern und versuchen, die aus dieser *Memoria* gewonnenen Einsichten für das liturgische Leben der Kirche neu fruchtbar zu machen.

Ist Bernhard, ein Mann des 12. Jahrhunderts, denn überhaupt ein Garant für diese *patristische* Fundierung? Diese Frage kann man nur mit einem ganz entschiedenen »Ja!« beantworten. Mehrere Argumente lassen sich hier ins Feld führen: Bernhards Texte sind primär Schriftauslegung mit der Methode der Allegorese, die er sich aus dem Studium der Väter in nahezu perfekter Form selbst angeeignet hat. Bernhard liefert uns keine systematischen oder gar scholastischen Abhandlungen. Nein, seine Vorgehensweise ist genau die, die ein Ambrosius und ein Augustinus auch hatten. Gerade in seinen *Sermones* kommt diese patristische Grundausrichtung zur Geltung. Aber nicht nur inhaltlich schrieb Bernhard wie ein klassischer Kirchenvater. Nein, auch in sprachlicher Hinsicht fragt sich der Leser bei der Lektüre Bernhards, »wer die lateinische Sprache flexibler beherrschte, Bernhard oder Augustin. Was jeder aufmerksame Leser leicht bestätigen kann, dass nämlich Bernhard in Wirklichkeit nicht das Latein des Mittelalters, sondern das der Spätantike schrieb.«<sup>4</sup> WOLFRAM VON DEN STEINEN ging in diesem Zusammenhang sogar so weit, davon zu sprechen, dass Bernhard das Latein als seine »Vatersprache« (sic!) beherrschte.<sup>5</sup>

Lehramtlich wurde diese Verortung Bernhards erstmals von PAPST PIUS XII. in seiner Bernhardsenzyklika *Mellifluus* im Jahr 1953 bestätigt. Dort heißt es zu Beginn: »Der ›honigfließende Lehrer‹, ›der letzte der Kirchenväter, aber nicht geringer als die früheren‹, war so bemerkenswert in Eigenschaften der Natur und des Geistes und so von Gott mit himmlischen Gaben beschenkt, dass er die wechselhaften und stürmischen Zeiten, in denen er lebte, durch seine Heiligkeit, seine Weisheit und seinen weisen Rat beherrschte.«<sup>6</sup> PAPST BENEDIKT XVI. hat diese Bezeichnung unseres Heiligen mit der trefflichen Begründung, »weil er im 12. Jahrhundert noch einmal die große Theologie der Väter erneuerte und gegenwärtig werden ließ«, in seiner Audienzansprache aus dem Jahr 2009 bestätigt.<sup>7</sup>

Nach alledem erscheint es nicht unangemessen oder gar übertrieben, in BERNHARD VON CLAIRVAUX einen der letzten Väter zu sehen, der an Rang und Würde den »alten Vätern« aber in nichts nachsteht. Gerade diese Einordnung Bernhards unter die Väter macht deutlich, dass die klassischen Kriterien *doctrina*, *sanctitas* und *antiquitas* nicht immer genügen, um eine zuverlässige Einordnung eines Theologen als Kir-

<sup>4</sup> So zutreffend G.B. WINKLER, Bernhard von Clairvaux. Die eine und umfassende Kirche – Einheit in der Vielfalt, Wilhering 2001, S. 25.

<sup>5</sup> Der Kosmos des Mittelalters. Von Karl dem Großen zu Bernhard von Clairvaux, Bern, München 1959, 114–131.

<sup>6</sup> Übersetzt aus URL [http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_24051953\\_doctor-mellifluus.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_24051953_doctor-mellifluus.html). Der Papst nimmt hier ausdrücklich Bezug auf die Werkausgabe des MIGNE und verweist auf die Vorrede von MABILLON zu dort herausgegebenen Werkausgabe Bernhards: Mabilion, *Bernardi Opera*, Praef, generalis, n. 23; Migne, P. L., CLXXXII, 26.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu URL [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20091021.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091021.html).

chenvater zu gewinnen. GERHARD B. WINKLER hat dementsprechend die klassische Beurteilung der Kirchenvätereigenschaft für unsere Zeit so modifiziert: »Wir würden heute sagen, ›Kirchenvater‹ ist ein nicht notwendig fehlerfreier, aber heiliger, rechtgläubiger, loyaler und unbestechlicher Traditionszeuge.«<sup>8</sup> Und genau mit so einem Traditionszeugen haben wir es hier zu tun. Vor diesem Hintergrund machen wir uns nun auf, ein bernhardinisches Resourcing zu unternehmen.

### *Prinzipien bernhardinischen Liturgieverständnisses*

Als Bernhard seitens eines Abtes angefragt wurde, für ihren Klosterpatron St. Viktor ein Offizium zu schreiben, sah Bernhard sich genötigt, in einem Brief an diesen Abt einige grundsätzliche Erwägungen zur Frage der Liturgie, insbesondere auch bezüglich der Erfordernisse liturgischer Erneuerung, von sich zu geben. Zunächst bringt er dort seine grundsätzliche Scheu zum Ausdruck, einen solchen Auftrag überhaupt zu übernehmen. Freilich begegnet uns hier die klassische Form des damals durchaus üblichen Understatements am Briefanfang, in dem er zunächst seine Bescheidenheit demonstrativ voranstellt, bevor er mit seinen Reflexionen beginnt. So bringt er zu Beginn des Briefes sein ganzes Unvermögen gegenüber einem solchen Auftrag so zum Ausdruck:

*»Was bin ich im Christenvolk, dass meine Schriften in der Kirche gelesen werden sollen? Oder, wie gering ist die Fähigkeit meiner Begabung und Beredsamkeit, dass trotz just von mir feierliche Worte erbeten werden, die Beifall finden könnten?«<sup>9</sup>*

Allerdings wird aus diesen Zeilen auch deutlich, welch großen Respekt Bernhard gegenüber einer solchen Aufgabe empfand. Denn, hier ging es nicht um völlig freie theologische Kreativität, nein, hier musste der Abt von Clairvaux die traditionellen Vorgaben liturgischer Spielregeln in den Blick nehmen und beachten. Zudem wird deutlich, dass Bernhard eine grundsätzliche Scheu vor liturgischen Neuerungen hatte. Bernhard ist übrigens mit Bravour dieser Aufgabe nachgekommen. Aus einer ihm als Vorlage dienenden spärlichen Viktor-Legende schuf er ein wunderbares Offizium für die klösterliche Feier des Stundengebets, die ihn sogar als liturgischen Poeten, ja Künstler, ausweisen. Diese Texte des bernhardinischen Viktoroffiziums<sup>10</sup> wären es sicher wert, gesondert unter die Lupe genommen zu werden. Uns soll es hier nun um sein Liturgieverständnis gehen. Bernhards Auffassung von Liturgie ist grundsätzlich bewahrend. Liturgie darf nicht zum Spielball der jeweiligen Zeitströmung werden, nein sie hat sich an dem Bewährten und Alten zu orientieren:

*»Dem himmlischen Lob etwas hinzufügen zu wollen bedeutet, es zu schwächen. Nicht deshalb, weil die Menschen es nicht mehr wagen sollten, die zu loben, die von den Engeln verherrlicht worden sind, sondern weil es sich nicht geziemt, bei der*

<sup>8</sup> G.B. WINKLER, Bernhard von Clairvaux. Die eine und umfassende Kirche – Einheit in der Vielfalt, Wilhering 2001, S. 25, Anm. 31 mit Hinweis auf die Studien zum Kirchenvaterbegriff von DOM OLIVIER OSB VON CHEVETOGNE und M. B. PRANGER m.w.N..

<sup>9</sup> *Epistola* 398, BWA Bd. III, S. 783.

<sup>10</sup> Vgl. *Officium de Sancto Victore*, BWA Bd. II, S. 212–227.

*Festfeier etwas Neues, Unbedeutendes zu hören; man sollte besser bei dem Bewährten und Alten bleiben, das die Kirche erhöhen und die kirchliche Würde widerspiegeln kann.*«<sup>11</sup>

Die Liturgie der Kirche ist Teil des himmlischen Gotteslobes. Im liturgischen Vollzug vereint sich die irdische Kirche mit der Kirche des Himmels. Gerade im Sanctus der Hl. Messe wird dies deutlich, wo wir uns alle gemeinsam mit dem »Dreimal-Heilig« des himmlischen Chores vereinen. Weil dies so ist, hat man mit der Liturgie und deren Ausgestaltung höchst umsichtig umzugehen. Für Bernhard ist es wichtig, diese die Kirche erhöhende Dimension der Liturgie deutlich herauszustellen. Allerdings ist für Bernhard klar, dass es immer wieder notwendig sein wird, neue liturgische Texte zu formulieren, gerade bzgl. der Ausgestaltung der Formulare des Heiligengedenkens. Aber bei dieser Ausgestaltung muss derjenige, der solch einen Auftrag empfängt, sich der himmlischen Dimension der Liturgie bewusst sein. Die höhere Würde der Liturgie gilt es stets zu wahren.

Aber es gibt in einem solchen Fall auch klare inhaltliche Anforderungen. Hören wir wieder auf Bernhard:

*»Ferner sollen die Gedanken unzweifelhaft im Glanz der Wahrheit strahlen, sie sollen die Gerechtigkeit rühmen, zur Demut raten, Mäßigung lehren, sie sollen aber auch Licht in den Herzen entzünden, die Sitten formen, die Laster verdammen, den Neigungen Innerlichkeit, den Sinnen Beherrschung schaffen.«*<sup>12</sup>

Hier spricht Bernhard zunächst den alten liturgischen Grundsatz »*lex orandi – lex credendi*« (»das Gesetz des Betens entspricht dem Gesetz des Glaubens«<sup>13</sup>) an: Die Kirche betet so, wie sie glaubt und glaubt so, wie sie betet.<sup>14</sup> Es ist von höchster Wichtigkeit, dass zwischen dem katholischen Glaubensbekenntnis und der liturgischen Handlung der Kirche volle Übereinstimmung besteht.<sup>15</sup> Der Abt von Clairvaux bringt dieses Erfordernis mit der schönen Formulierung des »Glanzes der Wahrheit« zum Ausdruck. Jeder Gedanke, ja Inhalt, der nicht vom Schein der Glaubenswahrheit durchdrungen ist, hat in den Gebeten der Liturgie nichts verloren.

Dann betont Bernhard die tugendfördernde Kraft der Liturgie. Zudem sieht er in den liturgischen Vollzügen ein vorzügliches Mittel, den Versuchungen zur Sünde standzuhalten. Diesen Aspekt werden wir im Folgenden auch bei seinen Ausführungen zur Eucharistie finden. Liturgie und Glaubenspraxis dürfen keine voneinander separierten Welten sein. Aus dem Gebet folgt auch das Befolgen des Gebotes dessen, den wir in der Liturgie anbeten. Auch dies ist ein alter liturgischer Grundsatz, den wir bereits im Evangelium finden (vgl. Mt 5,23).

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu auch das Motu proprio *Summorum pontificum* von PAPST BENEDIKT XVI. über den Gebrauch der Römischen Liturgie in der Gestalt vor der Reform von 1970 vom 7. Juli 2007. Vgl. URL [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/motu\\_proprio/documents/hf\\_ben-xvi\\_motu-proprio\\_20070707\\_summorum-pontificum.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20070707_summorum-pontificum.html).

<sup>14</sup> Vgl. KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE, Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München 2005, Nr. 1124.

<sup>15</sup> So PAPST PIUS XII. In seiner Enzyklika *Mediator Dei*, AAS XXXIX, 1947, S. 540.

### *Panis animarum – Die Eucharistie beim Hl. Bernhard*

Schauen wir nun auf einige wesentliche Aussagen Bernhards, die er zur Eucharistie gemacht hat. Fündig werden wir hier vornehmlich in seinem reichen Predigtfundus. Bernhard hat keine systematische Abhandlung über das Altarsakrament geschrieben. Hier musste erst noch so ein Genius kommen, wie es Thomas von Aquin war. Aber Bernhard hat wertvolle Impulse für die eucharistische Spiritualität gegeben, die bis heute nichts an Aktualität eingebüßt haben.

Interessant ist es, dass Bernhard in einer Predigt zum Allerheiligenfest einen starken eucharistischen Akzent gesetzt hat.<sup>16</sup> Wenn schon das Fest eines Heiligen die Kirche zur Feier aufruft, dann doch umso mehr das Gedenken aller Heiligen, die bereits das ewige *Refrigerium*, die Erquickung der Seelen, erreicht haben. Wo finden wir jetzt schon diese Erquickung der Seelen, fragt Bernhard: In der Eucharistie! Das ist seine zentrale Botschaft. Die Eucharistie ist für Bernhard das Bindeglied zwischen Himmel und Erde, ist es doch Gott selbst, der uns den heiligen Leib und das heilige Blut seines Sohnes darbietet. Die Eucharistie ist für Bernhard zutiefst eine geistige Speise, *panis animarum*, welche uns auf unserer irdischen Pilgerschaft begleitet. Durch diese Speise für die Seelen sind wir schon jetzt auf das Engste mit denen verbunden, die im Zustand höchster Erquickung leben, mit den Heiligen. Hören wir nun auf die Worte Bernhards:

»Unser Gastmahl ist schon bereit, Brüder, alles ist schon gekocht, und die Zeit ist gekommen, zu Tisch zu gehen. Es ist nämlich angemessen, dass zuerst die Seele gesättigt wird – denn sie ist ohne Zweifel und ohne Vergleich der edlere Teil –, insbesondere da nicht zu leugnen ist, dass die Feste der Heiligen mehr der Seele als dem Leib gelten und die Seelen lieber das annehmen, was die Seele nährt, denn es gibt gewissermaßen eine natürliche Verwandtschaft, die sie mit den Heiligen verbindet. Deswegen gilt auch das Mitgefühl jener Heiligen mehr den Seelen, deswegen ersehnen sie mehr die Güter der Seelen und freuen sich mehr, wenn die Seelen gestärkt werden. (...) So gibt es nicht den geringsten Zweifel, dass ihnen jedes Fest, das der Erquickung der Seelen gilt, angenehmer und willkommener ist als ein Fest, das die Weltleute feiern, bei dem es darum geht, das Verlangen des Fleisches zu befriedigen.«<sup>17</sup>

In Anspielung auf die Lazarusparabel aus Lk 16,19–31 und deren Paraphrasierung geht Bernhard dann der Frage nach, woher wir das Brot der Seelen denn nun erlangen. Hier malt er ein großes Bild von der Gnadenvermittlung. Der Vater selbst ist letztlich der Geber der Speise, die er durch die Vermittlung des Priesters den Gliedern der Kirche zuteilwerden lässt:

»Ja, wir sind Bettler, die vor der Tür des reichen Königs liegen, mit Geschwüren bedeckt und voll Verlangen nach Sättigung. Wir wollen unseren Hunger stillen mit den Resten, die vom Tisch unserer Herren fallen, deren Fest wir heute begehen. Denn sie strömen über von Wonne und empfangen ein gutes, gehäuftes und überfließendes

<sup>16</sup> Vgl. den Text der Predigt *In festivitate omnium sanctorum. Sermo prius*, BWA VIII, S. 724–739.

<sup>17</sup> Ebd., S. 725 ff.

*Maß. Wir hegen aber die feste Hoffnung, dass unter ihnen einer sein wird, der uns etwas davon gibt, denn es ist eine weite Kluft und ein überaus großer Unterschied zwischen der Freigebigkeit und Güte Gottes und der Grausamkeit des geizigen Reichen. So hat uns, sage ich, heute unser Vater – denn der Vater des Erbarmens muss auch der Vater der Armen sein – Brot vom Himmel und Speise im Überfluss gegeben. Ich bin der Koch, meine Seele aber ist die Küche.»<sup>18</sup>*

Nun kommt Bernhard näher auf die Rolle des Priesters zu sprechen. Der Priester ist Mittler der Gaben, die uns vom Vater geschenkt werden. Aber, er ist zugleich auch ganz auf der Seite derer, für die er den, um im Bild zu bleiben, »Dienst des Kochs« tut:

*»Damit ich die Speise für euren Tisch zubereiten konnte, erglühte darum in dieser ganzen Nacht mein Herz in meinem Inneren, und in meiner Betrachtung loderte das Feuer, ohne Zweifel jenes Feuer, dass der Herr Jesus auf die Erde sandte und von dem er wollte, dass es heftig brenne. Die geistliche Speise muss nämlich in einer geistlichen Küche und mit dem Feuer des Geistes zubereitet werden. So bleibt mir noch übrig, dass ich verteile, was ich zubereitet habe; ihr aber sollt mehr auf den Herrn sehen, der die Speise gibt, als auf den Diener, der sie verteilt. Denn was auch an mir ist, ich bin nichts anderes als euer Mitknecht, der zugleich mit euch und für euch – der Herr selbst weiß es – um das Brot vom Himmel und die Speise des Lebens bettelt. Deshalb bin nicht ich es, der es euch reicht, sondern es ist der Vater selbst, der euch das lebendige Brot vom Himmel gibt: er selbst nährt euch mit Werken und Worten und auch mit dem Leib seines Sohnes, denn dieser ist wahrhaft eine Speise.«<sup>19</sup>*

Diese Aussagen Bernhards sind in mehrerer Hinsicht bemerkenswert. Bernhard ist ein priesterzentriertes Liturgieverständnis völlig fremd. Der Priester ist Werkzeug und nicht Geber der guten Gaben. Gott selbst, der Vater, ist der Gastgeber, der seinen Sohn – freilich durch die Hände des Priesters – die köstlichen Gaben des Wortes und (sic!) der Speise gibt. Das Motiv vom Gottes- oder Herrenmahl, welches zentral zur Begriffsgeschichte der Eucharistiefeyer gehört, wird hier in bernhardinischer Originalität reflektiert. Interessant ist es, dass Bernhard die beiden Dimensionen der Eucharistiefeyer hier mit dem Motiv des Mahles verbindet. Letztlich geht es auch ihm um die innere Bezogenheit vom *Tisch des Wortes* auf den *Tisch des Brotes*<sup>20</sup>. Interessant ist allerdings, dass Bernhard die Gabe des Wortes, die durch das Hören des Evangeliums und deren Auslegung in der Predigt erfolgt, als Zurüstung auf den dann anschließenden Kommunionempfang versteht. Denn Bernhard sieht im Empfang des Sakraments den Höhepunkt des Gottesmahles:

*»Jetzt also müssen seine Werke und Worte unsere Nahrung sein; nach dieser Predigt werden wir auf den hochheiligen Tisch des Altares auch das heilige Sakrament des Herrenleibes durch seine Huld empfangen.«<sup>21</sup>*

<sup>18</sup> Ebd., S. 727 ff.

<sup>19</sup> Ebd., S. 729.

<sup>20</sup> Vgl. die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums SACROSANCTUM CONCILIUM, Nr. 48 und 51. Zit. nach URL [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19631204\\_sacrosanctum-concilium\\_ge.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_ge.html).

<sup>21</sup> *In festiuitate omnium sanctorum. Sermo prius*, BWA VIII, S. 729.

Diese überragende Bedeutung des Kommunionempfangs bringt Bernhard auch an anderer Stelle zum Ausdruck. Bernhard kennt viele Gaben, die wir auf geistige Weise empfangen können und die uns zu Gott führen. Aus dem Zuhören im Wortgottesdienst, dem Hören von Lesungen und Predigt, empfangen wir das Brot der Tränen und das Brot des Gehorsams. Hier erinnert er an das Herrenwort aus Joh 4,34: »Meine Speise ist es, den Willen meines Vaters zu erfüllen.« Aber über allem steht klar und erhaben der Empfang des Allerheiligsten Altarsakramentes. Hier verdichtet sich der Nahrungswillen Gottes, der uns die wertvollste Gabe schenkt, die er hat: den Leib seines Sohnes. Hierdurch empfangen wir eine Speise, die uns wirklich zu sättigen vermag. Bernhard weiß klar und deutlich, worin der Höhepunkt allen geistlichen Lebens zu sehen ist:

»Über allem aber haben wir das lebendige Brot vom Himmel, den Leib des Herrn und Erlösers. An der Kraft dieser Speise zerbricht jede Macht der feindlichen Seite.«<sup>22</sup>

Dieses Zitat führt uns zu einem weiteren Gesichtspunkt bernhardinischer Eucharistielehre: die sündenhemmende Kraft des Sakramentes. Die Eucharistie ist für Bernhard das Mittel gegen alles Böse schlechthin. Aus dem Leben mit und aus diesem Sakrament erwächst für ihn die Kraft, die Sünde zu meiden. In einer Predigt zum Gründonnerstag bringt er diesen Aspekt so zur Geltung:

»Und damit ihr sicher seid, habt ihr das Sakrament des kostbaren Leibes und Blutes, durch das euch Gnade verliehen wird. Zweifach wirkt nämlich jenes Sakrament in uns: es schwächt die Neigung und lässt bei schweren Sünden die Zustimmung überhaupt nicht aufkommen. Wenn jemand von euch die Regungen des Zornes, des Neids, der Wollust und anderer Laster dieser Art jetzt nicht so oft und so heftig spürt, soll er dem Leib und dem Blut des Herrn dafür danken, dass die Kraft dieses Sakramentes in ihm wirkt, er freue sich, dass das schlimmste Geschwür der Heilung schon nahe ist.«<sup>23</sup>

Bernhard ist hierbei ein klarer Realist. Er weiß darum, dass auch der Christ, der zum Tisch des Herrn tritt, immer wieder Gefahr läuft, in die Sünde zurückzufallen. Darum ist er schon zufrieden, wenn die Heftigkeit der Versuchung im Laufe der Zeit nachlässt. Letztlich will er seinen Zuhörern bewusst machen, dass in der Eucharistie ja eben der gekommen ist, der als Arzt der sündigen Seelen das Heil der Sünder bewirken will. Diese therapeutische Wirkung des Sakramentes gilt es, immer wieder neu zu bedenken. Ja, für Bernhard hat dieses Sakrament die Macht, die Sünden zu tilgen, feindliche Mächte niederzureißen und den Sterbenden den Himmel zu erschließen.<sup>24</sup>

Natürlich weiß Bernhard darum, dass der Empfang des Sakramentes nur dann fruchtbar sein kann, wenn der Empfänger auch richtig disponiert ist. Er ist sicher kein Vertreter einer »billigen Gnade«. Nein, die Begegnung mit dem Herrn im Sakrament erfordert unsere ganze Aufmerksamkeit und die Bereitung eines Herzens, das dieser

<sup>22</sup> So in der Predigt *In dedicatione ecclesiae. Sermo tertius*, BWA VIII, S. 831.

<sup>23</sup> Predigt *In cena Domini*, BWA VIII, S. 211.

<sup>24</sup> Vgl. *Vita Sancti Malachiae episcopi*, BWA I, S. 481.

Begegnung auch würdig ist. In seinem Werk *De praecepto et dispensatione* geht er der Frage nach, ob man nach einer Aufregung zum Altar gehen soll. Hier ist unser Heiliger ganz ernsthaft, wenn er folgende Antwort gibt:

»Was soll ich einem Menschen raten, der gegen einen anderen erregt ist, zwar nicht so, dass er ihn selbst beleidigen möchte, aber doch so, dass er es gern sieht, wenn jener etwa von anderer Seite beleidigt wird? Ist es also ratsam, nach einer solchen Erregung zum Altar zu schreiten, oder soll er sich so lange fernhalten, bis die Erregung sich gelegt hat? Nie möge es mir wiederfahren, mit erregtem Gemüt zum Opfer des Friedens zu Schreiten, in Zorn und Streit das Sakrament zu berühren, in dem unzweifelhaft Gott zugegen ist, der die Welt mit sich versöhnt. Bestimmt würde jegliche Gabe, die ich zum Altar trage, nicht angenommen, wenn ich nicht vorher den Bruder besänftige, den vielleicht beleidigt zu haben ich mich erinnere; um wieviel weniger, wenn ich mich nicht selbst zuvor beruhige.«<sup>25</sup>

Neben der Frage der Disposition finden sich hier auch weitere bedeutsame theologische Aussagen zum Thema. Bernhard erkennt klar und deutlich auch den Opfercharakter der Hl. Messe an. Die Eucharistie ist für ihn das *Opfer des Friedens*. Erst durch das Kreuzesopfer Jesu Christi, welches in jeder Hl. Messe gegenwärtig gesetzt wird, konnte der wahre Friede zwischen Gott und Mensch wieder hergestellt werden. In Entsprechung zu dieser theologischen Wahrheit erfordert der fruchtbare Genuss des Sakramentes auch von uns eine friedvolle Haltung gegenüber Gott, dem Nächsten und uns selbst. Zudem ist für Bernhard völlig klar, dass im Sakrament Gott unzweifelhaft gegenwärtig ist.

Man kann nicht über Bernhard sprechen, ohne auch noch einen kurzen Blick auf seinen großen Predigtzyklus zum Hohelied Salomos zu werfen. Diese Predigten sind durchzogen von der tiefen Brautmystik des honigfließenden Lehrers. Die Wirkungsgeschichte dieser Texte ist immens. Eine Gertrud von Helfta und ihre Herz-Jesu-Mystik<sup>26</sup> hat in den Ausführungen des Abtes von Clairvaux sicher ihre wichtigste Inspirationsquelle gefunden. Ja, diese Gedanken haben die Spiritualitätsgeschichte der Kirche bis in unsere Zeit nachhaltig geprägt. Einen starken eucharistischen Bezug hat die Auslegung des folgenden Verses aus dem Hohelied erfahren: »Im Schatten des Ersehnten saß ich, und seine Frucht schmeckte meinen Gaumen süß.« (Hld 2,3). Schon das Verb »schmecken« lässt es nahe liegen, nun die Eucharistie anzusprechen. Jesus ist für Bernhard der lang ersehnte Bräutigam des Volkes Israel. Nur durch ihn kann sich die Glut unseres Lasters, so Bernhard, abkühlen. Ja, mehr noch: Nur sein Schatten vermag es, uns mit der Freude zum tugendhaften Leben zu erfüllen. Hören wir ihn selbst:

»Sein Schatten ist sein Fleisch, sein Schatten ist der Glaube. Maria wurde überschattet vom Fleisch ihres eigenen Sohnes, ich vom Glauben an den Herrn. Doch wie

<sup>25</sup> *De praecepto et dispensatione*, BWA I, S. 423.

<sup>26</sup> Vgl. hierzu MARKUS BÜNING, Heroldin des Herzens Jesu – Die Hl. Gertrud von Helfta, THEOLOGISCHES Jahrgang 46 (2016), Heft 11/12, Sp. 561–568; DERS., Alles dem Herzen Jesu. Leben und Frömmigkeit der seligen Maria Droste zu Vischering. Mit einem Vorwort von Erzbischof WOLFGANG HAAS, 2. Aufl., Kissleg-Immenried 2016.

*sollte nicht auch ich von seinem Fleisch überschattet werden, da ich es im Sakrament esse? Und die heilige Jungfrau hat auch selbst den Schatten des Glaubens erfahren. Ihr wurde ja gesagt: Selig bist du, weil du geglaubt hast.»<sup>27</sup>*

Diese Auslegung ist insofern auch bemerkenswert, da Bernhard hier die Mariologie mit der Sakramentenlehre verbindet. Durch die Annahme des Glaubens und den fruchtbaren Sakramentsempfang werden wir wie Maria! Wir alle sollen ganz marianische Menschen werden. Dann können wir gewiss sein, in der Gemeinschaft mit dem Bräutigam Jesus Christus zu leben. Für Bernhard kommt auf organische Weise alles zusammen. Er ist einer der ganz großen Theologen, die es vermögen, die theologischen Traktate nicht in einem sterilen Nebeneinander zu sehen, sondern vielmehr die Einheit des Gedankens zu vermitteln. Alle Dinge gehören im Glauben zusammen, ja sind aufeinander bezogen. Das ist zutiefst die Überzeugung unseres Mystikers.

Am Schluss unserer Gedanken über die Eucharistielehre bei Bernhard von Clairvaux soll nicht der wortreiche Prediger, sondern der praktische Seelsorger stehen. Die nun folgende Begebenheit aus der Bernhardsvita zeigt, wie Bernhard auf die Kraft des Sakramentes vertraute. Bernhard unternahm mehrere Versuche, den unbußfertigen und in schwerer Sünde lebenden Herzog Wilhelm von Aquitanien wieder auf den Weg der Tugend zurückzuführen. Immer vergeblich! Letztlich wusste er sich nicht mehr anders zu helfen: Er vertraute auf die bekehrende Kraft des Herrn, der im Altarsakrament gegenwärtig ist. Hören wir auf diese sehr illustre Begebenheit:

»Er begab sich mit dem Legaten des Papstes nach Aquitanien und lud den Herzog zu einer Zusammenkunft ein. Dieser erschien auch, wurde aufs Neue von den Worten des Heiligen erschüttert, wollte aber von einer Aussöhnung mit dem Papst nichts wissen und die Bischöfe, welche er vertrieben hatte, nicht wieder einsetzen.

Da griff der Heilige zu dem Mittel des Gebetes und beschloss, Gott allein in dieser Sache handeln zu lassen. An dem Tage, wo wieder eine Unterredung stattfinden sollte, hielt der Heilige das Hochamt, Herzog Wilhelm war auch zugegen. Mitten in der heiligen Messe hält Bernhard plötzlich inne, legt die hochheilige Hostie auf die Patene, steigt mit glühendem Antlitz und funkelnden Augen von den Stufen des Altares herab und wendet sich mit festem Schritt und mit den Worten zum Fürsten: ›Wir haben Bitten genug verschwendet, doch du hast uns verachtet; mehrere Diener Gottes haben sich mit uns verbunden, um ihr Flehen mit dem unsrigen zu vereinen; du hast dir nichts daraus gemacht. Nun kommt der Sohn der Jungfrau, den du verfolgst, das Oberhaupt und der Herr der Kirche, der Richter, in dessen Namen jedes Knie im Himmel, auf Erden und in der Hölle sich beugt! In seine Hände, in die Hände des Rächers aller Bösen, wird die Seele fallen, die dich belebt. Wirst du ihn auch verachten?‹

Der Heilige schwieg. Stille herrschte unter der auf den Knien liegenden Menge; Tränen und Bestürzung der Anwesenden zeugten von ihrem Schrecken; mit Angst erwartete jedermann das Ende eines so unerhörten Verfahrens, das eine plötzliche Offenbarung der göttlichen Macht zu sein schien. Der erschrockene Fürst konnte kein

<sup>27</sup> *Sermo 48, BWA VI, S. 155 ff.*

einziges Wort hervorbringen; seine Knie zitterten und wankten; er sank zu Boden und als seine Wachen ihn aufhoben, fiel er aufs Neue hin und stieß ein erschütterndes Geschrei aus.

Jetzt berührt ihn der Heilige, befiehlt ihm durch ein Zeichen, sich aufzurichten und spricht mit feierlicher Stimme: ›Gehe und versöhne dich mit dem Bischof von Poitiers, den du von seinem Sitz vertrieben hast; gib ihm den Friedenskuss, führe ihn selbst in die Kirche und erzeuge ihm so viel Ehre als du ihm Schmach angetan hast; rufe die, welche durch Zwietracht von der Kirche sich getrennt haben, wieder zur katholischen Einheit zurück und sei dem Papst Innozenz gehorsam, den Gott auf den Stuhl des heiligen Petrus gesetzt hat.‹

Der Herzog, von der Kraft des Heiligen Geistes besiegt, tat alles, was der Heilige ihm befahl und war von nun an wie umgewandelt. Von Gewissensbissen verzehrt, von Tränen gerührt, von Buße abgemagert, beschloss er, sein irdisches Leben mit der Sühne eines heiligen Todes zu endigen. Er verzichtete auf alle seine Besitztümer, begab sich, 38 Jahre alt, in eine Einöde und beschloss in strenger Buße und in Übung aller christlichen Tugenden sein Leben.«<sup>28</sup>

Nicht nur in der Verkündigung, nein auch in seinem Handeln wusste Bernhard darum, wie sehr das Sakrament auf die Herzen der Sünder einzuwirken vermag. Ist es doch der Herr selbst, der dort gegenwärtig ist und uns allen bis in unsere Tage zuruft: »Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken. Ich bin nicht gekommen, um Gerechte zu rufen, sondern Sünder.« (Mk 2,17). Darum ist die Eucharistie zutiefst die Arznei für unsere kranken Seelen, um mit Bernhard zu sprechen *panis animarum*, das Brot für die Seelen.

### *Schlussbemerkungen*

Kommen wir zum Schluss: Bernhard war ein großer Lehrer der Eucharistie. Durch Wort und Tat hat er den Menschen seiner Zeit auf verschiedene Weise deutlich gemacht, welch großer Schatz in den Tabernakeln unserer Kirchen verborgen ist. Für Bernhard war ganz klar, dass wir mit großer Ehrfurcht diesem Sakrament entgegenzutreten müssen. In der Eucharistie findet die Begegnung mit dem statt, den Bernhard immer als seinen Bräutigam bezeichnet hat. Für Bernhard ist jede Hl. Messe ein Hochzeitsmahl, bei dem der Bräutigam Jesus Christus seine Liebe gegenüber seiner Braut, der Kirche, immer wieder aufs Neue erweisen will.

Zudem ist Bernhard ein Mann, der hinsichtlich der liturgischen Gestaltung klare Prinzipien hatte. Die Liturgie muss in der Lage sein, den Menschen die übernatürliche Wirklichkeit auf sinnenfällige Weise zu vermitteln. Liturgie ist immer ein Tun der Kirche, welches ihren klaren Bezugspunkt in der himmlischen Liturgie hat. Darum darf man mit den liturgischen Texten und den eventuell anstehenden Neuerungen nicht unsensibel umgehen. Die Tradition und das längst Bewährte sind immer zu beachten. Das war dem Abt von Clairvaux völlig klar.

<sup>28</sup> GEORG OTT, *Eucharisticum*, Regensburg 1869, S. 180–182.

Bei allem Nachdenken über die Notwendigkeit einer »Reform der Reform« sollte man immer diese bernhardinischen Prinzipien und seine tiefe Eucharistiefrömmigkeit im Blick haben. Dann laufen wir nicht Gefahr, ohne einen verlässlichen Kompass unseren Weg zu gehen. Gott selbst schenkt uns ja mit jedem Heiligen einen solchen Kompass, der uns letztlich den Weg zum Himmel weisen will.

*»Panis animarum« – Holy Eucharist in Saint Bernard of Clairvaux*

*Abstract*

The author investigates the question, if and how Saint Bernard of Clairvaux, the »last Father of the Church«, can give some impulses for the discussion, begun years ago, on the «reform of the reform» in the liturgy. First, the article presents the principles of the Bernhardine conception on liturgy. These basic reflections show their consequences in the doctrine on Holy Eucharist. The expression panis animarum manifests the love of Bernhard to the Eucharistic Lord. This devotion is moved by the testimony of Holy Scripture, was noted by the people during numerous preaches and is very important also for the contemporary discussion.

# Die Pfarrei: lediglich Verwaltungseinheit oder Kirche vor Ort?

Von Matthias Ambros, Rom

## Zusammenfassung

Im deutschsprachigen Raum sind diözesane Umstrukturierungsprozesse weiterhin in einer steten Entwicklung. Neben dem Modell, bislang bestehende Pfarreien zu einer Seelsorgeeinheit/Pfarrverband zusammenzuschließen, werden mittlerweile zunehmend bislang bestehende Pfarreien in einer neuen Pfarrei zusammengeführt.

Mit Rückgriff auf einschlägige lehramtliche Texte, insbesondere des II. Vatikanischen Konzils, und die kirchenrechtlichen Normen wird in diesem Beitrag nach dem Wesen der Pfarrei gefragt, unter der Prämisse, dass strukturelles Handeln in der Kirche immer rückgebunden sein muss auf sein theologisches sowie rechtliches Fundament.

»Tale comunità locale è la comunione dei fedeli  
presieduta da un presbitero,  
che rende presente il vescovo,  
specialmente nella celebrazione eucaristica,  
che è il centro della vita dell'assemblea cristiana  
(SC 42a; LG 28b; PO 5c; 6d; AA 30c).«<sup>1</sup>

## Hinführung zur Fragestellung

Die Kirche stellt sich neu auf. In vielen Diözesen in Deutschland werden derzeit neue pastorale Strukturpläne entworfen. Die jeweiligen Diözesanleitungen wollen damit auf die Herausforderungen der heutigen Zeit reagieren.<sup>2</sup> Da vielerorts immer größere »pastorale Räume«, Pfarrverbände oder neue Pfarreien mit einem riesigen Einzugsgebiet und der Zuständigkeit des Pfarrers für eine beachtliche Anzahl an Katholiken ins Leben gerufen werden, darf die Frage gestellt werden, was eigentlich eine Pfarrei ist: Eine beliebige strukturelle Größe, die jederzeit verändert werden kann, oder eine ekklesiologische Größe, die dem Kern nach zum Wesen der Kirche gehört?

## 1. Von der territorialen Untergliederung der Diözese hin zur Gemeinschaft der Gläubigen

Ein Vergleich der beiden kirchlichen Gesetzbücher von 1917 und 1983, sowie ein Blick in die Texte des II. Vatikanischen Konzils sollen uns helfen, eine Antwort auf die oben skizzierte Fragestellung zu finden.

<sup>1</sup> Gianfranco GHIRLANDA, *Introduzione al Diritto Ecclesiale. Lineamenti per una teologia del diritto nella Chiesa*, Roma 2013, 171.

<sup>2</sup> Ein Überblick findet sich bei Matthias PULTE, *Abbruch oder Neukonzeption? Ein kanonistischer Einblick in die Strukturierungsprozesse deutscher Diözesen*, in: Heribert HALLERMANN – Thomas MECKEL – Sabrina PFANNKUCHE – Matthias PULTE, ed., *Lebendige Kirche in neuen Strukturen. Herausforderungen und Chancen* (= WTh 11), Würzburg 2015, 267–312, insbesondere 287–290.

### *1.1 Territorium, Kirche, bestimmtes Volk, Pfarrer für die notwendige Seelsorge und Pfründe als Wesensmerkmale der Pfarrei im kirchlichen Gesetzbuch von 1917*

Nach can. 216, §1 CIC/1917 ist jedes Bistum in territoriale Untergliederungen aufzuteilen. Diese sollen eine eigene Kirche haben, die für ein bestimmtes »Volk«, das in diesem Sprengel lebt, vorgesehen wird. Als Träger der Kirche fungiert die »Pfarrkirchenstiftung«, die als eigene juristische Person für den Gottesdienst und das Vermögen der örtlichen Pfarrei Sorge trägt.<sup>3</sup> Als eigener Hirte des »Pfarrvolkes« wird ein »Pfarrer« als Leiter bestellt, der für die notwendige Seelsorge Verantwortung trägt. Diese territorialen Gliederungen der Diözese werden »Pfarreien« genannt.<sup>4</sup> Nur mit Bevollmächtigung des Heiligen Stuhls konnten »Personalpfarreien« errichtet werden.<sup>5</sup> Für heutige Verhältnisse scheint die Norm ungewöhnlich, dass das Amt eines Pfarrers nicht unmittelbar an einen Priester gebunden war, da vom Recht die Möglichkeit vorgesehen wurde, dass auch eine juristische Person, wie z.B. ein Orden, ein Domkapitel oder ein Stiftskapitel Pfarrer sein konnte und in diesem Fall der mit dem Pfarr-Amt verbundene priesterliche Dienst durch einen Vikar ausgeübt wurde.<sup>6</sup> Den Lebensunterhalt des Pfarrers sichert das »Pfarrbenefizium«, eine eigene, von der Pfarrkirchenstiftung zu unterscheidende juristische Person.<sup>7</sup> Das zur Pfarrei gehörende »Pfarrvolk« ist überwiegend passiv beschrieben: Es ist zur Seelsorge durch den Pfarrer bestimmt. Dass es selbst Träger des Pfarrlebens zusammen mit dem Pfarrer als ihren Hirten ist, scheint noch nicht in das Kirchenbild des CIC/1917 zu passen. Deshalb mag es nicht verwundern, dass der Begriff »Pfarrei« im CIC/1917 oft mit unterschiedlicher Bedeutung verwendet worden ist. So stellt K. Mörsdorf fest: »[B]ald bezeichnet es den Pfarrsprengel (z.B. c. 92 § 1) oder das Pfarrvolk (c. 2269 § 1), bald die Pfarrkirche (c. 1236 § 2) oder die Pfarrkirchenstiftung (c. 1209 § 1) und vielfach das Pfarramt, das Pfarrbenefizium (c. 1425 § 1) und gelegentlich in einem umfassenderen Sinn die Pfarrei schlechthin (c. 473 § 2).«<sup>8</sup>

### *1.2 Pfarrei als Gemeinschaft von Gläubigen unter der Leitung eines Pfarrers im kirchlichen Gesetzbuch von 1983*

Als eine »*communitas christifidelium*« hingegen, eine dauerhaft errichtete Gemeinschaft von Gläubigen, wird im CIC/1983 eine Pfarrei bezeichnet, die einem Pfarrer als *pastor proprius* zur Hirtensorge anvertraut wird, der seinen Dienst unter der Autorität des Diözesanbischofs auszuüben hat.<sup>9</sup> Obwohl Aymans-Mörsdorf meinen, dass die »Pfarrei im theologischen Sinne nicht umfassende Repräsentanz der

<sup>3</sup> Vgl. can. 1209, §1 CIC/1917.

<sup>4</sup> Vgl. can. 216, §3 CIC/1917.

<sup>5</sup> Vgl. can. 216, §4 CIC/1917.

<sup>6</sup> Vgl. cann. 452, 472 und 1423, §2 CIC/1917. Vgl. hierzu auch Peter KOCH, *Die Ordenspfarre. Entstehung, Herausforderungen und Perspektiven* (= KStKR 20), Paderborn 2014, 128–132.

<sup>7</sup> Vgl. can. 1425, §1 CIC/1917.

<sup>8</sup> Klaus MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Bd. I. Einleitung, Allgemeiner Teil und Personenrecht*, Paderborn 1951<sup>6</sup>, 425.

<sup>9</sup> Vgl. can. 515, §1 CIC/1983.

Kirche, sondern effektivste Seelsorgeeinheit«<sup>10</sup> sei, ist dies doch zu kurz gegriffen. Der Perspektivenwechsel von der effektiven Seelsorgeeinheit im CIC/1917 zur Pfarrei als theologische Größe zeigt sich doch in deren Beschreibung als Gemeinschaft von Gläubigen, die an einem bestimmten Ort, lokal oder personal bestimmt, unter der Hirtensorge ihres Pfarrers Kirche ist. Diese auffällige Neuformulierung entspricht zutiefst der konziliaren Neuakzentuierung einer *Communio*-Ekklesiologie, die sich in ihrem theologischen Gehalt auch in der Neukodifizierung widerspiegelt. Gläubige werden nicht mehr als reine Seelsorgeobjekte angesehen, sondern in der Gemeinschaftskonzeption von Kirche wirken sie am kirchlichen Leben aufgrund der eigenen Taufwürde und Taufsendung mit. Die Bezeichnung des Pfarrers als eigentlichen Hirten der Pfarrei ist daher nicht nur eine funktionelle Aufgabenzuschreibung, sondern über die zu erfüllenden Aufgaben hinaus konkreter Ausdruck praktischer Ekklesiologie vor Ort. Denn der Pfarrer ist nicht nur in einem analogen Sinne Hirte der ihm anvertrauten Gläubigen, so dass die Pfarrei lediglich in Analogie zur Diözese gestaltet wäre, sondern er ist wirklich Hirte, wie die Pfarrei wirklich Kirche innerhalb der Diözese und der weltweiten Kirche ist.<sup>11</sup> Denn die »Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht (vgl. 1Thess 1,5), das von Gott gerufene neue Volk« (*Lumen gentium*, Nr. 26a). In seinem Konzilskommentar weist P. Hünemann darauf hin, dass hier die Ortsgemeinden, also die Pfarreien, als wahres Gottesvolk charakterisiert werden. In den kirchlichen Grundvollzügen wird die Kirche in den Ortsgemeinden lebendig. Daraus folgert er: »Damit tritt das Wesen von Kirche gerade in der Ortsgemeinde und ihrer begrenzten, ja armen Gestalt am deutlichsten zutage.«<sup>12</sup>

In *Christus Dominus*, Nr. 30, wird der Pfarrer ebenfalls *Pastor proprius*, eigenberechtigter Hirte, für die Seelsorge in einem bestimmten Teil der Diözese genannt, die unter der Autorität des Diözesanbischofs ausgeübt wird. Dabei ist den Pfarrern ein Dienst der Einheit aufgetragen, da es gerade ihre Aufgabe ist, die Verbindung ihrer Pfarreien zur Diözese und zur universalen Kirche zu fördern. Dabei wird deutlich: Die Hirtensorge vor Ort wird vom Pfarrer ausgeübt, der in Einheit mit seinem Bischof und der Gesamtkirche steht. Damit der Pfarrer aber Hirte vor Ort sein kann, legt das Konzil den Pfarrern, bei aller berechtigten Teilhabe aller Gläubigen am Leben und Apostolat der Kirche, den persönlichen Kontakt zu den Gläubigen wie den Fernstehenden ans Herz:

- »Zudem sei die Seelsorge immer von missionarischem Geist beseelt, so dass sie sich in gehöriger Weise auf alle, die in der Pfarrei wohnen erstreckt«.

<sup>10</sup> AYMANS-MÖRSDORF, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, Bd. II Verfassungs- und Vereinigungsrecht*, Paderborn 1997, 190.

<sup>11</sup> Zur Bezeichnung des Pfarrers als »pastor proprius«, vgl. Gian Paolo MONTINI, *Pastor proprio*, in: *Diccionario general de Derecho Canónico*, Bd. V, Pamplona 2012, 942–944.

<sup>12</sup> Peter HÜNNERMANN, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, in: Peter HÜNNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH, ed., *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, Freiburg 2004, 445.

- »Ihr Auftrag zur Lehre fordert von den Pfarrern, dass sie allen Gläubigen das Wort Gottes verkünden [...]«.
- »Auch obliegt es den Pfarrern, durch die katechetische Unterweisung die Gläubigen zur vollen, dem jeweiligen Alter angepassten Kenntnis des Heilsgeheimnisses zu führen«.
- Den Pfarrern wird insbesondere die Feier der Eucharistie sowie der anderen Sakramente, insbesondere die Spendung des Bußsakramentes aufgetragen.

Bei diesem Aufgabenkatalog geht es dem II. Vatikanischen Konzil nicht bloß um eine Zusammenstellung einer funktionalen Aufgabenliste, sondern um das Amtsprofil eines Hirten, der kraft seiner Weihe Christus den Hirten, Lehrer und Priester repräsentiert.<sup>13</sup> Dabei wird immer wieder der persönliche Kontakt des Pfarrers zu den Gläubigen seiner Pfarrei betont, den es braucht, damit er wirklich Hirte der ihm anvertrauten Gläubigen sein kann: »Bei der Erfüllung der Hirtenpflicht seien die Pfarrer vor allem bemüht, die eigene Herde kennenzulernen«. Als pastorale Orte der Pfarrei nennt *Christus Dominus*, Nr. 10, die Begegnung mit einzelnen Gläubigen, Familien, Vereinigungen, Häusern und Schulen. Nicht zuletzt weil der Pfarrer Hirte ist, macht es das Seelenheil der Gläubigen notwendig, dass die Pfarrer in ihrem Amt eine Beständigkeit haben und deshalb nicht nach Belieben versetzt werden können (vgl. *Christus Dominus*, Nr. 31).<sup>14</sup> Gerade der oft mühsame Einsatz in der Verkündigung, das langsame Aufgehen der ausgestreut Saat des Wortes Gottes (vgl. Mk 4,1–9), schließt es aus, Pfarrer allzu oft und schon nach wenigen Jahren wieder zu versetzen.<sup>15</sup> Zusammenfassend kann der theologische Perspektivenwechsel zwischen den beiden kirchlichen Gesetzbüchern im Hinblick auf Pfarrei und das Amt des Pfarrers mit Peter Koch zum Ausdruck gebracht werden:

»Das biblisch fundierte Bild des guten Hirten hat eine zutiefst personale Dimension mit richtungsweisendem Charakter. Die Bezeichnung des Pfarrers als pastor proprius verdeutlicht, dass die Väter des II. Vatikanischen Konzils der Neukonzeption des Pfarrers einen personalen Ansatz zugrunde legen. Das Kirchenamt des Pfarrers ist mehr als ein bloßes Verwaltungsamt der Kirche. Wie der gute Hirte trägt der Pfarrer persönlich Sorge für das Wohl der ihm anvertrauten Gläubigen.«<sup>16</sup>

<sup>13</sup> So auch can. 519 CIC/1983 in der deutschen Übersetzung: »Der Pfarrer ist der eigene Hirte der ihm übertragenen Pfarrei; er nimmt die Hirtensorge für die ihm anvertraute Gemeinschaft unter der Autorität des Diözesanbischofs wahr, zu dessen Teilhabe am Amt Christi er berufen ist, um für diese Gemeinschaft die Dienste des Lehrens, des Heiligens und des Leitens auszuüben, wobei nach Maßgabe des Rechts auch andere Priester oder Diakone mitwirken sowie Laien mithelfen«.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu auch can. 522 CIC/1983.

<sup>15</sup> Das Hirtenamt des Pfarrers wird durch die Verfahrensnormen zur Amtsenthebung bzw. Versetzung von Pfarrern geschützt: vgl. can. 1740–1752. Allgemein hierzu: Michael LANDAU, *Amtsenthebung und Versetzung von Pfarrern. Eine Untersuchung des geltenden Rechts unter Berücksichtigung der Rechtsprechung der Zweiten Sektion des Höchsten Gerichts der Apostolischen Signatur* (= AIC, 16), Frankfurt am Main u.a. 1999.

<sup>16</sup> KOCH, *Die Ordenspfarre* (Anm. 6), 134. Infolgedessen ist es, unbeschadet der rechtlich unangetasteten bestehenden Inkorporationen von Pfarreien in Klöster, heute auch undenkbar, dass das Kirchenamt eines Pfarrers von einer juristischen Person wahrgenommen wird.

## 2. Von der Gemeinschaft der Gläubigen hin zur Gemeinschaft von Gemeinschaften als Zukunftsmodell von Pfarrei?

In der Diskussion um die pastoralen Zukunftskonzepte von Seelsorge in den Bistümern Deutschlands wird immer wieder ein Kirchenentwicklungsmodell als visionär angesehen, wonach eine Pfarrei künftig eine »Gemeinschaft von Gemeinschaften« werden solle.<sup>17</sup> Der Frage, ob dieser Vorschlag eine wirkliche Alternative oder eher eine Ergänzung darstellen würde, soll im Folgenden diskutiert werden.

### 2.1 Gemeinschaft der Gläubigen: christologisch begründete Ekklesiologie

Im Bild von der Pfarrei als einer bestimmten Gemeinschaft von Christen, die im Pfarrer ihren eigenen Hirten haben, scheint eine christologisch-sakramentale Ekklesiologie durch: Christus sammelt Gott, seinem Vater, ein Volk von Königen und Priestern, damit sie durch Gebet, Lobpreis und Glaubenszeugnis Gott ein geistiges Opfer in Wort und Tat darbringen (vgl. *Lumen gentium*, Nr. 10). In diesem Volk Gottes kommt dem Weihepriestertum ein unverzichtbarer Dienst zu: Aus dem Volk Gottes genommen, stehen sie dem Volk dennoch gegenüber, weil sie kraft ihrer sakramentalen Weihe Christus gegenüber dem Volk Gottes repräsentieren, indem sie das Volk Gottes leiten, lehren und heiligen, insbesondere indem sie mit und für das Volk Gottes Eucharistie feiern. Kirche entsteht und lebt aus der Feier der Eucharistie. Kirche ist dort, wo Eucharistie ist. Dies hat Johannes Paul II. der Kirche des beginnenden dritten Jahrtausends als sein persönliches bleibendes Vermächtnis hinterlassen, wenn er in seiner letzten Enzyklika daran erinnert hat: »Die Kirche lebt von der Eucharistie. Diese Wahrheit drückt nicht nur eine alltägliche Glaubenserfahrung aus, sondern enthält zusammenfassend den Kern des Mysteriums der Kirche.«<sup>18</sup> So verwundert es auch nicht, dass die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums die Pfarrei als *communitas* insbesondere in der Feier der Eucharistie verwirklicht sieht: »Es ist darauf hinzuarbeiten, dass der Sinn für die Pfarrgemeinschaft vor allem in der gemeinsamen Feier der Sonntagsmesse wachse« (*Sacrosanctum Concilium*, Nr. 42). Das berühmte Dictum von der *participatio actuosa christifidelium* (*Sacrosanctum Concilium*, Nr. 48) in der Eucharistiefeier ist kein bloßes äußeres Tun oder gar Aktionismus, sondern es geht im Tiefsten darum, dass das priesterliche Volk Gottes durch die Feier der Eucharistie gestärkt, in der *imitatio* Christi, d.h. in Jesu Lebenshingabe für Gott und die Menschen, seinen eigenen Lebenssinn und seine Lebensberufung, seine ei-

<sup>17</sup> Wie nämlich folgendes Zitat belegt, kann das Konzept der Kleinen Christlichen Gemeinschaften als Alternativkonzept zum bisherigen Pfarreikonzept verstanden werden: »Seit den 60er Jahren beginnt die Weltkirche, ihre pfarrliche Wirklichkeit nicht mehr unter dem europäischen pastoraltheologischen Ideologoumenon der zentralistisch orientierten Gemeindekirche zu entwickeln, sondern als Netzwerk von basisgemeindlichen und subsidiären Substrukturen, für die es unterschiedlichste Namen gibt: von «small christian communities» über «comunidades de base» hin zu «basic ecclesial communities» oder «basic christian communities»« (Christian HENNECKE, Mehr und anders als man denkt: Kleine Christliche Gemeinschaften, in: ID., *Kleine Christliche Gemeinschaften verstehen. Ein Weg, Kirche mit den Menschen zu sein*, Würzburg 2009<sup>2</sup>, 12).

<sup>18</sup> JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 17. April 2003, in: AAS 95 (2003) 433–475 (dt. Übersetzung: Deutsche Bischofskonferenz, ed., Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 159).

gene Sendung in der Kirche, erkennen kann (vgl. *ibid.*, Nr. 48). Christliches Leben wird im wahrsten Sinn des Wortes genährt durch die vergegenwärtigende Feier der Lebenshingabe Christi. So mahnt das II. Vatikanum:

»An diesem Tag (= dem Herrentag) müssen die Christgläubigen zusammenkommen, um das Wort Gottes zu hören, an der Eucharistiefeyer teilzunehmen und so des Leidens, der Auferstehung und der Herrlichkeit des Herrn Jesus zu gedenken und Gott dankzusagen [...]« (Sacrosanctum Concilium, 106).

Aus dem Dargelegten scheint es mir notwendig, dass im Hinblick auf Pfarreineustrukturierungen als unverzichtbares Kriterium festgehalten wird: Äußere Strukturen müssen am inneren Wesen von Kirche Maß nehmen. Pfarrei als Kirche vor Ort muss eine Gemeinschaft von Gläubigen sein, die als Volk Gottes vom Leib Christi her lebt und aufgebaut wird.<sup>19</sup> Dabei ist mit N. Schöch zu bedenken:

»Nur der Priester garantiert die sakramentale Gegenwart Jesu Christi auf der Grundlage des Weihesakramentes, welches ihn mit Christus als Haupt identifiziert und ihm die Fähigkeit zur Feier der Eucharistie als theologische Wirklichkeit verleiht, da die Pfarrgemeinde eine *comunitas eucharistica* ist«<sup>20</sup>.

## 2.2 Gemeinschaft von Gemeinschaften: *pneumatologisch begründete Ekklesiologie*

Die Frage nach pastoralen Zukunftsmodellen von Kirche hat als Ausgangspunkt allzu oft das Faktum der zurückgehenden Priesterberufungen in Westeuropa, wovor natürlich auch der deutschsprachige Raum nicht verschont geblieben ist. Der damit einhergehende Gläubigenmangel wird dabei oft übersehen. Doch darf es uns nicht verwundern, dass aus zusammengeschrumpften Kerngemeinden, in denen noch dazu der Anteil an jungen Menschen, die ihren Glauben praktizieren, minimal ist, auch immer weniger Priesterberufungen hervorgehen. Andererseits zeigen gewisse Großevents, wie beispielsweise der Weltjugendtag, oder auch neuere Phänomene wie »Nightfever«<sup>21</sup> oder die »Mehrkonferenz« in Augsburg<sup>22</sup>, dass junge Menschen durchaus an gelebter Spiritualität, der Beantwortung religiöser Fragestellungen und

<sup>19</sup> »[Denn Kirche] besteht im Aktiv als Vorgang der Versammlung und heißt deshalb nicht *λαός*, sondern *ἐκκλησία*, nicht Volk, sondern Versammlung. Und sie ist deshalb eigentlichst sie selbst je als Versammlung: Das Wort *ἐκκλησία* bezeichnet primär immer noch das Zusammenkommen der Christen zur Anamnese von Tod und Auferstehung des Herrn. Kirche hat daher ihr Verfassungsmodell in der anamnetischen Versammlung, nicht in irgendeinem wie auch immer gearteten Volksbegriff«, Joseph RATZINGER, Demokratisierung der Kirche?, in: Gerhard Ludwig MÜLLER, ed., *Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften* (= JRGS), Bd. 12, Freiburg 2010, 159–186, hier: 172–173.

<sup>20</sup> Nikolaus SCHÖCH, Kanonistische Überlegungen zum Pfarrgemeinderat mit dreifacher Funktion: Gremium zur Koordinierung des Laienapostolats – Pastoralrat – Vermögensverwaltungsrat, in: Elmar GÜTHOFF – Stephan HAERING, ed., *Ius quia iustum. Festschrift für Helmut Pree zum 65. Geburtstag*, Berlin 2015, 549–568, hier: 559.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu Manuel SCHLÖGL, Wiederkehr der Anbetung. Zur eucharistischen Spiritualität von »Nightfever« und anderen geistlichen Bewegungen, in: *Klerusblatt* 95 (2015) 183–186.

<sup>22</sup> Vgl. hierzu Johannes GRÖSSL, Wie viel »Mehr« braucht die Kirche?, in: *Herder Korrespondenz* 71 (2017) 29–31.

der Auseinandersetzung mit der Botschaft des Christentums zu begeistern sind. Dies bestätigt auch meine Erfahrung im Umgang mit der spezifischen Gruppe von Getauften, die eher selten in den Gottesdiensten zu sehen sind, dass in vielen Fällen doch ein Grundinteresse an den großen Sinnfragen des Lebens vorhanden ist. Es müsste nur Menschen, Orte, Räume und Begegnungen geben, in denen diese Grundfragen menschlicher Existenz zur Sprache kommen können. In dieser Weise ist m.E. auch der Versuch kirchlicher Weiterentwicklung zu verstehen, für den beispielsweise Christian Hennecke mit dem Konzept der »Kleinen Christlichen Gemeinschaften« steht. Es ist ihm zuzustimmen, wenn er feststellt:

»Natürlich ist die Eucharistiefeier der Höhepunkt und die Quelle des gesamten kirchlichen Lebens, und dort, wo sie gefeiert wird, wird Kirche in ihrer Fülle ansichtig, lebt Kirche ganz. Gleichwohl wird aber angesichts der neuen kirchlichen Landschaft klar, dass innerhalb einer Pfarrei, in deren Mitte die Eucharistiefeier steht, in vielfacher Weise Orte des Kircheseins weiterentwickelt werden müssen.«<sup>23</sup>

Der Vorschlag, Kirche vor Ort auch in kleinen Gemeinschaften zu sein, die innerhalb der Pfarrei im Bewusstsein der eigenen Geistbegabtheit durch Taufe und Firmung kirchliches Leben in ihren diversen Grundvollzügen gestalten, mag in ihrem in den 60er Jahren entstandenen weltkirchlichen Kontext durchaus auch aus dem Faktum von Priestermangel hervorgegangen sein, hat aber in der durch das II. Vatikanum erneuerten Ekklesiologie eine theologische Fundierung erhalten. »Kleine Christliche Gemeinschaften« spiegeln das charismatische Element des Wesens der Kirche wider und könnten durchaus eine ergänzende Bereicherung für die christologisch-sakramental begründete Pfarr-Ekklesiologie, keinesfalls aber ein Gegensatz oder gar eine Alternative sein.<sup>24</sup> Schließlich haben sich im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder innerhalb der sakramental strukturiert verfassten Kirche neue charismatische Gruppen und Bewegungen herausgebildet, wie z.B. die Ordensgemeinschaften, die im Mittelalter entstandenen Bruderschaften, die im CIC/1983 fest verankerten Vereinigungen von Gläubigen<sup>25</sup> und nicht zuletzt die Geistlichen Bewegungen. So mahnt das II. Vatikanum: Das »Apostolat der Laien, das in deren christlicher Berufung selbst seinen Ursprung hat, kann in der Kirche niemals fehlen« (*Apostolicam actuositatem*, Nr. 1). Gläubige fühlen sich durch Christi Geist berufen, sich für ein gemeinsames Apostolat senden zu lassen. In dieser pneumatologischen Ekklesiologie, könnte – ergänzend zum christologisch-sakramentalen Verständnis von Pfarrei als Kirche, die an einem bestimmten Ort vom Leib Christi her lebt – ein gewaltiges Geistpotential für das zukünftige Bild von Kirche in unserem Land stecken. Ein wahrhaft priesterlicher Dienst der Leitung bestünde darin, Christen in diesen verschiedenen geistlichen

<sup>23</sup> Christian HENNECKE, *Kirche, die über den Jordan geht. Expeditionen ins Land der Verheißung*, Münster 2006, 5.

<sup>24</sup> So auch August SPARRER, *Kleine christliche Gemeinschaften – eine Chance für die Seelsorge?*, in: *Klerusblatt* 97 (2017) 58–60. Dabei ist aber das Engagement von Christen in den Kleinen Gemeinschaften keine Delegation von Aufgaben des Pfarrers an die Laien, wie A. Sparrer schreibt (vgl. ebd., 59), vielmehr üben Getaufte und Gefirmte das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen aus.

<sup>25</sup> Vgl. cann. 298–329 CIC/1983.

Sammlungsbewegungen bestärkend zu begleiten und ihnen zu helfen, zu unterscheiden, was der Geist den Gemeinden heute sagen will (vgl. Offb 2,29). So gibt Bischof Stefan Oster zu bedenken:

»In der Metaphorik von Wachstum und Fruchtbarkeit dient das sakramentale Priestertum in der Art den Gläubigen, dass sich diese je neu und tiefer in ihrer Würde, in ihrer priesterlichen Berufung erfahren und darin bewusst werden dürfen. Das sakramentale Priestertum ist im Grunde Geburtshelfer dieses Vollzuges, und wenn es das nicht ist, verfehlt es etwas von seinem grundlegenden Sinn.«<sup>26</sup>

Umgekehrt lässt sich aber priesterlicher Dienst des Pfarrers nicht allein auf das Ordnen der im Volk Gottes vorhandenen Charismen beschränken. So wichtig dies ist, wird priesterlicher Dienst immer ein unverdientes und für das Leben der Kirche unersetzliches Gnadengeschenk Gottes bleiben, da der Priester als Person nie allein für sich steht, sondern immer auf einen Größeren verweist und für ihn handeln darf.

### 3. Zur Zukunft pastoraler Strukturen

In einem letzten Abschnitt soll zusammenfassend die These festgehalten werden, wonach aufgrund des institutionell wie charismatisch verfassten Wesens der Kirche die Pfarrei als Kirche vor Ort unverzichtbar ist, aber eine entsprechende geistgewirkte Ergänzung durch das Laienapostolat in »Kleinen Christlichen Gemeinschaften« finden kann. Überlegungen konkreter Reformschritte hinsichtlich einer zukunftsfähigen Pfarreistruktur sollen ein abschließender Diskussionsbeitrag sein.

#### 3.1 Kirche ist ihrem Wesen nach institutionell sowie charismatisch verfasst

Alle Reformbemühungen in der Kirche müssen Maß am Wesen der Kirche nehmen. Die Kirchenbilder, die uns das II. Vatikanum vor Augen stellt, schließen sich dabei nicht aus, sondern verhalten sich komplementär zueinander. Dieses Grundprinzip kann ein Unterscheidungskriterium heutiger »Kirchenentwicklung« sein. Kirche kann nicht auf ihre sakramental-institutionelle Verfasstheit verzichten, genauso wenig darf sie blind sein vor Neuaufbrüchen, die Gottes Geist der Kirche Christi schenkt. Genau diese Differenzierung von institutioneller Pfarrei und neuen geistlichen Aufbrüchen nimmt auch Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium*<sup>27</sup> vor. Ohne die neuen christlichen Gemeinschaften gegen die »traditionelle« Pfarrei auszuspielen, nimmt er im Nachgang an die von Papst Benedikt XVI. einberufene Bischofssynode zum Thema der Neuevangelisierung beide Ekklesiologien in den Dienst der Mission, des glaubenden Zeugnisses für Christus. So betont der Papst das Zusammenwirken von Pfarrer und Laien in der gemeinsamen Verantwortung für die Weitergabe der Frohen Botschaft in der Pfarrei:

<sup>26</sup> Stefan OSTER, »Dem Wesen, nicht bloß dem Grade nach« (Lumen Gentium 10), in: ID., *Person-Sein vor Gott. Theologische Erkundigungen mit dem Bischof von Passau*, Freiburg u.a. 2015, 348–362, hier: 361.

<sup>27</sup> Vgl. FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium*, 24. November 2013, in: AAS 105 (2013) 1019–1137 (dt. Übersetzung: Deutsche Bischofskonferenz, ed., Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 194).

»Die Pfarrei ist keine hilflose Struktur; gerade weil sie eine große Formbarkeit besitzt, kann sie ganz verschiedene Formen annehmen, die die innere Beweglichkeit und die missionarische Kreativität des Pfarrers und der Gemeinde erfordern. Obwohl sie sicherlich nicht die einzige evangelisierende Einrichtung ist, wird sie, wenn sie fähig ist, sich ständig zu erneuern und anzupassen, weiterhin » die Kirche [sein], die inmitten der Häuser ihrer Söhne und Töchter lebt « (Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christifideles laici*, 26). [...] Die Pfarrei ist eine kirchliche Präsenz im Territorium, ein Bereich des Hörens des Wortes Gottes, des Wachstums des christlichen Lebens, des Dialogs, der Verkündigung, der großzügigen Nächstenliebe, der Anbetung und der liturgischen Feier (vgl. *Propositio* 26). Durch all ihre Aktivitäten ermutigt und formt die Pfarrei ihre Mitglieder, damit sie aktiv Handelnde in der Evangelisierung sind (vgl. *Propositio* 44)«. <sup>28</sup>

Im Hinblick auf das charismatische Element in der Kirchenverfassung schreibt Papst Franziskus:

»Die anderen kirchlichen Einrichtungen, Basisgemeinden und kleinen Gemeinschaften, Bewegungen und andere Formen von Vereinigungen sind ein Reichtum der Kirche, den der Geist erweckt, um alle Umfelder und Bereiche zu evangelisieren. Oftmals bringen sie einen neuen Evangelisierungseifer und eine Fähigkeit zum Dialog mit der Welt ein, die zur Erneuerung der Kirche beitragen. Aber es ist sehr nützlich, dass sie nicht den Kontakt mit dieser so wertvollen Wirklichkeit der örtlichen Pfarrei verlieren und dass sie sich gerne in die organische Seelsorge der Teilkirche einfügen«. <sup>29</sup>

### 3.2 Pfarrei ist mehr als eine Verwaltungseinheit

Aus dem Dargelegten wird deutlich, dass sich der Begriff »Pfarrei« nicht auf eine bloße kirchliche Verwaltungseinheit oder strukturelle Größe reduzieren lässt. Die Pfarrei ist vielmehr eine geistliche »Zelle« der Diözese (vgl. *Apostolicam actuositatem*, Nr. 10c). Wer Pfarrei nicht mehr als Kirche vor Ort denkt, in der bei allem berechtigten Apostolat der Laien der Pfarrer einen unverzichtbaren Hirtendienst gerade auch für die ihm anvertrauten Gläubigen auszuüben hat, entzieht der Kirche ihr sakramental-christologisches Fundament. Damit wird nicht gesagt, dass der Pfarrer in der Pfarrei alles alleine tun muss; hier wird nicht für ein priesterzentriertes Kirchenbild, das durch das II. Vatikanum obsolet geworden ist, plädiert. <sup>30</sup> Genauso scheint es aber heute notwendig, die verfassungsrechtliche Stellung des Pfarrers, die nicht ins reine Belieben diözesaner Strukturpläne fällt, in einer Rückbesinnung auf die ekklesiologischen Indikationen der konziliaren Reform in Erinnerung zu rufen. All das bedeutet beileibe nicht, dass die Pfarrstrukturen unter gegebenen zeitlichen Veränderungen in der bisherigen Form überall weiter Bestand haben müssten. So weist H. Hallermann unter Verweis auf Nr. 124 des Direktoriums für den pastoralen Dienst der Bischöfe <sup>31</sup> darauf hin, dass die Diözesanbischöfe

<sup>28</sup> *Evangelii gaudium*, Nr. 28.

<sup>29</sup> *Evangelii gaudium*, Nr. 29.

<sup>30</sup> Vgl. hierzu Severin J. LEDERHILGER, Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Pfarrers, in: Stephan HAERING – Wilhelm REES – Heribert SCHMITZ, ed., *Handbuch des Katholischen Kirchenrechts [=HdbKathKR]*, Regensburg 2015<sup>3</sup>, 721–736 sowie Franz KALDE, Pfarrpastoralrat, Pfarrgemeinderat und Pfarrvermögensverwaltungsrat, in: *HdbKathKR*<sup>3</sup>, 737–745.

<sup>31</sup> Vgl. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Direktorium per il ministero pastorale die *Vescovi Apostolorum successores*, Città del Vaticano 2004<sup>2</sup> (dt. Übersetzung: Deutschen Bischofskonferenz, ed., Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 173).

die Pflicht haben, »die pastoralen Strukturen in ihrer jeweiligen Diözese laufend den Erfordernissen der Hirten Sorge anzupassen«<sup>32</sup>. Es ist denkbar, dass Kleinstgemeinden ländlicher Regionen, die bislang eigenständige Pfarreien waren und durch den Diözesanbischof aufgelöst worden sind, künftig durchaus als »Kleine Christliche Gemeinschaften« im gelebten Laienapostolat entsprechend dem charismatischen Element in der Kirche kirchliches Leben in den Dörfern aufrecht erhalten. Das wäre jedenfalls zu begrüßen! Und doch muss, um des Wesens der Kirche willen, der Horizont über den eigenen Kirchturm hinaus geweitet werden, da Kirche wesentlich von der Eucharistie lebt, zu der sich die Christen am Sonntag i.d.R. in ihrer Pfarrkirche<sup>33</sup> versammeln.

Strukturreformen in der Kirche müssten, dieser Argumentation folgend, ausgehend von realistischen Priester- und Gottesdienstbesucherzahlen, überlegen, welche Pfarreien es künftig geben kann, in der sich am Sonntag Gottes Volk als Kirche in der Feier der Eucharistie an einem bestimmten Ort sammeln lässt.

Bei aller priesterlichen Personalknappheit sollte dennoch auch in Erwägung gezogen werden, ob über das Territorialprinzip hinaus nicht in gewissen Fällen, die sicher überschaubar bleiben, Personalpfarreien in Betracht gezogen werden.<sup>34</sup> Das könnte an bestimmten Orten sein, zu denen sich Menschen in besonderer Weise hingezogen fühlen, wie z.B. zu Wallfahrtsorten und Klöstern, aber auch aufgrund eines kategorialseelsorglichen Bezugs zu einer »Jugendkirche«, zu Universitätsgemeinden und Schulen oder aufgrund persönlicher Lebensumstände ihren Glauben in Krankenhäusern, Seniorenheimen und Gefängnissen leben. Eine Strukturreform, die sich neben den traditionellen Pfarreien an den tatsächlichen Glaubensorten der Gläubigen ausrichtet, erfordert zwar Mut und genaues Hinsehen, könnte aber ein vielsprechender Neuanfang sein, der die veränderte (Glaubens-)Lebenswirklichkeit der Menschen in den Blick nimmt.

Bisherige Pfarreien, die ggf. in einer Strukturreform zu einer territorial größeren Pfarrei zusammengeführt werden, können innerhalb der einen neuen Pfarrei weiterhin kirchliches Leben gestalten.<sup>35</sup> Hier ist die Verantwortung gläubiger

<sup>32</sup> Heribert HALLERMANN, Pfarfverband und Pfarreiengemeinschaften, in: *HdbKathKR*<sup>3</sup>, 746–759, hier: 752. Hallermann schließt daraus, dass can. 515, §2 CIC nicht statisch, sondern dynamisch zu verstehen sei, wonach der »Diözesanbischof nicht nur berechtigt, sondern [...] sogar verpflichtet [ist], bestehende pfarrliche Strukturen zu verändern, wenn das von den Erfordernissen der Hirten Sorge her geboten ist« (vgl. *ibid.*, 752). Dem ist insofern zuzustimmen, da Strukturen in der Kirche immer dem Seelenheil dienen müssen und infolgedessen die Pfarrei in ihrer theologisch-ekkesiologischen Bedeutung her gewürdigt, bewertet und ggf. den Erfordernissen der Seelsorge gemäß verändert bzw. angepasst werden muss.

<sup>33</sup> Das setzt bei Neugründungen von Pfarreien voraus, dass diese neue Pfarrkirche wirklich auch als neues Zentrum der Pfarrei bewusst wahrgenommen wird, d.h. als Ort, an dem sich die Pfarrei künftig zur sonntäglichen Eucharistie versammelt.

<sup>34</sup> Vgl. can. 518 CIC/1983.

<sup>35</sup> Ehemaligen Pfarreien könnten m.E. immer noch im Sinne von can. 516, §2 CIC/1983 als Gemeinschaften betrachtet werden, »die nicht als Pfarrei oder Quasipfarrei errichtet werden können« und für die »der Diözesanbischof für deren Hirten Sorge auf andere Weise Vorkehrungen zu treffen« hat. Damit hätten sie immer noch einen kanonisch-institutionellen Status in der Kirche, in der gleichzeitig in hohem Maß das Engagement der Gläubigen vor Ort gefordert wird. Meines Erachtens ist es eine pastorale Hirtenpflicht,

Christen gefordert, die dafür sorgen, dass in kleiner werdenden christlichen Gemeinschaften dennoch Kirche lebendig bleibt, der Verheißung Jesu gemäß, dass er gegenwärtig ist, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind (vgl. Mt 18,20). Gleichzeitig tragen gerade diese Christen, die sich um das kirchliche Leben in einer ehemaligen Pfarrei kümmern, Verantwortung, dass man als Christ immer eingebunden ist in das größere Ganze der Kirche, die in der Pfarrei, im Bistum und in der Universalkirche verwirklicht ist, so dass das Bewusstsein geweckt und dann erhalten wird, wonach die Sonntagseucharistie für Christen unverzichtbar ist.

### 3.3 Pfarrei erschöpft sich nicht in ihrer strukturellen Verfasstheit

Da sich aber Kirche nicht in ihrer strukturellen Verfasstheit erschöpft, sondern Gottes Geist immer neu auch Aufbrüche hervorbringt und geistbegabte Christen beauftragt, kann im Rahmen von Strukturreformen zwar nicht das Entstehen solcher Aufbrüche auf dem Reißbrett der Bischöflichen Ordinariate geplant werden, aber der geistliche Nährboden kann bestellt sowie der strukturelle Rahmen geschaffen werden, so dass Christen noch mehr als bislang ihre eigene Verantwortung für das Leben der Kirche vor Ort, auch in ihrer evangelisierenden Dimension wahrnehmen. Dabei sollte man nicht aus den Augen verlieren, dass bereits heute in unseren Pfarreien »Kleine Christliche Gemeinschaften« existieren, auch wenn sie vielleicht nicht so genannt werden:

---

das in ehemaligen Pfarreien oft über Jahrhunderte hinweg gewachsene kirchliche Leben vor Ort wahrzunehmen, wie es genauso pastorale Verpflichtung ist, auf die gegebenen veränderten Zeitumstände durch kirchliche Strukturreformen zu antworten. In solchen ehemaligen Pfarreien könnten, unbeschadet der pastoralen Gesamtverantwortung des Pfarrers für die gesamte Pfarrei, in die Leitung solcher Gemeinschaften, die sich um eine bestimmte Kirche versammeln, aber nicht mehr eine Pfarrei sind, Laien mit eingebunden werden. Um ein konkretes Beispiel zu nennen: Die Verantwortung für die Kirchenstiftung in solchen ehemaligen Pfarreien könnte ohne Zweifel durch einen Laien als Kirchenverwaltungsvorstand in Zusammenarbeit mit dem Bischöflichen Ordinariat ausgeübt werden. Aus praktischer Erfahrung heraus bleibt die Frage berechtigt, ob tatsächlich die Pfarrer, auf deren pfarrlichem Territorium sich die Kirchen befinden, bereit sind, sich auf diese Weise »entweltlichen« zu lassen. [Zum Begriff der »Entweltlichung«, vgl. BENEDIKT XVI., Ansprache bei der Begegnung mit in Kirche und Gesellschaft engagierten Katholiken, Konzerthaus Freiburg, 25. September 2011, in: AAS 103 (2011) 674–679.] Für die Möglichkeit, dass der Pfarrer nicht die Güter der Pfarrei verwaltet, plädiert auch Heribert HALLERMANN, Seelsorger oder Verwalter? – Überlegungen zur Entlastung des Pfarrers von Verwaltungsaufgaben, in: Elmar GÜTHOFF – Stephan HAERING, ed., *Ius quia iustum. Festschrift für Helmuth Pree zum 65. Geburtstag*, Berlin 2015, 531–548, insbesondere 538–541. Heribert HALLERMANN unterscheidet zwischen »Pfarrei« und »Gemeinde«, wobei er letzteren Begriff auf die in Folge einer Strukturreform aufgelösten ehemaligen Pfarreien anwenden will. Vgl. Id., Gemeindeleitung durch Laien? Kirchenrechtliche Perspektiven, in: *Klerusblatt* 97 (2017) 62–65. Entsprechend den oben dargelegten ekklesiologischen und daraus abgeleiteten kanonistischen Prinzipien ist aber darauf zu achten, dass auch die Substrukturen einer Pfarrei Teil der Pfarrei sind, in dem neben möglicher Leitungsverantwortung durch Laien weiterhin der Pfarrer *pastor proprius* bleibt. Ob deshalb der Begriff »Gemeinde«, der aus der protestantischen Kirchenverfassung kommt und den H. Hallermann zur Bezeichnung solcher pfarrlicher Substrukturen vorschlägt, in der pastoralen Wirklichkeit nicht zur Verwechslung mit dem Begriff »Pfarrei« führt, gebe ich zu bedenken. Weiterführender ist m.E. der Begriff »Seelsorgezentrum«, den das von der Kongregation für die Bischöfe am 22.02.2004 herausgegebene Direktorium der Bischöfe *Apostolorum successores*, Nr. 215 Buchstabe d, vorschlägt.

- Hier seien die Vereine und Verbände genannt, die aus einem gemeinsamen Anliegen heraus, Apostolatsaufgaben übernommen haben. Wie bei allen institutionalisierten Geistesgaben darf die Ausrichtung am Gründungscharisma nicht fehlen.
- Auch heute entstehen neue Apostolatsgruppen: Als Beispiel sei eine Bruderschaft im Erzbistum Hamburg genannt, die sich angesichts einer städtischen anonymen Bestattungskultur zur Aufgabe macht, stellvertretend für die Christen der Pfarrei am Requiem und der Beerdigung von Katholiken, die oft keine Angehörigen mehr haben, teilzunehmen und damit das Werk der Barmherzigkeit, »Tote zu bestatten«, in ihrer Gemeinde mit neuem Leben füllen.<sup>36</sup>
- Auch heute wird von Laiengruppen in vielen Kirchen das Gebetsapostolat lebendig erhalten: Eucharistische Anbetung, Rosenkranzgebet, Kreuzwegandachten, Wallfahrten, aber auch neuere spirituelle Angebote und andere Formen der Volksfrömmigkeit.
- In vielen Pfarreien haben sich Bibelgruppen gebildet, die aus dem gemeinsamen Hören auf Gottes Wort, spirituelle Wegweisung für ihr Leben suchen. Hier fügen sich auch die Exerzitien im Alltag ein, die für viele Menschen in den letzten Jahren fester Bestandteil im Jahreslauf geworden sind.

Alle diese Beispiele seien genannt, weil sie indikativ sind für eine Kirche, die aus der Initiative geistbegabter Christen lebendig bleibt. Es ist oft keine Massenbewegung, aber in diesen Gruppen, in diesen kleinen christlichen Apostolatsgemeinschaften, wird Kirche erfahrbar, gibt Kirche Heimat und inspiriert zum Glaubenszeugnis. Sie sind ein einladendes Beispiel gelebten Glaubens, die hoffentlich auch einladend und überzeugend genug sind für andere Menschen, die sich die Sinnfragen ihres Lebens stellen. Hier braucht es aber auch die Hilfe der Hirten, Glaubensinhalte einsichtig zu machen, so dass Christen ihr eigenes Apostolat dem eigenen Glauben gemäß reflektieren können und darüber hinaus praktisch befähigt werden, über ihren Glauben zu sprechen. Apostolat christlicher Laiengruppen wird es künftig nämlich nur dann geben, wenn Christen mit Überzeugung bekennen werden: »Ich weiß, wem ich geglaubt habe!« (2Tim 1,12).

### Schlussbemerkung

Ausgehend von pastoralen Strukturprozessen in unseren Diözesen war es Intention dieses Beitrages mit Hilfe der kodikarischen Bestimmungen und ihrer lehramtlichen Quellen nach der Ekklesiologie der Pfarrei zu fragen. Dabei fällt auf, dass die Gemeinschaft der Gläubigen, die an einem bestimmten Ort unter der Hirtensorge ihres Pfarrers als *pastor proprius* lebt, unverzichtbares Strukturelement einer christologisch-sakramentalen Grundkonstitution von Kirche ist. Strukturveränderungen müssen daher gewährleisten, dass auch künftig seitens der Gläubigen ihr Pfarrer als

<sup>36</sup> Vgl. den Internetartikel »Begleitung auf dem letzten Weg«, in: <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/begleitung-auf-dem-letzten-weg> (abgerufen: 26.03.2017).

Hirte, Lehrer und Priester erlebbar wird. Nicht als Alternative, sondern als komplementäre Ergänzung könnten schon vorhandene und neu entstehende »Kleine Christliche Gemeinschaften« geistgewirkte Initiativen sein, wie Laien in der Kirche von heute in der Vollmacht ihrer Sendung als Getaufte und Gefirmte Verantwortung für die Sendung der Kirche übernehmen.

*The Parish: Mere Administrative Unit or Local Church?*

*Abstract*

In the German-speaking world, diocesan restructuring processes continue to be a constant development. In addition to the model of joining existing parishes to a pastoral care unit / association of parishes, existing parishes are now increasingly united to a new parish. With reference to relevant magisterial texts, in particular the Second Vatican Council, and the norms of canon law, this article asks about the ecclesiological nature of the parish, on the premise that structural action in the Church must always be based on theological and juridical foundations.

## Zur Deutung und Ausführung von »Amoris laetitia«

Von Ennio Kardinal Antonelli\*, Florenz

### 1. Die Liebe, Fundament von Ehe und Familie

Heute ist eine überaus schwere Krise von Ehe und Familie evident: kirchliche Ehen werden weniger, die zivilen Ehen und noch mehr die Lebensgemeinschaften sind in starkem Aufschwung, die Scheidungsrate ist hoch, der Geburtenrückgang ist besorgniserregend, es herrscht Erziehungsnotstand.

Die Ehe erfreut sich keiner gesellschaftlichen Unterstützung: die Kultur des Individualismus und des Vorläufigen, unsensible und bestrafende Rechtsordnung, belastende wirtschaftliche Umstände wie die Jugendarbeitslosigkeit, die Unbeständigkeit am Arbeitsmarkt, der schwere Zugang zu Wohnmöglichkeiten, eine Organisation der Arbeit, die gegenüber den Bedürfnissen einer Familie unnachgiebig ist.

In dieser Situation sieht Amoris Laetitia die authentische menschliche und christliche Liebe als die einzige Kraft, die in der Lage ist, Ehe und Familie zu retten. Diese wird in das Zentrum der Familie gerückt (vgl. AL 67), wie es bereits das Zweite Vatikanische Konzil (vgl. GS 48–49) empfohlen hat und wie es auch Papst Franziskus selbst wirkungsvoll betont hat, der ihr in der gesamten Apostolischen Ermahnung größte Bedeutung zukommen läßt, speziell in den Kapiteln IV und V.

Der Papst schreitet einige Grundzüge der wahren Liebe ab, wobei er dem Hohelied der Liebe des hl. Paulus folgt (vgl. 1 Kor 13,4–7), sie anhand des Familienalltags erklärt und sie darauf bezieht (vgl. AL 90–119). Er sagt, daß die eheliche Liebe dann authentisch ist, wenn sie den anderen um seiner selbst willen schätzt und sein Wohl will (vgl. AL 127).

Sie ist also gebefreudig und geistig; aber sie schließt auch die Zuneigung ein, die Zärtlichkeit, die Intimität, die Leidenschaft, das erotische Verlangen, das gegebene und empfangene Behagen (vgl. AL 125); als solche weist sie auf die mystische Vereinigung mit Gott voraus und nimmt diese vorweg, sie konstituiert einen besonderen Weg der Heiligung, eine eigene Berufung (vgl. AL 72; 74; 142; 316).

Die Beziehung des Paares ist ein andauernder Weg (vgl. AL 325), der die Schönheit und die Freude des Liebens und des Geliebt seins kennt, aber auch die Defekte und Sünden, die Schwierigkeiten und Leiden. Sie ist mit Realismus und Vertrauen zu be-

---

\* Kardinal Ennio Antonelli (\* 1936) war 2008–2012 Präsident des Päpstlichen Rates für die Familie und verfügt über eine Jahrzehnte lange seelsorgliche Erfahrung. Er wirkte als Erzbischof in Perugia und Florenz. Sechs Jahre lang (1995–2001) war er Sekretär der Italienischen Bischofskonferenz. Er gehört zur geistlichen Bewegung der Focolari. Die folgenden Ausführungen wurden veröffentlicht im Oktober 2016 und sind entnommen der Internetseite des Päpstlichen Rates für die Familie ([http://www.familiam.org/pcpf/allegati/13757/Amoris\\_Laetitia\\_ITA.pdf](http://www.familiam.org/pcpf/allegati/13757/Amoris_Laetitia_ITA.pdf)) (Zugang 18. Januar 2017). Das Erzbistum Florenz folgt diesen Weisungen. Für die deutsche Übersetzung danken wir herzlich mag. theol. Michael Gurtner.

Von Kardinal Antonelli stammt auch ein lesenswertes Büchlein zum Thema: *Per vivere l'»Amoris laetitia«*. Spunti di discernimento pratico, Ares: Milano 2016, 72 S., EUR 7,80 (Anmerkung der Redaktion).

trachten, als ein voranschreitendes miteinander Wachsen und Realisieren (vgl. AL 37), mit kleinen Schritten, mit praktischem, geduldigem und ausdauerndem Üben (vgl. AL 266–267). »Die Liebe ist ein Handwerk« (AL 221), ebenso wie die Erziehung der Kinder (vgl. AL 16; 271; 273).

Alle sind dazu angehalten demütig zu sein und sich um eine höhere Perfektion zu mühen (vgl. AL 325). Dieser Aufruf ist nicht nur an die sogenannten irregulären Paare gerichtet (der Papst zieht es vor, es »Situationen der Schwäche und Unvollkommenheit« zu nennen, AL 296), sondern auch an die regulären Paare. Kein Paar, keine Familie ist perfekt. Alle sind der Gnade Gottes bedürftig; alle sind von ihm geliebt und für ihn wertvoll; allen bietet die Kirche pastorale Begleitung für ihren Weg an. Zu begleiten heißt nicht auf autoritäre Weise Verpflichtungen aufzulegen, sondern zu einer verantwortungsvollen Freiheit zu erziehen. »Wir sind berufen, die Gewissen zu bilden, nicht aber dazu, den Anspruch zu erheben, sie zu ersetzen« (AL 37). Den Personen muss geholfen werden, die eigenen Überzeugungen und die eigenen Einstellungen reifen zu lassen, die Werte und die moralischen Normen, in denen sich die kindliche Liebe zu Gott und die brüderliche Liebe gegenüber den anderen konkretisiert (vgl. AL 264). Für diesen Zweck sind viele Elemente vonnöten: Erfahrungen, praktische Ratschläge, rationale Reflexionen, Beweggründe aus dem Glauben (vgl. z.B. AL 128; 133; 137; 139).

Die pastorale Begleitung muss sich aller annehmen, jedoch mit unterschiedlichem Augenmerk. Besonders geduldig und barmherzig muß sie mit denjenigen sein, die sich in einer Situation einer objektiv schweren Unordnung befinden. Sie sind wie Arme, Schwache, Leidende, im Leben Verletzte zu behandeln. Jedenfalls ist es die pastorale Priorität, wie es Amoris Laetitia für die gegenwärtige Zeit ausweist, soweit als möglich den Wunden, Trennungen und dem Scheitern der Ehen zuvorzukommen. »Wichtiger als eine Seelsorge für die Gescheiterten ist heute das pastorale Bemühen, die Ehen zu festigen und so den Brüchen zuvorzukommen« (AL 307; vgl. ebd., 211).

Man muss mit Vertrauen und Beharrlichkeit eine organische Familienpastoral entwickeln, welche die weitere und nähere Ehevorbereitung mit einbezieht, sowie nach der Eheschließung die Formung der Ehepartner, speziell der jungen Paare (vgl. AL 200; 202; 207; 208; 227; 229; 230). Fruchtbarer als die Einberufung von Versammlungen und überfüllten Treffen sind die personalisierte Nähe und die Familientreffen, in kleinen Gruppen und in kleinen Gemeinschaften. Zu diesem Zweck muss man die Familien selbst sowie deren missionarische Verantwortung ins Zentrum rücken (»missionarische Familien«), indem man unter anderem die Zusammenarbeit von Bewegungen und kirchlichen Vereinen aufwertet.

Das Neue von Amoris Laetitia, abgesehen vom achten Kapitel, scheint mir besonders in der großen Aufmerksamkeit für die allgemeine menschliche Erfahrung zu liegen, für das existentiell, religiös, geistlich Erlebte, mit detaillierten Analysen und Beobachtungen, vielen praktischen Ratschlägen und konkreten Hinweisen für die Personen und die Pastoral. Die vorrangig pädagogische Absicht legt eine diskursive, lebendige, einbindende Sprache nahe, die an alle gerichtet ist und für alle leicht zu lesen und zu verstehen ist, ohne großartige Sorge um die theologische und wissen-

schaftliche Genauigkeit. Das Dokument kann fruchtbar von Laien für ihre persönliche Bildung gebraucht werden sowie von den in der Pastoral Tätigen für die Katechese. Es selbst stellt ein wirksames Beispiel der kirchlichen Begleitung dar.

## 2. Kohärente Lehrentwicklung

Der Papst sagt, wobei er sich auf die beiden Familiensynoden bezieht: »Die Gesamtheit der Wortmeldungen der Synodenväter, die ich mit ständiger Aufmerksamkeit angehört habe, ist mir wie ein kostbares, aus vielen berechtigten Besorgnissen und ehrlichen, aufrichtigen Fragen zusammengesetztes Polyeder erschienen« (AL 4). Das geometrische Bild eines Polyeders ruft suggestiv die Vielfalt der Gesichtspunkte und auch den perspektivischen Charakter der Wahrheit hervor, den ich nun unterstreichen möchte.

Die Wahrheit ist immer partiell und immer definitiv. Sie ist immer partiell, insofern sie durch die Begriffe Interpretation der Wirklichkeit in ihren besonderen erfaßbaren Aspekten ist. Sie ist immer definitiv, insofern sie mittels der aussagenden Urteile Offenbarung des Seins ist. »An und für sich erscheint jede Wahrheit, auch Teilwahrheit, wenn sie wirklich Wahrheit ist, als universal. Was wahr ist, muß für alle und für immer wahr sein.« (Johannes Paul II., *Fides et Ratio*, 27; vgl. auch 84; 87; 95). »(Die Wahrheit) ist in der Geschichte zu erkennen, übersteigt aber diese Geschichte« (ebd., 95).

Dieser Diskurs gilt generell für jede Wahrheit; aber er bezieht sich erst recht auf die unfehlbar gelehrteten Glaubenslehren der Kirche. Die Entwicklung muß kohärent sein. Sie gestattet die Integration neuer Perspektiven, nicht aber die Negation des vorangegangenen Sinngehalts; neue Formulierungen und Präzisierungen, keine Widersprüche. Sie vollzieht sich gemäß der Hermeneutik der Reform in der Kontinuität. Für gewöhnlich muss dieses Interpretationskriterium auch für die nicht definitiven Lehren angewandt werden. Daher muss *Amoris Laetitia* im Lichte des vorangegangenen Lehramtes gelesen werden, und umgekehrt muß das vorangegangene Lehramt im Licht von *Amoris Laetitia* wiedergelesen werden, wobei eventuell eine neue und kohärente Synthese zu entwickeln ist.

## 3. Die Morallehre

*Amoris Laetitia* bestätigt die traditionelle Lehre: die christliche Ehe ist unauflösbar (vgl. AL 86; 123–124; 291–292); die Unauflöslichkeit der Ehe ist, mehr als ein Joch, ein Geschenk, das es zu schätzen und zu pflegen gilt (vgl. AL 62); die Scheidung ist ein Übel und ist wegen ihrer weiten Verbreitung besorgniserregend (vgl. AL 246; 291); die neue Verbindung der Geschiedenen und jegliche sexuelle Verbindung außerhalb der Ehe ist eine schwere moralische Unordnung (vgl. AL 297–298; 301; 305). (Vgl. auch die schwere Anklage bezüglich der »Gendertheorie« des Papstes in Tbilisi in Georgien vom 1. Oktober 2016 »vom Weltkrieg gegen die Ehe« und »der ideologischen Kolonisation«).

Leider schweigt Amoris Laetitia über die negativen generellen Normen, die verbieten, das Böse zu tun. Diese verpflichten in jeder Situation, ohne dass man eine Ausnahme als objektiv erlaubt ansehen könnte, wie es, auf den Spuren der katholischen Tradition, die Enzyklika Veritatis Splendor von Johannes Paul II. sehr maßgeblich lehrt: »Die negativen Gebote des Naturgesetzes sind allgemein gültig: sie verpflichten alle und jeden einzelnen allezeit und unter allen Umständen. Es handelt sich in der Tat um Verbote, die eine bestimmte Handlung semper et pro semper verbieten, ohne Ausnahme« (VS 52; vgl. 78–82 und auch KKK 1750–1761; 2072). Niemals ist es erlaubt, sie zu übertreten, nicht einmal für eine gute Absicht oder einen löblichen Zweck (vgl. VS 80 sowie KKK 1753). Der Grund ist, dass die Akte, welche von diesem verboten sind, in sich selbst auf Grund ihres eigenen Inhaltes intrinsisch ungeordnet sind. Diese sind zum Beispiel: das Fluchen, die Apostasie, das direkte Töten einer unschuldigen Person, die Abtreibung, die Folter, die unrechtmäßige Aneignung fremden Eigentums, die Verleumdung, die Lüge, der Ehebruch, die sexuellen Unordnungen, zu denen selbstverständlich auch die Verbindungen der wiederverheirateten Geschiedenen und der anderen zusammenlebenden Paare zählen. Das Schweigen von Amoris Laetitia über das Thema der negativen Normen kann die irriige Interpretation begünstigen, gemäß der in gewissen Fällen diese Verbindungen objektiv legitim wären, gleichsam als ein zur Ehe analoges Gut, wenn auch unvollständig.

Amoris Laetitia schließt die Gradualität des Gesetzes und der doppelten Moral aus (vgl. AL 295; 300); somit stimmt es darin mit Veritatis Splendor überein: »Es wäre ein schwerwiegender Irrtum, den Schluß zu ziehen, die von der Kirche gelehrt Norm sei an sich nur ein ›Ideal‹, das dann, wie man sagt, den konkreten Möglichkeiten des Menschen angepaßt, angemessen und entsprechend abgestuft werden müsse« (VS 103; vgl. 104); es erkennt an, dass die Befolgung der Gebote mit Hilfe der Gnade wirklich möglich ist (vgl. AL 295; 297; 303), wobei es im Wesentlichen mit der Lehre des Konzils von Trient (vgl. DH 1568) und auch mit der vom hl. Johannes Paul II. (vgl. VS 65–70; 102–103) in Einklang bleibt. Manchmal allerdings bemerkt man in ihm Zweideutigkeiten in der Sprache, nachvollziehbar durch den diskursiven Ton und die kommunikative Notwendigkeit: beispielsweise schreibt man den zweiten Verbindungen der Geschiedenen und anderen sexuellen Lebensgemeinschaften die Qualität eines nicht perfekten und vorübergehend möglichen Gutes zu (vgl. AL 76; 78; 296; 303; 308), während es mit einer präziseren theologischen Sprache als ein moralisches Übel betrachtet werden müßte, dem einige Güter beigesellt sind (vgl. AL 308), »konstruktive Elemente« (vgl. AL 292), Werte, die denen der Ehe entsprechen (vgl. 292), wie die Freundschaft, die gegenseitige Hilfe, oder die Hingabe an die Kinder.

Im Lichte von Amoris Laetitia und vor allem der Lehre des hl. Johannes Pauls II. in Familiaris Consortio und Veritatis Splendor dürfen die neuen Verbindungen der Geschiedenen und andere sexuelle Lebensgemeinschaften niemals als objektiv zulässig angenommen werden (vgl. AL 291; 297; 303; 305). Allerdings muss den Personen, die sich in solchen ungeordneten Situationen befinden, fortschreitend und auf verschiedene Weise geholfen werden, sich in das konkrete kirchliche Leben einzufügen, indem man einer jeden das ihr mögliche Gut anbietet (vgl. AL 308), versucht ei-

nen Skandal zu vermeiden (vgl. AL 297; 299), die Schritte in die richtige Richtung ermutigt (vgl. AL 305), wie das persönliche Gebet sowie das Gebet in der Familie oder in einer Gemeinschaft, das Hören des Wortes, die häufige Teilnahme an der Hl. Messe, das verantwortungsvolle Bemühen um die Kindeserziehung, die Werke der Barmherzigkeit gegenüber dem Nächsten, die Freiwilligenarbeit, die kirchlichen Dienste (auch im Pfarrgemeinderat und Kirchenvorstand), und in der Art, den Herrn und seine Barmherzigkeit zu treffen, und zwar »auf anderen Wegen«, die von den Sakramenten unterschieden sind (vgl. hl. Johannes Paul II., *Reconciliatio et Poenitentia* 34).

#### 4. *Die subjektive persönliche Verantwortung*

Gewiss vergisst *Amoris Laetitia* nicht das objektive Moralgesetz; dennoch setzt es explizit umfangreich die Sicht des Gewissens und der persönlichen Verantwortung an die erste Stelle, wobei es unter anderem empfiehlt, diese in der pastoralen Praxis mehr zu beachten (vgl. AL 303). Das Dokument präzisiert richtigerweise, dass das Beobachten der Normen, so es ohne Liebe geschieht, vor Gott unzulänglich sein könnte (vgl. AL 304) und sich umgekehrt das Leben in der Gnade Gottes auch in einer objektiv ungeordneten moralischen Situation realisieren könnte, wenn die Bedingungen die subjektive Schuld vermindern oder ausschalten (vgl. AL 305). Eine Sache ist also die schwere objektive Unordnung, eine andere Sache die persönliche Todsünde, welche das volle Bewußtsein und die freie Zustimmung voraussetzt.

*Amoris Laetitia* bestätigt das sogenannte Gesetz der Gradualität (vgl. AL 295), das bereits beim hl. Johannes Paul II. formuliert wurde: »(der Mensch) kennt, liebt und vollbringt das sittlich Gute auch in einem stufenweisen Wachsen« (*Familiaris Consortio*, 34). Ein solches Gesetz impliziert, dass das Gewissen mitunter irren kann, ohne dabei aufzuhören, aufrichtig zu sein; es kann im Kontrast zur moralischen Norm agieren, ohne dabei ganz oder teilweise schuldhaft zu sein. Die Person könnte die generelle Norm nicht kennen (zum Beispiel, daß die sexuelle Beziehung außerhalb der Ehe immer unerlaubt ist); sie könnte den Wert nicht erkennen, der in der Norm enthalten ist, so dass sie aus innerer Überzeugung frei das Gute wählen und das Übel meiden könnte (zum Beispiel könnte sie nicht verstehen, dass die sexuelle Beziehung der Ehe zu eigen ist und nur innerhalb derselben Wert und menschliche Würde hat, als Ausdruck totaler gegenseitiger Gabe und als gemeinsame Gabe an die Kinder); sie könnte schließlich irrigerweise meinen, dass das Beachten der Norm, in ihrer speziellen Situation, unmöglich wäre, wobei dies sogar zur Gelegenheit für andere Sünden werden könnte (zum Beispiel könnte die sexuelle Enthaltensamkeit, wenn der Partner nicht einverstanden wäre, Gelegenheit für sexuelle Beziehungen mit anderen Personen werden und die Unterbrechung des Zusammenlebens provozieren, mit schweren Folgen für die Sorge und Erziehung der Kinder).

Ich sagte, dass die Einhaltung der moralischen Norm von der Person irrtümlich für unmöglich erachtet werden könnte, weil es in Wirklichkeit mit der Hilfe der Gnade Gottes immer möglich ist, die Gebote Gottes zu halten, auch jenes, gemäß der eigenen Lebensumstände keusch zu sein. Das Lehramt der Kirche lehrt dies, wobei es seine

höchste Autorität aufwendet: »Gott befiehlt nicht das, was unmöglich ist, sondern im Befehlen fordert er dich auf, das zu tun, wozu du imstande bist, und um das zu bitten, wozu du nicht imstande bist, und er hilft dir, damit du imstande bist« (Konzil von Trient, DH 1536). »Wenn jemand sagt, dass auch für den gerechtfertigten und in der Gnade stehenden Menschen die Gebote Gottes zu halten unmöglich ist: der sei im Banne« (Konzil von Trient, DH 1568). »Die Befolgung des Gesetzes Gottes kann in bestimmten Situationen schwer, sehr schwer sein: niemals jedoch ist sie unmöglich« (hl. Johannes Paul II., *Veritatis Splendor*, 102). Für denjenigen, der betet und eine intensive persönliche Beziehung mit Jesus Christus dem Herrn pflegt, und der mit Demut und Vertrauen die Hilfe seine Gnade anruft, wird es möglich, die Gebote zu beobachten, und wenn es sich um einen wiederverheirateten Geschiedenen handelt, so wird es ihm möglich, die sexuelle Enthaltbarkeit einzuhalten. Gemäß einer bekannten Metapher, die der hl. Johannes Paul II. mehrmals gebraucht hat, ist das christliche Leben so anstrengend wie der Aufstieg auf einen Berg, jedoch darf der Gläubige nicht darauf verzichten aufzusteigen, sondern er muss sich eifrig auf den Weg machen und mutig suchen, auf dem Weg in Richtung Gipfel voranzuschreiten. Tatsächlich bedeutet das Gesetz der Gradualität nicht, dass das Gesetz in einer mehr oder weniger weit entfernten Zukunft verpflichtend wird. »Jedoch können sie das Gesetz nicht als ein reines Ideal auffassen, das es in Zukunft einmal zu erreichen gelte, sondern sie müssen es betrachten als ein Gebot Christi, die Schwierigkeiten mit aller Kraft zu überwinden. Daher kann das sogenannte ›Gesetz der Gradualität‹ oder des stufenweisen Weges nicht mit einer ›Gradualität des Gesetzes‹ selbst gleichgesetzt werden, als ob es verschiedene Grade und Arten von Gebot im göttlichen Gesetz gäbe, je nach Menschen und Situationen verschieden« (hl. Johannes Paul II., *Familiaris Consortio*, 34). Aus diesem Grund darf man sich nicht in der Situation, die dem Gesetz entgegensteht, verfestigen; man darf sich nicht am Fuße des Berges einrichten. Auf der anderen Seite dürfen die Hirten im Lehren der Doktrin den Berg nicht niedriger machen und müssen im persönlichen Begleiten des einzelnen Gläubigen ihm helfen, dem eigenen Schritt gemäß hinaufzugehen, seinen Kräften entsprechend, wobei man sich sofort auf den Weg macht, bereit nach jedem eventuellen Fall wieder aufzustehen, entschlossen mit der Hilfe Gottes voranzuschreiten.

### *5. Pastorale Begleitung*

*Amoris Laetitia* fordert, dass die Priester und die anderen in der Pastoral Tätigen in Predigt und Katechese die christliche Auffassung der Ehe in ihrer Vollständigkeit darlegen (vgl. AL 303; 307). Auf der anderen Seite rät es, die Situation der ohnedies bereits von Leid und Unglück bedrückten Personen nicht noch zusätzlich zu erschweren, indem man ihr Gewissen belastet (vgl. AL 49). Diesbezüglich kann man daran erinnern, dass man mitunter ein geringeres Übel tolerieren muss, um ein größeres Übel zu vermeiden, sowie dass der Priester in der Beichte und der persönlichen Begleitung den Pönitenten zumindest für den Moment zulässigerweise durch sein Schweigen in Unwissenheit belassen kann, wenn er ihn für unfähig hält, eine objektiv

schwere Unordnung abzulegen (zum Beispiel die Verhütung oder das irreguläre sexuelle Zusammenleben). Mit seinem Schweigen stimmt er nicht dem Übel zu; er arbeitet nicht mit diesem zusammen; er verhindert nur, es zu verschlimmern, indem er sich darum sorgt, dass die materielle Sünde sich nicht in eine formale Sünde verwandelt. Das zwischenmenschliche Gespräch hat nicht dieselbe Notwendigkeit an Vollständigkeit wie es die öffentliche Lehre hat.

Der Priester darf aber nicht fortfahren zu schweigen, nicht einmal gegenüber dem einzelnen Gläubigen, wenn dieser, während er in einer öffentlich bekannten Situation einer schweren moralischen Unordnung lebt, beabsichtigt, zur Kommunion heranzutreten, dem Sakrament der geistlichen und sichtbaren kirchlichen Einheit, welche eine Übereinstimmung in der Bezeugung des Glaubens und der objektiven Kohärenz in der Lebensform erfordert. »Es ist offensichtlich, dass das Urteil über den Gnadenstand nur dem Betroffenen zukommt, denn es handelt sich um ein Urteil des Gewissens. Aber in den Fällen, in denen ein äußeres Verhalten in schwerwiegender, offenkundiger und beständiger Weise der moralischen Norm widerspricht, kommt die Kirche nicht umhin, sich in ihrer pastoralen Sorge um die rechte Ordnung der Gemeinschaft und aus Achtung vor dem Sakrament in Pflicht nehmen zu lassen« (hl. Johannes Paul II., *Ecclesia de Eucharistia*, 37). Der objektive und offensichtliche Widerspruch erzeugt ein Ärgernis und bezieht die Verantwortung der kirchlichen Gemeinschaft, und speziell der Hirten, mit ein. Wenn der Priester über die irreguläre Situation Kenntnis besitzt, muss er die betreffende Person mit Respekt und Liebe ermahnen, nicht nur das eigene Gewissensurteil zu berücksichtigen; er muss ihre Zulassung zur eucharistischen Kommunion solange aufschieben, bis sie »mit dem Priester im *forum internum*« (AL 298; vgl. 300) ein Urteil getroffen und unter seiner Anleitung einen geeigneten kirchlichen Weg abgeschlossen hat.

Nachdem die negativen Generalnormen immer und ohne Ausnahme verpflichten, ist der Christ, der sich in einer irregulären Situation befindet, vor Gott gehalten, das Mögliche zu tun, um aus dieser objektiven Unordnung herauszukommen und sein Verhalten mit der Norm zu harmonisieren. Es kann sein, dass sein irrendes Gewissen in gutem Glauben dessen nicht gewahr wird; aber der Priester, der ihn begleitet, muss ihn mit Liebe und Weisheit anleiten zu unterscheiden und im Angesichte Gottes dessen Willen zu erfüllen, bis er eine mit dem Evangelium kohärente Lebensform annimmt. Die Schritte, die auf diesem Weg ihren Platz finden könnten, sind die folgenden: a) die Gültigkeit der vorangegangenen Ehe prüfen und eventuell ein Nichtigkeitsurteil erhalten, wobei man sich der Erleichterung des Vorgehens bedient, die Papst Franziskus am 15. August 2015 mit den beiden *Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Jesus* und *Mitis et Misericors Jesus* eingeführt hat; b) eine kirchliche Ehe schließen oder eine *sanatio in radice* für die Zivilehe; c) das Zusammenleben beenden, sofern keine Hindernisse entgegenstehen; d) die sexuelle Enthaltbarkeit halten, wenn keine anderen Lösungen möglich sind (vgl. hl. Papst Johannes Paul II., *Familiaris Consortio*, 84); e) im Falle eines vorübergehend unbesiegbaren Irrtums und daher einer Ablehnung der sexuellen Enthaltbarkeit, die im eigenen Fall für unmöglich oder für absurd und wertlos gehalten wird, im Lichte der Persönlichkeit und der gesamten Lebensführung (Gebet, Nächstenliebe, Teilnahme am Leben der Kirche und der

Hochachtung ihrer Lehre, Demut und Gehorsam gegenüber Gott) die mögliche Aufrichtigkeit des Gewissens prüfen; darauf drängen, dass die Person sich zumindest zu beten und um geistliches Wachstum müht, mit dem Ziel den Willen Gottes für die eigenen Belange, so wie er sich zeigen wird, korrekt zu erkennen und treu zu erfüllen; f) schlußendlich kann man die sakramentale Absolution und die eucharistische Kommunion gewähren, wobei man sich darum sorgt, Zurückhaltung zu wahren und den Skandal zu vermeiden (vgl. AL 299); g) der Priester braucht Liebe und Weisheit, um die Barmherzigkeit Gottes zu bezeugen, die allen und immer die Vergebung anbietet und zugleich um zu unterscheiden, ob die Vergebung vom Pönitenten wirklich mit der notwendigen Umkehr angenommen wird (es scheint aber nicht, dass der Gläubige, solange er in einer objektiv ungeordneten Situation verharrt, das Recht auf die Sakramente beanspruchen kann, indem er sich auf seine innere Disposition und auf sein Gewissensurteil beruft. In Kapitel VIII scheint Amoris Laetitia keine Befehle geben zu wollen, sondern lediglich Ratschläge).

# Hans Urs von Balthasar im Dialog mit Karl Barth\*

*Manfred Lochbrunner, Bonstetten/Berlin*

Der Titel dieses gehaltvollen Werkes lässt sofort an das (zweite) Barth-Buch Balthasars vom Jahr 1951 (»Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie«) denken – das erste mit dem Titel »Analogia entis. Ein Gespräch mit Karl Barth« aus dem Jahr 1942 konnte nicht erscheinen, da die vier Provinzzenoren<sup>1</sup> an vielen Stellen umfassende Korrekturen verlangten und schließlich ein römischer Superrevisor in seinem Gutachten ganz von einer Veröffentlichung abriet. Zur Begründung führte er u. a. an: »Liber uti nunc est facilius damnum lectori catholico afferre potest quam utilitatem; et ipse Barth fortasse iudicabit opus esse vere ‚iesuiticum‘. Videtur adesse tendentia quaedam ita proponendi doctrinam catholicam, ut differentiae a doctrina Barth minuantur vel non adeo appareant. In tali libro requiritur dictio clara et minime ambigua, quae non relinquit dubium neque de mente auctoris neque de sensu doctrinae propositae. Doctrinam catholicam autem clare in hoc libro expositam esse non audeo affirmare.«<sup>2</sup> Das neu gefasste Buch konnte erst im Oktober 1951, also nach dem Ordensaustritt Balthasars erscheinen, als für das Imprimatur nun die Bischöfliche Kanzlei in Chur zuständig war und die beiden neuen Gutachter Robert Grosche und Johannes Feiner grünes Licht für eine Veröffentlichung gaben. Doch Abbé Gauthier beschränkt den Dialog zwischen Balthasar und Barth keineswegs auf das Barth-Buch, sondern er holt weiter aus und führt das Gespräch an seinen thematischen Ursprung zurück, nämlich an die berüchtigte Kontroverse zwischen Erich Przywara und Karl Barth um die »analogia entis«, die im Februar 1929 an der Universität Münster ihren Ausgang nahm in einer Seminarveranstaltung Barths über Thomas von Aquin<sup>3</sup>, zu der Przywara mit einem Vortrag eingeladen war. Und entsprechend diesem Ausgriff in die Vorgeschichte lässt der Verfasser den Dialog nicht mit dem Tod Karl Barths († 10. Dezember 1968) enden, sondern er verfolgt den geistigen Einfluss Barths bei Balthasar über den Heimgang des Theologen hinaus und kann in Balthasars »Theodramatik« (1973–1983) noch viele Spuren des Barth'schen Erbes nachweisen.

---

\* Gauthier, Bruno: Balthasar en dialogue avec Barth, Désclée de Brouwer : Paris 2014, 659 p., ISBN 978-2-220-06619-6, 28,00 €. NB. Die fremdsprachigen Zitate sind von mir übersetzt worden.

<sup>1</sup> Die Zensorengutachten stammten von Mario von Galli S. J., Franz Lakner S. J., Johannes Baptist Umberg S. J und Dominikus Thalhammer S. J.

<sup>2</sup> »So wie das Buch jetzt ist, kann es einem katholischen Leser eher schaden als nützen; und Barth selbst wird es vielleicht für wahrhaft ‚jesuitisch‘ halten. Es scheint eine gewisse Tendenz vorzuherrschen, die katholische Lehre so vorzulegen, dass die Unterschiede zur Lehre von Barth verringert werden oder nicht so sehr erscheinen. In einem solchen Buch aber ist eine klare und nicht im Geringsten zweideutige Diktion erforderlich, die keinen Zweifel übrig lässt weder über die Denkform des Autors noch über den Sinn der dargelegten Lehre. Doch wage ich nicht zu behaupten, dass die katholische Lehre in diesem Buch klar dargestellt sei.« Siehe dazu meine Untersuchung: Die schwere Geburt des Barth-Buches von Hans Urs von Balthasar, in: Manfred Lochbrunner, Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen. Sechs Beziehungsgeschichten, Würzburg 2009, 405–447; hier 418–420.

<sup>3</sup> In dem Seminar des Wintersemesters 1928/29 wurden Thomastexte aus der »Summa theologica I« behandelt. Neben Przywara traten auch Albert Schweitzer, Paul Tillich und Hermann Kutter als Gastredner auf.

Drei große Hauptteile gliedern das sorgfältig durchkomponierte Werk: I. *Analogia entis* (49–184); II. *Nature et grâce* (185–344); III. *Universalisme chrétien* (345–557). Diesen drei Hauptteilen, die wie die Sätze einer Symphonie fungieren, schließt sich ein höchst origineller vierter Teil an, der sich mit einem musikalischen Terminus als »Kadenz« bezeichnet und den unvergleichlichen Komponisten Wolfgang Amadeus Mozart zum vermittelnden Bindeglied zwischen Barth und Balthasar erhebt und damit das musikalische Fluidum dieses einzigartigen Dialogs trefflich charakterisiert: *Cadence: Puissance oecuménique de Mozart* (559–616). Den Auftakt des Werkes aber bildet ein kurzer Abriss der Lebensläufe der beiden Protagonisten (27–48; *Préambule: éléments biographiques*). Eine detaillierte Bibliographie beschließt das Werk (635–650). Nach den Titeln der berücksichtigten Werke Balthasars bzw. Barths und der relevanten Sekundärliteratur wird noch die Spezialliteratur zu den Sachthemen der vier Teile aufgelistet.

Der erste Hauptteil bietet eine umfassende Studie zur Thematik, die mit der Formel »*analogia entis*« angezeigt wird. Bevor die im Barth-Buch geführte Debatte skizziert wird, arbeitet der Verfasser zuerst das spezifische Profil der *analogia-entis*-Lehre bei Przywara heraus, indem er dessen Lehre vor dem Hintergrund der theologiegeschichtlichen Entwicklung darstellt mit einem Blick auf Thomas von Aquin, Cajetan de Vio und Francisco Suárez. Als Ergebnis steht fest, dass Przywara der Formel einen etwas anderen Sinn gibt, als ihn die Lehrtradition der Neuscholastik ausgebildet hatte. In der behutsamen Debatte, die Balthasar seit April 1940 mit Karl Barth in persönlichen Gesprächen geführt hat, geht es dem ersten vor allem darum, den zweiten, der mit seiner »*analogia fidei*« die »*analogia entis*« zu bekämpfen versucht, von manchen Missverständnissen zu befreien und ihm zu erklären, wie eine »*analogia entis*« ihren Platz im Rahmen seiner »*analogia fidei*« finden kann. Für Balthasar sind beide durchaus kompatibel. Dass bei dem subtilen Bemühen um eine Annäherung in der Analogie-Problematik Balthasar die Position Przywaras modifiziert hat, darf nicht übersehen werden. »Pour aller à la rencontre de Barth, Balthasar modifie donc profondément la vision de Przywara. Il en «choisit» certains aspects, et recompose une autre *analogia entis*. Il la restreint au domaine de ‚l’être créé‘ « (176).<sup>4</sup> Was aber Barth am katholischen Analogiedenken ablehnt und als unstatthafte Vereinnahmung der Souveränität Gottes zu bekämpfen sich verpflichtet sieht, geht im Grunde nicht auf das Konto von Przywara und seiner Konzeption, sondern in erster Linie auf das von Suárez vertretene metaphysische System, das die Grundlage für einen Extrinsezismus geschaffen hat. So erklärt Bruno Gauthier: »Le véritable ennemi de Barth, dans le monde catholique, présente bien plutôt les traits de Suárez que ceux de Przywara« (135/136; vgl. auch 148, 152).<sup>5</sup> Die »*Conclusion*« (179–182) fasst die wesentlichen Schritte der Debatte um die Analogie-Problematik zusammen und verlagert den Diskurs auf eine neue Thematik, die aber unerschwerlich mit der vorigen in Verbindung steht.

Der zweite Hauptteil wendet sich der Natur-Gnade-Problematik zu. An die Stelle von Przywara tritt nun Henri de Lubac als neuer geistiger Gesprächsteilnehmer. Bal-

<sup>4</sup> »Um Barth entgegengehen zu können, modifiziert Balthasar Przywaras Sicht gründlich. Er greift bestimmte Aspekte heraus und setzt sie zu einer anderen *analogia entis* zusammen. Er beschränkt sie auf den Bereich des ›geschaffenen Seins.«

<sup>5</sup> »Der wirkliche Feind Barths in der katholischen Welt trägt vielmehr die Züge Suárez‘ als die Przywaras.«

thasar selbst hat dies in einem Brief vom Juli 1950 gegenüber de Lubac gestanden: »J'ai fini (à peu près) mon livre sur Barth, au fonds sur Barth et vous, car je montre que la vraie pensée qui préoccupe Barth est celle-là même qui vous a préoccupé«.<sup>6</sup> Bereits Ende Juni 1950 hatte er dem Freund mitgeteilt: »Je finis mon Karl Barth, qui est au fonds une discussion entre lui et vous. Je voudrais vous dédier ce livre, il vous doit presque tout.«<sup>7</sup> Damit ist eindeutig klar, dass für Balthasar die eigentliche Entscheidung nicht im Bereich der Analogielehre<sup>8</sup>, sondern auf dem Feld der Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade zu erfolgen hat. Somit tritt die Schöpfungslehre Barths in den Fokus und seine Ablehnung der »natürlichen Gotteserkenntnis«, in der er das Feindbild des katholischen Glaubensdenkens erkennt. Entsprechend dem Verhältnis von Natur und Gnade ist auch das Verhältnis von Vernunft und Glaube zu bestimmen. In diesem Zusammenhang wird die im Jahr 1931 erschienene Monographie Barths über Anselm von Canterbury zu einem Schlüssel: *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms<sup>9</sup> (206–228). Ein anderes Werk, das in dem Gespräch von Balthasar als Katalysator eingesetzt wird, ist das *Opus »Surnaturel«*<sup>10</sup> von Henri de Lubac (260–298). Um die Gratiuität der Gnade zu verteidigen, bedarf es nicht der Hypothese einer »natura pura«. »La nature humaine doit donc être comprise non pas de manière à garantir la gratuité de la grâce, mais de manière à répondre aux libres exigences de la grâce – d'une grâce gratuite en soi« (272).<sup>11</sup> Große Sorgfalt verwendet der Verfasser, um den theologischen Naturbegriff Balthasars zu klären, der als analoger Begriff gefasst werden muss. Im Kontext solcher Sachfragen findet dann auch die Fundamentalkritik an Barths Theologie ihren Platz, der Balthasar den Namen »christologische Engführung« gegeben hat. Barth vernachlässigt in seinem von der Christozentrik beherrschten Denken den Eigenwert der »Natur«. »L'homme n'est pas un simple ,épiphénomène'du Sauveur. La nature humaine ne peut être totalement déterminée par la

<sup>6</sup> »Ich habe mein Buch über Barth (fast) fertig, im Grunde über Barth und Sie, denn ich zeige, dass der wahre Gedanke, der Barth beschäftigt, derselbe ist, der Sie beschäftigt hat.«

<sup>7</sup> »Ich beende meinen Karl Barth, der eigentlich eine Diskussion zwischen ihm und Ihnen ist. Ich möchte Ihnen dieses Buch widmen, es verdankt Ihnen fast alles.«

<sup>8</sup> Manche Barth-Spezialisten fragen sich, ob Barth Przywaras Buch »*Analogia entis*« (München 1932) überhaupt gelesen hat, und bezweifeln dies. Authentisch dagegen ist sein entwaffnendes Eingeständnis zu seinem Verdikt von der *analogia entis* als Erfindung des Antichristen, das er im Jahr 1968 vor Wuppertaler Studenten gemacht hat: »Es war mehr als ein bisschen literatenhaft, wie ich das so hingeschrieben habe. Und als ich dann hörte, wie das ein tausendfältiges Echo erweckte in der theologischen Welt und alle sich nun den Kopf zerbrochen haben: *analogia entis*, *analogia fidei* ... usf., habe ich gesagt, na ja, schwatzt ihr weiter über das Zeug! So habe ich's nicht gemeint« (Karl Barth, Gespräche 1964–1968, Zürich 1997, 484 f.).

<sup>9</sup> München 1931.

<sup>10</sup> Paris 1946.

<sup>11</sup> »Die menschliche Natur darf also nicht in der Weise verstanden werden, die Ungeschuldetheit der Gnade zu garantieren, sondern in der Weise, den freien Forderungen der [göttlichen] Gnade zu antworten – einer in sich ungeschuldeten Gnade.« – Den spezifischen Sinn des Begriffes »*exigence*« in der Gnadenlehre bei Henri de Lubac hat Michael Figura erklärt: »Die Natur kann das Geschenk der göttlichen Selbstmitteilung nicht fordern. Indem de Lubac die »*exigence*« des Geistes nicht von unten, sondern von der souveränen Freiheit Gottes her betrachtet, nimmt dieses Wort einen neuen Sinn an. Der Geist (oder die menschliche Natur oder das natürliche Verlangen) hat keinen Anspruch auf die Gnade Gottes, sondern steht unter dem Anspruch Gottes (»*exigence divine*«), der den Geist als Verlangen nach der Anschauung Gottes geschaffen hat« (Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac, Einsiedeln 1979, 318).

mision du Christ« (255).<sup>12</sup> Die »christologische Engführung« aber ist geschuldet einer »metaphysischen Engführung«, der sich Barth jedoch kaum bewusst ist und in der seine Herkunft vom Deutschen Idealismus, namentlich vom Denken Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers zutage tritt. Mit dem der Musiktheorie entlehnten Terminus »Engführung« (bei der Kunstform der Fuge) wird ein Kritikpunkt markiert, der bei Przywara den Namen »Theopanismus« trägt (vgl. 256).

Aus der Kritik entwickelt sich eine neue Thematik, die im dritten Hauptteil unter dem Titel »Christlicher Universalismus« entrollt wird. Auch hier wird wieder zunächst die Position Barths dargelegt, der dann die Balthasars gegenübergestellt wird. Bei Barth sind es vornehmlich zwei Lehrkomplexe, die eingehend behandelt werden: seine Erwählungslehre in der »Kirchlichen Dogmatik II/2« und aus dem Bereich der Eschatologie sein Verhältnis zur Lehre von der Apokatastasis, die bekanntlich vom kirchlichen Lehramt verurteilt wird. In beiden Themenfeldern findet der christliche Universalismus seinen Ausdruck. Man hat Barth oft eine Tendenz zu einer Allversöhnungslehre vorgeworfen. Der Verfasser weist einen solchen Vorwurf jedoch entschieden zurück. »Barth réfute donc l'apocatastase comme il avait rejeté la doctrine calviniste de la double prédestination: il leur oppose l'espérance du chrétien, en réponse à la libre et souveraine grâce de Dieu« (416).<sup>13</sup> Dass die Idee des »Universalismus« bei Balthasar, wo sie vornehmlich den Namen »Katholizität« (aber nicht im verengten konfessionellen Sinn!) trägt, einen bedeutenden Platz findet, lässt sich an geradezu allen seinen Schriften erweisen. Vor allem in der »Theodramatik« greift er viele Anregungen Barths auf und baut sie in seine Theologie ein. Die »Conclusion« (551–557) zeigt die Konvergenzen zwischen den beiden Protagonisten auf und hält zwei divergierende Punkte fest: den Vorwurf einer »christologischen Engführung«, auf dem Balthasar immer bestanden hat, und den Vorwurf einer tendenziellen Allversöhnungslehre. Doch vom zweiten Vorwurf distanziert sich der Verfasser: »C'est pourquoi nous ne suivons pas Balthasar dans ce soupçon d'apocatastase qu'il fait planer sur la théologie de Barth« (556).<sup>14</sup>

Der abschließende vierte Teil präsentiert sich als ein weiteres Kapitel innerhalb der theologischen Mozart-Literatur, für die nicht nur das geistliche Werk, sondern der ganze Mozart ein theologisch relevantes Objekt darstellt. Auf den Spuren Barths und Balthasars, deren Freundschaft gerade 1956, also im Jahr des 200. Geburtstages von Wolfgang Amadeus Mozart, ihre höchste Intensität erreicht hatte, rundet ein musiktheologischer Essay das gewaltige Opus ab.

Nur am Rande seien einige Corrigenda vermerkt: S. 38, 3. Z. v. o.: muss es »Scholastikat« heißen und nicht Noviziat; S. 42: 1948 war Hermann Volk noch kein Kardinal; S. 182, 11. Z. v. o.: Ende der fünfziger Jahre muss man Balthasar als Ex-Jesuiten bezeichnen; S. 319 Anm. 1: Das Thomas-Zitat steht in »Karl Barth«, S. 337,

<sup>12</sup> »Der Mensch ist kein einfaches ‚Epiphänomen‘ des Erlösers. Die menschliche Natur kann nicht durch die Sendung Christi total bestimmt werden.«

<sup>13</sup> »Barth widerlegt die Apokatastasis, wie er auch die calvinistische Lehre von der doppelten Prädestination verworfen hatte. Er setzt ihr die Hoffnung des Christen entgegen als Antwort auf die freie und souveräne Gnade Gottes.«

<sup>14</sup> »Deshalb folgen wir Balthasar nicht bei diesem Verdacht auf Apokatastasis, den er über der Theologie Barths schweben lässt.«

nicht auf S. 472; S. 569 8. Z. v. u.: Balthasars Freund heißt Joseph Fraefel (1902–1978), nicht Franz. Er war von Beruf Rechtsanwalt und Redakteur beim »Einsiedler Anzeiger«, aber kein Mediziner. – Mein Werk »Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen« (Würzburg 2009) wird zwar mehrmals zitiert, aber oft mit dem falschen Attribut »Theologenfreunde«, so auch im Literaturverzeichnis S. 641. In meiner Trilogie mit den Philosophen, Literaten und Theologen habe ich beim dritten Band bewusst von den »Theologenkollegen« gesprochen, eine Nuance, auf die ich Wert lege.

Als Nicht-Muttersprachler will ich mir kein Urteil über die französische Übersetzung der Werke Balthasars anmaßen. Zweifellos war die Übertragung seiner Texte kein leichtes Unterfangen. Dass dabei Sinnnuancen verloren gegangen sind, ist zu erwarten. Um nur ein Beispiel zu nennen: Die Überschrift »Die Aporie: menschliche Weigerung gegen trinitarische Unterfassung« (Theodramatik IV, 171) lautet »L'aporie: l'homme refuse la ‚reprise par en-dessous‘« (540).

Mit Barth, Przywara und Balthasar stehen drei große Gestalten der Theologie des 20. Jahrhunderts auf dem Plan. Jeder von diesen Dreien hat ein umfangreiches literarisches Werk hinterlassen, das der Verfasser zum größten Teil nicht in seiner Muttersprache, sondern auf Deutsch studieren musste. Neben der Sprachkenntnis ist eine noch größere theologische Souveränität erforderlich, um ein solches Opus zu verfassen. Sowohl die analytischen Partien wie auch die synthetischen Zusammenfassungen geben die hohe Reflexionsqualität zu erkennen. Das Spektrum der behandelten Themen ist sehr breit und bewegt sich zwischen Fragestellungen der Fundamentaltheologie wie auch der Dogmatik. Ihre spekulative Methode dominiert jedoch den Diskurs. Bei den Ausführungen zur Karsamstagstheologie (532–538), die zwar zutreffend referiert wird, hätte ich mir ein kritischeres Problembewusstsein gewünscht, das die Aporien dieses Theologoumenons schärfer herausgearbeitet hätte.<sup>15</sup> An einigen Stellen weist der Verfasser auf die »analogia libertatis« (z. B. 619) hin. Von hier aus wäre es nur ein weiterer Gedankenschritt gewesen, um zur »analogia caritatis« vorzudringen, die inhaltlich schon bei Przywara präsent ist, auch wenn der Terminus bei ihm noch fehlt. Die wichtigen Stellen aus seinem Buch »Christentum gemäß Johannes« zitiert der Verfasser in einer Anmerkung auf Seite 319: »Das Formale von ‚Analogie‘ ist material ‚Agape‘, Analogie ist Agape... Analogie ist Agape als Commercium.«<sup>16</sup>

Balthasar und Barth würden sich sicher freuen, wenn sie sehen könnten, dass ihr Dialog nach mehr als einem halben Jahrhundert noch solches Interesse findet und das theologische Denken weiterhin nachhaltig befruchtet.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Siehe z. B. Manfred Lochbrunner, Das Ineinander von Schau und Theologie in der Lehre vom Karsamstag bei Hans Urs von Balthasar, in: ders., Balthasariana. Studien und Untersuchungen, Münster 2016, 39–62.

<sup>16</sup> Erich Przywara, Christentum gemäß Johannes, Nürnberg 1954, 236. 240.

<sup>17</sup> In diesem Zusammenhang sei noch auf drei wichtige Arbeiten hingewiesen, die auch das Gespräch zwischen den beiden Protagonisten behandeln und die ebenfalls von mir besprochen worden sind: Wolfgang Müller (Hrsg.), Karl Barth – Hans Urs von Balthasar. Ein theologisches Zwiegespräch, Zürich 2006, in: ThRv 105/1 (2009) 35–37; Benjamin Dahlke, Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, Tübingen 2010, in: ThPh 86/2 (2011) 297–299; D. Stephen Long, Saving Karl Barth. Hans Urs von Balthasar's Preoccupation, Minneapolis 2014, in: ThPh 91/1 (2016) 143–146.

### *Neuere Kirchengeschichte*

Mokry, Stephan: *Kardinal Julius Döpfner und das Zweite Vatikanum. Ein Beitrag zur Biographie und Konzilsgeschichte (Münchener Kirchenhistorische Studien. Neue Folge 3)*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2016, 544 S., ISBN 978-3-17-026704-6, € 80, —.

(der Text wurde in Heft 1 nicht vollständig wiedergegeben; darum wird die Rezension hier nochmals abgedruckt)

Bei dem zu besprechenden Werk handelt es sich um eine Doktorarbeit, die im Wintersemester 2013/14 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU München angenommen worden ist. Die Arbeit umfasst zwei große Hauptteile, deren erster Döpfners Biographie und Wirken bis zum Konzilsbeginn im Herbst 1962 darstellt (63–367). Der zweite Hauptteil arbeitet Döpfners »Theologische Signatur« auf dem II. Vatikanum heraus (368–532). Grob gesprochen beansprucht der erste Hauptteil zwei Drittel des Umfangs, der zweite Hauptteil das restliche Drittel. Die Einleitung (47–62) fokussiert das Forschungsobjekt: »Die präzierte Leitfrage für diese Untersuchung ist also diejenige nach der Bedeutung Julius Döpfners als Theologe des Konzils« (50). Dabei sind solche Genitiv-Verbindungen durchaus mehrdeutig. Ein Theologe des Konzils kann sich mit Struktur- und Wesensfragen eines Konzils befassen. Aber es kann auch ein Theologe gemeint sein, der am Konzil teilgenommen und an vorderster Front mitgearbeitet hat. Dieser Sinn dürfte hier zutreffen. Der aktuelle Stand der Forschung wird anhand eines Literatur- und eines Quellenberichtes bilanziert. Dabei lassen sich einige Beobachtungen gewinnen. Während die Literatur zum 2. Vatikanischen Konzil boomt und kaum mehr zu überschauen ist, wobei große Unterschiede hinsichtlich der Sprachräume festzustellen sind, ist die Sekundärliteratur zu Julius Döpfner noch sehr überschaubar. Der Pionier der Döpfner-Forschung war der im Jahr 2003 verstorbene Würzburger Kirchenhistoriker Klaus Wittstadt (1936–2003). 2001 erschien die Dissertation von Christian Hartl mit einer Untersuchung zur Kreuzesspiritualität von Julius Kardinal Döpfner. Anlässlich des 100. Geburtstages entstehen 2013 weitere Publikationen, aus denen das Bändchen »Brückenbauer in einer Zeit des Übergangs« von Karl Lehmann hervorsteicht. Leben und Werk des Kardinals sind also in der Tat ein noch weitgehend unbearbeitetes Forschungsfeld. So spärlich die Sekundärliteratur zur Zeit noch ist, um so privilegierter ist die Situation bei der Quellenlage,

nachdem im Jahr 2001 dank der Initiative von Kardinal Friedrich Wetter der Konzilsnachlass von Kardinal Döpfner für die Forschung frei gegeben worden ist. Inzwischen liegen ein ausführliches Findbuch und eine erste umfangreiche Quellenedition von ausgewählten Dokumenten vor: Guido Treffler (Bearb.), Julius Kardinal Döpfner. Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Regensburg 2006. Mit über 5400 verzeichneten Dokumenten (vgl. S. 61), die im Erzbischöflichen Archiv München (EAM) verwahrt werden, bilden die »Konzilsakten« Döpfners einen Bestand, der weltweit einmalig sein dürfte. Wohl von keinem anderen Konzilsvater dürfte sich so umfangreiches Konzilsmaterial erhalten haben. So umfasst der Bestand von Döpfners Moderatorkollegen Giacomo Lercaro zusammen mit dem Bestand seines Mitarbeiters Giuseppe Dossetti in Bologna (Fondazione per le Scienze religiose) nicht einmal die Hälfte des Münchener Bestandes. Stephan Mokry dürfte einer der ersten gewesen sein, der seine Forschungsarbeit auf der Basis dieser neu zugänglich gewordenen Münchener Quellen betreiben konnte. Die Einsichtnahme in diese Quellen bildet sozusagen ein Alleinstellungsmerkmal seiner Arbeit.

Die beiden Hauptteile werden jeweils in zwei Teile unterteilt und mit römischer Zählung aneinander gereiht: I. Leben, Wirken und theologische Prägung Döpfners bis 1961 (63–289); II. Döpfner positioniert sich in der zentralen Vorbereitungskommission: sein Agieren und Intervenieren am Beispiel ausgewählter Schemata und Themenkomplexe (290–367); III. Döpfners Agieren und seine Wortmeldungen im Lauf der ersten Konzilsperiode und der ersten *Interessio* des II. Vatikanums (368–463); IV. Das Konzil fährt fort – Döpfner redet mit: seine Interventionen in den letzten drei Sitzungsperioden (464–532). Auch hier sticht wieder das Ungleichgewicht der vier Teile ins Auge, wobei der erste Teil fast die Hälfte des Buches ausmacht.

Dieser erste Teil zeichnet die Biographie bis zum Jahr 1961 nach. Sehr ausführlich werden die Studienjahre Döpfners im »Collegium Germanicum et Hungaricum« und an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom dargelegt, also die Zeit von Oktober 1933 bis Oktober 1941. Am 29. Oktober 1939 – nur wenige Wochen nach dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges – ist Julius Döpfner in der Jesuitenkirche »Al Gesù« zum Priester geweiht worden. Die beiden Kapitel zu den römischen Ausbildungsjahren sind überschrieben: »Formung zum Priester zwischen Drill und Freiheit«; »Über die Grenzen der römischen Schultheologie hinaus«. Ein wichtiges

Selbstzeugnis Döpfners aus dieser Zeit liegt in den 47 Briefen an seinen Würzburger Schulfreund Georg Angermaier (1913–1945) vor, die im Jahr 1996 von Antonia Leugers ediert worden sind. Diese Briefe, aus denen zitiert wird, geben einen authentischen Einblick in das innere Ringen Döpfners. Eine besondere Würdigung erfahren die frühesten Aufsätze und Abhandlungen, die der Alumne in den Studienheften des Kollegs veröffentlicht hat, sein Engagement in den Zirkeln («Sozialzirkel») und in der sog. Herz-Jesu-Akademie sowie seine Dissertation über »Das Verhältnis von Natur und Übernatur bei John Henry Newman« aus dem Jahr 1941. Aus diesen frühen Schriften lässt sich bereits ein theologisches Profil erheben, das eigenständige Akzentsetzungen zu erkennen gibt. Als Döpfner im Herbst 1941 in seine fränkische Heimat zurückkehrt und seine ersten Seelsorgestellen wahrnimmt, erlebt er eine Bevölkerung, die die Folgen des Krieges zu erdulden hat. Als Präfekt im Knabenseminar Kilia-neum wird er am 16. März 1945 Zeuge der verheerenden Zerstörung Würzburgs (vgl. S. 141 f. die tragische Geschichte der Mutter der beiden Kilianisten Theo und Hans Ricke, die im Bombenhagel ihr Leben verloren haben). Im August 1945 wird Döpfner zum Assistenten des Priesterseminars ernannt, das ins Kloster Mariannhill verlegt worden war, da die eigenen Gebäude in Schutt und Asche lagen. Im April 1946 wird er zum Subregens befördert. Seit 1947 ist er aktives Mitglied in der weltweiten Priestergemeinschaft »Unio Apostolica«.

Nach dem Tod des Bischofs Matthias Ehrenfried († 30. Mai 1948) wird Döpfner am 11. August 1948 von Papst Pius XII. zum Nachfolger berufen. Aus den Glückwunschschriften wird ein anonymes Schreiben »Lebensregeln für einen jungen Bischof« mit 25 Einzelpunkten herausgehoben (S. 151–153), wo es bei Punkt 11 heißt: »Lieber kein Bischof als ein eitler« und beim letzten Punkt: »25. Allons voir! Selbst sehen, sich nicht einseifen lassen! Wahlspruch de Gaulle's«. Exemplarisch für den Verkündigungsdienst des jungen Bischofs werden seine Predigten zu den Weltgebetsoktaven 1955 bis 1958 untersucht.

Durch den Tod des Bischofs Wilhelm Weskamm (1891–1956) war das Berliner Bistum seit 21. August 1956 vakant. Papst Pius XII. beendete diese Vakanz, indem er am 15. Januar 1957 Döpfner auf den exponierten Bischofssitz transferierte. Der Wechsel in das junge, politisch geteilte Diasporabistum fiel ihm überaus schwer. Das Verhältnis zur DDR-Regierung verschlechterte sich zusehends. Bereits im Mai 1958 wird ein Einreiseverbot ins Gebiet der DDR außerhalb Berlins verhängt. Im August (13.–18.) 1958 findet der 78. Deutsche Katholikentag in Berlin statt, der die letzte große, gemeinsame Begegnung der Katholiken aus den beiden

deutschen Staaten sein sollte. Papst Johannes XXIII. erhebt in seinem ersten Konsistorium am 15. Dezember 1958 Döpfner zum Kardinal. Im Mai 1959 erhält er mit Alfred Bengsch (1921–1979) einen zweiten, im Ostteil der Stadt residierenden Weihbischof, der bald sein Nachfolger werden sollte. Die überraschende Konzilsankündigung am 25. Januar 1959 durch den Papst lässt den Berliner Kardinal sofort initiativ werden. Noch bevor der römische Apparat anläuft, sammelt er schon Vorschläge. Obwohl das Entstehen seines eigenen Bischofsvotums, das er am 6. November 1959 nach Rom schicken wird, wie die Genese des Gemeinsamen Votums der deutschen Bischöfe vom Frühjahr 1960 werden detailliert nachgezeichnet. Dank des Insistierens von Nuntius Corrado Bafile (1903–2005) wird Döpfner am 24. Dezember 1960 in die zentrale Vorbereitungskommission berufen und hat somit Zutritt zu einer der wichtigsten Schaltzentralen.

Mitten in die turbulente Vorbereitungszeit des Konzils folgt die zweite Translation des Kardinals. Mit einem souveränen päpstlichen Akt wird er am 3. Juli 1961 als Nachfolger des nach der Silvesterpredigt 1960 unerwartet verstorbenen Kardinals Joseph Wendel (1901–1960) nach München versetzt. Der Abschied von Berlin Mitte August 1961 fällt in die Tage des Mauerbaus.

Den zweiten Teil, der Döpfners Rolle in der zentralen Vorbereitungskommission darstellt, versteht der Verfasser als »sachgemäßen Verbindungsteil zwischen den beiden anderen Hauptteilen dieser Arbeit, dem Teil zur Biographie und demjenigen zum Konzil« (296). Die zentrale Vorbereitungskommission musste die in Rom eingegangenen Voten der Bischöfe, Ordensoberen und der Katholischen Universitäten ordnen und analysieren. In der Fachliteratur spricht man inzwischen im Blick auf diese Phase von einem »Konzil im Kleinen« oder vom »Konzil vor dem Konzil«. Die Zusammensetzung dieser Kommission gibt den Blick auf einen interessanten theologischen Mikrokosmos frei. Döpfner hat über 30 mal in dieser Kommission das Wort ergriffen. Die erste Sitzungseinheit (12.–20. Juni 1961) fällt noch in die Berliner Zeit. An der zweiten (7.–17. November 1961) nimmt er bereits als Münchener Erzbischof und Vorsitzender der Bayerischen Bischofskonferenz teil. Sehr schnell bemüht er sich, einen neuen Beraterstab für seine Konzilsarbeit zusammenzustellen. Als seinen Konzilssekretär beruft er den Priester Gerhard Gruber (\* 1928 in Prien), der auch am Germanicum studiert hatte (1947–1956). Eigentlich wollte der mit einer Arbeit über Origenes promovierte Theologe sich gerade bei Prof. Michael Schmaus habilitieren, doch Döpfner wünschte ihn als seinen Konzilssekretär. Die Rolle, die Gruber als »Sekretärsperitus« (306–310)

gespielt hat, wird m. W. zum ersten Mal in dieser Arbeit gewürdigt und anhand der archivalischen Quellen überzeugend nachgewiesen. Viel Licht fällt auch auf das Beraternetzwerk des Kardinals, zu dem neben Münchener Professoren wie Michael Schmaus, Klaus Mörsdorf, Joseph Pascher, Richard Egenter, Klemens Tilmann, auch die Jesuiten Karl Rahner, Otto Semmelroth, Friedrich Wulf, Johannes Hirschmann und bei konzilstechnischen Verfahrensfragen Hubert Jedin gehört haben.

Über den beiden Teilen des zweiten Hauptteils steht als verbindende Klammer die Überschrift »Döpfners ›Theologische Signatur‹ auf dem II. Vatikanum«. Während der dritte Teil das Agieren und die Wortmeldungen des Kardinals bei der ersten Sitzungsperiode und der sich daran anschließenden ersten Interessio sehr ausführlich abhandelt, werden im vierten Teil der Arbeit die letzten drei Sitzungsperioden deutlich knapper dargestellt.

Am Vortag der Konzileröffnung treffen sich die deutschsprachigen Konzilsväter bereits im Priesterkolleg Sa. Maria dell' Anima bei der Piazza Navona. Professor Ratzinger als Konzilsberater von Kardinal Frings referiert über das Schema De Fontibus und markiert deutliche Kritikpunkte. Die inoffizielle Konferenz am Montagnachmittag wurde zu einem »jour fixe«, der den Meinungs austausch nachhaltig gefördert hat. Döpfner bereitet seine 16 Interventionen in der Konzilsaula penibel vor. Seine erste Wortmeldung am 22. Oktober 1962 gilt dem Liturgieschema. Am 9. November greift er wieder in die Liturgiedebatte ein. Von Anfang an bemüht er sich um eine effektivere Arbeitsweise. Er bespricht sich mit Prof. Jedin und kann in einer abendlichen Privataudienz am 9. November seine Vorschläge direkt dem Papst unterbreiten. Bei der Debatte über das Offenbarungs-Schema greift er am 17. November die Theologische Kommission an, der er Arroganz vorwirft, da die Verbesserungswünsche nicht berücksichtigt worden seien. Dank einer salomonischen Entscheidung von Johannes XXIII., der die Neubearbeitung des Schemas einer gemischten Kommission unter Leitung der Kardinäle Bea und Ottaviani überträgt, kann der Streit beigelegt werden. Am 3. Dezember interveniert Döpfner bei der Debatte um das Kirchenschema. Gutachten von Schmaus, Rahner und Semmelroth hat er in seiner Wortmeldung verarbeitet. Kurz vor dem Ende der ersten Sitzungsperiode wird die Errichtung einer kleineren Koordinierungskommission, bestehend aus 7 Kardinälen, bekannt gegeben. Döpfner zählt dazu. Seine Bemühungen um eine Straffung des Konzilsprozesses waren also erfolgreich.

In dieser neu geschaffenen Koordinierungskommission, die während der ersten Interessio arbeitet, ist Döpfner zuständig für die beiden das Bischofs-

amt betreffenden Schemata »De episcopis ac de dioeceseon regimine« und »De cura animarum« sowie für das Ordensschema »De religiosis«. Der Tod von Papst Johannes XXIII. am Pfingstmontag, 3. Juni 1963, markiert einen tiefen Einschnitt. Das Konzil ist suspendiert. Der am 21. Juni 1963 gewählte Papst Paul VI. bestätigt den Fortgang des Konzils. Döpfner erfährt die große Ehre, noch am Krönungstag (30. Juni) vom Papst in Privataudienz empfangen zu werden. Im Anschluss an diese persönliche Aussprache arbeitet Döpfner einen Konzilsplan aus, den er zusammen mit seinen Überlegungen zu einer zeitgemäßen Form des Papstkrönungsgottesdienstes am 19. Juli an den Papst schickt. Die Konzilsliteratur wird später vom »Döpfnerplan« sprechen. Kurz vor Beginn der zweiten Sitzungsperiode (29. September) wird Döpfner zum Konzilsmoderator ernannt. Den vier Moderatoren obliegt die Leitung der Debatten in der Aula. Sie stehen in direktem Kontakt zum Papst, der sie in der Regel wöchentlich empfängt.

Während der zweiten Sitzungsperiode hält Döpfner ein vielbeachtetes Plädoyer für die Wiedereinführung eines ständigen Diakonats, wozu ihm Karl Rahner eine Vorlage geliefert hat. Bei der Debatte über das Kirchenschema ergreift er mehrmals das Wort.

Bei der dritten Sitzungsperiode (14. September – 21. November 1964) votiert der Kardinal für die Eingliederung des Marienkapitels in die Kirchenkonstitution. Dem neu konzipierten Schema »De Revelatione« zollt er seine Anerkennung. Für das Schema XIII, aus dem die Pastoralkonstitution hervorgehen wird, verlangt er eine längere Zeit der Ausarbeitung. Zur Vorbereitung seiner Intervention bei der Debatte über das Schema der Priesterausbildung am 14. November 1964 hatte er in München eine eigene Expertengruppe gebildet. Das Ende der dritten Periode, bei der die Kirchenkonstitution verabschiedet werden konnte, war noch durch die sogenannte »Schwarze Woche« überschattet, als der Papst die Hinzufügung einer »Nota explicativa praevia« veranlasst hatte.

Vor der vierten Sitzungsperiode (14. September – 8. Dezember 1965) treffen sich Ende August 1965 die deutschen Bischöfe zur Fuldaer Konferenz, bei der Bischof Franz Hengsbach seinen Bericht zum Schema XIII vorlegt. Die letzte Periode war von einer gewissen Eile geprägt, da noch wichtige Texte wie beispielsweise die Offenbarungskonstitution und die Pastoralkonstitution, die richtungsweisenden Erklärungen zu den nichtchristlichen Religionen und zur Religionsfreiheit, aber auch die sogenannten »Kleinen Schemata« fertigzustellen und zu verabschieden waren. Am 2. Dezember 1965 wählen die deutschen Bischöfe in Rom Kardinal Döpf-

ner zum Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz. Am 8. Dezember 1965 wird in einer großen Feier auf dem Petersplatz das 2. Vatikanische Konzil geschlossen. Ich hatte das Glück, als Neugermaniker an dieser Feier teilnehmen zu können, die mir in unvergesslicher Erinnerung geblieben ist, auch wegen der Botschaften des Konzils, die Papst Paul VI. an Repräsentanten verschiedener Gruppen verteilt hat. Bei einem üppigen Festpranzo am Nachmittag wurden die Konzilsväter, die im Germanicum logiert hatten, mit dem vielstimmigen Ruf »Vale in Domino« verabschiedet. Nach seiner Rückkehr in München hat Kardinal Döpfner am 10. Dezember 1965 eine große Pressekonferenz gehalten und aus seiner Sicht eine erste Bilanz gezogen: »1. Was wurde auf dem Konzil erreicht? 2. Was ist das wesentliche Ergebnis des Konzils? 3. Was wurde nicht erreicht? 4. Was ist jetzt zu tun?« (527–532).

Ein Personenregister (539–544) schließt das Werk ab, das mit einem Verzeichnis der ungedruckten Quellen (13–16) und einem gewaltigen Literaturverzeichnis (17–44) eröffnet wird.

Indem er eine Unmenge von archivalischen Quellen mit großer Gewissenhaftigkeit verarbeitet hat, kann Stephan Mokry ein authentisches Bild von Kardinal Döpfner als Konzilstheologen und effizienten Organisator zeichnen. Der Blick in seine Konzilswerkstatt mit dem dichten Beraternetz ist beeindruckend. Döpfner war eine Führungspersönlichkeit, der die Kompetenz der Fachleute anerkannt hat und sich gerne beraten ließ. Dass er zu den Protagonisten und Leistungsträgern des 2. Vatikanums zählt, kann nicht mehr bezweifelt werden. Ob die Verbindung von Biographie und Konzilsgeschichte eine glückliche Themenwahl gewesen ist, darf m. E. hinterfragt werden. Eine Beschränkung auf das Konzilsengagement des Kardinals hätte die Architektur der Arbeit sicher vereinfacht und ihr eine übersichtlichere Anlage verliehen. Doch soll damit der biographische Teil nicht weniger gewürdigt werden, der viel Licht auf das Werden und Reifen der Persönlichkeit des Priesters und Bischofs wirft. Als Desiderat hätte ich mir eine Zeittafel gewünscht, an der sich der Leser schnell orientieren kann. So sind auch dem Autor einige Ungenauigkeiten unterlaufen, z. B. S. 99, wo hinsichtlich eines Briefes vom 8. Januar 1960 an Pater Przywara vom »späteren Berliner Kardinal« die Rede ist, während Döpfner schon seit Dezember 1958 Kardinal war. Im Übrigen ist der zitierte Brief (im Nachgang zum 70. Geburtstag von Erich Przywara vom 12. Oktober 1959) ein Zeugnis für die Wertschätzung, die Döpfner zeit lebens der wissenschaftlichen Theologie entgegengebracht hat: »So wird der Dank eines stets lernenden Lesers zum Dank eines Hirten der Kirche, der in Ihnen einen so kostbaren Helfer für das ministe-

rium verbi und einen unschätzbaren Mitstreiter in den geistigen Auseinandersetzungen der Zeit begrüßt« (S. 99). (Dem Brief möchte man weite Verbreitung wünschen.) Ein anderes Beispiel für eine ungenaue Zeitangabe liest man auf Seite 204, wo die Kardinalserhebung »knapp ein Jahr nach seiner Ernennung zum Berliner Bischof« datiert wird, de facto aber liegen fast zwei Jahre dazwischen.

Das Referat über Döpfners Doktorarbeit (S. 120–126) hat mich nicht befriedigt. Diese Promotionschrift aus dem Jahr 1941 (aber erst 1960 veröffentlicht) würde m. E. eine Spezialuntersuchung durch einen Dogmatiker verdienen. Die brisante Konstellation Newman – Döpfner – Sebastian Tromp (als Doktorvater) sollte einmal im theologiegeschichtlichen Umfeld der epochemachenden Forschungen de Lubacs in »Surnaturel. Etudes historiques« (die Vorstufen in Aufsätzen aus den Jahren 1931; 1934; 1939 und schließlich das umkämpfte Buch aus dem Jahr 1946) verortet werden. Gestört hat mich das populistische Schlagwort »Pillenzyklika« auf Seite 251 Anmerkung 973. In einer wissenschaftlichen Arbeit hat diese den Lehrgehalt verkürzende Ausdrucksweise nichts zu suchen.

Die etwa 100 in den Anmerkungen gebotenen Kurzbiogramme empfehlen das Buch auch als Nachschlagewerk. Sowohl für die frühe Biographie Döpfners wie für die Geschichte des 2. Vatikanums hat Stephan Mokry ein beachtenswertes Referenzwerk geschaffen, das hohes Lob verdient. In den Dank müssen aber auch Kardinal Friedrich Wetter und das Archiv des Erzbistums München und Freising eingeschlossen werden, die durch das Zugänglichmachen der Konzilsakten von Kardinal Döpfner solche Arbeiten erst ermöglicht haben.

*Manfred Lochbrunner, Bonstetten*

*Ildefons M. Fux, Des Pilgers Heimkehr – Wie man einen Bischof zu Fall bringt II, Patrimonium-Verlag Aachen 2016, 182 S. ISBN 978-3-86317-071-3 (14,80 EUR).*

Der Vf. war acht Jahre Bischofsvikar der Erzdiözese Wien und Dozent an der Hochschule St. Pölten. Er hat schon eine Biographie mit ähnlichem Thema (vgl. FKTh 31; 314f); vgl. auch ebd. 30, 76f) verfasst und darf daher als profundem Kenner der causa Groer gelten. Wenn dem Autor diese causa nicht auslässt, so deshalb weil es nach der Emeritierung Groers und seiner Heimkehr nach Maria Roggendorf zu einer weiteren Kampagne kam, die »das Dagewesene an Schrecken und Bitterkeit« weit übertroffen hat, wie Fux im Vorwort hervorhebt. Er spricht von einem »Abgrund an Niedertracht und Gemein-

heit, an Bosheit und an Unanständigkeit. Das Bitterste ist eigentlich, dass nicht kirchenferne Journalisten die Hauptankläger Groers wurden, sondern kirchliche Kräfte wie die Exgöttweiger, die Äbte und die unentschlossenen feigen Bischöfe (mit ständigen Forderungen: Groer solle sein Schweigen brechen, d.h. eigentlich gestehen, wobei die Schuld vorausgesetzt wird) Kardinal Groer in die Enge getrieben haben. Die Bischöfe bemerkten nicht, dass mit Groer die gesamte katholische Kirche kompromittiert werden sollte (44f). Unter ihnen ragte jedoch die charakterlich-menschliche und argumentative Lichtgestalt des Pöltener Bischofs Krenn hervor. Merkwürdig ist bei manchen Bischöfen der »hohle« abgehobene Optimismus; sie sprechen von der »Geburt einer neuen epochalen Gestalt der Kirche« (Bischof Weber), von »einem der größten Reformschübe der Kirchengeschichte« (Kardinal Schönborn) (20). Die kommunistische »Volksstimme« schreibt: »Was aber derzeit vom österreichischen Episkopat an rhetorischen Verrenkungen geboten wird, übertrifft alle Erwartungen. Statt nämlich in der famosen ›Causa Groer‹ konkrete Vorfälle konkret zu benennen, um konkrete Konsequenzen zu ziehen, quatschen die Hierarchen Schönborn, Weber und Konsorten von ›moralischer r Gewissheit‹ und feuern eine halbherzige Denunzierungssalve nach der anderen gegen ihren Mitbruder in Christo ab. Aufklärung wäre freilich das Letzte, woran sie wirklich interessiert sind. Sie spekulieren schlicht mit der Lust der Masse am In-die-Wüste-Schicken von Sündenböcken.«

Ein Abschnitt gilt den Ex-Göttweigern. Fux schildert den sittlichen Niedergang, etwa: »Wir lieben uns schon seit acht Jahren«; oder: »Zölibat ist der größte Irrtum der Kirche«. Ein Mönch sei erst in den Morgenstunden in das Stift zurückgekommen. Fähige Mönche hätten den priesterlichen Dienst verlassen. Groer wurde nach Vorschlag der Mitbrüder zum Prior von St. Josef berufen. Groer, der überall, wo er war, seelsorgerlich vorbildlich und »erfolgreich« wirkte, war wieder im Kommen, wie manche befürchteten. Doch verschickte Prior Gottfried 1997 Briefe an Bischöfe im In- und Ausland und beschuldigte den Kardinal der Unkeuschheit im allgemeinen und der Homosexualität im besonderen (27f). Ähnliche Vorwürfe erhob Ex-Pater Rupert Dinobl (28). Zugleich wurde auch der Abt von Göttweig erpressbar, denn ihm warf P. Udo Fischer vor, von derartigen Neigungen Groers schon lange gewusst zu haben, er hätte sie aber vertuscht (33). P. Udo gehörte früher zu den Verehrern Groers und warf ihm später sexuelle Neigungen vor (34). Beweis dafür: Er (Groer) habe ihn »so« angesehen. Die Vorwürfe gegen Kard. Groer gingen weiter: Bruch des Beichtgeheimnisses.

Der Verfasser handelt dann von der Visitation, die in Göttweig durchgeführt wurde, dann (2. Kap.) von der »Vernichtung«; ferner von dem »Exil in Goppein« (3. Kap.): Für den geplanten Papstbesuch verlangte man, Groer solle Österreich verlassen. Das 4. Kapitel handelt vom »Dialog in Österreich«, der auch mit der Causa Groer zu tun hat, vom Ad-limina Besuch und von den Wirren um den Quinquenalbericht, von Krenn, Schönborn und der Causa Schüler. Von Groers Marienbuch. Immer stärker wendet sich die Attacke Bischof Krenn zu, der, da sie sich letztlich gegen die Kirche als Fels richtet, noch als letzte Mauer steht. Krenns Ablösung wird betrieben. Das 5. Kap. »No vissimo« überliefert den Heimgang und die Vorereignisse dazu.

In den letzten Jahren Groers äußerten sich allmählich auch kritische Stimmen zum Fall Groer. Man wurde sich bewusst, dass für diese Treibjagd die Beweise fehlen: Das gesteht Erzbischof Eder ein, »jetzt hätten die Bischöfe sie aber zur Verfügung«(43): Erst »jetzt« und bisher nicht? »Existieren also Fotos, Videos und Mitschnitte«? so fragt der Redakteur der »Presse« und kommt zum Schluss: »Von Beweisen kann keine Rede sein« (43).

Am 23. Juni 1998 erklärte Bischof P. Iby gegenüber einer Besucherin: »Dass Groer unschuldig war, wissen wir alle. Bloß hat er sich nicht richtig verhalten« (102). Zu fragen ist: Wer sind »Wir ... alle«. Meint er nur sich allein? Dann hätte er auch in der Öffentlichkeit Stellung beziehen müssen, wenn doch ein Mitbruder hingerichtet wird, der unschuldig ist, aber nur ungeschickt taktiert habe. Man darf aber annehmen, dass Bischöfe unter sich, bei dieser oder jener Gelegenheit, diskutiert haben, ob die Vorwürfe gegen Groer auch stimmen und zu dem Konsens gekommen sind: Das hat er (= Groer) kaum getan. Warum tritt man nicht gemeinsam zugunsten des Unschuldigen auf? Und warum lässt man Bischof Krenn auf einsamer Front allein (vielleicht noch mit Bischof Werner?) (vgl. S. 55). Der Rezensent ist noch neugierig: Falls das »Wir ... alle« vom Bischof Iby auch noch andere Bischöfe einschließt, wäre interessant zu wissen, ob auch ein Unterzeichner der »Salzburger Erklärung« (Weber, Schönborn, Eder, Kapellari) vom 27.2. dabei waren. Dort wurde von »moralischer Gewissheit« im Blick auf die Schuld Groers gesprochen (Im übrigen hat Erzb. Eder seine Reue über die Unterschrift mehrfach bezeugt (56). Die moralische Gewissheit« hatte also eine kurze Verfallszeit! Also: War eine der drei übrigen Unterzeichner unter den »Wir... alle«?

Kehren wir nun von dem Trauerspiel Österreichischer Bischöfe nun wieder zurück zu Kardinal H.H. Groer. »In den frühen Nachtstunden des 23. März 2003, etwa um 21.45 Uhr wurde sein Gesicht plötzlich von jenem inneren Leuchten erfüllt, durch das

er so viel Freude und Frieden ausgestrahlt hatte ... Um 1/2 3 Uhr früh verlangsamte sich das Atmen, um dann erstmals auszusetzen. Nach einer Pause erfolgte ein tiefer Atemzug. Das wiederholte sich mehrmals, bis um 2.40 Uhr das irdische Leben des Kardinals für immer erlosch. In seinen Händen hielt er jenen Rosenkranz, den ihm Kardinal Meisner einmal geschenkt hatte« (152).

Einige Daten seien noch angehängt: Am Montag nach dem ersten Fastensonntag fand der Verfasser (= I. Fux) »in einem schrecklichen Zustand. Er weinte herzerreißend und stieß ein Schluchzen hervor: Jetzt hat er es erreicht! Und kurz darauf: Zehn zu zwei! Zehn zu zwei«. Das bezog sich zweifellos auf die entscheidende Abstimmung der Frühjahrskonferenz 1995, wo nur zwei Bischöfe (Krenn und Werner) auf die Frage: Glaubt ihr mir? mit ja gestimmt hatten und Groer daraufhin den Vorsitz niederlegte (vgl. 147).

Am 19. Februar 2003 traf ein Brief einer Anwaltskanzlei ein, die für ihren Mandanten Josef Hartmann € 70.000.— für »jahrelange Mißbrauchshandlungen« verlangte. Er wäre nicht in der Lage gewesen, für seine Familie zu sorgen und in Österreich Fuß zu fassen (148). Man wollte vermutlich Groer zu einer gerichtlichen Verfahren zwingen, das er immer vermeiden wollte (denn ein alter, gebrechlicher, des Mißbrauchs beschuldigter Mann wird in einem Schauprozess gegen einen jungen pressegestützten Ankläger den kürzeren ziehen). Merkwürdigerweise war ein Brief Hartmanns von früher, in dem er sich lobend über Groer geäußert hatte (»bester Erzieher«; wenn Groer noch Regens »wäre ich sicher Priester geworden«) im Personalreferat des Ordinariats verschwunden (148f; 146f); der Brief hätte Groer entlastet.

Ab Herbst 1998 hätte Groer an mehreren Tagen nachts Lärmbelästigungen (138); einmal habe er Stalin gesehen. Ein andermal spürte er einen Schlag auf den Kopf. Bei Licht sah man nichts. Groer vermutete, der Teufel habe ihm auf den Kopf geschlagen. »Der Teufel kann das«. Man darf dafür wohl psychogene Ursachen vermuten. Der Chronist denkt auch an die Möglichkeit dämonischer Infestationen« (138). Solche Belästigungen werden auch vom Pfarrer von Ars und von P. Pio berichtet. In Analogie dazu musste auch der leidend sühnende H. H. Groer von den Dämonen als gefährlich gehasst worden sein.

Auch wenn mancher darüber spotten wird: Papst Johannes Paul II. spricht von Bischof Krenn als »Seligen« (120) und Krenn von Groer als »heiliger Persönlichkeit« (155): Dr. Ortner verabschiedete sich von Groers Gruft mit den Worten: »Sie sind ein gerechter Mann und Gott hat Sie zum Martyrium erwählt« (149). Für Erzbischof Eder erscheint Groer

fast ein Primitivopfer in der Kirche von Österreich (55). Er könnte vom Himmel her ein Fürbitter und Segensbringer für das Land werden.

Autor Fux plädiert überzeugend für die Unschuld Groers. Nach allen rechtlichen Grundsätzen gilt die Unschuldsvermutung bis zum Beweis des Gegenteils und der Ankläger muss den Schuldbeweis erbringen, nicht der Beklagte den Unschuldsbeweis. Dagegen hat die Presse, aber auch ein Großteil des Episkopats verstoßen. Gelegentlich liest man, dass der Papst die Leitung der Kirchen dezentralisieren will. Ob dann die Kirche nicht in eine neue Abhängigkeit gelangt? Die Geschichte (England z. Zt. Heinrichs VIII.!) und die Erfahrungen mit der Presse in der Causa Groer sprechen nicht für mehr Vertrauen in lokale Entscheidungsträger.

Anton Ziegenaus, Bobingen

## Philosophie

Josef Kreiml / Michael Sticklebroeck (Hg.), *Die Person – ihr Selbstsein und ihr Handeln. Zur Philosophie Robert Spaemanns. (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten. Bd. 11), 304 S., Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2016, ISBN: 978-3-7917-2767-7, 26,95 €.*

Eine außerordentlich verdienstvolle Zusammenschau der von Robert Spaemann über viele Jahrzehnte ausgearbeiteten Philosophie der Person – ihrem Selbstsein und ihrem Handeln – haben Josef Kreiml und Michael Sticklebroeck in der Form einer Sammlung außerordentlich sach- und fachkundiger Aufsätze vorgelegt. Gewicht erhält diese Veröffentlichung auch dadurch, dass ausgewiesene Kenner – und nicht zuletzt Schüler Spaemanns – Beiträge zu einzelnen Gesichtspunkten seiner Philosophie der Person beige-steuert haben, ohne darauf zu verzichten, eigene Schwerpunkte zu setzen, indem sie mit Spaemann zugleich über Spaemann hinausdenken. Das macht den Band zu einer spannenden und gewinnbringenden Lektüre.

Wie entscheidend es ist, die Debatte über das Verständnis des Menschen als Person weiter voranzutreiben, liegt auf der Hand. Jede Zeit – und die unsrige zumal – sieht sich der Versuchung ausgesetzt, nicht die Würde des Menschen, die Person, als letzten Maßstab sowohl im eigenen Lebensvollzug als auch in aller gesellschaftlichen Gestaltung zu achten, sondern statt dessen andere Ziele – man denke hier zum Beispiel an seine angebliche Perfektionierung unter dem Anspruch des Neuro-Enhancement – höher zu bewerten als den Menschen selbst. Schnell wird dann der Einzelne, wie er als Mensch

geht und steht, zum Hindernis für den »neuen Menschen« der Zukunft, den zu erschaffen man sich nicht nur in der Französischen oder der Russischen Revolution vorgenommen hatte.

Eröffnet wird der Band mit einem Aufsatz von Rolf Schönberger (Univ. Regensburg), der Spaemanns Philosophie kenntnisreich in den Kontext der Philosophie des 20. Jahrhunderts einordnet und besonders dessen teleologisches Denken erläutert: die Frage nach dem Sein ist immer auch die Frage nach dessen »um ... willen« – eine Frage, die von der Naturwissenschaft, die immer Bedingungs-forschung ist, nie beantwortet werden kann. Selbstsein jedoch ist Emanzipation von allen Entstehungsbedingungen, d. h. als Selbstsein endlicher Wesen ist dieses Selbstsein auf ein Ziel ausgerichtet; es hat die Form des Aus-Seins, genauer: des »Strebens nach Sein«. Wenn dem Sein der Sinn des Selbstseins zugesprochen wird, dann ist das nicht in einem rein theoretischen Akt zugänglich. Das, was darüber hinaus erfordert wird, ist der Akt der Anerkennung.

War schon bei Schönberger von der Wirklichkeit als einem Anthropomorphismus die Rede, so steht dieser Gesichtspunkt im Mittelpunkt des Beitrages von Walter Schweidler (Univ. Eichstätt) mit dem Titel über »Die Sicherheit des Zweifels«. Schweidler entwickelt eine – aus der Sicht des Rezensenten – gleichermaßen geschliffene wie überzeugende Argumentationsfigur zur Überwindung des metaphysischen Zweifels, der mich unsicher sein lässt, ob das, was ich erlebt zu haben glaube, auch tatsächlich erlebt habe. Spaemann weist darauf hin, dass dieser Zweifel den Unterschied zwischen wirklichem Erleben und dem nur scheinbar wirklich Erlebten voraussetzt – und sich folglich auf das Sosein des Erlebens, nicht aber auf dessen Dasein bezieht. Schweidler folgert: »Der metaphysische Zweifel ist so paradoxerweise geradezu das Gegenteil von dem, was er sein will: Er ist die indirekte – und als solche vielleicht sogar die einzig mögliche – Weise, in der das Dasein meines wirklichen Erlebens sich selbst zu reflektieren vermag, ohne sich, eben als Inhalt seiner Reflexion, schon verfehlt zu haben« (66).

Es ist dies die These von der Wirklichkeit als Anthropomorphismus, in dem das wirkliche Erleben mit sich als dem, wo hinein es noch zu vergehen begriffen ist, zur Deckung kommt, sich gewissermaßen selbst einholt. Nun tritt neben die geschilderte Zeichenhaftigkeit des Erlebens von Wirklichkeit ein weiterer Gesichtspunkt, nämlich die Analogizität in Bezug auf die Wirklichkeit von Seiendem überhaupt, hinzu: »Das Wirkliche besteht aus Seiendem, Seiendes aber ist gegliedert in Arten, und das, was wir meinen, wenn wir einem Wesen Sein zuschreiben, ist nicht eine homogene Eigenschaft, auf die alles noch einmal reduzierbar wäre, sondern ein Ge-

flecht von differenten Schichten und Stufen, deren Verhältnis untereinander den unauflösbaren Hintergrund und Bezugsrahmen bildet, vor dem und in den hinein die Identifikation eines Seienden als solchen nur erfolgen kann. ... Dass wir Wirklichkeit nur unter Voraussetzung unserer Wirklichkeit denken können heißt damit, dass wir sie nur nach Analogie zu unserer spezifisch menschlichen Wirklichkeit denken können, und damit ist der Kern der These von der Wirklichkeit als Anthropomorphismus bezeichnet ... Man kann und muss Spaemanns Anthropomorphismusthese essentiell von diesem Aspekt der natürlichen Geartetheit des die Wirklichkeit erlebenden Wesens her verstehen« (68).

Was ein Wesen »unserer Art« vermag und nicht vermag, erschließt sich mir nur, wenn ich der Frage nachgehe, was »meiner Art« ist. Dann ergibt sich die Antwort auf die Frage nach den Möglichkeiten »unserer Art« in Analogie: »Die Sicherheit, im wirklichen Erleben Wirkliches zu erleben, ist noch eingebettet in die Vertrautheit mit dem alles Erleben und seine Wirklichkeit übergreifenden Zusammenhang des Lebens überhaupt als der konstitutiven Zeitgestalt, in der sich uns alles, dem wir Wirklichkeit zuschreiben, zeigen kann und muss« (69). Schweidler zitiert hier Spaemann: Das Sein, das die Fledermaus mit uns gemeinsam hat, heißt »Leben«.

In diesem Sein existieren wir – wie alles uns bekannte Lebendige. Nun gibt es, so argumentiert Spaemann, kein »zwingendes Kriterium für die Wirklichkeit von Subjektivität. Aber es gibt gute Gründe dafür, solche anzunehmen, das heißt, nicht uns allein für lebendig zu halten, und es gibt deshalb eine moralische Missbilligung derer, die die Anerkennung von Lebendigem *als* lebendig verweigern. Ontologie und Ethik sind nicht zu trennen« (72). Wirklichkeit hat einen doppelten Charakter: Sie ist uns vor- und zugleich aufgegeben. Unser eigenes Dasein ist das *explanans* dessen, was Wirklichkeit heißt. Es sind die Wesen unserer Art, »denen gegenüber und damit auch in bezug auf die allein dasjenige Verhältnis besteht, aufgrund dessen wir uns unserer und der Wirklichkeit überhaupt sicher sind« (73). Damit ist der Gedanke des Anthropomorphismus der Wirklichkeit nicht nur auf den Gesichtspunkt des Soseins, sondern auch auf den des Daseins des Wirklichen überhaupt gewendet – im Horizont der Person, des Unterschieds von »etwas« und »jemand«.

Auf Spaemanns »Denken von Wirklichkeit« zielt auch der Aufsatz von Helmut Müller (Univ. Koblenz-Landau), der Spaemanns These, dass die Erfahrung des Lebens vor allem meine je eigene ist, so dass ich – als Person – das Paradigma allen Lebendigen schlechthin bin, hinsichtlich der Folge dieser Einsicht, dass wir deshalb nicht-personales Leben

nur nach Analogie personalen Lebens verstehen können, beleuchtet.

Thomas Heinrich Stark (Phil.-Theol. Hochschule St. Pölten) geht der vertiefenden Frage nach dem Verhältnis von Natur und Vernunft in der Philosophie Spaemanns nach und bringt die Sache auf den Punkt: Die Enthüllung des Natürlichen ist das Vernünftige, aber nicht als die Enthüllung des Naturwüchsigen, sondern als die des Naturgemäßen: nämlich das der Natur Angemessene als Ergebnis der Reflexion auf das Natürliche, das dessen normativen Sinn erkennen lässt« (110 f). Das Vernünftige ist das An-den-Tag-Kommen der Wahrheit. Natur ist teleologisch zu deuten.

Großen Gewinn zieht der Leser aus dem Beitrag von Thomas Buchheim (Ludwig-Maximilians-Universität München) und Jörg Noller (München) über den Begriff der Person, wie Spaemann ihn entwickelt hat (145–179). In Abgrenzung zu anderen Theorien über die Person erläutern beide Verfasser die These Spaemanns, dass Personsein kein charakterisierendes Klassenprädikat ist, sondern ein qualifizierter Modus der Existenz: eine Lebensform, die ausschlaggebend dafür ist, dass es sich bei einem bestimmten Individuum um eine Person handelt. Diese Lebensform steht zu niemandes Disposition. Personsein heißt demnach nicht, bestimmten Charakteristika zu genügen, sondern einer familiären Lebensform anzugehören: Der Begriff der Lebensform meint einen »durch charakteristische biographische Eckwerte« begrenzten Korridor »des Verhaltens von Populationen einer Sorte von Lebewesen, der sowohl individuelle Ausnahmen zulässt als auch prinzipiell an eine biographische Realisierung durch die zugehörigen Individuen geknüpft ist« (165). In ihr, der Lebensform, vereinigen sich individuelles Verhalten mit geprägten hochallgemeinen Verhaltenszügen: Sie ist »eine Art Schwerpunkt der unterschiedlichsten Verhaltensweisen vieler lebendiger Individuen durch die Zeiten und Generationen hindurch« (166). Im Fall des Menschen ist es die »Lebensform qualifizierter Familiarität, die den Personenstatus jedes Menschen begründet« (167). Sie wiederum begründet den gemeinsamen ontologischen Status aller ursprünglichen Personen überhaupt, als objektives Fundament und als Stütze normativer Grundsätze im Sinne nächstliegender wechselseitiger Anerkennung. Die Wahrnehmung des Platzes anderer Personen im eigenen Verhalten zeichnet die Lebensform von Menschen und aller Personen von Geburt an aus. »Wahrnehmen« heißt hier, sich die Anliegen anderer Menschen zu eigen zu machen und gegenüber Dritten zu vertreten. In diesem Sinne ist Person jedes in einem Verband durch Abstammung »verketteter Gleichartiger le-

bende Individuum, der dadurch qualifiziert ist, dass jedes seiner Mitglieder, das sich selbst vertreten kann, auch alle anderen Mitglieder (d. h. personal) strukturierter Verbände mit zu vertreten hat« (171). Dieses Konzept der Lebensform, so betonen Buchheim und Noller, vermag gerade auch Grenzfällen personaler Existenz normativ gerecht zu werden (vgl. 175). Personalität ist eine Lebensform, an der wir auch den Kranken, gerade indem wir ihn als »krank« bezeichnen, messen, ihm also durch seinen Defekt nicht eine andere Daseinsart als die einer Person beimessen.

Moralphilosophische Frage stehen im Mittelpunkt der Beiträge von Clemens Breuer (St. Pölten): »Moraltheologie im Lichte der Philosophie Spaemanns« (213–252), Leonardo Rodríguez Duplá (Madrid): »Die Theorie der Person und die Bioethik bei Robert Spaemann« (253–272) und Sigmund Bonk (Regensburg): »Schuld und Vergebung vor dem Hintergrund von Suchterkrankungen« (273–302).

Schließlich haben die beiden Herausgeber je einen wichtigen Aufsatz beigesteuert: Kreiml (St. Pölten) schreibt über den »Ort der Gottesfrage bei Spaemann« (126–144). Wer an Gott glaubt, so Kreiml, glaubt an eine »fundamentale Rationalität; er glaubt, dass das Gute fundamentaler ist als das Böse« (133). »Mit dem Begriff *Gott* denken wir also die Identität der Referenz zweier Prädikate, die in unserer irdischen Erfahrungswelt nur manchmal und niemals notwendig miteinander verbunden sind: die Einheit des absolut Mächtigen und des absolut Guten, also die Einheit von Sein und Sinn. Diese Einheit ist keine analytische Wahrheit; sie ergibt sich nicht aus den bloßen Begriffen« (133 f). Beide Prädikate, nämlich »gut« und »mächtig«, haben einen verschiedenen Sinn, aber dieselbe Referenz. Kreiml erläutert – im Anschluss an Spaemann – Gründe, unter den Bedingungen der Gegenwart an die Existenz Gottes zu glauben: unter besonderer Berücksichtigung von Spaemanns »Letztem Gottesbeweis« – einem Gottesbeweis aus der Grammatik: Damit die Wirklichkeit des Vergangenen auch dann wirklich und wahr bleibt, wenn sich niemand mehr des Vergangenen erinnert, müssen wir ein absolutes Bewusstsein denken, ein Bewusstsein mithin, in dem alles, was geschieht, aufgehoben ist und aufgehoben bleibt: »Wenn es Wirklichkeit gibt, dann ist das *Futurum exactum* unausweichlich und mit ihm das Postulat des wirklichen Gottes« (143).

Stickelbroeck (St. Pölten) greift mitten in die aktuelle Debatte über »Das cerebrale Subjekt« (180–212) ein und formuliert Anfragen an die Neurowissenschaften. Ziel des Beitrages ist es, der in den Neurowissenschaften vorangetriebenen Dekonstruktion

der Person und der selbstbestimmten menschlichen Subjektivität mit philosophischen Argumenten, die sich bewusst als eine Anleihe bei Spaemanns Philosophie der Person verstehen, zu begegnen. Kenntnisreich bilanziert Sticklebroeck die wichtigsten Argumente der Neurobiologen, soweit sie sich als Physikalisten verstehen und den Menschen mit dessen Gehirn ineins setzen, um selbst im Anschluss an die naturalistische Argumentationsfigur den unaufhebaren Selbstwiderspruch des reduktionistischen Physikalismus zu erläutern. In einem abschließenden Kapitel wird – gegen die These des Naturalismus, der die Verursachung des Bewusstseins durch körperliche Vorgänge behauptet – Spaemanns Verständnis der Person, deren Sein im Haben einer Natur besteht, entfaltet: Die Person ist »Besitzerin einer lebendigen, leib-geistigen Natur ..., die sich durch die Aktuierung der in dieser Natur angelegten Potenzen zu einer größeren Fülle des Seins hin entfaltet« (209). Dieser Natur kommt es vorrangig zu, lebendig zu sein. »Das Sein einer Person ist das Leben eines Menschen« (211). Leben ist das Wirklichsein einer Person; menschliche Personen werden von einem inneren Telos bewegt und haben ein Selbstsein.

Die Herausgeber haben ein bemerkens- und nicht minder lesenswertes Buch vorgelegt, gerade auch hinsichtlich der Auswahl der Autoren und der Themen: eine Sammlung profunder Beiträge von ausnahmslos guten Kennern der Philosophie Spaemanns. Wer diese Autoren näher kennenlernen will – und das empfiehlt sich gerade auch deshalb, weil auf Spaemann nicht nur in der akademischen Philosophie, sondern häufig auch in der medialen Publizistik Bezug genommen wird –, ist gut beraten, zu diesem Buch zu greifen. Viele Leser sind ihm zu wünschen. Denn hier werden die Konstanten im Denken dieses bedeutenden zeitgenössischen Philosophen unter verschiedenen Gesichtspunkten verständlich und nachvollziehbar herausgearbeitet; und es werden in vorbildlicher Weise nicht nur die oft zur Rede gebrachten ethischen Konsequenzen des Spaemannschen Denkens – beispielsweise für den Lebensschutz – dargestellt, sondern auch die gnoseologischen Fundamente dieses Denkens im Blick auf die Erkenntnislehre freigelegt, weil sich an diesen Prämissen die Gültigkeit der ihnen folgenden Konklusionen entscheidet. Die Aufsatzsammlung erschließt ein Lebenswerk, das – wie auch Kritiker zugeben – nicht zuletzt dank seiner intellektuellen Prägnanz zu den eindrucksvollsten unserer Zeit zählt: hinsichtlich seines Umfangs und seiner Vielseitigkeit, vor allem aber hinsichtlich seiner gedanklichen Tiefenschärfe.

*Christoph Böhr, Heiligenkreuz*

## Fundamentaltheologie

*Hermann Stinglhammer (Hg.), Glauben – (wie) geht das? (Passauer Forum Theologie, Bd. 1), 128 S., kart., Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2016, ISBN 978-3-7917-2782-0, € 14,95.*

Die neue Passauer Schriftenreihe will aktuelle theologische Fragen einem breiten Publikum zugänglich machen. Der erste Band geht der Frage nach, ob Glauben in unserer durchrationalisierten Welt, die Wahrheit auf das Vorfindbare beschränkt, überhaupt noch verantwortlich möglich ist. Wie gelangen Menschen zu einer tragenden Glaubens- und Sinnerfahrung? – Einleitend führt der Herausgeber, der Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Universität Passau ist, ein Gespräch mit Stefan Oster, dem Bischof von Passau, zum Thema »Glauben – (wie) geht das?« (7–27): Bischof Oster macht darauf aufmerksam, dass es »ein Perspektivenwechsel sondergleichen« (8) ist, wenn ich anfangs, Gott als Gott ernst zu nehmen. Ein Blick auf die Dialogphilosophen zeigt, dass es die Möglichkeit der tieferen Erfahrung gibt, dass der Mensch durch das Du herauskommen kann »aus dem eigenen Ich-Kreisel«. Um dem Druck der Säkularisierung standzuhalten, brauchen wir heute – so Bischof Oster – tiefere Erfahrungen des Glaubens. »Wir brauchen geistliche Erfahrung und ihr intellektuelles Verstehen. Auch damit wir sprachfähig sind in Bezug auf unseren Glauben. Dazu braucht es auch eine Deutungskompetenz, eine Kompetenz, die die inneren Erfahrungen des Glaubens ins Wort bringen kann. Kurz gesagt: Geistliche und geistige Nahrung tut not« (13). Wir müssen als Kirche wieder mehr wirkliche Erfahrungs- und Begegnungsräume schaffen.

Matthias Heesch, der evangelischer Theologieprofessor an der Universität Regensburg ist, geht im zweiten Beitrag in ökumenischer Perspektive einem zentralen Thema der reformatorischen Theologie nach (»Das sola fide und die Welt von heute. Stehen die handelnde Bewährung des Glaubens und die Rechtfertigung aus Glauben im Widerspruch?«): Heesch nimmt in seinen Ausführungen besonderen Bezug auf die Reformation und das humanistische Menschenbild. – Der Salzburger Fundamentaltheologe Gregor Maria Hoff setzt sich in seinem Aufsatz (»Gott auf Abstand. Atheistische Spiritualitäten und post-christliche Religionserkundungen«; 52–72) mit dem »tastenden Atheismus« Bruno Latours und anderen Denkern auseinander. Alain de Botton z. B. bestreitet die Wahrheit jeglicher Offenbarung, spricht aber von einer »Lebensrelevanz« des Gottesglaubens. Seiner Meinung nach entspricht dem

Verlust religiöser Bindungskraft ein Verlust von Gemeinschaftssinn. Während de Botton einen »religionsensiblen Atheismus« vertritt, interessiert sich André Comte-Sponville für den »spirituellen Nachlass« der Religionen. Seine »Spiritualität für Atheisten« macht sich an der Erfahrung des »Mysterium des Seins« fest.

Der Münchener Fundamentaltheologe Armin Kreiner setzt sich in seinem Beitrag »Fides et ratio. Worum geht es bei der Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft?« mit zahlreichen englischsprachigen Autoren auseinander. Er lässt gewisse Aspekte des Streits um die Rationalität des Glaubens Revue passieren. Dabei fallen Stichworte wie: Rationalität des Theismus, fideistische Variationen, Spielregeln der Rationalität. – Der Herausgeber des Bandes untersucht in seinem Aufsatz »Vernunft und Glaube. Überlegungen zu einem schwierigen Verhältnis« (92–101) die argumentative Gestalt christlicher Theologie. Stingl-

hammer stellt Rückfragen an das säkulare Vernunftkonzept und fragt nach der Wahrheit des Glaubens in der lebenspraktischen Bewährung der Freiheit. – Abgeschlossen wird das Buch durch ekklesiologische Anmerkungen von Edyta Opyd, die wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl Stinglhammers ist: Die Autorin setzt sich in ihrem Aufsatz (»Der Glaube und die Kirche«) mit Schlagworten wie »Religion ja, Gott nein« auseinander. Sie fragt nach der »Kirche im Glaubensbekenntnis« und thematisiert Kirche als »Sakrament des Geistes«, als »Geschehen« im Geist und als Bekenntnisgemeinschaft.

Die Publikation gibt interessante Anregungen zu Themen, die heute von großer Bedeutung sind. Wünschenswert wäre jedoch ein Vorwort bzw. eine Einleitung gewesen. Es wird nicht ganz klar, warum gerade diese Beiträge zusammengefügt wurden. Handelt es sich evtl. um eine Vorlesungsreihe?

*Josef Kreiml, St. Pölten*

#### **Anschriften der Herausgeber:**

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

Email: manfredhauke@bluewin.ch

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

Email: stichel@utanet.at

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

#### **Anschriften der Autoren:**

Prof. Dr. Peter Bruns, An der Universität 2, 96045 Bamberg

Email: peter.bruns@uni-bamberg.de

Dr. Raphael E. Bexten, Geweckenhorst 11, D-33378 Rheda-Wiedenbrück

Email: R.Esra.bexten@protonmail.com

Dr. Markus Büning, Stiftsstr. 23, D-48301 Nottuln

Email: markus-buening@t-online.de

Dr. Matthias Ambros, Mitarbeiter der Kongregation für das Katholische Bildungswesen

Piazza Pio XII,3, 00120 Città del Vaticano

Ennio Kard. Antonelli, Pontificium Consilium pro Familia, Presidente Emerito

Cardinale Ennio Antonelli, Piazza di San Calisto, I-00153 Roma

Prof. Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten

Email: st.stephan.bonstetten@bistum-augsburg.de

B 51765

33. Jahrgang Heft 3/2017

Vierteljahresschrift für das  
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

---

---

# Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von  
Manfred Hauke  
Michael Sticklebroeck  
Anton Ziegenaus

# INHALTSVERZEICHNIS

## ABHANDLUNGEN

- Berthold Wald: *Glaubensgewißheit und gute Werke.  
Martin Luther als Wegbereiter des utilitaristischen Moralprinzips* . . . . . 161
- Theobald Beer (†): *Luthers Glaubenskampf* . . . . . 179

## BEITRÄGE UND BERICHTE

- Kurt Krenn (†): *Luthers Gottes- und Menschenbild –  
aus katholischer Perspektive* . . . . . 203
- Manfred Hauke: *Glaube an den Glauben  
Ist die Rechtfertigung »sola fide« nach Martin Luther katholisch?* . . . . . 219
- Emil Valasek: *Zisterziensermönch als Opfer von Zwangsarbeit 1945  
Dionysius Franz Heger O. Cist.* . . . . . 222

## BUCHBESPRECHUNGEN . . . . . 235

### *Liturgie – Theologen – Kirchenrecht*

*Bei Rezensionen werden zu Beginn folgende Angaben erbeten:  
Erscheinungsort, Erscheinungsjahr, Seitenzahl, ISBN-Nummer  
und Ladenpreis des Buches.*

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: druck@rotabene.de  
Forum Katholische Theologie findet sich auf der Liste der ERIH PLUS.  
[www.fokth.de](http://www.fokth.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

## Glaubensgewißheit und gute Werke. Martin Luther als Wegbereiter des utilitaristischen Moralprinzips

von Berthold Wald, Paderborn

### Zusammenfassung

»Es genügt nicht nur zu glauben, zu hoffen und zu lieben, man muß auch darum wissen und sich dessen sicher sein, daß man glaubt, hofft und liebt« (M. Luther, *Operationes in Psalmos*, 1519-1521). Die Notwendigkeit, auch die subjektive Gewißheit des rechtfertigenden Glaubens zu erlangen durch eine veränderte Einstellung der handelnden Person zu ihren Werken, hat die Basis für ein neues Moralprinzip gelegt. Es besteht darin, im Handeln und Unterlassen allein auf den Nutzen für andere zu achten. Wer dabei im Gewissen frei ist von der Sorge um die eigene Gerechtigkeit vor Gott, hat daran ein sicheres Zeichen für seinen Glauben an die Alleinwirksamkeit des Glaubens. Luthers Rechtfertigungslehre liefert so die theologische Rechtfertigung der utilitaristischen Ethik, für welche die sittliche »Praxis keine soteriologische Relevanz mehr hat« (K.-H. zur Mühlen).

Die folgende Untersuchung ist kein Beitrag zur Ökumene 2017, wohl aber zum Reformationsgedenken. Je nach Zielsetzung hat es zwei Arten eines solchen Gedenkens gegeben, zunächst und vor allem in *praktischer* Absicht. Die in der Vergangenheit übliche Vereinnahmung Martin Luthers im politischen und nationalen Interesse diente zugleich der konfessionellen Abgrenzung und kulturellen Ausgrenzung. Das aktuelle Gedenken 500 Jahre nach Luthers Thesenanschlag steht dagegen erstmals im Zeichen der Versöhnung und ist durch ein gemeinsames kirchenpolitisches Interesse motiviert. Im »Zeitalter der Ökumene« und einer weltweiten Christenverfolgung vorwiegend im Einflußbereich des Islamismus soll es der Verständigung zwischen den christlichen Konfessionen dienen und über die »Einheit in versöhnter Verschiedenheit« hinaus der Vergewisserung gemeinsamer Grundlagen und »Visionen« neuen Auftrieb geben.

Neben dieser praktischen Zielsetzung hat es seit der Aufklärung jedoch auch ein Reformationsgedenken in *theoretischer* Absicht gegeben. So führt Hegel in seinen »Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie« den Durchbruch zum neuzeitlichen Prinzip der Subjektivität auf Luthers Gewissensbegriff zurück.

„Die Hauptrevolution ist in der Lutherischen Reformation eingetreten. [...] Erst mit Luther begann die Freiheit des Geistes im Kerne, und hatte diese Form, sich im Kerne zu halten. [...] Seine Empfindung, sein Glauben, schlechthin das Seinige ist gefordert, – seine Subjektivität, die innerste Gewißheit seiner selbst. [...], im Gewissen soll er zu Hause sein bei sich selbst. Dies Hausrecht soll nicht durch andere gestört werden können; es soll niemand sich anmaßen, darin zu gelten. Alle Äußer-

lichkeit in Beziehung auf mich ist verbannt, ebenso die Äußerlichkeit der Hostie: nur [...] im Glauben stehe in ich in Beziehung zu Gott.«<sup>1</sup>

Auch das Gedenken zum hundertsten Todesjahr von Immanuel Kant (1804/1904) erinnerte in einer bezeichnenden Weise an Martin Luther durch eine Monographie mit dem Titel »Luther und Kant«. Ihr Verfasser, Bruno Bauch, Mitherausgeber der Kant-Studien, ist gleichfalls von Hause aus Philosoph. Die genaue Gegenposition zu der positiven Sicht Martin Luthers findet sich bei Friedrich Nietzsche. Auch für ihn ist Luther eine die Denkweise der nachfolgenden Jahrhunderte prägende Gestalt. Doch seine Bewertung der Reformation kehrt das Vorzeichen um.

„Unter Deutschen versteht man sofort, wenn ich sage, daß die Philosophie durch Theologenblut verderbt ist. Der protestantische Pfarrer ist Großvater der deutschen Philosophie, der Protestantismus selbst ihr *peccatum originale*. [...] Man hat nur das Wort ›Tübinger Stift‹ auszusprechen, um zu begreifen, was die deutsche Philosophie im Grunde ist – eine *hinterlistige* Theologie.«<sup>2</sup>

Unabhängig von der jeweiligen Bewertung kommen diese Sichtweisen des Protestantismus darin überein, die Reformation in theoretischer Perspektive als ein kulturelles Phänomen mit einer ausgeprägten Veränderungsdynamik für das neuzeitliche Denken und Handeln zu verstehen. Der prominenteste Versuch, den kulturprägenden Einfluß der Reformation nachzuweisen, stammt von dem deutschen Soziologen Max Weber. Seine religionssoziologische Studie »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus« (1904/05) wirkt bis heute nach, auch wenn die Wechselwirkungen zwischen Religion, Kultur und Wirtschaft komplexer sind, als es das Erklärungsmodell Webers nahelegt. Webers Grundidee ist die Gegenthese zu Karl Marx, für den die Religion lediglich ein »Überbauphänomen« auf der ökonomischen Basis des Kapitalismus ist. Verschwindet mit dem Kapitalismus die Selbstentfremdung des Menschen, dann erübrigt sich die religiöse Vertröstungsfunktion und die Religion stirbt ab. Weber übernimmt von Marx die Überbauhypothese, aber er kehrt sie um. Er will zeigen, daß die Religion des Protestantismus die »Basis« ist, auf welcher der »Überbau« des Kapitalismus beruht. Genauer gesagt: Basis des Kapitalismus ist die für den Calvinismus kennzeichnende Verbindung von Prädestination und Askese, und der daraus resultierende wirtschaftliche Erfolg das sichere Zeichen der Erwählung. Wirtschaftlicher Erfolg verschafft die beruhigende Gewißheit der Erwählung und beseitigt so die mit Calvins Lehre von der doppelten Prädestination hervorgerufene Ungewißheit, möglicherweise zu den ewig Verdammten zu gehören.

Leitgedanke meines Beitrags ist, daß sich für die Theologie Martin Luthers ein vergleichbarer Zusammenhang von Religion und Kultur zeigen läßt, und zwar auf dem Gebiet der Ethik. Sein Glaubensbegriff ist die »Basis« und die säkulare Ethik des Utilitarismus der zugehörige »Überbau«. Luthers Versuch, den Zusammenhang von Glauben und Glaubensgewißheit auf dem Weg über die guten Werke zu sichern,

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, II. Teil, in: Werke in zwanzig Bänden (Hg. E. Moldenhauer / K. M. Michel), Frankfurt a. M., 1971, Bd. 20, 11–58, 49 ff.

<sup>2</sup> F. Nietzsche, Der Antichrist. Fluch auf das Christentum, Nr. 10, in: Werke (Hg. K. Schlechta), Berlin 1972, Bd. III, 607–681, 617.

hat die entscheidende Voraussetzung für das utilitaristische Moralprinzip geschaffen. Nach Auffassung des Utilitarismus ist das Kriterium des guten Handelns denkbar einfach. Handeln ist dann sittlich gut, wenn mehr Gutes als Schlechtes aus ihm folgt.

Wie hängt Luthers neuer Glaubensbegriff mit dem neuen Begriff der Ethik zusammen? Aus Luthers Biographie wissen wir, daß für den jungen Augustinermönch die Frage der »Heilsgewißheit« von existentieller Bedeutung gewesen ist. In der bedrängenden Ungewißheit, ob die sakramentale Versöhnung mit Gott jemals die Endgültigkeit des Heils zu sichern im Stande ist, wird ihm die sogenannte »reformatorische Einsicht« zur Befreiung von aller Ungewißheit. Wenn er sich noch sehr bemühen wollte und wenn er noch so häufig sein Scheitern vor Gott bekennen würde, darauf kommt es nicht an. Es ist *allein* sein Glaube, der ihn gerecht macht vor Gott. Der Glaube allein genügt, um selig und des Heils gewiß zu sein – endgültig und unverlierbar, ein für alle Mal.

Was auf den ersten Blick wie eine Befreiung aussieht, hat allerdings einen Haken, der erst auf den zweiten Blick deutlich wird. Das für Luthers Rechtfertigungslehre zentrale Problem der Heilsgewißheit folgt aus der Nichtidentität von objektiv und subjektiv notwendiger Bedingung des Heils. *Objektiv* hängt die Gewißheit des Heils an der Zusage Gottes: Wer an Christus glaubt, wird gerettet werden. Das ist der Kern seiner Rechtfertigungslehre. Doch ist diese objektive Gewißheit des Heils vonseiten Gottes zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung. Denn die Heilsgewißheit hängt nicht weniger an einer *subjektiven* Bedingung vonseiten des Glaubenden. Um gerechtfertigt und seines *Heils* gewiß zu sein, muß er sich auch seines *Glaubens* an die Rechtfertigung gewiß sein können. Daß der Glaube an Jesus Christus heilswirksam ist, steht außer Frage. Gott ist treu und steht zu seiner Verheißung. Doch woher nehme ich die Gewißheit, daß ich glaube und in allem wirklich auf Christus vertraue? Was ist das Kriterium der Gewißheit meines Glaubens, ohne das ich meines Heils nicht gewiß sein kann?

Zur Frage nach der Heilsgewißheit kommt so die Frage nach der Vergewisserung des Glaubens hinzu. Die Lösung des Problems der Selbstvergewisserung im Glauben sieht Luther in der wechselseitigen Verwiesenheit von Glaube und Werken. Es ist die geänderte Einstellung zu den guten Werken, die mir Gewißheit über meinen Glauben verschaffen kann, und zwar genau dann, wenn die Werke *allein* in der Absicht geschehen, dem Anderen zu nutzen. Glaubensgewißheit bei Luther und Erwählungsgewißheit bei Calvin bedürfen eines externen Kriteriums der Gewißheit. Calvin findet es im wirtschaftlichen Erfolg und Luther in der Mehrung des sozialen Nutzens. Nur wer es fertig bringt, im Handeln ganz von der Frage abzusehen, ob gutes wie schlechtes Handeln nicht auch eine heilsrelevante Bedeutung hat für den Handelnden selbst, kann sich seines Glaubens an die unfehlbare Wirksamkeit der göttlichen Heilszusage sicher sein. Luthers Auffassung von der Rechtfertigung allein aus Glauben verlangt daher zwingend nach einer grundlegenden Revision auch im Bereich der Ethik. Das Verlangen, über sichere Kriterien des Heils zu verfügen, hat im Bruch mit der überlieferten Ethik der Einführung des utilitaristischen Moralprinzips den Boden bereitet und damit die Signatur der Moderne entscheidend geprägt. Dieser Wirkungszusammenhang von reformatorischen Christentum und säkularer Ethik ist schon bei Friedrich Nietzsche klar gesehen, wenn er feststellt:

»Daß der Mensch der sympathischen, uninteressierten, gemeinnützigen, gesellschaftlichen Handlungen jetzt als der *moralische* empfunden wird, - das ist vielleicht die allgemeinste Wirkung und Umstimmung, welche das Christenthum in Europa hervorgebracht hat: obwohl sie weder seine Absicht noch seine Lehre gewesen ist. [...] Je mehr man sich von den Dogmen loslöste, umso mehr suchte man gleichsam die *Rechtfertigung* dieser Loslösung in einem Cultus der Menschenliebe. [...] Auf deutschem Boden hat Schopenhauer, auf englischem John Stuart Mill der Lehre von den sympathischen Affectionen und vom Mitleiden oder vom Nutzen anderer als dem Princip des Handelns die meiste Berühmtheit gegeben: aber sie selber waren nur ein Echo.«<sup>3</sup>

Im ersten Teil meines Beitrags werde ich deutlich zu machen suchen, wie aus Luthers theologischer Anthropologie die Beunruhigung über die Glaubensgewißheit erwächst. Luther selbst sieht in der Unfreiheit des Willens das grundlegende Verbindungsstück zwischen seiner Auffassung vom menschlichen Handeln und der Notwendigkeit, sich der Tatsächlichkeit des persönlichen Glaubens zu vergewissern. Vor diesem Hintergrund wird das scheinbare Paradox verständlich, daß Luther die guten Werke für die Rechtfertigung aus Glauben unbedingt verwirft, als Zeichen für die Rechtheit des Glaubens jedoch mit gleicher Unbedingtheit einfordern muß. Damit verbunden ist der Wechsel von einem primär intrinsischen zu einem nur noch extrinsischen Verständnis des sittlichen Handelns, das für die utilitaristische Ethik kennzeichnend ist. Davon wird dann im zweiten Teil die Rede sein.

## I. Skizze von Luthers theologischer Anthropologie

### 1. Unfreiheit des Willens und das Sein der Person

Die Freiheit des Willens ist gleichermaßen in der theologischen Gnadenlehre wie in der Moralphilosophie vorausgesetzt. Ohne Freiheit, d.h. ohne Mitwirkung des Menschen, gibt es weder Verdienst noch Schuld. Seit Augustins Schrift »De libero arbitrio« bestand hierin Konsens, auch wenn es immer schon unterschiedliche Auffassungen über Natur und Wirkweise des freien Willens gegeben hat. In einem Punkt war und ist man sich bis heute einig: Freiheit und Personalität des Menschen gehören untrennbar zusammen. Das gilt auch für die modernen Leugner der menschlichen Freiheit. Sie bestreiten folgerichtig auch die Personalität des Menschen.

Dieser Konsens über die Freiheit des Willens wird theologisch erstmals von Martin Luther in seiner Erwiderung auf Erasmus von Rotterdams Verteidigung des freien Willens aufgekündigt. Luthers Streitschrift vom Dezember 1525 trägt den programmatischen Titel: »De servo arbitrio« – »Vom unfreien Willen«. Dieser Streit zwischen Erasmus und Luther ist auch heute von mehr als bloß historischem Interesse. Er betrifft nicht nur die Genese und das Selbstverständnis der reformatorischen Theologie. Er ist ebenso ein philosophischer Grundlagenstreit um das Verständnis der mensch-

<sup>3</sup> F. Nietzsche, Morgenröte, Gedanken über die moralischen Vorurteile, Nr. 132, in: Werke (s. Anm. 2), Bd. II, 9–279, 103.

lichen Person und den Sinn des ethischen Handelns. Gegenüber Erasmus hat Luther selbst Bedeutung und Tragweite des Konflikts ausdrücklich hervorgehoben:

»daß du als einziger von allen die Sache selbst in Angriff genommen hast, d.h. das Wesentliche der Sache, und daß du mich nicht mit jenen fremdartigen Sachen über Papsttum, Fegefeuer, Ablass und ähnlichem – wobei es sich vielmehr um unnützes Zeug als um ernsthafte Dinge handelt – in denen mich fast alle vergeblich zu fangen versucht haben, geplagt hast. Einzig und allein du hast den Kardinalpunkt der Sache erkannt und hast die Hauptsache selbst angegriffen, wofür ich dir von Herzen Dank sage. Denn mit diesen Dingen gebe ich mich lieber ab, soweit die Verhältnisse günstig sind und ich die Zeit dafür habe.«<sup>4</sup>

Lassen wir die exegetisch-dogmatische Seite der Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther außer Betracht, und halten wir uns an die von Luther gegebene Verwendung der Begriffe »voluntas« und »liberum« bzw. »servum arbitrium«. Dabei ist von Bedeutung, daß Luther vom Willen mit Bezug auf Freiheit und Unfreiheit in zwei deutlich unterschiedenen Kontexten spricht: in einem begrifflich-definitiven Kontext und in einem anthropologisch-heilsgeschichtlichen Kontext. Nicht Gott zu sein, sondern Geschöpf Gottes und seinem Wirken stets unterworfen, gilt ihm als *begrifflich* notwendiger Aspekt der Unfreiheit des menschlichen Willens. Darüber hinaus hält er die Unfreiheit auch für *empirisch* aufweisbar als notwendige Folge der korrumpierten menschlichen Natur. Aus der Motivationsanalyse des menschlichen Handelns soll bereits ersichtlich sein, daß sich kein Mensch der in der Ursünde Adams zugezogenen Ausrichtung auf das Böse entziehen kann.

Zunächst zum *begrifflichen* Aspekt der Unfreiheit des menschlichen Willens. Luthers Auffassung besteht hier kurz und bündig in der These: Nur Gott allein ist frei. Auf diesen Punkt kommt Luther immer wieder zurück. Einige Stellen aus seiner Schrift über den unfreien Willen lassen das unschwer erkennen, etwa wenn er sagt, daß allein die

»göttliche Majestät [...] vermag und tut, wie der Psalm singt, alles, was sie will, im Himmel und auf Erden. Wenn dieses den Menschen beigelegt wird, wird es in nichts rechtmäßiger beigelegt, als würde man ihnen auch die Gottheit selbst beilegen, eine Gotteslästerung, wie sie größer nicht sein kann.«<sup>5</sup>

»Denn das Wort ›freier Wille‹ wird nach dem Urteil aller, die es hören, im eigentlichen Sinne als das bestimmt, das Gott gegenüber vermag und tut, was auch immer ihm beliebt, durch kein Gesetz und durch keine Gewalt in Schranken gehalten.« Welche anders reden, »wie Augustin und nach ihm die Sophisten, verkleinern so die Ehre und die Kraft des Wortes ›frei‹.«<sup>6</sup>

<sup>4</sup> M. Luther, Vom unfreien Willen, in: Ausgewählte Werke, Bd. 1; Daß der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam (Hg. H. H. Borchert / G. Merz), München 1983, 248; M. Luther, De servo arbitrio, in: Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 ff., 18,786,26 ff. (Die Weimarer Ausgabe zitiert als WA, Band Seite, Zeile).

<sup>5</sup> Ebd., 48, WA 18,636,29 f.: »Ea enim potest et facit omnia quae vult in coelo et in terra. Quod si hominibus tribuitur, nihilo rectius tribuitur, quam si divinitas quoque ipsa eis tribueretur, quo sacrilegio nullum esse maius possit.«

<sup>6</sup> Ebd., 76, WA 18,662,7 ff.: »Quod liberi arbitrii vox omnium aurium iudicio proprie id dicitur, quod potest et facit erga Deum quaecumque libuerit, nulla lege, nullo imperio cohibitum.« WA 18,662,15 f.: »Nam sic

»Daher gehört es sich für Theologen, sich dieses Wortes zu enthalten, wenn sie über die menschliche Kraft reden wollten, und es allein Gott zu überlassen, ferner es aus dem Munde und der Sprache der Menschen zu beseitigen und es gleichsam zu einem heiligen und ehrwürdigen Namen für ihren Gott zu erklären.«<sup>7</sup>

Und noch einmal kontrafaktisch auf den Punkt gebracht: »Der Mensch hätte einen freien Willen nur, wenn Gott ihm seinen überlassen würde.«<sup>8</sup>

Der andere, für Luther auch *empirisch* gesicherte Aspekt der Unfreiheit hängt zusammen mit seinem Verständnis der Ursünde (*peccatum originale*), deren Wirksamkeit sich im ungeordneten Begehren (*concupiscentia*) zeigt, das zur Sünde geneigt macht. Doch im Unterschied zur Theologie der Kirchenväter identifiziert Luther das Geneigt-sein zur Sünde nicht bloß mit der Selbstbezüglichkeit des Begehrens, sondern mit dem Begehren als solchem, worunter er die aktive und unveränderliche Form des unfreien Willens versteht. Der begehrende Wille ist der unfreie Wille. Zwischen selbstbezogenen Begehren und dem Begehren des Guten gibt es für Luther keinen Unterschied, wie wir sehen werden.

»Gefallen und von Gott verlassen, [...] sind sie (der Mensch und Satan) beständig auf ihre eigenen Begierden hin gerichtet, so daß sie nur danach fragen müssen, was das Ihre ist.«<sup>9</sup>

Luther verwirft also die Eingrenzung der Sündenfolgen auf das selbstbezogene Begehren. Da alles menschliche Wollen und alle Liebe die Form des Begehrens hat, darum ist menschliche Liebe – auch die Liebe zu Gott – nur verkappte Selbstliebe. Und indem Luther das Begehren des Guten als Selbstbezogenheit des Begehrens auffaßt, identifiziert er damit zwei Sachverhalte, die durch die Zielrichtung des Begehrens klar unterschieden sind. Nehmen wir als Beispiel: »Wer eine Frau ansieht *und* sie begehrt«, und, »wer eine Frau ansieht, *um* sie zu begehren«. Im zweiten Fall ist

---

Augustinus et post eum Sophistae gloriam et virtutem istius vocis (liberum) extenuant.« Hier zeigt sich, daß Luthers Denken unter dem Einfluß der scotistisch-ockhamistischen Schule steht, in welcher Willensfreiheit und radikale Unabhängigkeit gleichgesetzt werden. Duns Scotus erklärt bereits in seinem Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles: »Quis enim negat activum esse perfectius, quanto minus dependens et determinatum et limitatum respectu actus vel effectus?« (In Met. IX, q. 15, n. 44; B. Ioannis Duns Scoti Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis (Hg. R. Andrews, u. a.), St. Bonaventure, N. Y. 1997, Opera Philosophica IV, 688.

<sup>7</sup> Luther, Vom unfreien Willen (s. Anm. 4), 48, WA 18,636,32 ff.: »Proinde theologorum erat ab isto vocabulo abstinere, cum de humana virtute loqui vellent, et soli Deo relinquere, deinde ex hominum ore et sermone idipsum tollere, tanquam sacrum ac venerabile nomen Deo suo asserere.«

<sup>8</sup> Ebd., 49, WA 18,637,32 f.: »Homo est liberi arbitrii, ita sane, si Deus illi suum concederet.« Dieser rein begriffliche Aspekt der Unfreiheit des menschlichen Willens wird meist übersehen, obwohl er für Luthers Denkweise bezeichnend ist. Denn der Gedanke der Unvereinbarkeit von göttlicher und menschlicher Freiheit – daß nur frei ist, wer über den anderen Macht hat – entspringt klarerweise *nicht* den Denkwängen seiner Schriftauslegung, sondern einer eigenen »Metaphysik«. Denn Luther nimmt die göttliche Natur zum Maßstab für die menschliche Natur in der Weise, daß ihre »Eigenschaften« oder »Vermögen« (Erkennen, Wollen, Lieben) nur dann auch vom Menschen gelten würden, wenn sie *univok* ausgesagt werden könnten: Wer nicht *wie* Gott erkennt, erkennt überhaupt nicht; wer nicht *wie* Gott Herr ist, dessen Wille ist unfrei; wer nicht liebt *wie* Gott, der liebt eben nicht.

<sup>9</sup> Ebd., 140, WA 18,709,12 ff.: »Iam Satan et homo lapsi et deserti a Deo non possunt velle bonum, hoc est ea quae Deo placent aut quae Deus vult. Sed sunt in sua desideria conservi perpetuo, ut non possint non quaerere quae sua sunt.«

klarerweise die Befriedigung des Begehrens intendiert, wozu eine beliebige Frau nur das Mittel ist. Aber was ist mit dem ersten Fall? Ist hier nicht das Begehren eine Weise, jemanden zu lieben? Für Luther sind *beide* Weisen des Begehrens verfehlt, weil er auch den ersten Fall als selbstbezogenes Begehren mißversteht. Sobald das Geliebte begehrt wird, kann es nicht um seiner selbst willen geliebt sein, weil der Akt des begehrenden Willens für Luther kein Akt der Liebe sein kann. Kurzum: Wer begehrt, was er liebt, liebt sein Begehren.

Diese Gleichsetzung von begehrender Liebe mit selbstischer Liebe samt der damit verbundenen Auffassung von der Unfreiheit des menschlichen Willens hat Luther bereits einige Jahre vor seiner Schrift über die Unfreiheit des Willens in der die Thesen zur Theologie abschließenden These der Heidelberger Disputation (1518) prägnant auf den Punkt gebracht:

»Die Liebe Gottes findet nicht, sondern schafft, was sie liebt, die menschliche Liebe wird hervorgerufen von dem, was sie liebt.«<sup>10</sup>

Der Unfreiheit des menschlichen Begehrens setzt Luther die Freiheit der göttliche Liebe entgegen. Für den Menschen ist das Geliebte stets »causa amoris«,<sup>11</sup> es determiniert als Grund und Ursache sein Begehren. Für Gott ist das Geliebte umgekehrt eine Wirkung seiner Liebe, die frei ist zu wollen, daß das Geliebte ist. Wirkliche Liebe sieht ab von sich selbst. Genau dies vermag der gefallene Mensch nicht, weil seine Liebe (mit Kant gesprochen) stets »pathologisch« affiziert bleibt vom Geliebten und in der liebenden Hingabe die eigene Erfüllung sucht. Es gibt so für Luther keinen grundlegenden Unterschied zwischen Selbstliebe und selbstischer Liebe oder zwischen rechtem und unrechtem Begehren, weil die begehrende Liebe wie auch das rechte Begehren (*appetitus rectus*) nach dem Guten, eben weil es Begehren ist, nicht recht sein kann. Die These von der Unfreiheit des menschlichen Willens bedeutet nach dieser Seite hin nichts anderes als die Unfähigkeit des Menschen zu lieben.

Anders Nygren sieht denn auch in der Entgegensetzung von göttlicher und menschlicher Liebe den eigentlichen Grund für die Sprengkraft von Luthers Schriftauslegung, weil damit alle Vermittlungsversuche zwischen theologischer und philosophischer Anthropologie definitiv ausgeschlossen sind.

»Luther hat in vollkommen konkreten Zügen eine Liebe gezeichnet, die gerade das Gegenteil der Liebe ist, die das Ihre sucht, [...] ein nach Gottes Liebe gezeichnetes Idealbild, das gar keine Verbindung mit dem Menschenleben, so wie es tatsächlich beschaffen ist, hat. Ist eine solche Liebe möglich?«<sup>12</sup>

Die behauptete Verbindungslosigkeit mag in der Tat die skeptische Frage nahelegen, ob eine solche Liebe möglich ist. Außer Frage steht auf jeden Fall, daß durch die Entgegensetzung zwischen menschlicher Seinsverfassung und dem Idealbild gött-

<sup>10</sup> M. Luther, Heidelberger Disputation, Ex Theologia, These 28: »Amor Dei non invenit, sed creat suum diligibile, amor hominis fit a suo diligibili«; in: D. C. Stange (Hg.), Die ältesten ethischen Disputationen Luthers, Leipzig 1932, 54.

<sup>11</sup> Ebd., Probatio zu These 28; Stange (Hg.), Disputationen, 73.

<sup>12</sup> A. Nygren, Eros und Agape, Güterloh 1937, Bd. II, 555. Zu der von Nygren behaupteten Entgegensetzung vgl. die Kritik von Josef Pieper, Über die Liebe, Kap. V; in: Werke in acht Bänden (Hg. B. Wald), Hamburg 1995, 296–414, 354 ff.

licher Liebe zwei elementare Brüche im Verständnis des Menschen die Folge sind. Der eine betrifft das menschliche Handeln und der andere das Sein der menschlichen Person. In These 40 von Luthers »Disputatio contra scholasticam theologiam« aus dem Jahr 1517 hatte er (in direkter Anspielung auf Aristoteles) bereits die sich daraus ergebende neue Sicht des menschlichen Handelns als genaue Umkehrung des tugendethischen Handlungsbegriffs formuliert. Für Aristoteles ist Tugend eine sittliche Qualität der Person, die nicht unabhängig vom Handeln und Leben der Person erworben wird. Wer gerecht sein will, muß um der Gerechtigkeit willen handeln. Für Luther dagegen gilt:

»Wir werden nicht gerecht, indem wir Gerechtes tun; sondern gerecht gemacht (durch den Glauben), tun wir das Gerechte.«<sup>13</sup>

In der unmittelbar vorausgehenden These nennt Luther den Grund für die Unfähigkeit des Menschen, gerecht zu handeln und gerecht zu sein.

»Von Anfang bis Ende sind wir nicht Herren unseres Tuns, sondern Sklaven.«<sup>14</sup>

In diesem Punkt besteht eine grundlegende Kontinuität zwischen den frühen und späten Schriften Luthers. Der freie Wille ist und bleibt für Luther der geknechtete Wille, weil das Handeln der Person nicht vom Gerechtigkeitswillen, sondern von der Selbstliebe bestimmt wird. Deshalb bringt der Handelnde auch

»nichts anderes fertig, als durch wiederholte Akte den Charakter des ersten Aktes ans Licht zu bringen. [...] Denn in Adam handeln alle nach dem Verlust der Gerechtigkeit und sind ungerecht, noch bevor sie handeln.«<sup>15</sup>

Damit ist der Tugend als natürlicher wie übernatürlicher Vollendung des Menschen der Boden entzogen, sofern der Begriff der Tugend in dem bei Thomas von Aquin formulierten Sinn besagt,

»daß alle menschliche Moralität den Charakter der Weiterführung, der Fortsetzung von etwas längst Begonnenem hat; sie ist die Vollendung (genauer gesagt: der *Versuch* der Vollendung) von dem, was der Mensch kraft der *creatio* ist und ›will‹, von Schöpfungs wegen; man kann auch sagen: Vollendung und Weiterführung von dem, was der Mensch ›von Natur‹ ist und mitbringt.«<sup>16</sup>

Für Luther ist da nicht nur nichts weiterzuführen und zu vollenden, ganz im Gegenteil: Wer um seine Vollendung bemüht ist, gerät nur immer tiefer in die unfreie Selbstbezogenheit des Begehrens hinein. Und wie es keine vom Menschen

<sup>13</sup> M. Luther, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, These 40: »Non efficitur iusti iusta operando, sed iusti facti operamur iusta«; Stange (Hg.), *Disputationen* (s. Anm. 10), 42. Diese von Luther oft wiederholte theologische Kritik verfälscht allerdings die kritisierte Position. Aristoteles meint nicht die gerechte Tat, sondern die Weise des rechten Tuns, die den Habitus der Gerechtigkeit hervorbringt. Vgl. zu Luthers Aristotelesdeutung B. Wald, *Person und Handlung bei Martin Luther*; in: ders. (Hg.), *Luthers Theologie und Anthropologie im Spiegel seiner Biographie*, Mainz 2015, 55–248, 125 ff.

<sup>14</sup> Luther, *Disputatio contra scholasticam theologiam*. Theses 39: »Non sumus domini actuum nostrorum a principio usque ad finem, sed servi«; Stange (Hg.), *Disputationen* (s. Anm. 10), 41.

<sup>15</sup> M. Luther, *Dictata super Psalterium*. 1513 – 1516, WA 4, 18, 25 ff.: »[...] nihil aliud facit, nisi quod multiplicatis actibus comparet sibi hexin istius primi actus [...] Omnes enim in Adam post iustitiam ambulant et ante sunt iniusti quam ambulant, hoc est operentur«.

<sup>16</sup> J. Pieper, *Die Aktualität der Kardinaltugenden*; in: *Werke in acht Bänden* (Hg. B. Wald), Hamburg 2005, Bd. 8,1, 287–306, 295.

selbst vollzogene Weiterführung geben kann, so auch keine Vollendung durch die Gnade Gottes. Wenn die Gnade im unfreien Willen des Menschen keinen Ansatzpunkt für die Gottesliebe hat, so ist damit eine auf dem Weg der Reinigung, Heilung und Verwandlung gedachte Vermittlung zwischen dem natürlichen Sein des hiesigen Menschen und dem zukünftigen Sein des Menschen bei Gott ausgeschlossen. Der Wille des Menschen bleibt ja in der Unfreiheit der begehrenden Liebe gefangen, solange der Mensch existiert. Luther verwirft daher das anthropologische Fundament der Gnadenlehre, wonach die Gnade die menschliche Natur zur Voraussetzung hat und diese nicht zerstört, sondern vollendet.<sup>17</sup> An die metaphysische Leerstelle tritt schon in der »Vorlesung zum Römerbrief« (1515/16) die Doppelperspektive: »der gefallene Mensch unter der Sünde« und »der erlöste Mensch unter der Gnade«. Anthropologisch betrachtet gibt es hier keinen Übergang, sondern nur Diskontinuität und Nichtidentität. Der Bruch zwischen dem Menschsein des Menschen (unter der Sünde) und seinem Sein als Person vor Gott (unter der Gnade) ist in seiner Radikalität nicht zu heilen, jedenfalls nicht in diesem Leben. Solange er lebt, bleibt der Mensch unverändert, was er ist, auch wenn er glaubt. Klaus Unterburger faßt Luthers Opposition zu einer sich auf Thomas von Aquin berufenden Anthropologie so zusammen:

»Der Fehler des Thomas lag für ihn in der Rezeption der aristotelischen Ontologie, vor allem in der Anthropologie, der Ethik und der Gnadenlehre. [...] Die aristotelische Tugendlehre, die dem Menschen als Sünder und Begnadeten nicht gerecht werde, war für Luther der falsche Kern des dominikanischen Thomismus.«<sup>18</sup>

Mit seiner antimetaphysischen Doppelperspektive auf den Menschen wird Luther zum Begründer eines neuen Typs von Ethik und einer neuen »Ontologie der Person«. Mit »Person« ist nicht der natürliche Mensch aufgrund seiner Geistnatur gemeint, sondern der Ausdruck »Person« meint das dem Glaubenden verheißene neue Sein des Menschen vor Gott. Die Ausdrücke »Mensch« und »Person« sind für Luther nicht bloß bedeutungsverschieden, sie stehen auch für unterschiedliche Subjekte.<sup>19</sup> Der Mensch ist nicht schon von Natur Person, sondern er wird dazu gemacht durch seinen Glauben an Jesus Christus, wie es sinngemäß in »De veste nuptiali« (1537), eine der späten Disputationen Luthers, heißt. Darin bestimmt er das im Glauben empfangene Sein der Person mit Bezug auf das menschliche Handeln als die von solchem Glauben ermöglichte Weise des menschlichen In-der-Welt-seins folgendermaßen: »Fides facit personam, persona facit opera«.<sup>20</sup> Der Glaube bezieht sich auf das noch ausstehende Sein der Person, weshalb der Mensch durch seinen Glauben »voll und satt, zufrieden sein [muß] mit der göttlichen Gestalt, die er durch den Glauben be-

<sup>17</sup> Dieser der Identität des Subjekts der Gnade geschuldete Gedanke findet sich in der Summa theologica des Thomas von Aquin viele Male ausgesprochen: »Gratia naturam non tollit, sed perficit« (S.th. I,1,8 ad 2); »Gratia supponit naturam, non destruit, sed perficit eam«; »Gratia praesupponit et perficit naturam«; »Enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile.« (S.th. I,2,2 ad 1). »Natura non tollitur per gloriam, sed perficitur« (S.th. II-II,26,13, s.c.).

<sup>18</sup> K. Unterburger, Vom Theologenstreit zum Überlebenskampf. Die Auseinandersetzung der Dominikaner mit der Reformation; in: Zur Debatte, Sonderheft zur Ausgabe 6/ 2016, 17–20, 20.

<sup>19</sup> Das gilt der Sache nach, während es im Gebrauch der Termini bei Luther keine Eindeutigkeit gibt.

<sup>20</sup> M. Luther, De veste nuptiali, WA 39 I, 283: »Der Glaube schafft die Person, die Person schafft die Werke«.

sitzt.«<sup>21</sup> Darum soll der Mensch für sein Handeln in dieser Welt auch nichts anderes vor Augen haben »als die Not und den Vorteil des Nächsten.«<sup>22</sup> Zwischen dem nur im Glauben gewissen *künftigen* Sein als Person und dem *gegenwärtigen* Sein des Menschen besteht zwar ein funktionaler Zusammenhang, aber keine ontologische Identität. Der Glaube enthält keine andere Vorgabe für das Handeln als diese: zum Nutzen der Anderen unbesorgt um uns selbst so handeln, als ginge uns unser Handeln nichts an. Unser Sein als Person wird davon nicht berührt.

Die anthropologisch-metaphysische Auffassung der Tugend als äußerster Verwirklichung dessen, was der Mensch sein kann, hat damit für Luther ihre Geltung verloren wie auch die damit zusammenhängende Unterscheidung zwischen sittlichem Handeln mit Bezug auf das Gutsein der handelnden Person und technischem Herstellen mit Bezug auf die Qualität des äußeren Produkts. Für Luther haben das Handeln wie das Herstellen ihre gute oder schlechte Wirkung allein in der äußeren Welt. Es gibt daher auch kein Proprium der praktischen Vernunft gegenüber der technischen Vernunft. Vernunft ist beim Handeln wie beim Herstellen stets nur instrumentelle Vernunft, ein Wissen davon, wie man etwas macht. Es steht im Dienst eines Willens, der zwar Einfluß nehmen kann auf die Ereignisse in der *äußeren* Welt, aber nicht auf die *innere* Qualität der handelnden Person. Diese ist und bleibt »in einer unüberwindlichen egoistischen Selbstbefangenheit und Selbstbezüglichkeit eingeschlossen.«<sup>23</sup>

Luther unterscheidet so zwischen dem Sein des Menschen, das von der Selbstbezüglichkeit des Willens her verstanden wird, und dem Sein der Person, das durch die Beziehung auf Christus konstituiert wird. Erst der Glaubende in seinem Verhalten zu Christus ist Person. Vom Zusammenhang zwischen Glauben und Personsein heißt es im »Großen Galater-Kommentar« von 1531/1535:

»Der Glaube macht aus uns und Christus gleichsam eine Person.«<sup>24</sup> »Christus und die Gläubigen werden zusammengeleimt«<sup>25</sup>, »haften Christus an wie Farbe an der Wand«<sup>26</sup>.

Das Sein der Person ist also nicht schon »von Natur« oder »von Schöpfungs wegen« da. Es hängt ab von einer Relation, die allein durch den Glauben zustande kommt. Doch bleiben die Relata (der einzelne Mensch und Christus) innerhalb der Relation unverändert dasselbe, wie außerhalb der Relation. Die Metapher vom »Anhaften« enthält ja zwei Aspekte: das »Verbundensein« und das jeweilige »Sein der Verbundenen«. Am Sein der Farbe wie am Sein der Wand ändert ihr Verbundensein nichts. Ebenso wenig verändert die Verbindung mit dem Sein Christi das Sein des Menschen. Durch seinen Glauben gerechtfertigt, bleibt der gefallene Mensch in der Gewalt der Sünde. Die »aktive« Gerechtigkeit Christi ist im Glaubenden »passiv«

<sup>21</sup> M. Luther, Traktat von der christlichen Freiheit (1520), Die reformatorischen Grundschriften in vier Bänden (Hg. H. Beintker), Darmstadt 1983, Bd. 4, 35; Tractatus de libertate christiana, WA 7, 65.

<sup>22</sup> Ebd., 34, Tractatus, WA 7, 64.

<sup>23</sup> K. Unterburger, Theologenstreit (s. Anm. 18), 19. Vgl. zu Luthers Vernunftbegriff B. Wald, Person und Handlung (s. Anm. 13), Kap. III, 210 ff.

<sup>24</sup> M. Luther, In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius, WA 40 I,285,5: »Sed fides facit ex te et Christo quasi unam personam.«

<sup>25</sup> Ebd., WA 40 I,234,5: »Quod in me vitae, gratiae, salutis est ipsius Christi per conglutinationem, inhaesionem fidei, per quam reddimur quasi unum corpus spiritu.«

<sup>26</sup> Ebd., WA 40 I,283,8: »Sic tam proprie et inhaesive, ut albedo in pariete.«

(*iustitia passiva*); sie wird dem Glaubenden zugerechnet, aber nicht seinshaft zu eigen. Im Vertrauen darauf, daß er sich nicht mehr um seine Gerechtigkeit vor Gott zu sorgen braucht, kann er die eigene »Person abwerfen«, was heißen soll: die allzu menschliche Sorge um sein Heil, weil er durch seinen Glauben mit Christus zu einer neuen Person geworden ist.<sup>27</sup> Er ist damit der Vergeblichkeit sittlicher Anstrengungen, die Luther als versuchte Selbstrechtfertigung versteht, ein für alle Mal enthoben. Solange er lebt, bleibt der Mensch »gerecht und Sünder zugleich«. Es ist dieselbe Denkfigur eines Glaubensbegriffs, die das Konträre (Sein des Menschen und Sein Christi / Sünder und gerechtfertigter Mensch) als mit einander verbunden versteht, und dabei ausschließen soll, daß das Sein des Menschen durch den Glauben erneuert wird.

Vor allem Luthers wenige Jahre nach der Römerbriefvorlesung vertretene Auffassung von der Sünde als »Perseität« in allem, was der Mensch tut, schließt die in Anknüpfung an Paulus seit der Kirchenvätertheologie vertretene ontologisch-anthropologische Deutung eines Neuwerdens der Person (*recreatio*) endgültig aus. In seiner Auseinandersetzung mit dem Löwener Theologen Jacobus Latomus wendet sich Luther mit dem Ausdruck »*perseitas peccati*« (in einer paradoxen Umkehr der aristotelischen Kategorienlehre) gegen das tradierte Verständnis der Sünde als ein Mangel an Gutsein im Menschen, und versteht die Sünde als die Substanz in jedem guten Werk.

»Die Sünde ist (unseren Magistern werden sich alle Haare sträuben), so wollte ich es sagen und sage es nun, als Perseität in jedem guten Werk, solange wir leben.«<sup>28</sup>

»Sünde« fällt damit für Luther nicht unter die Kategorie der Qualität, sondern gehört in die Kategorie der Substanz. Sie ist das bleibende Wesen des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott, während umgekehrt das Sein der menschlichen Person durch den rechtfertigenden Glauben nur wie ein Akzidenz verstanden werden kann, das einer anderen Person (Christus) »anhängt«. Die für Luther erhebliche sachliche Bedeutung der »*perseitas peccati*« wird schon in der Römerbriefvorlesung aus einer gewissermaßen wissenschaftstheoretischen Bemerkung zum Unterschied von biblischem und metaphysischem Denken klar:

»Die Art und Weise, wie der Apostel redet, und die metaphysische oder moralische Ausdrucksweise sind einander entgegengesetzt. Denn die Art, wie der Apostel redet, hat den Sinn und die Bedeutung, daß vielmehr der Mensch es ist, der hinweggenommen wird, während die Sünde bleibt wie ein Überbleibsel. [...] Der menschliche Sinn aber sagt umgekehrt, die Sünde werde hinweggenommen, während der Mensch bleibe.«<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Ebd., WA 40 I,282,4: »Quando volo disputare de Christiana iustitia, oportet abicere personam.«

<sup>28</sup> M. Luther, *Rationes Latomianae confutation* (1921), WA 8,77,9 ff.: »Peccatum enim (quod horrescere faciet omnes philos. Magistrorum nostrorum) volui et nunc dico praedicatione perseitatis inesse operi bono, quamdiu vivimus.« Schon in der Römerbriefvorlesung (WA 56,312,1 ff.) hatte sich Luther gegen die scholastische Bestimmung der Sünde als Akzidenz der Qualität gewandt: »Iustitia autem secundum eos [...] est in praedicamento qualitatis secundum logicam et metaphysicam.«

<sup>29</sup> Ebd., WA 56,334,14 ff.: »Modus loquendi apostoli et modus metaphysicus seu moralis sunt contrarii. Quia apostolus loquitur, ut significet sonet hominem potius auferri peccato remanente velut relicto et hominem expurgari a peccato potius quam econtra. Humanus autem sensus econtra peccatum auferri homine manente et hominem potius purgari loquitur. Sed apostoli sensus optime proprius et perfecte divinus est.« In der bekannten Formulierung »totus homo caro« (De servo arbitrio, WA 18,742,7 ff.) entwickelt Luther aus dieser These, ebenfalls von Rm 7,1 her, seine Lehre vom unfreien Willen.

## 2. Luthers Personbegriff und die Aporie der Akteurskausalität

Wir haben gesehen, daß für Luther ein substantial gedachtes Sein der Person und eine Erneuerung des Menschen durch die Gnade gleichermaßen auszuschließen sind. Daraus folgt allerdings ein »Problem erster Ordnung für das Verständnis von Luthers Person-Ontologie«. <sup>30</sup> Die Frage ist dann, wie die »Person« oder »das neue Selbst« (Joest), welches der Glaube bewirken soll, als »Akteur« gedacht werden kann, wenn ihr Sein aus Sicht von Luthers Theologie nicht das Sein des Menschen ist? Wie kann der Person ein Verhalten, nämlich der Akt des Glaubens, zugerechnet werden, wenn das Sein der Person nicht dessen substantialer Grund, sondern erst die Folge des Glaubens ist?

Wilfried Joest will nun einerseits an »*realen* Lebens- und Verhaltensakten« festhalten, bei denen andererseits »das menschliche Selbst *nicht* der auctor« ist. Die Schwierigkeit besteht darin, daß die »Person des Glaubenden – im Verhältnis zu Gott – durch und durch exzentrisch« <sup>31</sup> zu denken ist. Was für die Person, deren Selbst »exzentrisch« ist, gilt, muß dann auch für die Verhaltensakte der Person gelten. Auch diese werden dann »exzentrisch« sein, und das bedeutet: nicht »real« von ihr selbst gesetzt, sondern von außen bewirkt. Solche Akte eines exzentrischen Selbst sind fremdbestimmte Akte, ganz so wie eine Säge sich nicht selbst bewegt, sondern von der Hand des Handwerkers bewegt wird. Es ist ja Luther selbst, der zur Verdeutlichung seiner Auffassung vom Zusammenwirken des Menschen mit Gott die Handwerker-Analogie von Beil, Säge oder Schwert gebraucht. Wenn aber die Analogie so zu verstehen ist, daß die fehlende Selbstbewegung des Werkzeugs für die Abhängigkeit menschlicher »Verhaltensakte« vom göttlichen Willen steht, dann wird die Frage unabweisbar: »Was eigentlich ›tut‹ der Mensch, wenn er glaubt« <sup>32</sup>, »wenn der ›actus‹ dieses Bewegens ›totus ac totaliter a Deo‹ sein soll?« <sup>33</sup>

Die Lösung der Aporie, die Joest für Luthers Vorstellung vom Zusammenwirken des Menschen mit dem Wort Gottes im Glauben an Gottes Wort anbietet, faßt er so zusammen:

»Das Wort [Gottes] ist die wirkende Größe – gerade im Glauben [...] Aber wenn auch nicht als eigenständige Reaktion, so bleibt der Glaube immerhin ein *Verhalten* des Selbst, und zwar im Gegenüber zu Gott [...], in dem das Selbst des Menschen auf das Wort *ingeht*.« <sup>34</sup>

Diese Antwort soll wohlgermerkt die Denkschwierigkeit beheben, wie der Glaubensakt dem Menschen zu eigen sein kann, wenn Gott sein *alleiniger* Urheber ist, ohne dabei den Glaubensakt *instrumentell* (wie ein Werkzeug in der Hand Gottes) zu verstehen. Die von Joest versuchte Lösung der diskursiven Schwierigkeiten mit Lu-

<sup>30</sup> W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967, 284. Vgl. zu Luthers Ontologie der Person auch K. H. Zur Mühlen, *Nos extra nos, Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972.

<sup>31</sup> Joest, *Ontologie* (s. Anm. 30), 269 (Herv. des Autors).

<sup>32</sup> Ebd., 285.

<sup>33</sup> Ebd., 279.

<sup>34</sup> Ebd., 298 (Herv. des Autors).

thers nicht-substantialem Personbegriff beruht jedoch auf einer Äquivokation in der Bestimmung des Glaubensaktes als einem »Verhalten des Selbst«. Der Doppelsinn des Ausdrucks »Verhalten des Selbst« wird durch Nachfrage offenkundig. Es kann einerseits gefragt werden, ob der Ausdruck »Glaube als Verhalten des Selbst« so gemeint ist, daß der Glaubensakt ein vom Selbst *hervorgebrachtes* Verhalten zu Gott meint, worin das Selbst *als* Selbst aktiv ist. Andererseits kann gefragt werden, ob lediglich die *Tatsache* des Verhaltens gemeint ist, gleichgültig, ob es vom Selbst hervorgebracht wird oder nicht. Die erste Deutung ist jedoch auszuschließen, nachdem »glauben« jede »eigenständige Reaktion« ausschließen soll. Das menschliche Selbst ist »nicht auctor« des Glaubensaktes, wie Joest sagt.<sup>35</sup> In der zweiten Hinsicht genommen wäre aber nur der Verhaltensakt des Glaubens als solcher bezeichnet, aber so, daß hier gerade kein Verhältnis des Selbst zu seinem Verhalten angezeigt wird. Es könnte damit lediglich zu verstehen gegeben werden, daß ein Verhalten von gerade *diesem* und nicht von *jenem* Selbst gemeint ist. Nachdem Joest aber aus naheliegenden Gründen eine bloß instrumentelle Deutung des Verhaltensaktes ausschließen will, scheidet auch diese rein deskriptive Feststellung über die Zuordnung eines Verhaltens zu Person A (statt Person B) aus. Die Schwierigkeit bleibt also ungelöst, wie und womit »das Selbst des Menschen auf das Wort eingeht«,<sup>36</sup> wenn dieses »Eingehen« weder als vom Selbst mit bewirkt noch als bloß instrumentelles Verhalten dieses Selbst verstanden werden soll.

## II. Die Funktion der guten Werke

### 1. Selbstvergewisserung des Glaubens im Handeln

Damit sind wir an dem Punkt, die Schwierigkeit zu verstehen, die Luther veranlaßt zu fragen, woher der Glaubende die letzte Gewißheit nimmt, daß er wirklich glaubt, wenn doch das Sein und Verhalten der Person »extrinsisch« zu verstehen sind, »glauben« also weder sein eigener Willensakt noch ein von Gott gewirkter Habitus im Sinne der Tugend des Glaubens sein kann. Luthers Versuch, diese Schwierigkeit aufzulösen, hat den Boden bereitet für das utilitaristische Moralprinzip, weil die unbedingte Selbstvergewisserung des Glaubens nur über ein verändertes Selbstverhältnis zu erreichen ist. Wer sich als Glaubender in seinen Existenzvollzügen von seinem zukünftigen Sein her verstehen soll, lebt in ständiger Ungewißheit, zumal er sich ja weiterhin als durch die Verfassung seines gegenwärtigen Seins bestimmt erfährt. Das *verheißene* Sein der Person muß darum für Luther im Glauben an die Heilszusage immer wieder neu ergriffen werden – es ist »fest zu statuieren«<sup>37</sup> – gegen das *faktische* Sein des Menschen, der in der Selbstliebe befangen bleibt. Doch wie kann sich der Glaubende sicher sein, daß er der göttlichen Heilszusage auch wirklich vertraut? Auch

<sup>35</sup> Ebd., 269.

<sup>36</sup> Ebd., 298.

<sup>37</sup> Vgl. zu diesem Terminus P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz / Wien / Köln 1966, Nr. 3 des ersten Kapitels (Der neue Glaubensbegriff): Das Statuieren, 37 ff.

wenn das neue Sein als Person von Gott her gesehen objektiv unbezweifelbar ist, als verheißenes, zukünftiges Sein liegt es jenseits aller Erfahrung. Es kommt daher für den Glaubenden entscheidend darauf an, sich auch der subjektiven Bedingung für sein neues Sein als Person zu vergewissern. Mit den Worten Martin Luthers aus seiner zweiten Vorlesungsreihe über die Psalmen (1519–1521):

»Es genügt nicht nur zu glauben, zu hoffen und zu lieben, man muß auch darum *wissen* und sich dessen *sicher* sein, *daß* man glaubt, hofft und liebt.«<sup>38</sup>

Zwar ist das Geglaubte (*fides quae creditur*) notwendig gewiß, weil Gott die durch nichts zu behindernde Macht und den Willen hat, auch zu erfüllen, was er verheißen hat. Das herauszustellen ist das Kernanliegen Luthers im Streit mit Erasmus, weil ansonsten durch die Mitwirkung des freien Willens aufseiten des Menschen die unfehlbare Wirksamkeit der göttlichen Verheißung in Frage gestellt wäre. Die Unfreiheit des Willens schließt jedoch die Möglichkeit, anders zu können, aus. *Alles* geschieht dann aus Notwendigkeit. *Darauf* richtet sich das ganze Vertrauen des Glaubenden.

»Wenn er nämlich verheißt, mußt du gewiß sein, daß er zu erfüllen weiß, was er verheißt, und es auch kann und will.«<sup>39</sup>

Doch so objektiv und unbezweifelbar gewiß Gottes Heilszusage auch ist, so kann sie dennoch nicht der alleinige Grund menschlicher Heilsgewißheit sein. Um sich des Heils der Person gewiß zu sein, bedarf es einer ebenso unbezweifelbaren subjektiven Gewißheit in der Selbstvergewisserung des eigenen Glaubens (*fides qua creditur*), um der Gefahr der Selbsttäuschung zu entgehen. Zur Lösung dieses Problems der Selbstvergewisserung setzt Luther nun genau an der Stelle an, die für ihn zum Angelpunkt des Widerspruchs geworden war: bei der Frage nach den guten Werken. Zwar gilt auch weiterhin, daß der Glaube rechtfertigt ohne alle Werke. Doch solange es der Glaubende nicht vermag, unbesorgt um das eigene Heil allein um des Nächsten willen zu handeln, solange wird sein Glaube kein »echter«, auch subjektiv heilswirksamer Glaube sein. Und genau darin, daß die Intention des Handelnden von der Sorge um das eigene Heil frei geworden ist, erweist sich die Annahme der geglaubten Heilszusage als wirklich und echt. Die Liebe, nicht gegenüber Gott, sondern gegenüber dem Nächsten, – »*caritas*« als *tätige* Liebe – wird so für Luther zu einem sicheren Kennzeichen des Glaubens an die von Gott verliehene Gerechtigkeit.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> M. Luther, *Operationes in Psalmos* (1519–1521), WA 5,164,39 ff.: »Oportet enim non modo credere, sperare, diligere, sed *scire* et *certum* esse, *se* credere, sperare, diligere.« Weitere Belege bei Hacker, *Das Ich im Glauben* (S. Anm. 37), 1. Kapitel, Der neue Glaubensbegriff, und 4. Kapitel, Liebe als Gesetzeswerk. Vgl. dazu die Rezension von O. H. Pesch, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz/Wien/Köln 1966; in: *Theologische Revue* 64 (1968), 51–56, 53: »Der Sachverhalt, den er [Hacker] mit dem Stichwort »reflexiver Glaube« kennzeichnet, ist in der Tat die *entscheidende neue Position Luthers*, die mit ihren Konsequenzen faktisch die Kirche gesprengt hat.«

<sup>39</sup> Luther, *Vom unfreien Willen* (s. Anm. 4), 26 f. Glauben ist nach dieser Seite hin wesentlich ein Akt der Identifizierung mit dem Wort Gottes in seiner Macht und Aufrichtigkeit, dessen Unfehlbarkeit sich darin auf den Glaubenden überträgt. »Man kann nicht im Sinne Luthers glauben und gleichzeitig seines Heiles ungewiß sein. Denn das hieße nichts anderes, als das Vergebungswort ergreifen und *seiner* (!) *Heilmacht* gleichzeitig nicht trauen.« (O. H. Pesch, *Frei sein aus Gnade*, *Theologische Anthropologie*, Freiburg/Basel/Wien 1983, 337)

<sup>40</sup> Luther wendet sich nachdrücklich gegen den Vorrang der Gottesliebe. In der Umkehr des Begründungsverhältnisses setzt er die Nächstenliebe als Frucht des Glaubens an die Stelle der Gottesliebe. Vgl. M.

»Die (tätige) Liebe bezeugt unseren Glauben und macht, daß wir Vertrauen haben und der göttlichen Barmherzigkeit gewiß sein können, und fordert uns auf, unsere Berufung zu befestigen durch gute Werke. Und dann zeigt sich, daß wir den Glauben haben, wenn die Werke folgen. Wenn keine Werke da sind, so ist der Glaube gar verloren.«<sup>41</sup>

Paul Althaus konstatiert zu dieser Funktion der Werke für die Gewißheit des Glaubens:

»Für die Rechtfertigung vor Gott kommen die Werke, also auch die Liebe, nicht in Betracht, wohl aber für den Glauben an die Rechtfertigung, nämlich für seine Gewißheit, rechter Glaube zu sein, und für seine Kraft.«<sup>42</sup>

Fehlen aber die Werke (oder sind diese nicht in der Sorglosigkeit um das eigene Sein vor Gott getan), dann ist dies ein sicheres Zeichen, daß auch der Glaube fehlt.<sup>43</sup> Die Werke sind darum subjektiv notwendige Kriterien der objektiven Heilsgewißheit. Ohne die Selbstvergewisserung im Handeln steht die objektive Gewißheit des Glaubenden in der Gefahr, an der subjektiven Bedingung des Heils zu scheitern.

## 2. Christliche Gewissensfreiheit als Wurzel des Utilitarismus

Luther hat für die veränderte Einstellung zum sittlichen Handeln das später überaus populäre Wort von der »evangelica libertas conscientiae« geprägt. Damit das Heil durch den Glauben gewiß sein kann, bedarf der Glaube der christlichen Gewissensfreiheit.<sup>44</sup> Diese besteht darin, daß das Gewissen vom Vertrauen in die Werke befreit ist – »nicht, daß keine Werke geschehen sollen, sondern daß es keinem Werk vertraut«.<sup>45</sup> Bezogen auf den Inhalt des Gebotenen (*secundum substantiam*), scheint alles so zu bleiben, wie bisher, aber nicht bezogen auf die Einstellung zu den Geboten

---

Luther, *De veste nuptiali*, WA 39 I,318,21 ff.: »Nos autem negamus, quod charitas sit actus et actus primus ipsius Spiritus sancti operatione, et quod ipsa fides sit operosum quid, ut aperte dicit Paulus: Fides, quae est efficax per charitatem, non dicit, quod charitas sit efficax. Itaque docemus contrarium contra Parisienses. [...] Charitas autem est fructus fidei.« (Argumentum zu These 37).

<sup>41</sup> M. Luther, *Promotionsdisputation* 24. April 1543, WA 39 II,248,11 ff.: »Charitas est *testimonium fidei* et facit, nos fiduciam habere et *certo statuere* de misericordia Dei, et nos iubemur, nostram vocationem firmam facere bonis operibus. *Et tunc apparet, nos habere fidem*, cum opera sequuntur, wenn kein werck da sein, so ist fides gar verloren, sicut et fructus sunt *testimonia arboris*.«

<sup>42</sup> P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, 376 (Herv. des Autors). »Dieses alles gehört zu Luthers Theologie der Rechtfertigung hinzu als ihr zweiter Pol. [...] Hier wird dem Christen doch aufgegeben, auf sein Tun oder Nichttun zu *reflektieren*; sein Handeln oder Nichthandeln stärkt oder gefährdet die Heilsgewißheit.« (Ebd., 216).

<sup>43</sup> M. Luther, *Disputatio de fide*, These 30, WA 39 I,46,20 ff.: »Quod si opera non sequuntur, *certain* est, fidei hanc Christi in corde nostro non habitare, sed mortuam illam, sc. acquisitam fidem.«

<sup>44</sup> Luther ruft sich selbst zum Zeugen auf für die natürliche Schwierigkeit, diese veränderte Einstellung des »christlich freien Gewissens« zum Handeln mittels der Unterscheidung von aktiver und passiver Gerechtigkeit auch durchhalten zu können. »Diese Unterscheidung ist wohl zu bedenken. Ich beherrsche sie noch nicht. Wer sie, die passive Gerechtigkeit, in der Gefahr, in der Anfechtung nicht ergreift, wird nicht bestehen. [...] Die ganze Welt meint, es sei ein leichtes Ding; doch nein, denn das liegt außerhalb des Gesetzes, außerhalb unserer Kräfte, auch jenseits des Gesetzes Gottes, welches weit unterhalb der christlichen Gerechtigkeit (Luther meint die *iustitia passiva*) steht.« (M. Luther, *In epistolam S. Pauli ad Galatas*, WA 40 I,41,7 ff., zitiert in der Übersetzung von G. Ebeling, *Luther, Einführung in sein Denken*, Tübingen 1977, 135).

<sup>45</sup> M. Luther, *De votis monasticis* (1521), WA 8,608,31 ff.: »Qua solvitur conscientia ab operibus, non ut nulla fiant, sed ut in nulla confidat.«

(*secundum conscientiam*),<sup>46</sup> weil das Heil ja bereits im Glauben geschenkt ist und durch sittliches Handeln weder gesichert noch verloren werden kann. Wer frei von Gewissensfurcht handelt, hat daran ein Zeichen der Echtheit seines Glaubens an das von Christus bereits gewirkte Heil der Person. Selbst ohne alle Werke bleibt der Glaube rechtfertigender Glaube.<sup>47</sup> Der Glaube bewirkt ja das Ganze des Heils. Für Luther ist das übernatürliche Ziel unseres Lebens bereits erreicht und gesichert, wenn »wir diese Setzung annehmen, den eigenen Marsch zur Vollkommenheit abbrechen und uns Christi Vollkommenheit zurechnen lassen«<sup>48</sup>. Wie Gerhard Ebeling hervorhebt, besteht die Freiheit des Gewissens in der Indifferenz »gegenüber jeder Zeit, jedem Werk, jedem Wort, jeder Person. Da er nichts für sein Heil braucht, wird ihm in dieser Hinsicht alles indifferent.«<sup>49</sup> »Das Vermächtnis der Reformation«,<sup>50</sup> so nochmals Ebeling, ist die Freiheit »zum schlicht Natürlichen und Vernünftigen im öffentlichen Umgang mit den weltlichen Dingen«.<sup>51</sup>

Die Bindung des Personseins an den Akt des Glaubens, der, um gewiß zu sein, der Selbstvergewisserung im sittlichen Handeln bedarf, verändert so von Grund auf das Weltverhältnis des Menschen. »Welt« wird zum reinen »Diesseits« ohne Transzendenzbezug, zur Lebenswelt des Menschen mit allem, was zum Gebrauch für die Bedürfnisse des Menschen bestimmt ist. Innerhalb der innerweltlichen Güterordnung hat christliches Handeln allein den Zweck, das Wohl und den Nutzen des Anderen zu mehren. Vor allem aber folgt aus »Luthers Personbegriff [...], daß die [sittliche] Praxis keine soteriologische Relevanz mehr hat«.<sup>52</sup> Der Handelnde muß sich, wie Luther fordert,

»in allen seinen Werken von der Meinung leiten lassen und allein darauf sehen, daß er anderen diene und nütze in allem, was er tut, nichts vor Augen habe als die Not und den Vorteil des Nächsten«<sup>53</sup>, »da jeder durch seinen Glauben so überreich ist, daß er alle anderen Werke und das ganze Leben übrig hat, um damit dem Nächsten aus freiwilligem Wohlwollen zu dienen und Gutes zu tun«.<sup>54</sup>

<sup>46</sup> Vgl. ebd., WA 8,608,24 ff.

<sup>47</sup> »Gewiß, wenn suggestiv gefragt wird, ob denn im Gericht auch ein Glaube rette, wenn *gar keine* Werke da seien, bleibt Luther die Antwort nicht schuldig: ›Wenn dir schon die Werke fehlen, soll doch nicht der Glaube fehlen.‹ (O. H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz 1982, 166 mit Bezug auf M. Luther, Vorlesung über den ersten Johannesbrief (1527), WA 20,716,29;). Dies ist jedoch insofern ein Grenzfall, als der Glaube die Werke nicht benötigt, um zu rechtfertigen, wohl aber dafür, um sich von einem bloß erdichteten Glauben zu unterscheiden, der nicht rechtfertigen kann (vgl. ebd., 115 f.).

<sup>48</sup> W. Joest, *Gesetz und Freiheit*, Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese, Göttingen 1951, 33.

<sup>49</sup> G. Ebeling, *Frei aus Glauben*, Das Vermächtnis der Reformation; in: *Lutherstudien I*, Tübingen 1971, 308–329, 324 mit Bezug auf die Nachschrift von Luthers Vorlesung zum Galaterbrief (1515/16), WA 57 II,97,25: »Externum opus est indifferent«; WA 57 II,217,18: »Ex natura sua [...] nihil prorsus externum prodest animae«.

<sup>50</sup> Ebeling, *Frei aus Glauben* (s. Anm. 49), 309.

<sup>51</sup> Ebd., 311.

<sup>52</sup> K.-H. zur Mühlen, *Reformatorsche Vernunftkritik und neuzeitliches Denken*. Dargestellt am Werk M. Luthers und F. Gogartens, Tübingen 1980, 152 f.

<sup>53</sup> Luther, *Die reformatorischen Grundschriften* (s. Anm. 21) Bd. 4, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 33 ff., WA 7,64 f.

<sup>54</sup> Ebd., 34, WA 7,65.

Die Frage ist jedoch, was für die Grundlegung der Ethik und für das Verständnis von Recht und Unrecht daraus folgt, die Natürlichkeit und Vernünftigkeit sittlicher Praxis über das Fehlen ihrer »soteriologischen Relevanz« zu definieren. Das soll wohl heißen, die Gebote der christlichen Nächstenliebe gebieten weder absolut – bei Verlust des eigenen Heils – noch verbieten sie immer in derselben Weise, und zwar darum, weil ein »soteriologisch« neutrales Moralprinzip allein zur Mehrung des Nutzens für andere verpflichtet. Gibt es jedoch keine sittlichen Verbote mit absoluter Geltung, weil alle Verbote nur »in der Regel« binden, erübrigt es sich, von einer gelegentlich notwendigen »Durchbrechung der Gebote«<sup>55</sup> zu sprechen. Es verhält sich immer so, ob ein Gebot dabei »durchbrochen« wird oder nicht, daß die Abwägung des Nutzens bzw. des möglichen Schadens für Andere das *alleinige* Kriterium dafür sein darf, ob eine konkrete Handlung sittlich geboten oder verboten ist. Eine Vernunft, die frei ist und keinem anderen Gesetz als dem der tätigen Liebe untersteht, bedarf zur »Beurteilung unlösbarer ethischer Konflikte« keines »höheren« Maßstabs, der nur in besonderen Fällen ein außergesetzliches Handeln als ein »Recht der Selbsthilfe« erlauben würde.<sup>56</sup> Die »christliche und freie Vernunft« verfährt vielmehr in allen Fällen nach derselben Regel. Weil Luther den Glauben zum einzig bedeutsamen Werk der Person erklärt hat, entscheidet über die Moralität der Handlung allein die Gesinnung der Nächstenliebe. Als Wirkung des Glaubens ist die Liebe die Form, in der »alle Werke vor sich gehen und das Einströmen ihres Gutseins wie ein Leben von ihm empfangen« sollen.<sup>57</sup> Wer das zuversichtlich glaubt, dem sind alle Werke recht getan.<sup>58</sup>

Das neue (christliche) Moralprinzip ist schon zu Lebzeiten Martin Luthers durch seine materiale Unbestimmtheit Anlaß für eine Reihe von Schwierigkeiten geworden. Denn was ist die »christlich freie Vernunft« anderes als eine Form ohne Inhalt, ein bloßer Imperativ, gut zu handeln, während in dem von Luther verworfenen Verständnis des göttlichen Gesetzes die Gebote konkret und absolut bindend sind. Unter dem Gesetz der Freiheit stehend, muß der Handelnde nun zuerst wissen, was sein Tun *bewirkt* – mehr Nutzen oder mehr Schaden –, um wissen zu können, was er tun *soll*. Die Gebote und Verbote des moralischen Gesetzes bestehen zwar weiterhin, aber in einem veränderten Sinn. In der Typisierung von Handlungen haben die Gebote eine paränetische Funktion; sie erinnern daran, was zu tun und lassen ist. Sittlich geboten bzw. verboten kann aber nur die einzelne Handlung sein, deren Bewertung jeweils von der Abwägung des Nutzens und Schadens abhängt. Unabhängig von den Um-

<sup>55</sup> F. Lau, »Äußerliche Ordnung« und »Weltlich Ding«; in: ders., *Luthers Theologie*, Göttingen 1933, 120.

<sup>56</sup> B. Lohse, *Ratio und Fides, Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers*, Göttingen 1933, 102. Die ältere Lutherforschung verkennt offenkundig die Tragweite des Indifferenzprinzips, das keine absoluten sittlichen Verbote kennt und darum auch keine »Durchbrechung« dieser Gebote in »Ausnahmefällen«.

<sup>57</sup> Luther, *Die reformatorischen Grundschriften* (s. Anm. 21), Bd. 1, Von den guten Werken des ersten Gebots, S. 54, WA 1,205. Ohne den Glauben »fehlt den Werken der Kopf« (ebd., 54), denn es ist notwendig, daß »alle Werke in ihm wurzeln«. (Ebd., 55).

<sup>58</sup> Ebd., 55 f., WA 1,206: »Hier kann nun ein jeder selber merken und fühlen, wenn er Gutes und Nichtgutes tut. Denn findet er in seinem Herzen die Zuversicht, daß es Gott gefalle, so ist das Werk gut, wenn es auch noch so gering wäre, wie einen Strohalm aufheben. Ist die Zuversicht nicht da oder zweifelt er daran, so ist das Werk nicht gut, selbst wenn es alle Toten auferweckte und sich der Mensch verbrennen ließe.«

ständen der Handlung gibt es daher keine sittliche Verpflichtung, die den Handelnden auf das Unterlassen bestimmter Handlungen festlegen würde. Die oberste sittliche Norm ist lediglich ein formales Prinzip, stets aus der Gesinnung zu handeln, die Bilanz von Nutzen und Schaden positiv zu halten.

Bei der Ableitung konkreter Handlungsnormen aus formalen Prinzipien kommt so dem »christlich freien Gewissen« nicht bloß die Letztentscheidung zu. Es neigt auch zu moralischer Selbstzufriedenheit im Glauben an die bereits vorweg besessene, formale Gerechtigkeit der Person. Luther selbst war sich dieser Gefahr durchaus bewußt. Er fügt darum seiner Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« eine Mahnung hinzu,

»um derer willen, [...] denen nichts so gut gesagt werden kann, daß sie es nicht durch Mißverständnisse entstellen. Wie viele gibt es, die, wenn sie von dieser Freiheit des Glaubens hören, sie alsbald in einen Vorwand für das Fleisch verwandeln! Sogleich meinen sie, ihnen sei alles erlaubt, und durch nichts anderes wollen sie als frei und als Christen erscheinen als durch Verachtung und Kritik der Zeremonien, Traditionen und menschlichen Gesetze.«<sup>59</sup>

Auch wenn Luther selbst »Ausnahmen« vom göttlichen Gebot zugelassen hat, war ihm doch sehr daran gelegen, jede Willkür zu unterbinden, und zwar sowohl vonseiten des Einzelnen wie vonseiten der Obrigkeit. Sittliche Vernunft und staatliche Gewalt sind dazu da, die säkulare Ordnung des Zusammenlebens zu sichern. Aus der Heilsgewißheit eines Glaubens, welcher der guten Werke bedarf, um seiner selbst gewiß zu sein, folgt daher keine Abschwächung der sittlichen Verpflichtung, sondern, ganz im Gegenteil, deren Verschärfung. Zwar ist, wer glaubt, als Handelnder soteriologisch entlastet. Dafür trägt er fortan die Last, aus der Freiheit seines Gewissens heraus die Welt durch sein Handeln sicherer und besser zu machen, als sie ist. Die Ethik des Utilitarismus ist die neuzeitliche Gestalt der »soteriologisch entlasteten Ethik«, die vom Erbe Martin Luthers lebt und ihre theologischen Wurzeln bloß vergessen hat.

*Certainty of Faith and Good Works.  
Martin Luther as Precursor of Moral Utilitarianism*

*Abstract*

»It is not enough to believe, to hope and to love, but you have to know und must be shure that you believe, hope and love« (M. Luther, Operationes in Psalmos, 1519-1521). To make shure the subjective certainty of justifying faith in changing the attitude of the acting person has become the basis of a new understanding of moral acting. Utility alone has to be intended and conscience has to be free from any concern of justification. Only if both conditions are realized there is sufficient certainty that you believe in the effectiveness of faith. From Luther's understanding of justification follows the justification of Utilitarian ethics wherein moral practice has lost any »soteriological relevance« (K.-H. zur Mühlen).

<sup>59</sup> Ebd., 41, WA 7,69.

# Luthers Glaubenskampf

Von Theobald Beer\* (1902–2000)

## Zusammenfassung

Der Artikel weist auf, dass wesentliche Themen der Theologie bei Luther durch den Glaubenskampf bestimmt werden. Luther ist mit repräsentativen Theologen der Patristik, des Mittelalters und der eigenen Zeit im Gespräch, wobei er sich in wichtigen Fragen von ihnen absetzt. Ein Kristallisationspunkt des vom Glaubenskampf geprägten Kontrarietätsdenkens ist die Christologie. Luther trennt Gottheit und Menschheit und lässt nur eine vorübergehende Zusammensetzung beider in Christus zu. Die Sünde, von Luther personifiziert, wird als Zustand auf Christus übertragen. So gesehen, besitzt Christus zwei konträre Naturen, die der personalen Einigung entbehren. Dies ist die Grundlage für einen Christus, der den Kampf in sich austrägt. Die Kreuzestheologie Luthers findet in der Gleichzeitigkeit der konträren Naturen in Christus ihr theologisches Erkenntnisprinzip.

## Einleitung

1500 Randbemerkungen von 1509 bis 1511 zu Augustin, Petrus Lombardus, Johannes Tauler beweisen, daß Luther nicht erst um einen Glauben ringt, sondern daß er in Überlegenheit, Spott, Verachtung<sup>1</sup> seine Meinung gegen Augustin und die Väter, gegen Petrus Lombardus, gegen Skotus, gegen Biel und Thomas vorbringt. 1509 ist Luther kein Ringender mehr. Noch weiter datiert aber Luther den Beginn seines Glaubens, nämlich die Schau des »gigantischen Gotteskampfes« zurück.

In einer Vorrede zu Bugenhagens Ausgabe von *Athanasii libri contra idololatriam* 1532 schreibt Luther, im ersten Jahr seines Mönchtums habe ihm in Erfurt ein Novizenmeister, »zweifelloos ein wahrer Christ unter der verdammten Kukulie«<sup>2</sup> den Dialog des Vigilius von Tapsus gegen die Arianer gegeben.<sup>3</sup> Luther erinnert sich noch, mit welchem brennenden Glaubenseifer er als junger Mensch diesen Dialog gelesen habe und fügt noch hinzu: »Aber das mag nur ein persönliches Verlangen und ein persönlicher Nutzen für mich gewesen sein. Eine andere Überlegung (sagt er) ist viel wichtiger«. Luther spricht jetzt »von der großartigen Theomachie« (Gotteskampf),

---

\* Der veröffentlichte Text befindet sich im Nachlass von Theobald Beer. Dieser enthält eine große Anzahl von Büchern und Texten des Verstorbenen und wird vom Luther-Institut der Gustav-Siewerth-Akademie weitergepflegt. Prälat Beer hat nach der Veröffentlichung seines Hauptwerkes »Der fröhliche Wechsel und Streit« bis an sein Lebensende eine Vielzahl von Untersuchungen verfasst. Diese sind in der großen Mehrzahl nicht veröffentlicht, sondern wie dieser Text gleichsam im »Samisdat« als Kopien Interessierten zugänglich gemacht worden. Auch sein Briefwechsel mit Theologen wie Hans Urs von Balthasar oder Walter Kasper wartet noch auf eine Auswertung.

<sup>1</sup> »Luther einst ein Verächter Augustins«, Weimarer Ausgabe, Bd. 9, Spalte 2 (=WA 9,2).

<sup>2</sup> WA 30, III, 531,1.

<sup>3</sup> Vgl. MSL 62, 155–180; 179–238.

von der Erasmus in seinem *Hyperaspistes* nichts verstehe und ebenso wenig alle Grammatiker in Italien und Germanien. Gegen alle diese sagt er: »Setzen wir den, der zu unserem Knecht Jesus Christus gesagt hat: ›Mein Sohn bist du‹ und wiederum: ›Setze dich zu meiner Rechten‹. Wir schauen mit Sehnsucht aus, welchen Triumph die Giganten da erringen in jenem großartigen Gotteskampf. [...] Von Anfang der Welt an hat *dieser* Knecht, unser Jesus Christus nichts anderes getan, als daß er die Giganten zu Fall gebracht hat und hört nicht auf, bis er auch einmal den Samen und die Wurzel (wie Jes 40, 24) mit Stumpf und Stil vernichtet hat«<sup>4</sup>.

Luther berichtet in dieser Vorrede also von einer ersten theologischen Anregung im ersten Klosterjahr. Bemerkenswert ist, daß er nicht auf das Anliegen Bugenhagens, nämlich den Antitrinitarismus des Campanus zurückzuweisen, eingeht, sondern daß er vom Gotteskampf spricht, den Christus auszufechten hat. Die erste theologische Erinnerung an 1505 zielt also auf die Mitte, in der nach Luther alle Fragen und Entscheidungen und alle Begriffe von Glaube, Sünde, Gnade ihren Anfang nehmen.

Luther setzt sich von Erasmus ab, dem er doch zugesteht: »Du bist der einzige, der den Angelpunkt der Sache gesehen und nach der Gurgel gegriffen hat.«<sup>5</sup> Luther bezieht sich auf die Grundfrage: Gibt es einen freien Willen oder nur den geknechteten Willen? Aus der Biographie Luthers wissen wir, was er über seinen unfreiwilligen Klostereintritt bzw. seine Einweisung ins Kloster sagt: »Durch besonderen Ratschluß Gottes bin ich zum Mönch gemacht worden, damit sie mich nicht ergreifen (caperent). Ich wäre sonst ganz leicht gefaßt worden. So aber konnten sie es nicht, denn es nham sich der ganz Orden mein an.«<sup>6</sup> »Ich bin nicht gern und auf Wunsch zum Mönch gemacht worden«<sup>7</sup>. Neue Forschungen haben ergeben, daß Luther wegen des mit Hieronimus Buntz ausgetragenen Duells ins Kloster eingewiesen wurde.<sup>8</sup>

Luther verbindet – dies ist auch ohne die biographischen Ergebnisse zu erkennen – Kampf und Glaube als sachlich identische Begriffe. So sagt er auch in der zweiten Disputation 1538 gegen die Antinomer: »Wenn du Christus durch den Glaub empfangen hast, beginnt sofort das höchste Duell, das sich die mächtigsten Giganten liefern, die die ganze Welt verzehren möchten, nämlich die zwei Tode, das heißt der Tod selbst und der Tod Christi. Aber Christus verkündet laut: Ich bin der Tod des Todes, die Hölle der Hölle, der Teufel des Teufels. Fürchte dich nicht mein Sohn, ich habe gesiegt«<sup>9</sup>.

Luthers ganze Theologie stellt sich als Glaubenskampf dar. Im Folgenden soll versucht werden zu zeigen, wie darin die einzelnen Elemente logisch-systematisch miteinander verknüpft sind. Luther ist nicht nur Systematiker, sondern Hypersystematiker, der keine Hemmung gegenüber Schrift und Tradition hat und in seinen Neukonstruktionen verschiedene, von den Vätern abgelehnte, Denk- und Sprachmittel benutzt.

<sup>4</sup> WA 30, III, 530,10f; 532,3–5.8–10, a.1532.

<sup>5</sup> WA 18,786,30, a.1525.

<sup>6</sup> Tischreden 1, Nr.326.

<sup>7</sup> WA 8, 573,31, a. 1521.

<sup>8</sup> Vgl. D. Emme, Martin Luther. Seine Jugend- und Studentenzeit 1483–1505, Bonn 1983, 252–255.

<sup>9</sup> WA 39, I, 427,4–8, a. 1538.

### *I. Die Aufspaltung der Personaleinheit von Gottheit und Menschheit, wodurch der »Christus für mich« entsteht*

Im großen Galaterkommentar schildert Luther, wie er um den wahren Christus ringt: »Wahr ist es, daß Christus der kommende Richter ist, ich kann es nicht leugnen. Wenn ich aber so zugebe, daß Christus der Mittler ein Richter ist, dann habe ich ihn verloren. So nichtsnutzig ist der Teufel, daß er nur einen Teil Christi vorstellt, nicht den ganzen. Damit verfälscht er die Definition des Christus. Dann fürchte ich mich vor Christus. Wenn man in der Definition hinzufügt: Nicht Henker, Betrüber, sondern Aufrichter der Gefallenen ist er und hat sich hingegeben (Gal 1,4), da entsteht (fit) der wahre Christus. So verlasse ich die Spekulation über die Majestät und hafte an der Menschheit, und dann fürchte ich mich nicht vor ihm, weil er selbst Gott ist.«<sup>10</sup>

Der Teufel, sagt Luther, stellt Christus als Henker dar, den Aufrichter der Gefallenen verschweigt er. Luther akzeptiert in seiner Weise diese Trennung: Er verläßt die Spekulation über die Majestät der Gottheit, insofern sie in Personaleinheit ist mit dem »Ich-bin«, und haftet an der Menschheit. Schon hier deutet sich an, daß Luther Gottheit und Menschheit neue Funktionen zuschreibt und den, der spricht »Ich-bin«, ausklammert.

Karin Bornkamm erklärt richtig: »Die Ablösung der *facies irae* durch den *deus misericors* ist ein auf der Seite Gottes sich vollziehendes Geschehen, es ereignet sich, indem der Mensch den Christus und seine Botschaft im Glauben ergreift. [...] Die Überwindung des einen Gottesbildes durch das andere ist zugleich Erkenntnisakt des Menschen und tatsächliche Verwandlung des zornigen Gottes in den gnädigen. Zwischen Gott und Mensch ereignet sich ein wirkliches Geschehen, in das beide einbezogen sind.« K. Bornkamm weist richtig auf dieses Ereignis eines wirklichen Geschehens hin. Die Art und Weise, wie es zustandekommt, gilt es noch zu erörtern.<sup>11</sup>

H. M. Barth behandelt in ähnlicher Weise diesen Zusammenhang: »Die gesamte Theologie Luthers will nichts anderes als die Unterscheidung zwischen Gott und Teufel lehren, eine Unterscheidung, die sie als nur in Christus möglich erkennt.«<sup>12</sup> Der Frage, wie Gott und Teufel in Christus zu erkennen und wie sie zu unterscheiden sind, soll im Folgenden nachgegangen werden.

#### **1. Die Frage nach der Einheit in Christus**

Der Glaube schaut nicht und erfäßt nicht die personale Einheit in Christus, schaut nicht das Wunder des Geheimnisses der Gerechtigkeit und Liebe, das sich in dem Sohn offenbart, den der Vater in die Welt gesandt hat. Der Glaube ist vielmehr die aufspaltende Kraft, die den Christus für den Kampf konstruiert. Christi Menschheit, die Luther mit dem Glauben identifiziert<sup>13</sup>, ist dem Teufel unterworfen. Die Gottheit

<sup>10</sup> WA 40, 1, 92,9–23,7, a.1531.

<sup>11</sup> K. Bornkamm, Luthers Auslegung des Galaterbriefs von 1519 und 1531, Berlin 1963, 1500.

<sup>12</sup> H. M. Barth, Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luther (FKDG 19), Göttingen 1967, 210.

<sup>13</sup> WA 9, 17, 12.14.17, a.1509.

in Christus ist Verzehrter des Teufels, ist Sündenverzehrter<sup>14</sup>. Hier ist die mythologische Vorstellung vom geköderten Leviathan wirksam. Wegen dieser entgegengesetzten Funktionen in Christus kann man nach Luther »auf die Frage: Was ist Christus? nicht antworten: Er ist eine Person. Sa sagen die Logiker. Der Theologe aber sagt: Er ist Fels, Eckstein (das heißt Schutz, Verbergung vor Gott)«. <sup>15</sup>

Diese gegenüberstellende Entscheidung und Trennung zwischen Logik und Theologie verbindet Luther mit dem Begriff »sola fides«. Die Formel »sola fides« hat Luther bei Petrus Lombardus gefunden.<sup>16</sup> Dieser deutet mit Berufung auf Augustin, Gregor d. Großen und Chrysostomus »sola fides« als Fundament aller Tugenden und der guten Werke. Gegen diese Autoren und Thomas von Aquin verbindet Luther mit »sola fides« den Gedanken der Trennung zwischen Logik und Theologie, verneint bereits hier die Formel *fides caritate formata*<sup>17</sup> und scheidet Liebe und Glauben voneinander, wie er später sagt: »Hie muß du voneinander scheiden Lieb und Glauben. Die Lieb soll nicht fluchen, sondern immer segnen. Der Glaub hat Macht und soll fluchen. Denn Glaube macht Gottes Kinder und steht an Gottes statt.«<sup>18</sup>

Ob Gottes Kindschaft im Glauben ohne die Liebe möglich ist, soll weiter unten behandelt werden. Zunächst gilt es, darauf hinzuweisen, daß Christus als Fels, das heißt Abwehr gegen Gottes Zorn, ebenfalls von der Liebe geschieden werden muß. Weil Christus sich nicht selbst in Liebe dem Vater für uns hingibt, darum gilt nach Luther: »Christus ist nicht meine Liebe.«<sup>19</sup>

## 2. Der Zustand der Blasphemie

Die Schau der Liebe ist auch nicht möglich, weil Christus in sich selbst den Zustand der Blasphemie übernimmt, den Luther wiederholt als seine innere Verfassung nennt.<sup>20</sup>

Luther behauptet: »Das haben die Propheten vorausgesagt, daß der kommende Christus der allergrößte Räuber, Gotteslästerer, Tempelschänder, Dieb sein werde, weil er nicht mehr seine Person führt. Er ist nicht der Christus, der *geboren* ist in der Gottheit aus der Jungfrau, sondern der Sünder, der getan, begangen hat alle unsere Sünden, nicht zwar er selbst, sondern er hat sie auf seinen Leib geladen.«<sup>21</sup> Luther läßt Christus sprechen: »Ich bin selig, nach Menschheit und Gottheit, ich bedarf ihrer nicht, sondern ich entäußere mich und wandle in deiner Larve. So also wird er erfaßt, da er meine Sünde trägt, und so ist er der Gekreuzigte. Und trotzdem konnte er nicht sterben. Darum ist er auferstanden, und in ihm wird nicht Sünde und Tod gefunden, auch nicht meine Larve; der Tod wird nicht mehr gesehen. Auf dieses Bild muß man

<sup>14</sup> WA 34, I, 358, 12, a. 1531.

<sup>15</sup> WA 9, 91, 23f, a. 1511.

<sup>16</sup> Vgl. III sent. d. 23 c. 8 und 9. Der Begriff taucht dort dreimal auf.

<sup>17</sup> Vgl. Th. Beer, Stellungnahmen, in: IkaZ 2 (1984) 189–192.

<sup>18</sup> WA 17, II, 53, 5–7, a. 1525.

<sup>19</sup> WA 40, I, 240, 29, a. 1531.

<sup>20</sup> WA 40, I, 524, 8, a. 1531; 54, 185, 23f, a. 1545.

<sup>21</sup> WA 40, I, 433, 7–10, a. 1531.

hinschauen. Wer das glaubt, der hat. Das wird nicht begriffen in einem Liebeswillen, sondern in der *ratio*, die durch den Glauben erleuchtet ist.<sup>22</sup>

Was bedeutet in diesen Texten die Aussage, daß Christus nicht mehr seine Person führt? Was bedeutet die »Larve«, die von der Gottheit und Menschheit absieht und die nach der Auferstehung nicht mehr gefunden wird? Was bedeutet Glaube ohne Liebeswille? Welche *ratio* erleuchtet den *Glauben*? Wo ist in allen diesen Zitaten der Punkt, an dem Luther von der Tradition und Schrift abweicht?

Zunächst soll nur auf die Frage eingegangen werden, wie alle diese Aspekte mit der Einheit in Christus zu vereinbaren sind.

Luther konzentriert seine Vorstellung auf den »großartigen Gotteskampf« (siehe oben). In diesem Kampf sucht Luther Schutz vor dem zornigen Wesen Gottes. Unter diesem Aspekt liest er zum Beispiel Kol 1,19; 2,3.9 (»In ihm wohnt die Fülle der Gottheit«) und erklärt: »Es ist tröstlich, daß ich so zu Gott kommen kann durch einen solchen freundlichen Menschen, denn Gott in sich ist grausam.«<sup>23</sup>

Aber gerade der Blick auf den »freundlichen Menschen« geschieht unter dem Aspekt *des Kampfes*. Wie ist dieser Kampf denkbar im Blick auf die Inkarnation?

### 3. Die Inkarnation ist die Wegscheide

Bereits in den *ersten* Randbemerkungen zu Augustin, die auf 1509 datiert werden, ist Luthers fertiges Konzept insofern sichtbar, als er alle Äußerungen Augustins, der Väter und der Scholastik spöttisch abtut, weil sie seinem Anliegen des Kampfes, auch wenn *dieser* nicht direkt genannt wird, entgegenstehen.

Ein paar hundert literarische Ortsangaben und die Benützung verschiedener Druckausgaben, z. B. der Sentenzen des Petrus Lombardus, beweisen, daß Luther neben seinem Philosophiestudium auch bereits ein intensives mehrjähriges theologisches Studium hinter sich. So beginnt Luther in den ersten Randbemerkungen zu Augustins *De Trinitate* zugleich mit der Ablehnung Augustins auch mit einem Angriff gegen Duns Scotus. Diesem geht es um die univoke, wenn auch real verschiedene Struktur der Zeugung Christi und des Menschen. Diesem Blick auf die personale Einheit der Gottheit und Menschheit in Christus und auf den innertrinitarischen Ansatz der Menschwerdung steht Luthers Anliegen des Kampfes entgegen. So spottet er über Duns Scotus: »Wohin nun mit dem Hirngespinnst des Skotus vom terminus formalis generationis divinae, diesem Produkt aus dem Bodensatz der Philosophie?<sup>24</sup>

Aus seiner Sicht des Glaubenskampfes vermag Luther Augustins Schau des trinitarischen Ansatzes der Menschwerdung nicht mehr zu folgen. Augustin erkennt in Joh 5,19 »(Was der Vater tut, das tut in gleicher Weise auch der Sohn«) eine Regel der Schrift. Diese »will zeigen, Wer von Wem ist.«<sup>25</sup> Luther lehnt von seinem Standpunkt aus diese Schrifterklärung ab und notiert dazu: »Schön und kostbar ist dieses

<sup>22</sup> WA 40, I, 443,7–14, a. 1531.

<sup>23</sup> WA 34, I, 410,15, a.1531.

<sup>24</sup> Vgl. Duns Scotus, Sent. liber 1, d. 5. q. 3; WA 9, 16, 13–15, a. 1509.

<sup>25</sup> Augustinus, De Trinitate 11,1,3 (PL 42,847).

Gewebe. Schau, wie seine (Augustins) Finger die Spindel ergreifen und wie künstlich diese Seele den Faden dreht.«<sup>26</sup>

Ebenso erfährt auch Augustins Darstellung der innertrinitarischen Sendung des Sohnes sofort eine Ablehnung. Augustin erklärt: »Der unsichtbare Vater zugleich mit dem ebenfalls unsichtbaren Sohn hat eben diesen Sohn gesandt, indem er ihn sichtbar werden ließ« (Gal 4,4; Joh 1,1.2.14).<sup>27</sup> Luther lehnt entschieden, wenn auch ohne Angabe seines Kampfmotives, diese Erklärung Augustins ab: »Schau, auch diese merkwürdige Schlußfolgerung.«<sup>28</sup>

Der Begriff der Inkarnation, die innertrinitarische Sendung, der Gehorsam des Präexistenten und seine Einwilligung, die personale Einheit der Gottheit und Menschheit in Christus, alle diese miteinander verbundenen Geheimnisse passen nicht in den Glaubenskampf Luthers. Wer aber die Einheit dieser Geheimnisse, die doch für den menschlichen Verstand die einzige und notwendige Erhellung des Glaubens bieten, aufsprengt, stellt damit alle Aspekte dieses Geheimnisses *selbst* infrage. Der Schlüssel zu diesen Geheimnissen ist die Inkarnation. Dazu erklärt Luther:

„Christus ist nicht geboren, sondern gemacht.«<sup>29</sup> Die Bibelstellen, die von der Zeugung Christi sprechen, stehen Luthers Anliegen und seinem Glaubenskampf entgegen. Paulus sagt in Röm 1,3 »*genomenou ek spermatos David*« (geboren aus dem Samen Davids) und Gal 4,4 »*genomenon ek gyneikòs*« (geboren von einer Frau). M. Hengel sagt zu Röm 1,3: »Paulus versteht es (dieses Bekenntnis) gewiß im Sinne seiner Präexistenzchristologie, wie sie uns etwa auch im Philipperhymnus gegeben ist.«<sup>30</sup> Luther trennt, wie *seine* Deutung von Phil 2,6 zeigen wird, in seinem Glaubenskampf den einen Christus als Person auf, um Raum zu gewinnen für den Kampf der Giganten in Christus selbst. In den Randnotizen von 1511 sagt er: »Um es genau zu sagen, ist er (Christus) seiner Menschheit nach für den Vater nicht geboren, sondern nur für die Mutter. Und er heißt auch nicht Sohn Gottes, insofern er Mensch ist (wenigstens als natürlicher Mensch), sondern nur Adoptivsohn. [...] Wie gesagt wird, er ist von der Jungfrau geboren und nicht gemacht nach ihr, so muß man auch sagen, er ist gemacht für Gott und der Menschheit nach für Gott nicht geboren (*factus deo et non natus secundum hominem*).«<sup>31</sup>

#### 4. Die Lehrentscheidungen der Konzilien

Luthers Darstellung der Naturenfunktionen in Christus und ihre Verbindung miteinander stehen im offenen und bewußten Gegensatz zu den Verurteilungen der Kon-

<sup>26</sup> WA 9, 17,27–29, a.1508.

<sup>27</sup> De Trin. 11,5,9 (PL 42,85).

<sup>28</sup> WA 9, 17,34, a.1509.

<sup>29</sup> WA 9, 84,20, a. 1511. Es sei kurz vermerkt: Hier trennen sich die Wege Luthers und Melanchthons. In seinem Doppelverhältnis verteidigt Melanchthon in seinen Vorlesungen die Geheimnisse, die zur Inkarnation gehören, verschweigt sie aber in den öffentlichen Dokumenten. Vgl. Th. Beer, Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers, Einsiedeln 1980, 513–523.

<sup>30</sup> M. Hengel, Der Sohn Gottes, Bonn 1977, 95.

<sup>31</sup> WA 9, 84,13–19, a. 1511.

zilien. In bezug auf Augustin, Petrus Lombardus und die Scholastik spricht es Luther direkt aus, auch im Widerspruch zu den Konzilien macht Luther seine Position offenkundig.

Im nizänischen Glaubensbekenntnis wird von ein und demselben Subjekt, dem eingeborenen Sohn, unserem Herrn der ewige Hervorgang aus dem Vater und die zeitliche Geburt in der Menschwerdung ausgesagt.

Die erste Entscheidung des Konzils von Ephesus sagt: »Wenn einer nicht bekennt, daß der Emanuel in Wahrheit Gott ist und daß die hl. Jungfrau deshalb Gottesgebärrin (*theotókos*) ist, weil sie das fleischgewordene Wort, das aus Gott ist, *dem* Fleische nach geboren hat, der sei ausgeschlossen«<sup>32</sup>.

Das Konzil von Ephesus belegt die Termini *appositam* (anhaftend) (DS 258) und *adiectum* (hinzugefügt)<sup>33</sup> und *copulati* (kopuliert)<sup>34</sup> mit dem Anathem, weil damit die personale Einheit der Gottheit und Menschheit in Christus umgangen und sachlich geleugnet wird.

Gerade diese Termini benützt aber Luther als Ersatz für die personale Einheit. Bei Petrus Lombardus<sup>35</sup> liest Luther: »Sie (die katholischen Theologen) sagen nicht, das Wort, das Fleisch geworden ist, sei aus zwei Naturen zusammengesetzt (*compositum*), nämlich der göttlichen und der menschlichen«. Dagegen erklärt Luther: »Wenn man *compositum* im eigentlichen Sinne versteht, ist es richtig, wenn man es aber im weiteren Sinn als *constitutum* versteht, ist es falsch.«<sup>36</sup> 1540 sagt Luther noch ebenso: »Alle leugnen, daß Christus zusammengesetzt ist, auch wenn sie behaupten, er sei konstituiert.«<sup>37</sup> »Die Sophisten verbieten, von einer zusammengesetzten, aus zwei Naturen geeinten Person zu reden.«<sup>38</sup> Das Constantinopolitanum II (553) gebraucht zwar den Ausdruck *compositio*, setzt ihn aber gleich mit Einheit in der Subsistenz<sup>39</sup> und verwirft gleichzeitig den Begriff der *adiectio* für das Geheimnis der Inkarnation.<sup>40</sup> Luther übergeht diese präzisen Darstellungen, auf die sich auch Biel<sup>41</sup> beruft. Er spricht von *compositio* ohne Subsistenz und von *adiectum*.<sup>42</sup>

Er gebraucht die von den Konzilien verurteilten Bezeichnungen, weil er das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in Christus unter dem Aspekt des Kampfes betrachtet. Auch andere Ersatzbegriffe, z. B. Gottheit und Menschheit sind »ein Ding«, verwendet Luther, obwohl er weiß, daß seine Gegner diese Ausdrucksweise nicht zulassen.

In einer Tischrede 1541, die er selbst aufgezeichnet hat, sagt Luther: »Die Gegner lassen solche Rede nicht bleiben (gelten), daß Gott und Mensch ein, oder Marie Kind

<sup>32</sup> DH 252.

<sup>33</sup> DH 259.

<sup>34</sup> DH 262.

<sup>35</sup> Sent. III d. 6 c. 2.

<sup>36</sup> WA 9, 85,32–34, a. 1511.

<sup>37</sup> WA 39, II, 95,30f, a. 1540.

<sup>38</sup> WA 40, II, 417,32, a. 1532.

<sup>39</sup> DH 424, 425.

<sup>40</sup> DH 426.

<sup>41</sup> Vgl. 111,6 q. un. a.3 dub. 1 F.

<sup>42</sup> WA 9, 86,24ff, a. 1511.

und Schöpfer ein Ding sei, sondern so sagen sie: ›Homo est *Deus*, id est filius Dei, sustentans humanam naturam.‹[...] Solche portenta (Ungeheuerlichkeiten) haben sie gelehrt, die uns wollen zu Ketzern machen.«<sup>43</sup>

Als Ersatzbegriff für die fehlende personale Einheit verwendet Luther von Anfang an auch die Konnotation, obwohl Biel ausdrücklich erklärt, daß dieser Begriff nicht verwendbar ist, um die Subsistenz der Gottheit und Menschheit in der einen unteilbaren Person Christi zu bezeichnen.<sup>44</sup>

Selbst wenn Luther das Wort »hypostatisch« verwendet, hebt er den Sinn der Bezeichnung »hypostatisch« sofort wieder auf, indem er das Wort »additus« daneben setzt. Die Umwertung der gesamten Christologie und die Ausweglosigkeit der neuen Naturenfunktionen, die Luther für seine Vorstellung des »Christus für mich« braucht, sind in einer Randbemerkung zu Augustin *De vera religione* zusammengefaßt: »Christus ist gemacht zum Nachbild Gottes, hypostatisch, aber hinzugefügt zu ihm usw. (*Christum qui est factus ad imaginem dei hypostatice, sed additus ad eam etc.*)«.<sup>45</sup>

Auch an diesem Satz wird sichtbar, daß die Konzilsväter mit Recht den Ausdruck »additus«(hinzugefügt) mit dem Anathem belegt haben. Nach dem zitierten Satz ist Christus nicht *genitus*, sondern *factus*, er ist nicht *imago* (Ebenbild), sondern *ad imaginem* (Nachbild). Und dieses Nachbild ist hinzugefügt. Die Frage bleibt offen, wozu es hinzugefügt sein soll. Das Ergebnis der Aufspaltung ist eine Verbindungslosigkeit. Das Wort Hypostase, Person in Verbindung mit dem Begriff der Zeugung (*generatio*) und *natus* (geboren), diese Einheit, die auf die unteilbare Person Christi hinweist, stößt auf Luthers Widerstand, weil er von seiner Vorstellung des Glaubenskampfes ausgeht. Das zeigt sich noch einmal in der Mariologie.

## 5. Inkarnation und Mariologie entsprechen einander

Das Wort »genui« ruft in Luther den Widerstand hervor. Er lenkt von dem Geheimnis der Zeugung ab, indem er das *factus* daneben setzt. In dem Psalmvers 110,3 (›Ex utero ante Luciferum genui te‹) fügt er das *factus* ein, um daraus eine *operatio* zu machen: »Genui te, feci te gigni a matre, quia sola operatione divina editus est.«<sup>46</sup>

Die Konzilien haben den ewigen Hervorgang aus dem Vater und die zeitliche Geburt in der Menschwerdung mit denselben Ausdrücken »*genitus*« bzw. »*natus*« bezeichnet. Das Konzil von Chalcedon bezeichnet sowohl die ewige Geburt aus dem Vater wie die zeitliche Geburt aus Maria der Jungfrau, der Gottesgebälerin mit dem Ausdruck »*genitus*« (DS 301). Das Constantinopolitanum II sagt: Christus ist von Ewigkeit aus dem Vater geboren (*natus*) als Gott das Wort, in den letzten Tagen ist er aus der Jungfrau, der Gottesgebälerin inkarniert und geboren (*incarnatus et natus*).<sup>47</sup>

<sup>43</sup> Br 9, 444, 53ff; 445, 70f.

<sup>44</sup> Biel, I sent., d.30 q.4 T.U.; vgl. dagegen Luther, z. B. WA 9, 86,30; 87,39; 91,31, a. 1511.

<sup>45</sup> WA 9, 14,7f, a.1509).

<sup>46</sup> WA 4, 517,12, a. 1513ff.

<sup>47</sup> DH 417.

Im Concilium Toletanum VI heißt es: »Christus ist aus Gott geboren (natus) ohne Mutter, aus der Jungfrau ist er geboren ohne Vater.«<sup>48</sup>

Luther stellt zwar den Grundsatz auf: »Ich frage nicht, wie Christus Gott und Mensch ist und wie diese Naturen verbunden werden könnten.«<sup>49</sup> Er schildert aber doch nüchtern, ohne auf das Geheimnis einzugehen, seine Auffassung von Inkarnation: »Also gehet unser Herrgott kurz damit umb. Er macht ein Stück Fleischs und leget es der Jungfrauen in Schoß.«<sup>50</sup> Die Menschwerdung läßt er nur als Schöpfungsakt, als *prima operatio* gelten<sup>51</sup>, das heißt eben als *factus* und nicht als *genitus natus*. Die Jungfrauenschaft Mariens bezweifelt Luther nicht, ebensowenig die unbefleckte Empfängnis Mariens.<sup>52</sup> Er geht aber nicht in Mitfreude und Mitbewunderung auf die Freude der Mutter als Gottesgebärerin ein. Er läßt Maria sagen: »Ich freue mich nicht, daß ich Mutter des Herrn bin, daß die Frucht des Leibes gesegnet ist, sondern ich empfang die Freude in ihm allein.«<sup>53</sup> Das heißt, die Würde der Gottesmutterchaft vermag Luther von seinem Standpunkt aus nicht zu sehen. Deshalb erklärt er zu Gal 4,4 (»geboren von einer Frau«): »Das bezeichnet das Geschlecht, nicht die Würde (*significat sexum, non dignitatem*).«<sup>54</sup> Luther vermag die Würde der Gottesmutterchaft nicht zu sehen, weil es hier um die personale Einheit in Christus geht. Dazu hat er von Anfang an erklärt: »Die Logiker sagen, Christus ist Person etc., die Theologen aber: Christus ist Fels, Eckstein usw.«<sup>55</sup>, das heißt eben Verbergung, Schutz vor Gott. Wo immer Luther diesem Geheimnis begegnet, widerspricht er. So erklärt sich auch sein Spott über Anselm von Canterbury. Dieser wiederholt, was Augustin sagt: »In Christus ist nicht ein anderer als Gott und ein anderer als Mensch, obwohl er etwas anderes ist als Gott und etwas anderes als Mensch, sondern ein und derselbe ist Gott, der auch Mensch ist (*non enim est alius deus, alius homo in Christo, quamvis aliud sit deus, aliud homo, sed idem ipse est deus qui est homo*).«<sup>56</sup>

Dazu macht Luther die spöttische Bemerkung: »Hic est antiquaster (hier ist er altmodisch)«.<sup>57</sup> Die Inkarnation bietet für Luther keine Offenbarung, die über die Schöpfung als *prima operatio* hinausgeht: Er sagt: »Der Artikel von der Schöpfung aus dem Nichts ist schwieriger zu glauben, als der Artikel von der Inkarnation. [...] In der Inkarnation wird nur eine Sache mit einer anderen kopuliert (*copulatur*), das geschieht nicht bei der Schöpfung.«<sup>58</sup>

Das Ergebnis der Abwertung und Ausklammerung der Inkarnation faßt Luther in dieser letzten großen Disputation zusammen mit dem Satz: »Man sagt richtig: Das

<sup>48</sup> DH 491.

<sup>49</sup> WA 30, III, 112,11, a.1529.

<sup>50</sup> WA 7, 190,11f, a.1520.

<sup>51</sup> WA 9 ,61,35f, a. 1510.

<sup>52</sup> WA 1, 107,5–13, a. 1516; 17, 11,287,1–289, 1, a. 1527; 39, 11, 107,4–13, a. 1540; 40 ,111, 680, 29–33, a. 1543/44.

<sup>53</sup> WA 15, 642,22, a. 1524.

<sup>54</sup> WA 40, 1, 570,12, a.1531.

<sup>55</sup> WA 9, 91,23, a. 1511.

<sup>56</sup> Augustinus, De incarnatione verbi c. 5.

<sup>57</sup> WA 9, 110, a. 1513–16.

<sup>58</sup> WA 39, 11, 340,21; 390,24, a. 1545.

Wort ist Fleisch geworden, und Jehova ist Fleisch geworden. Da also auch für Christus Jehova nichts anderes bedeutet als das Sein, das ewig ist, so ist die Ewigkeit aus dem Fleisch geworden (*aeternitas facta ex carne*). Wir disputieren also nicht wie die Grammatiker.«<sup>59</sup> Luther übergeht mit dem Satz, daß »das ewige Sein aus dem Fleisch geworden ist«, nicht nur die Trinitätslehre und den Vorgang der Menschwerdung, sondern er kehrt diesen gewissermaßen um: Das ewige Sein wird aus dem Fleisch, so wie nach *Theologia Deutsch* Gott eine Persönlichkeit aus der Kreatur wird.

Man kann gegen diese Abwertung und Leugnung der Inkarnation einwenden, daß Luther doch auch den Titel *theotókos* bewahren will.<sup>60</sup> Dieser Titel hält Luther aber nicht ab, die Mutterschaft Mariens von dem *solus Christus* zu trennen. Folgendes Bild ist ihm ein »schändliches und lästerliches Bild«<sup>61</sup>: »Wenn man ihn (Christus) dir so vorhält, wie man pflegt zu malen, daß ihm die Mutter die Brüste weist, das ist eigentlich den Teufel predigen und nicht Christum, der allein gibt und nicht nimmt.«<sup>62</sup> Es kann überraschen, daß Luther den Titel »theotókos« verteidigt und auch Elemente der katholischen Mariologie, z. B. unbefleckte Empfängnis, Jungfrauengeburt bewahrt und trotzdem zu solchen Äußerungen gelangt. Luther begründet seine Aussage jedoch in diesem Zusammenhang systematisch. Wie Christus nicht Richter und nicht Gesetzgeber<sup>63</sup> sein kann, so kann er, weil er seiner Gottheit nach der allein Handelnde und Gebende ist, nicht zugleich auch der Empfangende sein, dem Maria die Brüste reicht. Das wäre eine Abwendung von der Predigt, von der Gnade allein, das heißt dem Verzehren der Sünde.<sup>64</sup>

## 6. Für den Kampf der Giganten sucht Luther Stützen in der Heiligen Schrift

Solche Stützen glaube er zu finden in Kol 2,15 (Vulg): »Triumphans illos in semetipso« – »Er hat einen Triumph aus durch sich selbst«, sowie in Röm 8,3 nach der der Vulgata: »De peccato damnavit peccatum« – »Er hat die Sünde mit Sünd verdammt«, und auch in einer seltenen Lesart von Heb 1,3: »*To remati tes dynameos di'heautou* (anstatt *autou*), *katharison ton hamartion poiesamenos*« – »Er hat die Reinigung unserer Sünden gemacht durch sich selbst.«

Die Intensität, mit der Luther aus der Heiligen Schrift Belege sucht für den Kampf in Christus selbst, ist ein Beweis, daß es um sein Zentralanliegen geht und daß die Funktionen der Gottheit und Menschheit in Christus als ernste Aussagen gemeint sind.

Kol 2,15 »*Thriambeusas autous en auto*« – »Gott hat durch Christus über sie triumphiert« übersetzt Luther nach der Vulgata »*Triumphans illos in semetipso*«. Hieronymus übersetzt Kol 2,15, als ob im griechischen Text stünde *en heauto* (in sich

<sup>59</sup> WA 39 II, 374,10–15, a. 1545.

<sup>60</sup> Vgl. z. B. WA 50, 590,29, a. 1539).

<sup>61</sup> WA 33, 83,29–37, a. 1531.

<sup>62</sup> WA 10, I, 2, 434,16–18, a. 1520; ähnlich 17, I, 472,9–12, a. 1525.

<sup>63</sup> In zahllosen Stellen, FW 4180.

<sup>64</sup> Vgl. WA 34, I, 358, 3ff, a. 1531.

selbst). Diese Übersetzung ist für Luther Anlaß, von dem großen Gotteskampf zu sprechen, nachdem er von Anfang an mit Sehnsucht ausschaut. In Kol 2,15 möchte er seine Wonne finden. Darum schreibt er: »Paulus spricht mit Wonne: ›Triumphans in se ipso‹ – ›er macht einen Triumph in sich selbst‹. Das ›seipsum‹ macht den Text wunderbar.«<sup>65</sup> In einer Predigt 1531 sagt er dasselbe: »Das rühmt Paulus: *Per seipsum*. Nicht, daß er den Tod in der Hölle erschlagen oder daß er ihm ins Lager gefallen wäre, sondern umgekehrt: Der Tod fällt ihm in sein Lager, und er (Christus) besiegt ihn durch sich. Hält nur still und kann nicht untergehen [...] Durch sich selbst und in sich selbst, das ist ein feiner Krieg.«<sup>66</sup>

Was besagt »durch sich selbst und in sich selbst«? »Ein und dieselbe Person Christi ist zugleich tot und lebendig, zugleich leidend und selig, zugleich tätig und untätig usw. wegen der Idiomenkommunikation, obwohl keiner der beiden Naturen das zukommt, was der anderen eigentümlich ist, sondern im schroffsten Widerspruch zueinander bestehen, wie bekannt ist.«<sup>67</sup> »In sich selbst und durch sich selbst« kann nach Luther nicht von der personalen Einheit der Naturen in Christus verstanden werden. Darum betont er gegen alle, daß die zwei Naturen in Christus zusammengefügt sind.<sup>68</sup>

### **7. Luther leugnet die personale Einheit in Christus, gebraucht aber den Begriff der Idiomenkommunikation**

Damit macht Luther eine Anleihe aus einem theologischen System, das er ablehnt. Die Personaleinheit in Christus lehnt Luther von Anfang an ab<sup>69</sup> und spaltet die Ichbin-Aussagen auf (Joh 11,25; 12,44; 8,25.58). Diese Aufspaltung ist notwendig, denn Christus »hat nicht die Menschennatur schlechthin angenommen, sondern eine solche Menschheit, die Tod und Hölle willfährig und unterworfen ist. Und doch hat sie in dieser Erniedrigung Teufel und Hölle und alles in sich verzehrt. Das ist die Idiomenkommunikation«<sup>70</sup>.

Idiomenkommunikation im ontologischen Sinn besagt die gegenseitige Mitteilung göttlicher und menschlicher Eigenschaften aufgrund der Hypostase. Luther spricht dagegen von einem Kampf und einem Verzehren. Er setzt wie immer voraus, daß Gottheit und Menschheit addiert, zusammengefügt usw. sind. Es muß jedoch die Frage gestellt werden: Inwiefern ist Christi Menschheit dem Teufel willfährig?

Luther legt in dem Wechsel des Sünders mit Christus die Vorstellung des Mysterienkultes zugrunde. Nach dem antiken Mysterienkult wird der Myste Teilhaber am Geschick seines Gottes.<sup>71</sup> Luther kehrt dieses Verhältnis aber um: Gott wird Teilhaber

<sup>65</sup> WA 40, I, 440, 7, a. 1531.

<sup>66</sup> WA 34, I, 274,4–6,22, a. 1531.

<sup>67</sup> WA 56, 343,20–23, a. 1515/16.

<sup>68</sup> WA 39, II, 95,30–37, a. 1540.

<sup>69</sup> WA 9, 91,23, a. 1511.

<sup>70</sup> WA 43, 579, 42, 580,2, a. 1535/45.

<sup>71</sup> Vgl. Prümm, »Mysterien«, in: LThK<sup>2</sup>, Bd. 7, 717–720, hier: 719f.

am Geschick des Menschen. Das Modell des Menschen ist Luther selbst, der von sich sagt: »Wie es andere zum Stehlen treibt (*rapit*), so mich zur Blasphemie.«<sup>72</sup>

Luther überträgt seine eigene Verfassung der Blasphemie auf Christus. So kommt er zum Ergebnis: »Christus wurde so von Blasphemie erfaßt (*blasphemiis eo pulsabant*), daß er Gott als hassenswert erschien.«<sup>73</sup> »Christus scheint in sich selbst (in *semetipso*) die Anfechtung zur Blasphemie, die in ihm auszubrechen drohte, wie zwischen Lob und Blasphemie schwankend hinunterzuwerfen und zu verstummen.«<sup>74</sup>

### Zusammenfassung

Welche Folgen hat der Wechsel des Sünders mit Christus für den Personbegriff? Christus führt nicht mehr seine eigene Person: »Da Christus Sünder *sein* will und sagt: Ich will dich tragen, das geht Christus an.«<sup>75</sup>

In der Interpretation des sogenannten Philipperhymnus schlägt sich u. a. dieser Kampf in Christus nieder: Nach Luther wird nicht vom Präexistenten die Erniedrigung ausgesagt, sondern von dem Menschgewordenen.<sup>76</sup> Die für den Kampf in Christus notwendige Voraussetzung ist diese: »Christus nahm wohl Knechtsgestalt an, aber er war nicht drinnen.«<sup>77</sup> »Die Hypostase kam dem Knecht nicht zu.«<sup>78</sup> Es ist nur logisch, daß Luther auch den paulinischen Gedanken leugnet, daß Christus wegen seines Gehorsams »mehr als erhöht« (Phil 2,9) wurde. Auch hier trennt er Gottheit und Menschheit und läßt nur eine vorübergehende Zusammensetzung zu: »Es klingt nur so, als ob Christus die Erhöhung verdient hätte, aber er besaß (das Gottsein) schon von Ewigkeit her.«<sup>79</sup> »Er regiert auch nicht in diesem Wesen (als Mensch)«<sup>80</sup>, denn »er hat die Hülle der Menschheit abgelegt«.<sup>81</sup>

Weil die Herrlichkeit der göttlichen Gnade nicht auf die Menschheit Christi übergehen kann, insofern Gottheit und Menschheit nur zusammengesetzt sind, darum verliert auch die Glorie der Gnade Gottes ihren Sinn und schlägt ins Gegenteil um. So ist es zu verstehen, daß Luther zum Ergebnis kommt: »Es sind zwei ganze Menschen und ein ganzer Mensch. So geschieht es, daß der Mensch sich selbst bekämpft und sich konträr zu sich verhält, daß er will und daß er nicht will. Das aber ist die Glorie der Gnade Gottes, daß sie uns uns selbst zu Feinden macht.«<sup>82</sup>

Die aus dieser Verdoppelung in Christus und im Menschen sich ergebenden Folgen sollen in Punkt II 3 behandelt werden. Zunächst gilt es, den Kampf, den Luther in Gott selbst hineinträgt, darzustellen.

<sup>72</sup> WA 40, I, 524,8 .a. 1531.

<sup>73</sup> WA 5 ,387,12, a. 1519/21.

<sup>74</sup> WA 5, 612 ,26–28, a. 1519/21.

<sup>75</sup> WA 40, I, 448,7f, a. 1531.

<sup>76</sup> WA 9, 441,34, a. 1519/21; 10, I, 1,150, 8–10, a. 1522.

<sup>77</sup> WA 17, II, 241,8, a. 1525.

<sup>78</sup> WA 27, 93,27, a. 1524.

<sup>79</sup> WA 20, 491,12.17, a. 1526.

<sup>80</sup> WA 5, 479,29, a. 1534.

<sup>81</sup> WA 4, 406,29, a. 1513/16.

<sup>82</sup> WA 2, 586,16–18, a. 1519.

## II. Die Kontrarität in Gott

Im ersten Teil wurde aufgezeigt, wie Luther die Einheit des Geheimnisses der Selbstoffenbarung Gottes in Christus aufsprengt. Es gilt nun zu untersuchen, welches Motiv ihn dazu bewogen hat, gegen die Väter und die Scholastik und vor allem gegen die Heilige Schrift diese Aufspaltungen vorzunehmen.

Luther sieht in allem zuerst den Widerspruch, weil er selbst den Widerspruch in sich trägt. Diesen Widerspruch trägt er im Wechsel und Streit mit Christus in Gott selbst hinein. So entsteht die Kontrarität »Wider Gott zu Gott« (1). *Es* ist aber unverkennbar, daß Luther unter dem Widerspruch doch den Ruf nach dem Vater in sich nicht zum Schweigen bringt (2). Die notwendigen Folgen des Kontraritätsdenkens (3) sind die Flucht zum ersten Gebot (»du mußt«) unter der härtesten Drohung der Strafe (3.1) und das Ausweichen auf »Formen Gottes« (*formae dei*), weil die *forma dei* (Phil 2,6) sich nicht entbirgt (3.2.).

### 1. »Wider Gott zu Gott«

Wo der heilige Paulus an die Grundlage des Glaubens, den Abba-Ruf erinnert, spricht Luther von der Gegnerschaft zum Vater. Paulus erinnert die Römer: »Ihr habt nicht einen Geist empfangen, der euch zu Sklaven macht, so daß ihr euch immer noch fürchten müsstet, sondern ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater!« (Röm 8,15).

Luther wirft den »Werkgerechten« vor, daß sie nicht wissen, daß der Vater Tyrann, Feind ist und unterstellt ihnen folgende Ansicht: »Alle diese sagen heimlich im Herzen: Tyrannisch handelt Gott. Er ist kein Vater, sondern Gegner«. Luther überträgt seine eigene Verfassung auf die Werkgerechten und fährt fort: »Das ist er auch wirklich. Aber jene (die Werkgerechten) wissen nicht, daß man diesem Gegner zustimmen muß und daß er so Freund und Vater wird und anders niemals (alias *nunquam*).«<sup>83</sup>

In einer Nachschrift der Vorlesung zum Römerbrief kommt Luthers Verfassung noch deutlicher zum Ausdruck: »Das Herz sagt nicht ›Abba‹, sondern vielmehr Tyrann, Feind, Gegner. Alle diese nennen Gott wenigstens im Herzen einen Tyrannen. Weil man aber notwendig den hassen muß, den man fürchtet, darum müssen einem solchen Haß notwendig auch Gotteslästerungen und Flüche folgen.«<sup>84</sup>

Durch ein ähnliches Wort des Römerbriefes fühlt sich Luther getrieben, ebenfalls das Gegenteil von dem zu sagen, was Paulus empfiehlt. Paulus sagt: »Erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist, nämlich das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene« (12,2).

Luther antwortet: »Wie Gottes Weisheit verborgen ist unter der Gestalt der Torheit und die Wahrheit unter der Form der Lüge, so kommt das Wort Gottes, sooft es kommt, in einer Gestalt, die unserem Geist konträr ist. [...] So ist es auch mit dem

<sup>83</sup> WA 56, 368,25–29, a. 1515/16.

<sup>84</sup> WA 57, 188,5ff, a. 1515/16.

Willen Gottes. Er ist wahrhaft und von Natur gut, wohlgefällig, vollkommen, aber er ist unter der Gestalt des Bösen, Mißfälligen und Verzweifelten so verborgen, daß er unserem Willen in keiner Weise als Gottes, sondern als des Teufels Wille erscheint.«<sup>85</sup>

Luther vermag von seiner Verfassung aus nicht auf Röm 8,16 einzugehen: »Der Geist selbst bezeugt mit unserem Geist (*synmartyrei*), daß wir Kinder Gottes sind.«

Auch in das Alte Testament trägt Luther die Kontrarietät hinein. Die Verheißung Gottes an Abraham: »Durch deinen Samen sollen alle Völker auf Erden gesegnet werden, weil du meiner Stimme gehorcht hast« (1 Mos 22,18) ist für Luther der Anlaß, über die Kontradiktion, den Widerspruch zu sprechen. In der Genesisvorlesung über 1 Mos sagt er dazu: »Warum befiehlt also Gott ihm (den Isaak) zu töten? Ohne Zweifel bereut Gott sein Versprechen, sonst würde er sich nicht selbst widersprechen [...] Diese Anfechtung kann nicht überwunden werden, und sie ist weit größer als das, was von uns begriffen werden kann. Es ist nämlich der Widerspruch, mit dem Gott sich selbst widerspricht (*est enim contradictio, qua ipse Deus sibi ipsi contradicit*). Dem Menschen ist es unmöglich, das zu begreifen. Notwendigerweise denkt er: Entweder lügt Gott, und das ist Blasphemie, oder Gott haßt mich, und das ist Anlaß zur Verzweiflung.«<sup>86</sup>

Luther projiziert in Abraham seine eigene Verfassung, das Schwanken zwischen Blasphemie und Verzweiflung. Den Segen Gottes und die Verheißung übersieht er, und darum versperrt er sich auch den Weg zur Offenbarung der Liebe: »So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde gehe, sondern das ewige Leben habe« (Joh 3,16).

Luther vermag die gehorsame Liebe Abrahams und die größere Liebe Gottes, die in Abraham vorgebildet ist, nicht zu erkennen. So erklärt sich seine Bemerkung zu 1 Mos 22,12: »Jetzt weiß ich, daß du Gott fürchtest und deinen einzigen Sohn nicht verschont hast um meinetwillen.« In der Genesisvorlesung spricht Luther wiederum nur von der Kontrarietät in Gott: »Wir müssen einen solchen Gott erkennen, der Gegensätzliches im Gegensätzlichen vollbringt (*agat contraria in contrariis*). Obwohl die wunderbare Leitung der Heiligen an vieles liebenswürdig erinnert und voll des Trostes ist, so könnten die wirklich Frommen, *salva reverentia* der Majestät und der Wahrheit Gottes, doch diese Redeform gebrauchen: Gott täusche, lüge, verstelle sich und treibe sein Spiel mit uns, wie unser Sprichwort zu sagen pflegt: ›Soll's wahr sein, so ist es eine große Lüge.«<sup>87</sup>

In ähnlicher Weise kommentiert Luther den Kampf Jakobs mit dem Engel. Den Segen übergeht er. In der Psalmenerklärung 1519/21 erklärt er zu 1 Mos 32,24ff: »Höchst spirituell und höchst verbissen ist dieser Kampf zwischen dir allein und Gott allein zu bestehen, wobei die Hoffnung allein aushält und ausschaut, da sie die ganze Sache Gott empfiehlt und Gott mit Gott besiegt (*deumque contra deum vincente*) wie Jakob Gen 32.«<sup>88</sup>

<sup>85</sup> WA 56, 446,31–33; 447,3–7, a. 1515/16.

<sup>86</sup> WA 43, 202,3f.16–20, a. 1535/45.

<sup>87</sup> WA 43, 229,28–33, a. 1535/45.

<sup>88</sup> WA 5, 167,13–16, a.1519/21.

Auch die Freude der ewigen Weisheit erweckt in Luther nur eine gegenteilige Vorstellung. In der Genesisvorlesung erklärt er: »Es ist wahrhaftig ein Spiel der göttlichen Güte auf dem Erdkreis, so wie die Weisheit der Sprichwörter (8,31) sagt: ›Ich spielte auf seinem Erdkreis, und meine Freude war es, mit den Menschenkindern zu sein.‹ So spricht die Weisheit des Vaters, der eingeborene Sohn Gottes und bezeugt, er spiele, ergötze sich und lebe frohlockend und angenehm mit den Menschen, und dieses Spiel sei ihm das höchste Vergnügen. Aber für uns ist es der traurigste Tod. Ist das nicht etwa ein Spiel, den Menschen zunichte zu machen, ihn dem Tod auszuliefern, ihn mit zahllosen Unglücksfällen und Quälereien heimzusuchen? Es ist ein Spiel der Katzen mit der Maus, welches der Maus Tod ist.«<sup>89</sup>

Auch die Verbindung von Altem und Neuem Testament vermag Luther nicht zu sehen. Gerade das Bild des lebenspendenden Christus wird für ihn Symbol des Kampfes. Paulus schildert Christus als den lebenspendenden Felsen, der schon im Alten Bund das Volk Gottes leitet: »Alle unsere Väter waren alle unter der Wolke, und alle sind durch das Meer hindurchgezogen, und alle wurden auf Mose getauft; alle aßen die gleiche geistliche Speise, und alle tranken den gleichen geistlichen Trank; sie tranken nämlich aus dem geistlichen Felsen, der sie begleitete, der Fels aber war Christus« (1 Kor 10,23f).

Luther sieht in dem Felsen Christus den Ort, in dem die Sünde »groß gemacht« werden soll. Er sagt: »Wie Christus vom Apostel 1 Kor 4,10 Fels genannt wird, ›der Fels aber war Christus‹, so ist Christus wahrhaft Sünde.«<sup>90</sup>

Die Sünde, die Luther personifiziert, wird nicht als Tat, sondern als Zustand auf Christus übertragen, und so kommt es zu dem Kampf der Giganten in Christus. So entsteht der Christus, der zwei konträre Naturen hat, die nicht inkarnatorisch personal verbunden sein können, sondern nur zusammengefügt. Luther gebraucht die herkömmlichen Begriffe »Natur«, »Person« und wendet auch den Begriff der Idiomenkommunikation darauf an, denkt aber in der Vorstellung von *Theologia Deutsch*: »Die Seele Christi hatte zwei Augen, ein rechtes und ein linkes (die Gottheit und die äußere Menschheit). Keines hat acht auf das andere.«<sup>91</sup>

Nicht ein Nacheinander von Zuständen und Funktionen in Christus, sondern eine Gleichzeitigkeit von konträren und unverbindbaren Naturen bildet den Christus, der den Kampf in sich austrägt. So sagt die Genesisvorlesung: »Beides ist also wahr: die höchste Gottheit ist die niedrigste Kreatur, zum Knecht gemacht aller Menschen, ja dem Teufel selbst unterworfen. Und umgekehrt sitzt die niedrigste Kreatur, die Menschheit oder der Mensch zur Rechten des Vaters, ist die höchste geworden und unterwirft sich die Engel, nicht wegen der menschlichen Natur, sondern wegen der wunderbaren Verbindung und Einheit, die hergestellt ist aus zwei konträren und unverbindbaren Naturen in einer Person.«<sup>92</sup>

Die Gleichzeitigkeit der entgegengesetzten, konträren Funktionen der Naturen ist das theologische Erkenntnisprinzip für die Kreuzestheologie Luthers: »Gott will

<sup>89</sup> WA 44, 466,22–29, a. 1535/45.

<sup>90</sup> WA 8, 27,31f, a. 1521.

<sup>91</sup> *Theologia Deutsch*, Kap. 7 (Ed. A. M. Haas, Freiburg <sup>2</sup>1993, 47).

<sup>92</sup> WA 43, 580,7–12, a. 1535/45.

unter der Larve des Teufels erkannt werden und will, daß der Teufel unter der Larve Gottes widerlegt wird.«<sup>93</sup>

Was Luther darum in der Erklärung zum 117. Psalm sagt, ist nicht eine volkstümliche Übertreibung, sondern schildert den Kampf der Offenbarung Gottes im Widerspruch: »Die Gnade scheint äußerlich, als sei es eitel Zorn, so tief liegt sie verborgen mit den zwei dicken Fellen oder Häuten zugedeckt, nämlich daß sie unser Widerteil und die Welt verdammen und meiden als eine Plage und Zorn Gottes. Und wir selbst auch nicht anders fühlen in uns, was wohl Petrus sagt (2 Petr 1,19): ›Allein das Wort leuchtet uns wie in einem finstern Ort.‹ Ja freilich, ein finsterner Ort. Also muß Gottes Treu und Wahrheit auch immerdar zuvor eine große Lügen werden, ehe sie zur Wahrheit wird. Denn vor der Welt heißt sie eine Ketzerei. So dünkt auch uns selbst immerdar, Gott wolle uns lassen und sein Wort nicht halten und fähet an, in unserem Herzen ein Lügner zu werden. Und Summa: Gott kann nicht Gott sein, er muß zuvor ein Teufel werden. Und wir können nicht gen Himmel kommen, wir müssen vorhin in die Hölle fahren, können nicht Gottes Kinder werden, wir werden denn zuvor des Teufels Kinder. Denn alles, was Gott redet und tut, das muß zuvor der Teufel geredt und getan haben. Und unser Fleisch hält selbst auch dafür, daß uns genau und nehrlich (streng richtig) der Geist im Wort erhält und andern glauben lehrt. Wiederum aber der Welt Lügen kann nicht zur Lüge werden, sie muß zuvor die Wahrheit werden, und die Gottlosen fahren nicht in die Hölle, sie seien denn zuvor in den Himmel gefahren und werden nicht des Teufels Kinder, sie müssen zuvor Gottes Kinder sein. Und Summa: Der Teufel wird und ist kein Teufel, er sei denn zuvor Gott gewest. Er wird kein Engel der Finsternis, er sei denn zuvor ein Engel des Lichts geworden. Denn was der Teufel redet und tut, das muß Gott geredt und getan haben, das glaubt die Welt und bewegt uns wohl selber. Darum ists hoch beredt und muß hoher Verstand hie sein, daß Gottes Gnade und Wahrheit oder seine Güte und Treu walte über uns und obliege. Aber tröstlich ists, wers fassen kann, wenn er gewiß ist, daß es Gottes Gnade und Treue ist und doch sich anders ansehen läßt und mit geistlichem Trotz sagen könne: Wohlan, ich weiß vorhin (von vornherein) wohl, daß Gottes Wort eine große Lüge werden muß, auch in mir selbst, ehe es die Wahrheit wird. Wiederum weiß ich, daß des Teufels Wort muß zuvor die göttliche Wahrheit werden, ehe sie zur Lüge wird. Ich muß dem Teufel ein Stündlein die Gottheit gönnen und unserm Gott die Teufelheit zuschreiben lassen. Es ist aber damit noch nicht aller Tage Abend. Es heißt doch zuletzt: Seine Güte und Treue waltet über uns.«<sup>94</sup>

Was Luther in dieser Predigt anschaulich über die Kontrarietät in Gott sagt, das hat er sachlich mit Nachdruck und bewußter Kühnheit im kleinen Galaterkommentar als die eigene Erfahrung gegenüber Petrus (1 Petr 2,11) und Paulus (1 Thess 5,23) dargestellt. Die Kontrarietät im Menschen, die den Menschen verdoppelt, entsteht gerade gegenüber der Herrlichkeit der Gnade Gottes: Wir wiederholen den Satz: »Es *sind* zwei ganze Menschen und ein ganzer Mensch. So geschieht es, daß der Mensch sich selbst bekämpft und sich konträr zu sich verhält, daß er will und daß er nicht will. Das

<sup>93</sup> WA 40, II, 54,3, a. 1531.

<sup>94</sup> WA 31, I, 249,15–250,37, a. 1510.

aber ist die Glorie der Gnade Gottes, daß sie uns uns selbst zu Feinden macht (*atque haec est gloria gratiae dici, quod nos fecit nobis ipsis hostes*).<sup>95</sup>

In diesem Satz ist »Gnade« nicht mehr Gnade im Sinne des Paulus. Die Gnade bewirkt nicht Freundschaft, sondern schlägt um in Schrecken. Und die »Herrlichkeit« ist nicht Selbstoffenbarung Gottes. Luther identifiziert die Gnade der Herrlichkeit Gottes mit der Majestät, dem *deus nudus*, dem *deus ipse*, vor dem der Mensch fliehen muß. »Den (verhüllten) Gott muß man haben, damit nicht der nackte Gott mit dem nackten Menschen da sei. Mit dem Papst und Mohammed bleibt die Anmaßung, bis es zur Todesstunde kommt.«<sup>96</sup> »Wenn Gott in seiner Majestät mit mir redet, laufe ich wie die Juden.«<sup>97</sup> Ausdruck der nackten Gottheit ist das Gesetz, das Gesetz, das tötet.

Luther geht immer von der Voraussetzung aus, daß Gott sich nicht in der Herrlichkeit des Eingeborenen personal offenbart, sondern in seiner nackten Gottheit, d. h. seiner Majestät. Daraus folgt: »Wer Gott in seiner Majestät und seiner Gottheit ergründen wollte, der würde von der Glorie Gottes erdrückt.«<sup>98</sup> Daher auch Luthers Warnung in einer Weihnachtspredigt von 1519: »Ich will nicht, daß du in Christus die Gottheit betrachtest, ich will nicht, daß du auf die Majestät schaust, sondern rufe das Denken deines Geistes auf dieses Fleisch, auf dieses Kind Christus. Die Gottheit kann dem Menschen nur Schrecken sein, jene unerhörte Majestät kann den Menschen nur erschrecken.«<sup>99</sup>

Selbst der Heilige Geist kann als Gesetzgeber nur erschrecken: »Auch der Heilige Geist in seiner Majestät ist unbegreiflich, und wenn er in seiner Majestät als Gott das Gesetz offenbart, so kann er nicht anders als töten und heftig erschrecken. Wenn er aber schließlich Tröster und Heiliger sein soll, ist er auch Geschenk (*donum*) geworden.«<sup>100</sup> Auf die Unterscheidung zwischen *gratia* und *donum* wird noch zu verweisen sein.

Zur Grundansicht Luthers, daß das Gesetz Ausdruck der nackten Gottheit ist, äußert H. Bandt die Meinung, daß »Luther sich gelegentlich einmal zu solchen aus dem Rahmen fallenden Aussagen hat bewegen lassen«.<sup>101</sup> A. Kimme weist dagegen darauf hin, daß »Luther auf die antithetische Doppelheit im Offenbarungsverständnis selber den Ton legt«.<sup>102</sup>

## 2. Der leise Ruf nach dem Vater unter dem lauten Gebrüll des Gotteshasses

Man muß die Frage stellen, wie Luther selbst mit der Doppelheit oder besser gesagt Kontrarietät der Offenbarung Gottes fertig wird.

Dem Ruf Abba, Vater, den Gott durch den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gelegt hat (Röm 8,15), hatte Luther im Römerbriefkommentar seinen eigenen Ruf

<sup>95</sup> WA 2, 585,16–18, a. 1519.

<sup>96</sup> WA 40, III, 330,1f, a. 1532.

<sup>97</sup> WA 40, II, 330,5, a. 1532.

<sup>98</sup> WA 39, I, 484,6f. a. 1538.

<sup>99</sup> WA 9, 440,33–441,2, a. 1519.

<sup>100</sup> WA 39, I, 484,12–15, a. 1538.

<sup>101</sup> Vgl. H. Bandt, Luthers Lehre vom verborgenen Gott, Berlin 1958, 188.

<sup>102</sup> Vgl. A. Kimme, in: Lutherjahrbuch 26 (1958), 154.

»grausamer Henker« entgegengestellt.<sup>103</sup> Bei der Erklärung von Gal 4,4 offenbart aber Luther doch auch den leisen Seufzer »Vater«, der das »mächtige Gebrüll des Gotteshasses beschwichtigt und bezähmt«: »Oft klagen die Heiligen in den Psalmen ›Verworfen bin ich von deinem Angesicht‹ und ›Ich bin wie ein zerbrochenes Gefäß usw.‹. Das ist sicher nicht *der* Seufzer, der spricht ›Vater‹, sondern das ist das Gebrüll, des Gotteshasses, das mächtig ruft: ›Strenger Richter, grausamer Henker, Teufel.‹ Hier ist es Zeit, daß du deine Augen vom Gesetz, von den Werken, von dem Gefühl abwendest und in deinem Gewissen das Evangelium an dich reiße und dich allein auf die Gnade Gottes stütze. Hier wird ein leiser Seufzer frei, der jenes mächtige Gebrüll beschwichtigt und bezähmt, und es bleibt im Herzen nichts als jener Seufzer, der ruft: Abba, Vater. Immer aber klagt mich das Gesetz an, setzen mich Sünde und Tod in Schrecken. Dennoch, du verheißest die Gnade, Gerechtigkeit und ewiges Leben durch Christus. Auf diese Weise bringt die Verheißung den Seufzer hervor, der ruft: Vater.«<sup>104</sup> Der Ruf Abba, Vater, überwindet nicht die Kontrarietät. Nicht von einer Annahme durch den Vater oder einer Liebe zu ihm will Luther sprechen, sondern von dem An-sich-Reißen des Evangeliums im Gewissen, das nicht mit dem Gefühl identisch ist und verwechselt werden darf. Es bleibt sowohl in Gott die Kontrarietät wie auch die Verdoppelung im Menschen. Darauf hat Luther unmittelbar vorher besonders Gewicht gelegt: »Unsere Theologie ist deshalb sicher, weil sie uns außerhalb von uns setzt. Ich darf mich nicht stützen auf mein Gewissen, meine erfahrbare Person, mein Werk. [...] Das versteht der Papst nicht.«<sup>105</sup> Die Kontrarietät in Gott, die Verdoppelung des Gewissens sowie die Auftrennung des Ich-bin in eine Funktion der nackten Gottheit und in eine Funktion der Menschheit als Schutz vor dem nackten Gott, bildet Luthers Theologie, die er dem Papst entgegengesetzt. Der leise Seufzer ist nicht ein Ausgleich der Gegensätze und noch weniger eine liebende Hingabe an den Vater. Haß und Lästerung Gottes sind vielmehr Zeichen der wirklichen Kinder Gottes, wie Luther sie definiert.

Sein Bekenntnis gipfelt in der Aussage: »Ich will es frech und frei herausagen: In diesem Leben ist Gott niemand näher als diese Gotteshasser und Gotteslästerer, aber auch keine angenehmeren und lieberer Kinder. Und hier wird in einem einzigen Moment mehr für die Sünde genuggetan, als wenn du viele Jahre in Wasser und Brot fastetest.«<sup>106</sup>

Luther denkt nicht an Genugtuung wie die Tradition und auch nicht an Reue und innere Umkehr. *Reue* ist nur die Reaktion des Gesetzes: »Die Reue ist nicht mein Werk, sondern Werk des Gesetzes, Gottshaß, Flucht vor Gott, Gotteslästerung. Reue ist Donner und Blitz des göttlichen Zornes vom Himmel her in meinem Gewissen. Ich bin wahrhaftig das Unterworfene und das Material des göttlichen Handelns, wodurch er mich unterwirft, zermalmt und zur Unterwelt führt.«<sup>107</sup>

<sup>103</sup> Vgl. WA 57 188, 5ff, a. 1515/16.

<sup>104</sup> WA 40, I, 592,15–24, a. 1431.

<sup>105</sup> WA 40, I, 589,8–10, a. 1531.

<sup>106</sup> WA 5, 170,25–28, a. 1519/21.

<sup>107</sup> WA 39, I, 104,14f; 26–280, a. 1536.

In dieser Verfassung, die Reue mit der Gotteslästerung gleichsetzt, liest Luther die Worte dessen, der spricht »Ich-bin«, den er schon von den ersten Zeilen an aufgetrennt hat in eine Funktion der Gottheit und eine Funktion der Menschheit Christi als Schutz vor der Gottheit. So kommt Luther zu dieser Interpretation: »Nicht nur durch das Wort des Gesetzes, welches der Mund der Hölle eint, schütteln sie (die Gegner über mich) das Haupt, sondern am allermeisten durch das Evangelium, das des Himmels Mund ist. Das geschieht in diesen und ähnlichen Worten: ›Niemand kommt zu mir, wenn ihn der Vater nicht zieht‹ (Joh 6,44). Und wiederum ›Jede Pflanzung, die nicht mein Vater gepflanzt hat, wird ausgerottet‹ (Mt 15,13). Und ebenso ›Der Same, der auf steinigem Grund fiel‹ (Mt 13,20). Durch solche Blitze wird die Seele so erschüttert, daß sie in Zweifel gerät, ob ihr Glaube aus Gott gepflanzt ist oder auf natürlicher Einbildung beruht (*ex naturalibus simulata*). So wird er (der Glaube) von dem Trost des Evangeliums in Christus losgerissen. [...] Hier wird Christus weggenommen und gelegnet, daß er das Haupt ist. Und man hofft allein auf Gott, er möge Christus einem zurückgehen. Hier wird die Sache ohne einen Mittler gehandelt (*hic sine mediatore agitur res*).«<sup>108</sup>

Warum erregen Worte wie Joh 6,44 u. a. in Luther solche Erschütterungen? Luther erscheint der Vater nicht als der Vater, sondern als Tyrann. Darum kann der Sohn, der allein zum Vater führt, für Luther nicht ein Mittler sein. »Mittler« bedeutet für Luther Schutz vor dem Wesen Gottes, vor dem nackten Gott. Die Mahnung und der Anspruch Christi, daß niemand zum Vater kommt außer durch ihn, bewirkt in Luther seine gegenteilige Reaktion.

Darum sagt Luther in der Fortsetzung des obigen Zitates: »Hier stehen Götteslästerung, Murren und Fluch vor der Türe, und man beginnt, Gott zu verurteilen als feindlich, wütend und grausam und alles, was diese Übel begleitet. Was soll also hier die Seele voll von Ängsten und im tiefsten geschlagen tun?«<sup>109</sup>

Luther benützt den Wechsel, das *admirabile commercium*, von dem die Väter reden<sup>110</sup>, um den Zustand der Blasphemie auf die Menschheit Christi zu übertragen. Nach den Vätern ist der Wechsel eine Annahme durch den Logos. Irenäus: »Dazu wurde der Logos Mensch, damit der Mensch den Logos in sich fasse und, die Sohnschaft empfangend ein Sohn Gottes werde.«<sup>111</sup> Augustin sagt: »Gott wurde also ein gerechter Mensch und setzte sich bei Gott für den sündigen Menschen ein. Übereinstimmung besteht nämlich im Menschsein und Menschsein, nicht aber im Gerecht- und Sünder-sein.«<sup>112</sup>

Nach Luther handelt es sich im fröhlichen Wechsel und Streit um eine Belastung der Menschheit Christi. Diese kann selbst nicht innerlich geheiligt sein, sondern steht mit der Gottheit im Kampf wie zwei Giganten. Der Mensch im Tausch, der Sünder wird durch den Schutz, den Christus gewährt, nicht geheiligt, sondern wird durch den Glauben allein (ohne die Liebe) befähigt, teilzuhaben am Kampf der Giganten. Luther sagt in der Fastenpostille 1525: »Hie muß du voneinander scheiden Lieb und Glau-

<sup>108</sup> WA 5, 622,1–7; 14f,1519/21.

<sup>109</sup> WA 5, 622, 33–36, a. 519/21.

<sup>110</sup> Vgl. H. U. v. Balthasar, Theodramatik III, Einsiedeln 1980,226.

<sup>111</sup> Irenäus, Adv. haer. III 19, 1; vgl. Balthasar, a. a. O., 226.

<sup>112</sup> Augustinus, De trin IV, 2, 4 (PL 42,889).

ben. Die Lieb soll nicht fluchen, sondern immer segnen. Der Glaub hat Macht und soll fluchen. Denn Glaube macht Gottes Kinder und steht an Gottes statt. Aber Liebe macht Menschendiener und stehet an Knechtes statt. Darum muß hie Geist sein. Wo nicht, so kann niemand solch Exempel des Fluches recht verstehen noch brauchen oder folgen. Und gehet hie also zu, daß Fluchen wider Fluchen geschieht, Gottes Fluchen wider des Teufels Fluchen [...] Summa: dies Fluchen ist ein Werk des Heiligen Geists, das allein Gott dienet und ein Werk im ersten Gebot geboten außer und über die Liebe.«<sup>113</sup> Über diese Scheidung von Glaube und Liebe sollen im nächsten Punkt (3.) weitere Belege gesammelt werden.

### 3. Die Folgen des Kontrarietätsdenkens

#### 3.1. Das Ausweichen auf das erste Gebot

Das Kontrarietätsdenken, »wider Gott zu Gott«, läßt sich in das erste Gebot nicht einordnen, das da lautet: »Du sollst den Herrn deinen Gott lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit all deinen Gedanken« (Mt 22,27).

Nach Luther ist der Mensch auch auf dem Boden des ersten *Gebotes* noch Teilnehmer an dem höchsten Duell. Darum interpretiert er auch 1 Joh 4,18 (»Vollkommene Liebe vertreibt die Furcht«) gegen die gelehrten Scholastiker, die zwischen knechtischer Furcht und kindlicher Furcht unterscheiden<sup>114</sup> so: »Das Gesetz muß herbeigeholt und vor dein Gesicht gestellt werden, damit du, wenn es ertönt, erfährst, daß du nicht liebst, und diese Furcht ist das sicherste Zeichen für dich und für andere, daß keine Liebe in deinem Herzen ist. Denn wenn du die Liebe hättest, würde dich das Gesetz nicht verwirren. Das Gesetz ist auch nicht so mächtig, daß es die Liebe aus deinem Herzen treiben könnte, wenn diese echt wäre und nicht erdichtet. Aber je mehr du dich fürchtest, um so mehr ist auf das Gesetz zu dringen, damit du endlich siehst, daß Du nicht von ganzem Herzen liebst, wie das Gesetz erfordert. Daher kommt es, daß Johannes an derselben Stelle sagt: ›Wer sich fürchtet, ist nicht vollkommen in der Liebe‹ (1 Joh 4,18). Das heißt, gerade dadurch, daß du dich fürchtest, zeigst du, daß du noch nicht liebst, das heißt, daß du das Evangelium, das von dem Christus handelt, noch nicht an dich gerissen hast (*arripuisse Evangelium de Christo*). Daß aber Johannes sagt: ›Die vollkommene Liebe vertreibt die Furcht‹, das ist recht gesagt. So nämlich muß es geschehen, denn hier wird jener ewige Kampf der gläubigen Heiligen beschrieben, von dem in den Psalmen oft die Rede ist, die in ihrem Leiden rufen und schreien, auch wenn keine aktuelle Sünde da ist, da sie Schrecken, Furcht und Zittern quält.«<sup>115</sup>

Luther hört aus dem Gebot der Liebe gerade das heraus, wonach er von Anfang an ausgeschaut hat, nämlich den »großartigen Gotteskampf«. »Das Evangelium von dem Christus« ist nichts anderes als die Menschheit, die er mit dem Glauben allein identifiziert, und »das Evangelium an sich reißen« ist ein Schlüsselbegriff des Sys-

<sup>113</sup> WA 17, II, 53,5–11.31f, a. 1525.

<sup>114</sup> Vgl. WA 39, I, 437.26.

<sup>115</sup> WA 39, I, 418,1–15, a. 1538.

tems Luthers.<sup>116</sup> Das ist das Evangelium, das nicht empfangen wird, sondern das man an sich reißen muß: »Wenn das Gebrüll des Gotteshasses ›unter dem Gesetz‹ sich erhebt, dann ist es Zeit, daß du das Evangelium an dich reißeest und dich allein auf die Gnade Gottes stüttest.«<sup>117</sup>

Aus dem großen Gebot wird das härteste Gesetz: »Wenn ich so töricht bin, ein verzweifelter und verloreener Sünder und, noch dazu, wenn ich verurteilt, verdammt, exkommuniziert, Sünder, Häretiker, Verfluchter, Gotteslästerer, ein Teufelsknecht bin, was dann? Hier gilt es, das erste Gebot zu deuten. Alles fließt nämlich aus diesem großen Ozean des ersten Gebotes und flutet wieder in ihn zurück. Es gibt kein Wort, das fruchtbarer und reicher an Trost ist, als das Wort, das wir eben gehört haben. Wiederum gibt es kein härteres und strengeres Wort als das Wort des ersten Gebotes ›Ich bin der Herr dein Gotte‹.«<sup>118</sup>

Der Christus der Liebe, der am Kreuz verzeiht, der das Paradies verheißt, ist außerhalb des Gesichtskreises »des Evangeliums von dem Christus«. Darum macht Luther noch Christus am Kreuz zum Verkünder des Gesetzes: »Ja, Jesus Nazarenus, am Kreuz für uns gestorben, ist der Gott, der im ersten Gebot spricht: ›Ich bin der Herr dein Gotte‹.«<sup>119</sup> Auch vom Christus am Kreuz gilt nach der Doppelfunktion der Gottheit und Menschheit: »daß er, Gott und Mensch, für uns gestorben ist. Und möchte also die Menschheit sein Rücken oder Hinterst heißen.«<sup>120</sup> Die Lutherforschung hat den Rückgriff auf das erste Gebot als eine »leidige Kontroverse« über das erste Gebot empfunden.<sup>121</sup>

K. Holl sagt über Luthers Auffassung vom Evangelium in der Form des Gebotes: »Was Luther in solcher äußersten – wenn selbst Christus seinem Blick entschwand und er sich ganz unmittelbar und allein Gott gegenüber fühlte – Bedrängnis noch aufrecht erhielt, war etwas überraschend Einfaches. Es war das erste Gebot. An dessen Anfangsworte, an das ›Ich bin der Herr, dein Gotte, hat er sich immer in seiner Todesnot geklammert. [...] Selbst in der Hölle noch würde *das* Gebot, Gott für einen, für seinen Gott zu halten, für ihn fortbestehen. So ringt sich Luther in der Anfechtung hindurch zur größten Strenge der Auffassung.«<sup>122</sup>

Für Luthers Grundentscheidung in der Anfechtung ist jedoch nicht allein bestimmend, daß der Blick auf den liebenden Gott entschwindet, sondern daß nurmehr das »Du mußt« und die höchste Drohung übrig bleibt. Luther legt den Kampf in Gott selbst hinein. Gottheit und Menschheit in Christus schreibt er verschiedene Funktionen zu, obgleich er behauptet: »Ich frage nicht, wie Christus Gott und Mensch ist und wie diese Naturen verbunden werden könnten.«<sup>123</sup>

<sup>116</sup> Vgl. WA 9, 17,12.17, a. 1509; vgl. auch P. Hacker, *Das Ich im Glauben M. Luthers*, Graz / Wien / Köln 1966, 184.

<sup>117</sup> WA 40, I, 592,17–19, a. 1531.

<sup>118</sup> WA 14, 640,10–12.23.30–33, a. 1525.

<sup>119</sup> WA 54, 67,2f, a. 1543.

<sup>120</sup> WA 54, 81,22f, a. 1531.

<sup>121</sup> Vgl. K. Thieme, *Das Evangelium in der Form des Gebotes*. In: *Christentum und Wissenschaft* (1932) 334–356.

<sup>122</sup> Vgl. K. Hell, *Gesammelte Aufsätze I 2*, Tübingen 1923, 37ff.

<sup>123</sup> WA 30, III, 112,11f, a. 1529.

Die Rückkehr von der frohen befreienden Botschaft des Evangeliums zum Gesetz, das ist die Forderung des »Glaubens alleine, der zugleich die höchste Aktivität des Menschen erfordert: »Du mußt in einem konstanten Vertrauen annehmen, daß Christus auch für deine Sünden hingegeben wurde und daß du einer von denen bist, für deren Sünden er überliefert wurde. [...] Es sind also Fabeln dieser scholastischen Phantasten, die behaupten, der Mensch sei ungewiß, ob er im Stand des Heiles ist oder nicht. Hüte dich, daß du jemals ungewiß bist: gewiß ist, daß du in dir selbst verloren bist. Es bedarf aber der Anstrengung, daß du sicher bist im Glauben, daß Christus für deine Sünden dahingegeben wurde.«<sup>124</sup>

Daß dieser Christus, der Deckung ist gegen den Zorn Gottes, durch den Glauben erst entsteht (fit)<sup>125</sup>, ist im 1. Teil dargelegt worden.

Luther schildert nicht nur einen vergangenen, sondern einen dauernden Kampf, wenn er sagt: »Ich war von der Meinung (daß Christus Gesetzgeber und Richter ist) so erfüllt, daß ich erleichte, wenn ich auch nur den Namen Christi hörte. Da muß ich mich herumwerfen und jene alten und neuen Ansichten verdammen.«<sup>126</sup> »Diese Lehre besagt nicht nur Gewalt, sondern sie will Gewalt (*non dicitur tantum. Sed vult vim*). Jeder muß sich daran gewöhnen, daß er nicht unsicher sein darf.«<sup>127</sup> »Wer zweifelt, ist verdammt.«<sup>128</sup>

Der Schluß ist zwingend, da Luther weder den freien Willen noch ein Zwischenglied zwischen knechtischer Furcht und brennender Liebe gelten läßt. Viele ähnlich Aussagen ergeben: In dem Kampf des Glaubens mit Gott gegen Gott schließt Luther alle Erwägungen Augustins und der Scholastiker über die vorausgehende, heilende aufhellende Gnade aus.

### 3.2. »Die Formen Gottes«

In dem Kontrarietätsdenken kann der Gedanke nicht aufkommen, daß Christus der Substanz oder der Form Gottes sich selbst entäußert habe. Darum ist Luther genötigt, auszuweichen auf Formen Gottes.

Hieronymus Dungersheym, von 1506–1540 Professor der Theologie in Leipzig, wirft Luther 1519 vor, er mache aus der *forma dei* akzidentelle, geschaffene Formen<sup>129</sup>, »denn die Gestalt der Gottheit kann entsprechend ihrer Einheit nicht mehrere sein«<sup>130</sup>. Dungersheym hält Luther entgegen: »In dem Brief des Apostels heißt es nicht ›in den Gestalten‹ Gottes (*in formis*), als ob es mehrere wären, sondern ›Gottes‹ Gestalt (*forma dei*) (Phil 2,6), die seine eine Wesenheit ist, die eben als unteilbar und nicht als vermehrbar zu verstehen ist.«<sup>131</sup>

<sup>124</sup> WA 2, 458,22–24,29–32, a. 1529.

<sup>125</sup> Vgl. WA 40, I, 39,1–7, a. 1531.

<sup>126</sup> WA 40, I, 258,9f, a. 1531.

<sup>127</sup> Vgl. WA 40, I, 578,4f, a. 1531.

<sup>128</sup> WA 40, I, 588,1, a. 1531.

<sup>129</sup> Vgl. Br 1, Nr. 230, 583,277.

<sup>130</sup> Ebd., 582, 255.

<sup>131</sup> Vgl. Br 2, Nr. 244, 477–79, a. 1520.

Wo mag Luther die Rede von den Formen oder Gestalten oder Gütern Gottes gefunden haben? In den Tischreden erwähnt Luther Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris: »Wilhelm, der Pariser, hat etwas von der Anfechtung geschrieben.«<sup>132</sup> Wilhelm von Auvergne schließt sich für die Erklärung der göttlichen Erleuchtung an die Lehre des Avicenna an. S. Gilson weist auf die begrifflichen Zusammenhänge hin: »Gott tritt an die Stelle des dator formarum des Avicenna. Wilhelm von Auvergne und Robert Bacon setzen also Augustin auf ihre Art fort, aber nicht historisch.«<sup>133</sup>

Eine andere Quelle und Anregung für die Rede von den Formen oder Gütern Gottes mag auch *Theologia Deutsch*: (Kap. 30) gewesen sein. Die neuplatonisch-plotinische *Theologia Deutsch* sagt von Christus: »All Wort und Werk und Weise, Tun und Lassen, Schweigen und Reden, nein Leiden und alles, was in Christus je geschah, war ihm nicht notwendig, oder er bedurfte dessen nicht, und es war kein Nutzen für ihn selbst.«<sup>134</sup> In ähnlicher Weise sagt Luther in einer Predigt von 1531: »Der Nutzen seiner Gottheit sollte nicht wie ein Raub (Phil 2,7) für ihn sein, sondern anderen zum Nutzen gereichen, so daß seine Gerechtigkeit und Heiligkeit nicht sollte bei ihm bleiben, sondern daß diese alle haben, die zu ihm rufen.«<sup>135</sup>

An vielen Stellen spricht Luther von diesen Gütern oder Formen Gottes. Damit kehrt er zurück zu seiner Interpretation von 1 Kor 1,30 in den ersten Randnotizen zu Augustins *De trinitate*, wie E. Hirsch bemerkt: »Damals schon hat Luther seinen ganzen Glauben auf den Spruch 1 Kor 1,30 gestellt.«<sup>136</sup> Mit 1 Kor 1,30 setzt sich Luther sowohl von der Autorität Augustins ab<sup>137</sup> als auch von der berühmten Frage des Petrus Lombardus, ob der Heilige Geist selbst die Gnade ist. Luther führt zwischen der unerschaffenen Gnade, die er ablehnt, und der formal mitgeteilten Gnade, die ihm aus Thomas durch die *Conclusionen* des Magisters Heinrich von Gorkum bekannt sind, die geschaffene Liebe oder Gnade ein: »Es gibt auch eine geschaffene Liebe, so wie Christus der Glaube, die Gerechtigkeit, unsere Gnade und unsere Heiligung.«<sup>138</sup>

Diese Güter oder Formen Gottes nennt Luther selbst Zweitursachen (*causae secundae*): »Christus und die Kirche sind Zweitursachen für die Werke Gottes.«<sup>139</sup> Christus als die Erstursache, als die unerschaffene Gnade im Sinne des innertrinitarischen Ansatzes der Menschwerdung ist aufgrund seines Kontrarietätsdenkens von Anfang an nicht möglich. Die Formen oder Güter Gottes als Zweitursachen sind darum auch nicht Ausdruck der Selbstoffenbarung Gottes.

Luther ist von seinem Ausgangspunkt der Kontrarietät Gottes zu solchen Hilfskonstruktionen genötigt, die als ein Rückgriff auf das Heidentum erscheinen. Von

<sup>132</sup> Ti II, Nr. 1351, a. 1532.

<sup>133</sup> S. Gilson, *Der heilige Augustin*, Hellaerau 1930, 495.

<sup>134</sup> Ed. Haas, 89.

<sup>135</sup> WA 34, I, 184,13–185,2, a. 1531.

<sup>136</sup> E. Hirsch, *Initium theologiae Lutheri*, Lutherstudien I, Gütersloh, 1954, 160.

<sup>137</sup> Vgl. WA 9, 42,35, a. 1510.

<sup>138</sup> WA 9, 43,1, a. 1510.

<sup>139</sup> WA 3, 368,27f, a. 1513/16.

*morphais ton theon*, Göttergestalten, spricht Sokrates bei Xenophon<sup>140</sup> und ebenso Cicero: »Saepe Faunorum voces exauditae, saepe visae formae Deorum.«<sup>141</sup>

### *Luther's Struggle of Faith*

#### *Abstract*

The article points out, that prime topics of Luther's theology are determined by the struggle of faith. Luther is in conversation with representative theologians of the Church Fathers, the Middle Ages and of his own time, thereby contradicting important questions. Christology is one focus in his thinking of contrariety, which is stamped by the battle of faith. Luther separates divinity and humanity, and permits only a temporary composition of both in Christ. The sin, personified by Luther, is entitled to Christ as a state. Thus seen, Christ owns two contrary natures, which lack a personal union. This is the basis for Christ, who wages the battle within himself. Luther's Theology of the Cross finds in the simultaneity of Christ's contrary natures it's theological principle of cognition.

---

<sup>140</sup> Vgl. Memor. IV, 3,13.

<sup>141</sup> Cicero, De nat. D. II. 2,6. Vgl. Schelling, Philosophie der Offenbarung XIV, 175.

# Luthers Gottes- und Menschenbild – aus katholischer Perspektive

von Bischof Kurt Krenn (†), St. Pölten

Das Luther-Jahr 1983 anlässlich des 500. Geburtstages des Reformators ist in Deutschland in vollem Gang.<sup>1</sup> Die Zahl der Publikationen über und zu Luther (1483–1546) ist unübersehbar. In die Person und die Theologie des Reformators suchte man sich mit neuen Perspektiven und Aufgabenstellungen zu vertiefen. Ja, man glaubte in Luther manches entdecken zu können, was vorher der Einsicht und dem Denken späterer Jahrhunderte vorbehalten zu sein schien. In vielen Bereichen der Kunst und Literatur ist Luther derzeit ein Pflicht-Thema, dem sich niemand entziehen darf. Und auch in der Theologie ist über den äußerlichen Anlass der 500-Jahr-Feier die Lehre und die Theologie Luthers ein unvermeidbares Thema geworden.

## *1. Die Richtungsänderung in der Theologie Martin Luthers*

Sicherlich wird die evangelische Theologie in der Erforschung und Darstellung Luthers ihre besondere Aufgabe erblicken. Nicht minder jedoch wird es auch die Verpflichtung der katholischen Theologie sein, zu jener Richtungsänderung in der Theologie, die Martin Luther herbeiführte, Stellung zu nehmen. Luthers Theologie fiel nicht vom Himmel; sie entstand innerhalb der katholischen Theologie seiner Zeit: Sie entwickelte sich weithin im Widerspruch zu einer bestehenden katholischen Theologie, versuchte deren Schwächen und Irrtümer aufzuzeigen und erkannte sich schließlich als eine theologische Anschauung, die innerhalb der theologischen Identität der katholischen Kirche keinen Platz mehr finden konnte. Wann und womit sich Luther genau vom Katholischen und von der Kirche absetzte, war immer schon die große und ungelöste Frage der Historiker; sie wird es vermutlich auch in Zukunft bleiben. Die berühmte »reformatorische Wende« in Luther, Leben und Lehre war bislang nie exakt begründet auszuweisen; sogenanntes »Katholisches« und schon spezifisch »Evangelisches« ineinander vermischt, treten nach dem Urteil der Forscher schon früh und noch spät in Luthers Lehre auf. Ohne Zweifel haben die Historiker an der Erforschung und Darstellung Luthers sehr großen Anteil; dies bringt natürlich die Versuchung mit sich, die entscheidenden Schritte Luthers in einer biographischen Datierung und nicht in einer theologisch-systematischen Interpretation auszumachen. Man wird in einer theologischen Beurteilung Luthers daher auch andere Maßstäbe heranziehen müssen als die historischen Vorgänge um Luther und sein Lebenswerk. Die reformatorische Wende in Luther ist sicher nicht einfach ein Resultat der persön-

---

<sup>1</sup> Anmerkung der Herausgeber: Der folgende Beitrag basiert auf einem Vortrag von Prof. Dr. Kurt Krenn (1936–2014), dem späteren Bischof von St. Pölten, aus dem Jahr 1983. Diese profunde, bisher unveröffentlichte Auseinandersetzung mit der Theologie Luthers ist auch heute noch mit Gewinn zu lesen.

lichen Geschichte, der politischen Verhältnisse, der Missverständnisse und der Vorurteile, der bedauernswerten Zustände in Rom und in der Kirche im Allgemeinen; historische Zufälligkeiten allein reichen in der Regel nicht aus, um eine weitreichende Reformationsbewegung und eine Spaltung der Kirche zu verursachen und zu tragen. Die Geschichte erzeugt nicht erst in den historischen Zufälligkeiten ihre Ideen; tragende geistige Ideen haben vielmehr ihre eigene Entstehung jenseits der historischen Ereignisse, ihre eigene Entwicklungsgesetzlichkeit und auch ihre besondere Stunde, in der sie schließlich das Bild der Geschichte prägen. Man muss es noch konkreter sagen: Es sind nicht einmal jene grundlegenden Berufungen, von denen Luther sein theologisches System rechtfertigen lässt, die uns die beste Einsicht in Luthers Theologie geben könnten. So werden die Unterscheidungen von Glaube und Werk, von Gesetz und Evangelium, von *theologia crucis* und *theologia gloriae*, von Wort und Sakrament, vom Reich der Welt und vom Reich Christi, von *iustitia passiva* und *iustitia activa*, von äußerlich und innerlich, von leiblich und geistig, von *liberum arbitrium* und *servum arbitrium* u. a. m. zwar die konkreten Elemente des theologischen Systems Luthers darstellen; dennoch scheint in diesen Elementen noch nicht die dahinterstehende theologische Option und auch noch nicht das Grundbegriffliche auf, das das eigentlich Reformatorsche und den Auszug aus der theologischen Identität der katholischen Kirche verantwortet.

## 2. Aktualismus gegen Ontologie: Der Verlust des Wesens Gottes und des Wesens des Menschen

Wie in jeder grundlegenden theologischen Option geht es auch bei Luther um die wahre Wirklichkeit Gottes und um das wahre Wesen des Menschen. Und auch der theologische Irrtum Luthers wird aus dem Grundbegrifflichen her zu korrigieren sein. Wenn man z. B. den *articulus* der Rechtfertigung (*iustificatio*) des Menschen als das Kernstück der Luther'schen Doktrin so betrachtet, wird offenkundig, dass es um das »Gottsein Gottes« geht. Und sofort zeigt sich jene besondere Sicht Luthers bezüglich der Wirklichkeit Gottes, dass »christlich« nicht von Gott an sich und vom Menschen an sich die Rede sein kann, sondern nur von Gott und Mensch in Christus (*de Deo incarnato vel homine deificato*).

Der sündige Mensch wiederum ist für Luther das dem Schöpfersein Gottes radikal Widersprechende; und es ist die Rechtfertigung, in der das Schöpfersein Gottes am sündigen Menschen bekannt wird. Gott erweist sich am Sünder dadurch als Schöpfer, dass die Rechtfertigung ebenso wie die Schöpfung ausschließlich Gottes, nicht des Menschen Werk ist.<sup>2</sup> Man kann dabei schon an diesen wenigen Sätzen erahnen, dass für Luther vom Menschen an sich nichts verbleibt, was vor Gott Wahrheit und Gültigkeit im Menschen an sich hätte. Eine solche theologische Einschätzung des Menschen wiederum hat zur Folge, dass der Mensch in sich und aus sich keinerlei Bewusstsein vom Wesen Gottes fassen kann, so dass Gott vor dem Menschen in seinem

<sup>2</sup> Vgl. Gerhard Ebeling, in: RGG Bd. 4, 515.

Wesen verborgen bleibt, wenn er sich nicht als *Deus incarnatus, crucifixus, praedicatus* offenbart. Für Luther kann nur der Unglaube sich veranlasst sehen, den *Deus absconditus* in seiner Majestät und in seiner Natur (*in maiestate et natura sua*) zu erforschen. Dieses gebrochene Verhältnis von Gott an sich und Mensch an sich wiederum erzwingt in wieder weiterer Folge einen völlig anderen Grundbegriff von wahrer Wirklichkeit, die nur in einem »Geschehen« und niemals im bloßen »Sein« stattfinden kann. Dies wiederum nötigt zu ganz neuen Festlegungen bezüglich der Gnade, die aktualistisch und nicht ontologisch zu verstehen ist, bezüglich der Sakramente, die nunmehr als besondere Erscheinungsweise des Wortgeschehens zu begreifen sind, bezüglich der Eigenschaften Gottes, die nicht mehr als in sich ruhende göttliche Vollkommenheiten, sondern als verursachendes Wirken am Menschen ihre Wirklichkeit zeigen.

Das hier kurz Gesagte sollte zunächst nur als Beispiel dafür dienen, wie folgenreich bis in die minutiösesten Details der theologischen Systematik hinein der grundlegende Vorbegriff von »Wirklichkeit« ist, der jener Theologie die Wege bereitet, die sich ontologisch auf nichts mehr verlassen kann und daher konstant ein »Geschehen« fordert, in dessen einzelnen Momenten – Atomen gleich – immer alles und nur alles in Frage steht. Schon bei oberflächlichem Hinsehen zeigt sich, dass für Luther die Wirklichkeit Gottes wohl etwas sehr Allmächtiges, aber zugleich zutiefst Ruheloses ist, indem selbst Gott, Christus und Heiliger Geist nichts nützen ohne Wort und Glauben. In der Theologie Luthers wird Gott so sehr ins »Geschehen« getrieben, dass er dadurch seine Natur und sein Wesen für uns verliert.

Aber auch der Mensch verliert in dieser Systematik der totalen »Geschehenhaftigkeit« der göttlichen Gnade gleichsam sein Wesen, indem ihm im Rechtfertigungsgeschehen ein Höchstmaß von Selbstaufgabe kraft der ihm zuteil werdenden *iustitia Dei* auferlegt wird. In der eigenen Sprache Luthers bedeutet die Rechtfertigung des sündigen Menschen das Zugrundegehen der eigenen Gerechtigkeit; aus dem Sünder, dem *defensor sui*, wird der Gerechte, der *accusator sui*; die Rechtfertigung als eine *confessio peccati* ist ein Gott-Rechtgeben und auf diese Weise ein Anteilhaben an der Wahrheit Gottes.

Will man dem Grundbegrifflichen und der theologischen Option Luthers also entscheidende Bedeutung beimessen, wird es nicht ausreichen, die Kompetenz den Historikern zu überlassen, um in Datierungsfragen, Textforschungen und »Histörchen« die anstehenden Verständnisprobleme in Luthers Theologie zu bewältigen. So werden wohlmeinende, aber unkompetente Schlagworte zu Luther, wie z. B. »Vater des Glaubens« oder »Weder Ketzler noch Heiliger«, keine neuen Einsichten bringen. Auch der bemühte Ökumenismus fängt den echten theologischen Disput schon viel zu früh auf, so dass man in sogenannten ökumenisch angelegten Veranstaltungen längst vorher weiß, wie alles enden wird. Man wird beteuern, dass ohnedies jeder Glaubens- und Lehrkonflikt nur auf Missverständnissen beruht und dass es nunmehr höchste Zeit sei, jenseits von Lehrstreitigkeiten, gemeinsame Sache zu machen. Vieles an solchen Wünschen ist wünschenswert, dennoch ist die Frage nach der Wahrheit der Lehre eine ebenso unverzichtbare und christliche Frage wie jene nach Liebe und Verständigung. In der Lutherthematik ist jedoch auch Vorzügliches geleistet worden.

Als Beispiel dafür diene das wissenschaftliche Lebenswerk von Theobald Beer, worin wiederum das 1980 erstmals erschienene Buch »Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers« als besondere wissenschaftliche Leistung hervorsteicht. Vor allem die darin vertretene Ansicht, Luther habe zur Deutung der Heiligen Schrift ein unbiblisches und antibiblisches Denkmittel, nämlich die neuplatonisch inspirierte Schrift des Pseudo-Hermes Trismegistos »Das Buch der vierundzwanzig Philosophen« verwendet, hat Theobald Beer<sup>3</sup> sowohl überzeugte Zustimmung als auch härtesten Widerspruch eingebracht. Diese Kontroverse um neue Dimensionen und Abhängigkeiten in der Theologie Luthers hat jedoch den unschätzbaren Nutzen, dass die wissenschaftliche Diskussion zu einer neuen Grundsätzlichkeit und zur Überprüfung der systematischen Grundlegungen bei Luther genötigt wird.

### *3. Die entscheidende Herausforderung: Der Blick auf die jeweilige konfessionelle Identität*

Luther war beileibe kein Systematiker nach der Art eines Thomas von Aquin. In den theologischen Aussagen Luthers werden immer wieder Widersprüche feststellbar sein, die zum Teil zur Eigenart seines Denkens und Lehrens gehören, zum Teil unbewältigte Ungereimtheiten sind und zum Teil zur inneren Entwicklung der Luther'schen Theologie gehören. Luther ist nicht ein einzelner Gelehrter geblieben; von ihm geht eine reformatorische Bewegung aus, die neue Gemeinschaften in Trennung von der katholischen Kirche hervorbrachte. Jenseits des eigenwilligen Lehrgebäudes Luthers ist in den evangelischen Gemeinschaften ein theologisches Bewusstsein entstanden, das in mehr als vier Jahrhunderten auch eine eigene theologische Identität entwickelt hat, die von der katholischen Identität sehr verschieden ist. In der ökumenischen Diskussion hat man heute bereits eine Reihe von Lehrsätzen im katholischen und evangelischen Bereich, die man für gemeinsam interpretierbar und schließlich für irgendwie vereinbar hält. Ich glaube jedoch, dass die wesentlich größere Aufgabe ökumenischer Theologie die Zuwendung zur jeweiligen »Identität« der katholischen und der evangelischen Theologie wäre. Mit »Identität« meine ich vor allem die grundlegende Einschätzung und Bewertung der Wirklichkeit Gottes, das Gottesbild, und die Festlegung des wahren Menschseins, das Menschenbild. In vielen Glaubenssätzen und Lehraussagen, die in ihrer Verschiedenheit das Katholische und das Evangelische in einem Gegensatz darstellen, wäre darüber hinaus vom jeweiligen Gottes- und Menschenbild zu reden. Gottes- und Menschenbild liegen zumeist hinter den verschiedenen Aussagen verborgen, sind jedoch als solche viel wirksamer als einzelne kontroverse Aussagen. Selbstverständlich geht vom unterschiedlichen Gottes- und Menschenbild eine deutliche Linie der Konsequenz z. B. zum Verständnis von Kirche, von Institution, von Sakrament, von Vermittlung, von Amt, von Verdienst, von menschlicher Freiheit usw. Und im Sinn solcher theologi-

<sup>3</sup> Vgl. Theobald Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Einsiedeln 1980, 95f.

scher Identität, für die Luther auf der einen Seite der Auslöser oder Urheber war, ist zunächst jenes Gottes- und Menschenbild zu verdeutlichen, das in der scholastischen Philosophie und Theologie der Doktrin Luthers vorausging. In der Auseinandersetzung mit der Reformation hat sich jedoch auch die katholische Identität – sicher mit größerem Bewusstsein – weiterentwickelt, wie dies vor allem das Konzil von Trient demonstriert.

Die bedeutsamste Frage ist und bleibt in der Theologie die Frage nach Gott. In einer unterschiedlichen Gotteslehre liegen die Wurzeln für ein unterschiedliches Menschenbild und schließlich auch die *praeambula* für eine Glaubensspaltung.

#### 4. Die Gotteslehre des Thomas von Aquin

Beginnen wir mit der Gotteslehre des Thomas von Aquin: Die Aussage, dass Gott existiert, ist für Thomas nicht ein *articulus fidei*, sondern ein *praeambulum* eines solchen *articulus*. In diesem Sinn setzt der Glaube eine natürliche Erkenntnis, die Gnade die Natur voraus; die Vollkommenheit setzt das noch nicht Vollkommene voraus.<sup>4</sup> Thomas lässt kein angeborenes, unmittelbares Wissen des Menschen von Gott gelten. Vielmehr ist es dem Menschen kraft seiner natürlichen Vernunftfähigkeit möglich, die Existenz Gottes aus den geschaffenen Dingen zu erkennen; dabei bleibt es nicht bei der bloßen Erkenntnis, ›dass Gott existiert‹; der menschlichen Vernunft ist es überdies möglich, eine gewisse vermittelte Erkenntnis des Wesens Gottes zu haben. Grundlage für eine gewisse Erkenntnis des Wesens Gottes ist eine Verhältnishaftigkeit, die zwischen Gott als Schöpfer, als Erster Ursache, als Erstem Bewegter, als absoluter Notwendigkeit usw. und den geschaffenen Dingen besteht. Letzter Grund dieser Verhältnishaftigkeit zwischen Gott und den Geschöpfen ist das »Sein« selbst; das Sein kommt Gott wesentlich zu, den geschaffenen Dingen kommt das Sein in Teilhabe zu. Das Sein der geschaffenen Dinge ist der ureigenste Effekt der Schöpfungstat Gottes. Thomas sieht auch bei der Schöpfung der Dinge das Axiom verwirklicht: *Omne agens agit sibi simile*. Wenn nun Gott das Sein der Dinge als das Grundlegendste seiner Schöpfungstat hervorbringt, muss im Sein aller Dinge eine gewisse Ähnlichkeit und Verhältnishaftigkeit zu Gott bestehen. So besteht die grundlegende Ähnlichkeit aller Geschöpfe zu Gott vor allem als vernunfthaft begreifbare Ähnlichkeit im Sein, d. h. als Seinsanalogie. Die Analogie, die bei Thomas immer Gleichheit in gleichzeitiger Verschiedenheit, d. h. Ähnlichkeit, meint, wird damit gleichsam zum Vollzugsmuster jeder Aussage, die Gottes Wesen an sich bedeuten will. Wenngleich Thomas zuweilen von einem ständigen Ineinandergehen von Bejahung, Verneinung und Steigerung (*via affirmationis, negationis, supereminentiae*) spricht, um ein wesensgerechtes Prädikat über Gott an sich auszusagen, bleibt dennoch die Analogie jenes Vollzugsmuster der natürlichen Vernunft, in dem Gott selbst offenbar wird, offenbar in sehr unvollkommener Weise, aber dennoch bleibt Gott nicht totaliter ein *Deus absconditus*.

<sup>4</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I q. 2, a. 2 ad 2.

Luther wird später das Erforschen des *Deus absconditus* »in maiestate et natura sua« eine Sache des Unglaubens nennen. Für Thomas hingegen ist der Versuch der menschlichen Vernunft im Erkennen Gottes die Ausführung einer Grundlegung, die Gott selbst in den Menschen legte, als er den Menschen als vernunftbegabt nach seinem eigenen Bild und Gleichnis erschuf. Für Thomas wird durch die natürliche Anstrengung der Vernunft eine gnadenhafte göttliche Offenbarung nicht verdrängt und nicht ersetzt, sondern eher vorbereitet.

Eine weiterführende Frage bezüglich des Wesens Gottes wurde zu einem Thema von größter theologischer Konsequenz: Thomas stellt fest, dass die »*scientia Dei*« die Ursache der geschaffenen Dinge ist, ja, Gottes Wissen ist der Existenz der geschaffenen Dinge voraus und wird damit zum Maß dieser Dinge.<sup>5</sup> Dies wiederum bedeutet, dass Gott die Dinge durch seinen Intellekt und Willen hervorbringt.<sup>6</sup> Intellekt und Wille gehören in Gott zu seinem Wesen; Gott wiederum ist durch nichts anderes tätig als durch sein Wesen (*per essentiam suam agit*), so dass im Handeln Gottes, auch in der Hervorbringung der geschaffenen Dinge, nicht eine natürliche Nötigung (*non per necessitatem naturae*) stattfindet, sondern ein Handeln aus Intellekt und Willen. Intellekt und Wille Gottes fallen mit dem Wesen Gottes zusammen. Wenn nun Gott als Schöpfer der Dinge handelt, handelt er in einem Höchstmaß von Vernünftigkeit, die jede Beliebigkeit ausschließt. Dies heißt schließlich, dass als innere Verstehbarkeit des ganzen Schöpfungswerkes der Intellekt Gottes angenommen werden muss: Die Wahrheit der geschaffenen Dinge ist die Erfüllung des Intellekts Gottes, mit dem er die Dinge schafft und gleichzeitig auch sein Wesen irgendwie zum Ausdruck bringt.

Dieser Beurteilung des Wesens Gottes, der Schöpfung und der innersten Wirklichkeit der geschaffenen Dinge wird zuweilen das Wort »Intellektualismus« als Kennwort gegeben. Auf die Natur des Menschen und der Dinge und auf gewisse Verhältnisse der geschaffenen Dinge untereinander kann dieser Intellektualismus noch deutlicher angewendet werden: In der Natur des Menschen, in gewissen Gesetzen und Geboten, in gewissen Wahrheiten und in gewissen Ordnungen spricht sich der Intellekt Gottes selbst irgendwie aus. Damit ist vieles in der Schöpfung deswegen unveränderlich geordnet, weil sich darin nicht eine Willkür Gottes ausspricht, sondern weil sich darin der Intellekt Gottes ausspricht, weil sich letztlich Gottes Wesen darin ausdrückt; und Gottes Wesen ist unveränderlich. Auch sittliche Gebote und Ordnungen sind damit der verpflichtende Ausdruck letztlich des unveränderlichen Wesens Gottes.

### *5. Der theologische Preis des Voluntarismus: Gott – die Summe der von ihm gesetzten Taten*

Gegenüber dem Intellektualismus eines Thomas von Aquin war jedoch auch ein »Voluntarismus« im Verstehen der Wirklichkeit Gottes und der Schöpfung möglich. In der augustinisch-franziskanischen Tradition der Scholastik wurde dem Willen

<sup>5</sup> Vgl. *Summa Theologiae* I q. 14, a. 8.

<sup>6</sup> Vgl. *Summa Theologiae* I q. 28, a. 1, ad 3.

gegenüber dem Intellekt eine gewisse Priorität zugesprochen. Wird nun diese Vorrangigkeit des Willens zum spekulativen System erhoben, ergibt sich schließlich eine ganz neue Sicht von Gott und Welt. Die Ausbildung dieser voluntaristischen Systematik verbinden wir vor allem mit Duns Scotus. Während nach Thomas die Weltordnung gleichsam als geschlossener Entwurf aus dem handelnden Intellekt Gottes hervorgeht, bietet nach Duns Scotus der Intellekt Gottes seinem Willen eine Fülle bloßer Möglichkeiten dar. Aus ihnen wählt der Wille Gottes einige aus, indem er jede für sich akzeptiert und sie erst nachträglich zu einer Weltordnung verbindet. Jedes dieser Glieder kann Gott durch seine absolute Macht, die freilich nie ohne seine Liebe und Weisheit wirkt, gegen ein anderes vertauschen. Die faktische Ordnung der Welt ist so in keinem Punkt in sich notwendig und beruht in jedem ihrer Glieder ganz auf Gottes freier Akzeption. Praktisch hat sich der Mensch aber an die nun einmal von Gott gewählte und als göttlicher Beschluss offenbarte Ordnung zu halten.

Vor allem evangelische Theologen sehen in diesem Voluntarismus des Duns Scotus das Aufsteigen einer neuen Unmittelbarkeit Gottes zum Menschen. Alles, was nun tatsächlich existiert, kann sich nicht mehr in einer aus dem Wesen Gottes tragenden Ordnung verstehen; Gottes Wille muss zunächst jedes Einzelne und jeden Einzelnen akzeptieren, so dass es keine für sich geltende Ordnung und Vermittlung gibt, in der der Einzelne Gott gegenüber gleichsam eine eigene Notwendigkeit und Gültigkeit hätte. Jedes Einzelne muss in seiner Existenz und Gültigkeit unmittelbar an Gottes Akzeption angebunden sein. Dieser Voluntarismus hat auf der einen Seite seine fromme Faszination, auf der anderen Seite jedoch seinen theologischen Preis: Fromm ist es, alles unmittelbar auf Gott zu beziehen. Verschlössen ist jedoch jeder gültige Bezug auf das Wesen Gottes. Der Mensch steht nunmehr vor dem Wollen Gottes, das ihm nichts mehr vom Intellekt und Wesen Gottes freigibt, weil die geringste Wirklichkeit und die ganze Wirklichkeit nichts anderes Verstehbares mehr freigibt als, dass dies Gott ebenso will. In Radikalität ist Gott nichts Anderes mehr als die Grundsumme der von ihm de facto gesetzten Taten. In gewisser Hinsicht löst sich damit Gottes Sein in das Bild des tatsächlich durch ihn Geschehenen auf. Wenn man, was Scotus noch aufrechterhält, wegstreicht, dass Gottes Weisheit und Liebe in diesem kontinuierlichen Prozess der freien Akzeption am Werk ist, dann ist die entscheidende theologische Bindung an Gottes Wesen an sich gelöst. Nicht mehr allzu entfernt ist sodann der Gedanke Luthers, dass Gottes Wirklichkeit nur die des *Deus incarnatus, crucifixus* und *praedicatus* sein kann. Gott steht sodann nur mehr in der Glaubwürdigkeit des »Geschehens«, in der Kontinuität seiner Taten.

Auch das Geordnetsein des Menschen verliert tendenziell jede Möglichkeit der Berufung auf sich selbst. Selbst wenn man im Voluntarismus das Gelten der Gebote Gottes unbedingt aufrecht erhält, gibt es nur die Berufung auf den Willen Gottes. In der Konsequenz eines solchen Systems liegt es dann, zumindest von der Möglichkeit einer anderen von Gott dekretierten Ordnung zu sprechen, in der z. B. gewisse Gebote des Dekalogs nicht gelten.

Soweit einige Grundzüge jener theologischen Optionen des Voluntarismus, die zunächst das Wesen Gottes und schließlich in ihrer Konsequenz genauso das Wesen des Menschen betreffen.

### a) Das Einzelne als Inbegriff der Wirklichkeit

Das spätscholastische Denken ist geprägt vom fortschreitenden Verlust der Metaphysik, was in der Erkenntnislehre eine Abkehr von den Allgemeinbegriffen in Richtung des »Nominalismus« bedeutet. War es das Ziel der aristotelisch-thomistischen Erkenntnislehre, in der Abstraktion die Einzelheit eines Dinges zu überwinden und den Allgemeinbegriff (*universale*) des Dinges zu bilden, um im Allgemeinbegriff das Wesen des erkannten Objekts zu erfassen, so wendet sich der spätscholastische Nominalismus dem »Einzelnen«, d. h. dem bloß Faktischen, zu. Begriffe und Namen werden zu Vereinbarungen, mit denen neue Denkweisen und Methoden der immer aktueller werdenden Naturwissenschaften versucht werden; das metaphysische Wesen der Dinge gerät immer mehr in Vergessenheit, das »Einzelne« als das Einzelne gilt nunmehr als das eigentlich Wahre und Wirkliche. Aus dem hochscholastischen Weltbild, das im *universale* den Ausdruck der wahren Wirklichkeit sah, ist im spätscholastischen Nominalismus das Einzelne bzw. Faktische zum wissenschaftlichen Inbegriff der Wirklichkeit geworden. Und es kann sehr deutlich erfasst werden, dass in diesem neuen Weltbild des Einzelnen und Faktischen die theologische Option des Voluntarismus einwirkt. Denn die Einschätzung der Dinge und des Menschen als faktischer Gegebenheiten, die sich nur auf den Willen und nicht mehr auf das Wesen Gottes berufen können, ist die Grundlegung eines völlig profanen Welt- und Menschenbildes, das sich höchstens auf den Willen Gottes, aber nicht mehr auf das Wesen Gottes bezieht. Natürlich kann man auch in diesem Weltbild zunächst sehr laut von Gottes Willen und Macht sprechen; lässt man jedoch einmal diese Berufung auf Gottes Willen weg, ändert sich im Welt- und Menschenbild dennoch nichts. So konnte es nur eine Frage der Zeit sein, bis aus der voluntaristischen Option das völlig profane, rein innerweltliche und rein innergeschichtliche Weltbild hervorging.

### b) Die schiefe Ebene Ockhams als Basis der Theologie Luthers

Auf Luther hat ohne Zweifel die denkerische Option des Ockham eingewirkt; 1520 sagt Luther von sich: »Ich gehöre der Partei Ockhams an, (deren Lehre) ich ganz in mich hineingesogen habe (*imbibitam teneo*)«. <sup>7</sup> Ich schließe mich sehr überzeugt der Feststellung von Theobald Beer an, dass Luther nicht nur den Inhalt der Begriffe Ockhams und Biels ignoriert, sondern auch die Tendenz der Akzeptationslehre nicht erfasst hat. Dennoch meine ich, dass mit dem Voluntarismus des Scotus jene schiefe Ebene der Theologie grundgelegt wurde, auf der Ockham bedingt schief und Luther unbedingt schief von einer theologischen Option zu einem theologischen Irrtum weitergedrängt wurden.

Die schiefe Ebene des Ockham bereitet ohne Zweifel das System Luthers vor, wie auch immer die theologischen Einzelthemen bezüglich Gnade, Akzeptation, Pelagianismus, Freiheit Gottes, *potentia dei absoluta*, *potentia dei ordinata* usw. bewertet werden müssen. Aus den Voraussetzungen des Duns Scotus verneint Ockham mit

<sup>7</sup> Luther, WA Bd. 6, 195.

Konsequenz die Möglichkeit der Erkenntnisanalogie zwischen Gott und Welt. Nach Ockham erkennen wir zwar die Notwendigkeit einer ersten Ursache zur Erhaltung der Welt; diese erste Ursache muss aber nicht mit Gott identisch sein, sie könnte auch ein Himmelskörper sein. Die natürliche Vernunft kann die Eigenschaften des Wesens Gottes wie z. B. Gottes Unendlichkeit und Allmacht nicht beweisen, auch nicht Gottes Einzigkeit. Für Ockham ist es selbst mit Hilfe der Offenbarung nicht möglich, aus dem Begriff Gottes heraus die Welt- und Heilsordnung systematisch zu begründen, weil jedes der Glieder dieser Ordnung auf einer freien Setzung der absoluten Macht Gottes beruht. Die Theologie muss den offenbaren Gotteswillen in seiner unableitbaren Positivität stehen lassen.

Diese freie Setzung durch Gott verschärft Thomas Bradwardina (um 1290–1349) in dem Sinn, dass Gottes unmittelbares Eingreifen jeden Zug des natürlichen und des Heilsgeschehens nicht nur akzeptieren, sondern konstituieren muss, was in der Folge z. B. zur Prädestinationslehre des Wiclif führen sollte.

### **c) Der Verlust des Wesens Gottes und die totale Atomisierung der geschaffenen Wirklichkeit**

Gottesbegriff und Menschenverständnis, Gottesbild und Menschenbild, sind in der Theologie unlösbar miteinander verbunden und bedingen in vielen Einsichten einander. So ist auch der bewusste Rückgriff auf die Gotteslehre Luthers etwas Unverzichtbares, wenn man das Menschenbild des Reformators entsprechend kennzeichnen will.

Es würde auch zurecht den Widerspruch eines jeden Dogmengeschichtlers herausfordern, wollte man die theologischen Aussagen z. B. des Scotus, des Ockham oder des Biel unmittelbar mit den sehr eigentümlichen theologischen Aussagen des Luther verzahnen. Hierin gelten die Einwendungen durch Theobald Beer bis hin zu Denifle sehr wohl. Es geht in unseren Überlegungen nicht um die unmittelbaren Einflüsse und Verzahnungen; es geht nunmehr um eine Kommunikation, die in systematischen Grundbegriffen und Optionen liegt, die nicht notwendig und eindeutig zu Luthers Theologie führen muss und dennoch Luthers Theologie aus einer grundbegrifflichen Situation heraus, z. B. zum Voluntarismus und Nominalismus, in eine systematische Beziehung bringt.

Vor jeder Einzelaussage kann die entscheidende theologische Grundsituation jener Zeit so gekennzeichnet werden: Entscheidend ist der Verlust dessen, was man in der Metaphysik das »Wesen« nennt. Durch die Betonung einer Ursächlichkeit Gottes, die zwar umfassend und ohne Begrenzungen ist, aber nur dem Willen Gottes zugeordnet wird, bleibt für das menschliche Verstehen Gott in seinem Wesen dennoch völlig verborgen; Gott ist in dieser Sicht höchstens die Totalität aller von ihm gesetzten Taten. Welt und Mensch hängen in ihrer Verstehbarkeit und Bewertbarkeit von einer solchen Wirklichkeit ab und ergeben dazu gewissermaßen das zutiefst abhängige Spiegelbild Gottes. Das heißt, wenn der nur als wollend auftretende Gott nichts von seinem Wesen kundtut, dann kann alle Wirklichkeit des Menschen und der geschaffenen Welt nur ein jeweils einzelnes und gesetztes Faktum sein. Das heißt wiederum,

dass alles, was sich in Welt und Geschichte ereignet, nichts in sich und nichts an sich hat, was aus sich zu Gott in einer gültigen und gerechtfertigten Beziehung stünde. Die menschliche Vernunft wird in dieser Situation als völlig hilflos auf die Offenbarung Gottes und auf Gottes Heilstaten verwiesen. Aber gerade durch dieses ausschließliche Verwiesensein auf die Offenbarung wird dann wiederum jeder Versuch der menschlichen Vernunft illegitim, über den offenbarenden Gott eine Wesensaussage zu machen. Gottes Wirklichkeit wird mit systematischem Zwang ausschließlich zu einem »Geschehen«, hinter dem die Vernunft weder das *Wesen* noch das *Sein* Gottes zu suchen hat. Gott ist in einem solchen System nichts anderes als die Totalität des »Geschehens«. Die geschaffenen Dinge wiederum sind nichts anderes als einzelne »Fakten«, die vor Gott nicht im geringsten eine eigene Gültigkeit, eine eigene Wahrheit, eine eigene Identität geltend machen können. Das Allereinzelnste in den einzelnen Dingen muss sich auf Gottes Willen beziehen, will es vor Gott wahr und wirklich sein. Diese totale theologische »Atomisierung« der geschaffenen Wirklichkeit bringt wiederum die totale Zweideutigkeit der geschaffenen Wirklichkeit mit sich; diese Zweideutigkeit erstreckt sich sogar auf die Grundbedeutungen von Gut und Böse, von Sünde und Gerechtigkeit vor Gott. Auch die Sünde, eigentlich die Sache der Geschöpflichkeit, braucht als Faktum das »Äquivalent« der göttlichen Willenstat, z. B. den Zorn Gottes, um Sünde zu sein. Diese »Atomisierung« der menschlichen Wirklichkeit in unzählige unmittelbare Beziehungen zwischen dem handelnden Gott und dem Menschen begründet im Menschen dann auch z. B. jene Zweideutigkeit, die uns in der Theologie Luthers so vertraut ist: *homo simul iustus et peccator*; Gerechter und Sünder ist der Mensch zugleich.

Viele Lutherinterpreten halten das *simul iustus et peccator* irrigerweise oft für eine tiefe existentielle Aussage, für eine innere Bestimmung des Menschen. Dies muss anders erklärt werden: Gott, der sich als Liebe und Zorn zugleich tätig offenbart, braucht im Menschen jeweils das geschaffene Äquivalent, nämlich *iustus et peccator*. Aus den gesagten systematischen Vorbedingungen kann nämlich Luther zwei gegensätzliche Aussagen der Offenbarung über Gott nicht auf ein inneres Wesen Gottes zurückführen; daher braucht jede geoffenbarte Aussage Gottes, weil ja alles nur Tat und Geschehen Gottes ist, auch ihr faktisches Äquivalent im Menschen. Wollte man die negativen Charakteristiken dieser sonderbaren Äquivalenztheologie Luthers etwas übertrieben kennzeichnen, so wäre die Geschichte und Wirklichkeit des Menschen nichts anderes als das fortgesetzte Schauspiel der Offenbarung Gottes, deren einzelne Momente sich im Menschen gleichsam ihre jeweilige Faktizität suchen. Luther sagt es einmal selbst so: Die Kreaturen sind Gottes »Mummenschanz und Puppenspiel«.

## 6. Die Zweideutigkeit Gottes in der Theologie Luthers

Aber mit dieser Zweideutigkeit des Menschen und seiner Wirklichkeit ist der theologische Preis des Luther'schen Systems noch nicht bezahlt: Mit der Zweideutigkeit des Menschen ist auch Gott selbst zutiefst zweideutig. Mit der grundlegenden Unterscheidung von *Deus absconditus* und *Deus revelatus* zwingt Luther geradezu seinen

Gottesbegriff zur Zweideutigkeit. Für Luther ist der Versuch der menschlichen Vernunft, das Wesen Gottes, d. h. den *Deus absconditus*, zu ergründen, nur ein Weg zu Zerrbildern Gottes und zur tiefsten menschlichen Verzweiflung. Nur der sich offenbarende und heilstätige Gott ist es, der den Menschen mit Verheißungen zum Vertrauen lockt; er ist derjenige, dem der Mensch zu vertrauen hat. Damit ist Gott selbst in einer Welt von Sünde und Gerechtigkeit, von Zorn und Liebe, zutiefst in einer Zweideutigkeit gefangen; denn es wäre gegen den Geist der heilstätigen Offenbarung Gottes, die gegensätzlichen Mitteilungen Gottes in das Wesen des *Deus absconditus* zurückzunehmen.

Am durchschlagendsten zeigt sich diese Zweideutigkeit Gottes in der Christologie Luthers selbst. Im Galaterkommentar von 1531 beschreibt der Reformator die Erlöserfunktion in Christus so: »Die Gottheit allein hat alles erschaffen, wobei die Menschheit Christi nicht mitwirkte (*humanitate nihil cooperante*), so wie die Menschheit auch Tod und Sünde nicht besiegte, sondern der Angelhaken (die Gottheit), der in dem Würmlein (der Menschheit Christi) verborgen lag.« Vielleicht zuweilen im Wort, aber nicht in der Sache wird es Luther gelingen, von Christus im Sinn der traditionellen Glaubenslehre als Person zu reden, seine Natur auszumachen oder die Weisen der Inkarnation zu betrachten. Das sonderbare Bild vom Angelhaken der Gottheit und vom Würmlein der Menschheit verrät durchaus jene vorhin beschriebene zwanghafte Äquivalenztheologie, die allerdings immer nur *Geschehen* meint und in keinem Resultat die Zweideutigkeit Gottes und des Menschen überwindet. Man kann dasselbe noch einmal anders erläuternd sagen: Für Luther »entsteht (*fit*)« der wahre Christus, wenn er sich hingibt. Christus kann in dem, worin er die geschehende Offenbarung des *Deus incarnatus, crucifixus, praedicatus* ist, gegenüber dem tatsächlichen Geschehen auf keinerlei göttliche »Wesensvorgabe« zurückgreifen. Bornkamm sagt dies einmal so: »Das Erfassen der *definitio* Christi ist nicht nur ein Erkenntnisvollzug, sondern dieser ist zugleich die Verwirklichung dessen, was in der Definition ausgesagt ist«, und weiter: »Die Überwindung des einen Gottesbildes durch das andere ist zugleich Erkenntnisakt des Menschen und tatsächliche Verwandlung des zornigen Gottes in einen gnädigen. Zwischen Gott und Mensch ereignet sich ein wirkliches Geschehen, in das beide einbezogen sind.«<sup>8</sup>

Dies alles heißt: Der offenbarende, heilshandelnde Gott muss sich in Christus auch seine Zweideutigkeit suchen, die jene atomistische Geschehenstheologie Luthers verlangt. In diesem Sinn musste Christus alles »werden«, worin das Tun Gottes Wirklichkeit sein wollte, so dass die Menschheit Christi im Wechsel mit uns dem Teufel und der Sünde unterworfen wird.

Dieses radikale Abrücken von jeder »Wesentlichkeit« Gottes und des Menschen lässt auch gleichsam »in einem« jene so umkämpften Luther'schen Formeln *sola fide, sola gratia, solus Christus* verstehen. Es ist im Grunde ein und dasselbe Geschehen, das als Geschehen wirklich ist und das weder dem Menschen, noch Gott noch Christus eine Berufung auf sich selbst gestattet, sondern alle in dasselbe Geschehen

<sup>8</sup> Karin Bornkamm, Luthers Auslegung des Galaterbriefes von 1519 und 1531. Ein Vergleich, Berlin 1963, 150f.

zwingt, in dem sich Gott, Mensch und Christus gleichsam gemeinsam die Verwundungen der Zweideutigkeit und des totalen Verlustes von Wesen und innerer Identität holen.

Und nichts hindert in diesem System Luthers jenen fröhlichen Wechsel und Streit: Christus wird die Sünde an unserer Statt; dies macht den *solus Christus* aus. Und Luther kann von diesem »wesenlosen« Geschehen seiner Theologie dem Menschen diese Grundstruktur erklären: »Höchst spirituell, wenn auch ganz verbissen ist dieser Kampf zwischen dir allein und Gott allein zu verstehen, nur in der Hoffnung zu ertragen und zu erwarten, indem man die ganze Sache Gott empfiehlt und Gott mit Gott besiegt (*deumque contra deum vincente*) wie Jakob«. Gott mit Gott besiegen, dies ist jener innerste Duktus der Theologie, die sich nur dem Geschehen und nicht dem Wesen verpflichtet.

Wenn man die Verengung des Wirklichkeitsbegriffes Luthers auf das Geschehen der Offenbarung bzw. der Heilstätigkeit Gottes in voller Konsequenz bedenkt, dann ist der Mensch an sich allein nicht Mensch. Luther dazu: »*Philosophi et Aristoteles non potuerunt intelligere aut definire, quid esset homo theologicus, sed nos Dei gratia, quod bibliam habemus, id possumus.*« Das Gleiche gilt jedoch in Konsequenz für Gott: Gott an sich ist nichts. Das von Luther gesuchte Gottsein Gottes hat nur eine wirkliche Wirklichkeit: Gott in Christus. *Solus Christus*, dieser Grundsatz Luthers mag viele faszinieren, die sich von theologischer Christozentrik viel versprechen. Doch ist hier systematisches Unterscheidungsvermögen gefordert. Luther meint im letzten mit »Christus« nicht jenen Christus der traditionellen dogmatischen Glaubenslehre. Für Luther ist vielmehr »Christus« der Generalname eines Wirklichkeitsbegriffes, in dem alles Wirkliche nur »Geschehen« des Heils und der Offenbarung ist; in diesem Geschehen, das *solus Christus, sola fides, sola gratia* ist, lässt sich sowohl aufseiten Gottes als auch aufseiten des Menschen nichts in ein vor diesem Geschehen liegendes Wesen zurücknehmen. Gott und Mensch bleiben in diesem Geschehen unlösbar zusammengespannt, was im Zwang der vorhin beschriebenen Äquivalenztheologie sowohl für Gott als auch für den Menschen in jedem Moment des Geschehens auch tiefste Zweideutigkeit bedeutet. Dieses Geschehen ist im System Luther in einzelne Momente so »verpunktualisiert«, dass weder Gott an sich noch der Mensch an sich auch nur das Geringste an Identität und Wesen für sich gewinnen können. Damit ist natürlich auch Christus der gescheshafte Gesamtbegriff dieser Zweideutigkeit. Aufschlussreich ist hier die Antwort Luthers auf die gestellte Frage: Was ist Christus? Luther: »Der Logiker antwortet: Er ist eine Person usw., der Theologe aber: Er ist Fels, Eckstein usw.« Die Bedeutung von »Fels« erklärt Luther so: »Der Fels aber war Christus, so ist Christus wahrhaft Sünde«. Und diese geradezu umfassendste Zweideutigkeit der Geschehenswirklichkeit Christi beschreibt Luther damit: »Die Welt, sein schwaches Fleisch, sodann Satan, die Sünde hat die Gerechtigkeit niedergeschlagen und den Geist versenkt. Der Teufel hat Gott vom Thron gestoßen, Gott ist Teufel worden, der Himmel Hölle«. »Die höchste Sünde und die höchste Gerechtigkeit stoßen in Christus zusammen mit aller Wucht.«

Das System Luthers gestattet es nicht, dass irgendetwas von Heilswirklichkeit eindeutig auf die Seite Gottes oder auf die Seite des Menschen gebracht wird. So vermag

der Mensch Gott gegenüber nichts, man muss jedoch hinzufügen: Gott vermag ohne Christus nichts.

Nicht in seiner Natur, nicht in seinen Fähigkeiten, nicht in seinen Tugenden, nicht in seinen Werken und nicht in seinen Mitteln vermag der Mensch von sich aus etwas vor Gott. Sicher kann Luther in einer solchen Anthropologie nicht immer konsequent bleiben, wie sich das im *duplex usus legis* zeigt, in dem Luther für das Stehen des Menschen in der Welt, im Staat usw. ein Walten des Gesetzes zulässt, das grundsätzlich unabhängig von der christlichen Verkündigung besteht. Es muss jedoch auch festgehalten werden, dass im System Luthers ein autonomes Selbstverständnis des Menschen, eine Hochschätzung der *anima* des Menschen, die Behauptung des *liberum arbitrium* und die autonome Betonung der Unsterblichkeit der Seele nicht einbringbar sind. Eine Anthropologie hätte allein aus der Soteriologie Sinn und Recht. Denn alles, was im Sinne des *Deus revelatus* im Menschen gültig sein will, muss in das totale Geschehen, das »Christus« ist, vorbehaltlos eingebracht sein.

### a) Das Problem der menschlichen Willensfreiheit

Es ist vor allem das *liberum arbitrium*, die Freiheit der Wahl des Menschen zwischen Gott und Sünde, die Luther von seinem theologischen System her nicht gelten lassen kann. Denn die Freiheit des Willens, die als solche ein inneres Verhältnis zur Rechtfertigung und zur Gnade hätte, wäre schließlich das Zugeständnis einer eigenen Identität des Menschen, die gleichsam vor und außerhalb des totalen Heilsgeschehens läge. Das »Freie« des Willens wäre gleichsam der Hereinbruch des »Wesens« in das Geschehen; der freie Wille muss sich vielmehr in die Zweideutigkeit seiner Unfreiheit zwingen, um angesichts des Handelns Gottes gleichsam in der Wirklichkeit des Geschehens zu bleiben. Dabei besteht für Luther die Unfreiheit des Menschen nicht darin, dass der Wille von Gott »bestimmt« wäre; auch die Unfreiheit des Willens hält sich im bloßen Geschehen und besteht darin, dass der Mensch von Gott nicht bestimmt sein »will«. Als allein im wirkenden Willen Gottes existierend, ist der menschliche Wille nie sein eigener Herr, sondern gehört Gott willig oder aber widerwillig und damit dem Satan. Wiederum wird deutlich: Nichts ist auf ein Wesen des Menschen rückführbar, die Wirklichkeit des Willens besteht nur im wirkenden Willen Gottes, und selbst das Wirken Gottes ist die Offenbarung jener Zweideutigkeit als Zusammenprallen von Gott und Satan.

Oftmals wird Luthers Theologie aufgrund der Ausdrücklichkeit der Sprachbilder, aufgrund der Wucht und Emotionalität seiner Sprache und aufgrund seiner wechselvollen Lebensgeschichte für eher unsystematisch gehalten. An der Oberfläche seiner Sprache mag dieser Eindruck noch durch das gegensätzliche Reden verstärkt werden. Dennoch: Luther verfolgt konsequent ein grundbegriffliches System und ist sich der Konsequenzen viel mehr bewusst als dies scheinen mag. In diesem Sinn entwickelt Luther auch eine Art Erkenntnismethode, wenn die Rückfrage auf das Wesen Gottes und des Menschen unausweichlich wird: Was die Menschen erwählen, das verdammt Gott und umgekehrt. Die *iustitia Dei* kann dem Menschen nur zuteilwerden, indem die eigene Gerechtigkeit zugrundegeht, der Gerechte wird zum *accusator sui* im

Gegensatz zum Sünder als *defensor sui*. Ein ständiger Wechsel und Streit ist der Eindruck aus solcher Theologie; doch alles trägt sich im totalen Geschehen des wirkenden Willens Gottes. Wie jedoch gibt es noch festen erkennbaren Boden im Wechsel und Streit und in der »Mummerei« der Geschichte? Worin besteht die ursprüngliche Wahrheit des Menschen? Was war der Mensch »vor« der Sünde? Was macht die Erbsünde aus? Hat die Erbsünde Folgen?

### b) Die totale Ohnmacht des Menschen

Für Luthers theologisches System muss die Erbsünde etwas konkret »Tatsächliches« sein und kann nicht nur im Wesen des Menschen gleichsam vorgezeichnet sein. Die *concupiscentia* im Menschen ist das *peccatum radicale*, das den Menschen auf sich selbst verkrümmt sein lässt und darum so lange besteht, wie der Mensch am Leben bleibt. Das *facere quod in se est* kann nur Sünde zutage fördern. Nach Luther wurde der Mensch geschaffen als Bild Gottes, aber nicht selig. Er war gerecht, aber nicht vollkommen. Er hatte teil an Gott, fiel aber in die Sünde. Durch die Sünde ging die Wirklichkeit des Menschen als *imago Dei* so verloren, dass wir nicht einmal mit dem Intellekt auf dieses Bild zurückdenken können. Diesen Zustand der totalen Korruption des Menschen durch die Sünde beschreibt Luther manchmal so: *Memoriam, voluntatem et mentem habemus quidem, sed corruptissima et gravissima debilitata*. Der Mensch ist nunmehr Sünder und kann hinter das »Verlorenhaben« der Gerechtigkeit nicht zurück. Die Gerechtigkeit, die der Mensch *de facto* kennen kann, ist eine »wiedergefundene«, d. h. diese Gerechtigkeit wird immer vom Standpunkt des Sünders aus gesehen.

Der Standort des sündigen und durch die Sünde korrumpierten Menschen ist der Standort der totalen Ohnmacht des Menschen, was sein Sein, sein Erkennen, sein Wollen, sein Handeln, seine Freiheit und seine Gnadenmittel betrifft; nichts kann den Menschen daraus herausführen bzw. in das Ursprüngliche zurückführen. Der sündige Mensch kann sich mit seinem Glauben nur mehr total in die Zweideutigkeit und Wesenlosigkeit des heilswirkenden Geschehens in Christus einbeziehen; und darin darf der Mensch jene Methode der Erkenntnis *sub contrario* wagen. Luther beschreibt die Erkenntnismethode *sub contrario* so: »Dies alles haben wir durch die Sünde so verloren, dass wir dies (Verlorene) nur privativ und nicht positiv erkennen können; denn aus dem Bösen, das wir festhalten, müssen wir feststellen, welch großes Gut es ist, das wir verloren haben.« Was wir jedoch in dieser Methode *sub contrario* erfassen, ist nicht jenes Gegenteilige, das gleichsam »jenseits« der Verlorenheit des Menschen in einer eigenen Wahrheit stünde; die Erkenntnis *sub contrario* kann nichts freilegen, was außerhalb dieser totalen Geschehensstruktur stünde.

### 7. Trient und Erstes Vatikanum: Neue verbindliche Aussagen über das Wesen des Menschen

Die katholische Kirche musste in ihrer Glaubenslehre dieser vielfachen Wesenlosigkeit des Menschen bei Luther widersprechen. So musste vor allem das 19. Öku-

menische Konzil von Trient (1545–1563) die katholische Lehre vom Menschen verdeutlichen. Dies geschah vor allem im *Dekret über die Erbsünde* (1546) und im *Dekret über die Rechtfertigung* (1547). Auf welche Weise auch immer Luther und die Reformation im Hintergrund der Aussagen des Konzils gestanden haben mögen, die Aussagen des Trienter Konzils sind nicht nur Abweisungen der reformatorischen Lehre; sie sind gleichzeitig neue verbindliche Aussagen über das Wesen des Menschen auf einer – im Vergleich zu Luther – völlig anderen systematischen Matrix. Nach katholischer Lehre ist der Mensch durch die Sünde Adams nicht total korruptiert, so dass der Mensch in totaler Ohnmacht und Sündigkeit von sich aus ohne innere Verhältnishaftigkeit zu Gottes Wirken und zu Gottes Wesen wäre. Nach katholischer Systematik hat der Mensch auch in seiner Erbsündigkeit, die im erklärten Gegensatz zu Luther nicht in der lebenslangen Konkupiszenz des Menschen besteht, sein Wesen und auch sein ursprüngliches Wesen nicht verloren. Auch nach katholischer Lehre ist der Mensch durch die Erbsünde in seinen Kräften geschwächt und dem Bösen zugeneigt, dennoch ist seine vor Gott geltende Freiheit durchaus nicht zerstört. In jedem theologischen System bleibt das Hereinbrechen der Sünde in die Menschen und in die Welt das *mysterium iniquitatis*. Luther will im Letzten der Wirklichkeit der Sünde dadurch begegnen, dass er Gott und dem Menschen ein »Wesen« abspricht, keine Identität, sondern nur mehr punktuelle Tatsachen akzeptiert, jedes geltende Wesensgefüge zwischen Gott und Mensch zerreißt und alles, was Gott wirkt und was den Menschen erlöst, zu einem totalen Geschehen in Zweideutigkeit macht. Für Luther gibt es keine Wahrheit des Anfangs (der Schöpfung), die in der Heilsgeschichte sich schließlich zeigen könnte; Luther entwurzelt alles in einer reinen Geschichte der Tatsachen, die ohne Wahrheit des Anfangs sind und daher das Schauspiel Gottes und des Menschen in Wechsel und Streit sind.

Die katholische Lehre vom Menschen und von Gott hingegen ist die Lehre von der grundsätzlichen Treue des Schöpfergottes zu seiner Schöpfung. Gott bleibt sich und seiner Schöpfung treu und hasst nichts von dem, was er geschaffen hat. So kann auch im Menschen durch die Sünde nicht vollends zerstört sein, dass der Mensch als Gottes Bild und Gleichnis geschaffen ist; in dieser Treue Gottes bewahrt der Mensch sein Wesen, so dass angesichts der Gnade Gottes die Freiheit des Menschen nicht nichts ist. Angesichts der Offenbarung Gottes findet das Licht der natürlichen menschlichen Vernunft auch einen eigenen Weg der Gewissheit über die Existenz Gottes. Mit der dogmatischen Festlegung des Ersten Vatikanischen Konzils, dass auch die natürliche Vernunft eine grundsätzliche Fähigkeit zu einer sicheren Gotteserkenntnis hat, wurde dieses katholische Menschenbild wesentlich weiterentwickelt.

Luthers Wirklichkeitsbegriff ist jener der reinen Unmittelbarkeit im Heilsgeschehen. In der Matrix des katholischen Systems der gewissen Wesensgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen kann vieles »vermittelt« werden; denn das »Mittel« kann und muss sich am Wesen Gottes und des Menschen bewahrheiten. Gnade, Sakramente, Amt und Kirche sind keine überflüssigen Entitäten. Für die katholische Lehre sind sie die realen Zeichen der Treue und Barmherzigkeit Gottes zum Menschen, die sich in Gott und im Menschen bewahrheiten können und zu bewahrheiten haben.

War Luther ein Irrlehrer? Diese Frage wird hier nicht vom Thron der Geschichte und nicht im Staub des Ökumenismus gestellt. Sie wird auch nicht im Sinn einer kirchlichen Zensur gestellt. Luther hat Irriges gelehrt. Man kann nicht ohne weiteres die Lehre Luthers mit der damals geltenden katholischen Lehre verzahnen; in diesem Sinn kann man z. B. auch die Philosophie des Thomas nicht mit der Philosophie Hegels verzahnen. Daher heißt es auch in manchen Punkten, dass der Dissens zwischen Luther und der katholischen Lehre ein Missverständnis war. Dennoch muss man deutlich festhalten, dass das von Luther gewählte eigentümliche theologische System vieles nicht einlösen kann, was Wahrheit der Schrift und verbindliche Glaubenslehre der Kirche ist und war. Dies dürfte die Grundsituation des Luther'schen Irrtums gewesen sein; die Loslösung und Trennung von der katholischen Glaubensgemeinschaft hatte weitere substantielle Irritationen in der Glaubenslehre zur Folge.

Die Zukunft eines weltverändernden Glaubens und einer geistbegabten Theologie dürfte in einer anderen Richtung als jener Luthers liegen. Das Zweite Vatikanische Konzil z. B. sieht in der Erlösertat Christi diese fundamentale Aufgabe: Christus tut dem Menschen das Menschsein voll kund. Es kann nicht das gejagte Geschehen eines wesenlosen Gottes und eines ohnmächtigen Menschen in Wechsel und Streit sein, das den Menschen den Horizont der Erlösung bieten könnte. Für die Erlösungs- und Menschenlehre, wie sie Papst Johannes Paul II. lehrt, ist Gott in seiner unveränderten Treue zu seiner Schöpfung und der durch den Erlöser Jesus Christus zur Wahrheit seines Menschseins geführte Mensch jene Dimension, in der sich eine Wirklichkeit ereignet, die nicht die unfassbare Geschichte der Sünde, sondern die Offenbarung der treuen Barmherzigkeit Gottes zum Menschen ist.

# Glaube an den Glauben Ist die Rechtfertigung »sola fide« nach Martin Luther katholisch?

von Manfred Hauke, Lugano

*Der folgende Text erschien zuerst in »Die Tagespost«, als einführender Beitrag in »Forum: Luther: Lehrer des Glaubens?«, 13. April 2017, S. 13. Eine ausführlichere Darlegung zum Thema findet sich bei: Manfred Hauke, »Ist Luthers Lehre von der Rechtfertigung katholisch? Anmerkungen zur ökumenischen Diskussion über die Rechtfertigungslehre«, in Reinhard Dörner (Hrsg.), »Ist denn Christus zerteilt? (1 Kor 1,13). Kirchenspaltung – (k)ein Anlass zum Feiern, Verlag Kardinal-von-Galen-Kreis e.V.: Books on Demand, Norderstedt 2016, 63–96 (Vortrag auf der Osterakademie Kevelaer 2016); ebenfalls in Theologisches 46 (5–6/2016) 249–274.*

Im Zentrum der Theologie Martin Luthers steht ohne Zweifel die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben und allein aus Gnade. Die These, Luther sei hier ein Vater im rechten Glauben, findet ihren Ansatz im Werk von Joseph Lortz über die Reformation in Deutschland (1939–40) und dessen Schüler Peter Manns. Nach Lortz hat Luther nur für sich aufs Neue entdeckt, was die Kirche seit jeher lehrt: dass der »aus Glauben Gerechte leben wird« (Röm 1,17), meint die Tatsache, dass Gott uns mit seiner Gnade beschenkt. Die Deutung, wonach Luthers reformatorische Entdeckung eigentlich urkatholisch gewesen sei, trifft zu für den schenkenden Charakter der göttlichen Gerechtigkeit, aber sie passt nicht für die behauptete Rolle der Gnade, welche die menschliche Mitwirkung ausschließt, und auch nicht für die spezifische Prägung des Glaubens. Für dessen Kennzeichnung ist wichtig die gründliche Studie von Paul Hacker, die erstmals schon 1966 mit einem wohlwollenden Vorwort von Joseph Ratzinger erschien: »Das Ich im Glauben bei Martin Luther« (Neuausgabe Nova et vetera, Bonn 2009, mit dem neuen Untertitel: »Der Ursprung der anthropozentrischen Religion«). Der Münsteraner Professor für Indologie war begeisterter Lutheraner und las in seiner Freizeit eifrig die Schriften Luthers. Bei dem Glaubensbegriff des Reformators geriet er freilich »ins Stolpern«, entdeckte die Widersprüche zur Heiligen Schrift und wurde katholisch.

Hacker zeigt, dass Luther »für das eigentlich Rechtfertigende am Glauben nicht dessen Beziehung auf Gott oder Christus allein, sondern die Rückbeugung des Glaubensaktes auf das Ich des Glaubens gehalten hat« (1966, 29). In seiner Vorlesung zum Hebräerbrief (1517/18) behauptet der Reformator z.B.: »Keiner erlangt Gnade, weil er losgesprochen oder getauft wird oder die Kommunion empfängt oder gesalbt wird, sondern weil er glaubt, dass er, indem er so absolviert, getauft, kommuniziert oder gesalbt wird, Gnade erlange« (WA 57, 169f). Mit anderen Worten: der Mensch wird gerechtfertigt, wenn er glaubt, dass er gerechtfertigt ist; Glaube ist identisch mit persönlicher Heilsgewissheit.

Dieser »Glauben an den eigenen Glauben« spiegelt sich auch in den Bekenntnisschriften der Lutheraner wider, etwa in der *Confessio Augustana*: Wir werden »vor Gott gerecht ... aus Gnaden umb Christus willen durch den Glauben, so wir glauben, daß Christus für uns gelitten habe und daß uns umb seinen willen die Sunde vergeben ... wird« (CA IV). Schon Kardinal Cajetan in seiner Diskussion mit Luther im Oktober 1518 in Augsburg sah darin einen neuen und falschen Glaubensbegriff, den der Reformator widerrufen solle. Luther selbst berichtet von dem Vorwurf des Kardinals, »dass ich ... gesagt habe, kein Mensch könne vor Gott gerechtfertigt werden, es sei denn durch den Glauben, und zwar sei es unerlässliche Bedingung, dass er mit Gewissheit (*certa fide*) glaube, er werde gerecht, und durchaus nicht zweifle, er werde die Gnade erlangen. ... Darin findet man eine neue und irrige Theologie« (WA 2, 13, 6).

Luther aber meinte, diesen »reflexiven« (auf sich selbst zurückgebeugten) Glauben (wie Hacker ihn nennt) »unter allen Umständen aufrechterhalten zu müssen. Es war also der neue Glaubensbegriff, der den Bruch mit der katholischen Kirche veranlasst hat« (Hacker 1966, 58).

»Wir sind der Überzeugung, dass der Mensch gerecht wird durch Glauben, unabhängig von Werken des Gesetzes« (Röm 3,28). In die Übersetzung dieser Bibelstelle fügt Luther das Wörtchen »allein« ein (»allein durch Glauben«). Im Texte selbst steht es nicht. Das Konzil von Trient, das eine Antwort gibt auf die Herausforderung der Reformation, weist freilich nicht die Formel einer Rechtfertigung »allein aus Glauben« zurück. Diese Formel als solche kann auch richtig verstanden werden und findet sich beispielsweise beim hl. Thomas von Aquin, der in seinem Kommentar zum Ersten Timotheusbrief schreibt: nicht in den Geboten liegt die Hoffnung auf Rechtfertigung, sondern »allein im Glauben« (*sed in sola fide*) (In 1 Tim 1,8).

Zu achten ist freilich nicht zunächst auf die Formulierung, sondern auf deren Sinn, der sich bei Thomas von Luther radikal unterscheidet. Wenn der Aquinate vom Glauben als Grund der Rechtfertigung spricht, meint er den von der Gottes- und Nächstenliebe geformten Glauben, die *fides caritate formata* (STh I–II q. 113 a. 4 ad 1). Das ist von der Sache her schon deutlich in der Heiligen Schrift, wonach sich der Glaube in der Liebe als wirksam erweist (Gal 5,6) und ein Glaube ohne die guten Werke (der Liebe) tot ist (Jak 3,14–26). Luther hingegen setzt den Glauben mit der Heilsgewissheit in eins und schließt die Liebe (mit deren Werken) aus dem Rechtfertigungsgeschehen aus. Das »Hohelied der Liebe« (1 Kor 13), wonach uns der Glaube nichts nützt, wenn wir nicht die von Gott geschenkte Gabe der Liebe haben, kommt bei Luther bezüglich der Rechtfertigung nicht zum Zuge. Die Werke der Liebe zeigen für ihn die bereits erfolgte Rechtfertigung, haben aber nichts damit zu tun, dass wir Freunde Gottes werden. Den Jakobusbrief hält Luther für eine »stroherne Epistel«, die eines apostolischen Geistes unwürdig sei.

Nach katholischer Lehre wird die göttliche Tugend der Liebe dem Menschen eingegossen und befähigt seinen Willen, zum Bösen »Nein« und zum Guten »Ja« zu sagen. Luther übertrieb dagegen die Folgen der Erbsünde: die Neigung zum Bösen (Konkupiszenz) setzt er mit der Sünde gleich, die auch durch die Taufe nicht getilgt wird. Darüber hinaus leugnet der Reformator in seiner Auseinandersetzung mit Er-

asmus den freien Willen des Menschen. Dieser Extremismus wurde selbst seinem Mitstreiter Melanchthon zu viel.

Was den Glaubensbegriff betrifft, so wendet sich das Konzil von Trient »gegen das eitle Vertrauen der Häretiker«: keinem werden die Sünden vergeben, »der sich mit dem Vertrauen und der Gewissheit in Bezug auf die Vergebung seiner Sünden brüstet und sich allein damit zufriedengibt« (Kap. 9: DH 1533). »Wer sagt, der rechtfertigende Glaube sei nichts anderes als das Vertrauen in die göttliche Barmherzigkeit, die um Christi willen die Sünden vergibt; oder es sei allein dieses Vertrauen, durch das wir gerechtfertigt werden: der sei mit dem Anathema belegt« (Kanon 12: DH 1562). Es ist nicht notwendig für die Vergebung der Sünden, zu glauben, dass die Sünden vergeben sind (vgl. Kanon 13: DH 1563). Zwar können wir eine moralische Gewissheit haben, dass wir mit Gott in der Gnade verbunden sind. Wogegen sich das Tridentinum wendet, ist dabei nur die »Sicherheit des Glaubens, dem kein Trug zugrunde liegen kann« (Kap. 9: DH 1534). »Wer sagt, der Mensch werde deshalb von seinen Sünden losgesprochen und gerechtfertigt, weil er fest glaube, er werde losgesprochen und gerechtfertigt; ...: der sei mit dem Anathema belegt« (Kanon 14: DH 1564). Diese Bannsprüche richten sich gegen Aussagen, die sich bei Luther finden und zum innersten Zentrum seiner »reformatorischen Entdeckung« gehören.

Der Glaube erscheint im Konzil von Trient sachlich als Zustimmung zur göttlichen Offenbarung: es gilt zu glauben, »dass wahr ist, was von Gott geoffenbart und verheißen ist, und vor allem dies, dass der Gottlose von Gott durch seine Gnade gerechtfertigt wird« (Kap. 6: DH 1526). Dieser Glaube als solcher reicht freilich noch nicht: »Denn wenn zum Glauben nicht Hoffnung und Liebe hinzutreten, eint er weder vollkommen mit Christus, noch macht er zu einem lebendigen Glied seines Leibes. Aus diesem Grund wird völlig zu recht gesagt [im Jakobusbrief], dass Glaube ohne Werke tot und müßig sei« (Kap. 7: DH 1531). Der (wie bei Paulus in 1 Kor 13) von Liebe und Hoffnung unterschiedene Glaube bewirkt noch nicht die Rechtfertigung, sondern gehört zu deren Vorbereitung, freilich als »die Grundlage und Wurzel jeder Rechtfertigung, ohne den es unmöglich ist, Gott zu gefallen« [Hebr 11,6]« (Kap. 8: DH 1532).

In seiner speziellen Fassung des Glaubensbegriffes ist Luther keineswegs ein »Vater im Glauben«. Im Gegenteil: ein »Abschied von Luther« ist hier angesagt. Der Glaube im christlichen Sinne richtet sich auf die göttliche Offenbarung in Jesus Christus, die von der Kirche verkündigt wird. Dieser Glaube ist in vielen evangelischen Christen von heute sicher lebendiger als in Luther. Paul Hacker konnte schon 1966 schreiben: »Als christliche Religion lebt der Protestantismus bis heute von der Christozentrik und Verbozentrik des vorprotestantischen Luther« (S. 15). Auf dieses gemeinsame Erbe sollte die Ökumene bauen, nicht aber auf eine subjektivistische Verzerrung des Glaubensbegriffes.

# Zisterziensermönch als Opfer von Zwangsarbeit 1945

## Dionysius Franz Heger O. Cist.

von Emil Valasek, Passau

*1. Kurzbiographie; 2. Berufung und Spiritualität; 3. Das Stift Ossegg; 4. Kunstschätze aus Sachsen in Ossegg; 5. Das Martyrium; 6. Zwangsarbeit; 7. Zisterziensisches Leben.*

### *1. Kurzbiographie<sup>1</sup>*

Dechant, Bischöflicher Notar (Leitmeritz), Stiftsprovisor in Ossegg  
geb. 17.05.1887 in Chiesch bei Luditz  
zeitliche Gelübde 26.09.1909 (Ordensname Dionysius)  
Profeß ewige 28.09.1912 Ossegg  
Priesterweihe 13.07.1913 Leitmeritz, erteilt durch Bischof Josef  
Gross (1866–1931)  
Primiz 20.07.1913  
gest. 15.08.1945 Wiesa, auch Wiese, pol. Bezirk Brüx,  
Gerichtsbezirk Oberleutensdorf. Grablage auf dem  
Ordensfriedhof in Ossegg bei Dux

Ab dem 01.11.1932 war er Pfarradministrator in Janegg bei Dux und Ökonom des Stiftes Ossegg. Als solcher wurde er im Juni 1945 mit dem Rentmeister Johann Bartl (1882–1955) und dem Abt Eberhard Harzer (1887–1949) verhaftet und in das tschechische Konzentrationslager Liquitz gebracht. Beide haben über die tragischen Ereignisse in und um das Kloster Ossegg 1945 schriftliche Berichte niedergeschrieben, die auch veröffentlicht worden sind.

### *2. Berufung und Spiritualität*

Als junger Mann trat er in das Zisterzienserkloster Ossegg ein. Aus dem treukatholischen Umfeld kommend, hat er das Mönchtum bei Zisterziensern als seinen Lebensweg erkannt. Wie bei jeder geistlichen Berufung war es Ausdruck einer tiefen Liebesbeziehung zwischen und demjenigen, der seine Treue und Liebe so durchdringend erfahren hat, dass er sie nur durch eine besondere und ausdrückliche Lebenshingabe beantworten kann. Als Motivation für diesen Lebensentschluss, der sicher einiges abverlangt, steht der Wille zur Nachahmung Jesu in seiner Lebensweise sowie entschiedenem Jüngersein, und das trotz aller menschlichen Unzulänglichkeit.

---

<sup>1</sup> Handbuch der Diözese Leitmeritz 1941, S. 73, 217; Nekrologium sudeten- und karpatendeutscher Priester, Diakone und Ordensbrüder, hrsg. Vom Sudetendeutschen Priesterwerk e.v., Brannenburg/Inn 2010, Eintrag unter 15. August; Oberleutensdorfer Bote, Nr. 21, Oktober 1954, S. 3; Personalangaben der Geistlichkeit der Diözese Leitmeritz, Stand vom Jänner 1944, S. 8; Sudetendeutsches Priesterwerk, Mitteilungen (Brannenburg/Inn) 2 (1976) 31; Thebes, Jindřich (Heinrich) Bernhard: Přehled opatů oseckého kláštera (Übersicht der Äbte des Kloster Ossegg), in: Krutský, Norbert/Antošová, Jarmila: 800 let kláštera Oseg, jubilejní sborník (800 Jahre Kloster Ossegg, Jubiläumsschrift) Oseg 1996, ISBN 80–85204–30–4, S. 27, 31; Internet Wikipedia (tschechisch), [https://cs.wikipedia.org/wiki/Dioýsius\\_Heger](https://cs.wikipedia.org/wiki/Dioýsius_Heger).

Kirche beginnt dort, wo Jesus die Menschen anspricht, wo er sie ruft, und sie bereit sind, ihm zu folgen. Alle Berufung ist an den Gehorsam des Berufenen gebunden, und dieser Gehorsam muss eine hochherzige Bereitschaft für das Wort und den Anruf Gottes sein. Im letzten hält Gott alles in seinen Händen. Er kann auch Sünder in seinen Dienst berufen, der sich mit seiner Nichtigkeit, Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit der göttlichen Macht Jesu ausliefert, der uns vor dem Untergang rettet. Bei jeder Berufung zum geistlichen Leben geht es um die Nachfolge des Herrn in großzügiger Hingabe und konsequenter Bindung an Christus und die Geheimnisse Gottes.

Von der leidenschaftlichen Beziehung zu Jesus Christus erfüllt, sich in den Dienst des Gebets – in der Form des gregorianischen Gesangs – zu stellen, nahm er am 23. September 1908 das Ordensgewand eines Zisterziensermönchs an sowie den Ordensnamen Dionysius. Zeitliche Gelübde (Profeß) legte er am 26. Sept. 1909 ab und Ewige am 28. Sept. 1912 im Kloster Ossegg ab. In den Jahren 1909–1912 hat er an der Theologischen Hochschule in Leitmeritz studiert, wo er am 13. Juli 1913 die Priesterweihe von Bischof Josef Gross (1866–1931) empfangen hatte. Nach der Priesterweihe und Primiz am 20. Juli 1913 in Chiesch kam er zurück in das Kloster Ossegg. 1914 wurde er zum Kaplan in Maria Ratschitz und ein Jahr später in Janegg. In den Jahren 1918–1926 war er Kaplan an der Klosterkirche Mariä Himmelfahrt in Ossegg. Ab 1927 wirkte er wiederum in Janegg, zunächst als Pfarradministrator und dann als Personaldechant. Im Kloster wurde er mit der Aufgabe des Provisors betraut. Nach dem Anschluss des Sudetenlandes an das Deutsche Reich bekam er Schulverbot.<sup>2</sup> Nach Kriegsende 1945 wurde er zusammen mit dem Abt Eberhard Harzer (1887–1949) durch tschechoslowakische Organe verhaftet, entwürdigenden Verhören unterworfen und nach Misshandlungen zur Fron- und Zwangsarbeit gezwungen, die er nicht mehr überlebt hatte.

### 3. Das Stift Ossegg<sup>3</sup>

Die Riesenburg diente im 13. Jh. als Schutzveste über die Straße nach Meißen und für die Silber und Zinngruben. Aber zu den größten Sehenswürdigkeiten am Fuß des östlichen Erzgebirges, 4 km westlich von Dux, zwischen Brüx und Teplitz gelegen,

<sup>2</sup> Hehl von, Ulrich, (Bearb.): *Priester unter Hitlers Terror, eine biographische und statistische Erhebung*, Paderborn 1998, S. 1725; Valasek, Emil: *der Kampf gegen die Priester im Sudetenland 1938 bis 1945. Eine Dokumentation* (Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien Bd XVI, Königstein/Taunus 2003, S. 75; Schulverbot (neue Adresse des IKGBMS: D–63667 Geiß-Nidda/Hessen, Haus Königstein, Zum Sportfeld 14, T. 06043 9885224).

<sup>3</sup> Feuerbach, Mario: *Das Zisterzienserkloster Ossegg. Baugeschichte und Baugestalt von der Gründung 1196 bis in das Jahr 1691*, Aachen 2009; ders.: *Das Kloster Osek (Ossegg), Ort der tschechisch-deutschen Begegnung. Der Wallfahrtsort Maria Ratschitz und die Zisterzienser (Klášter Osek. Místo česko-německého setkání. Poutní místo Mariánské Radčice a cisterciáci)*, Horní Litvínov/Oberleutensdorf: Verlag Agentura Victory 2012, 144 Seiten, ISBN 978–80–7382–151–7. (In Deutschland erhältlich 2017 bei Fr. Karin Sperling, Räcknitzhöhe 74, 01217 Dresden; e-mail: freunde&kloster-osek.info; Tel. (0049) (0) 351–4728559. – Hemmerle, Rudolf: *Sudetenland Lexikon für alle, die das Sudetenland lieben (Deutsche Landschaften im Lexikon, Bd 4)* Mannheim 1985 (1. Aufl. 1984), S. 334 – Ring, Herbert: *Zweitgrößte Burg Böhmens. Kreis Dux: Ossegg und seine Sehenswürdigkeiten*, in: *Sudetendeutsche Zeitung* (München), Folge 30, Jg. 68, 29.07.2016, S. 16 f. – Schlemmer, Ernst: *Reiseleiter Böhmisches Länder, Schatztruhe Europas (Europäische Landschaften im Lexikon, Bd 4)*, Würzburg 1989, S. 320 f.

gehört das Zisterzienserstift Ossegg bei Teplitz, bereits im Jahr 1196 durch das slawische Geschlecht der Hrabischitzer gegründet, die sich später »von Riesenburg« nannten nach der zweitgrößten Burg Böhmens. Die Klosterbesiedelung erfolgte von Waldsassen aus. Es zeigt, welche Macht das böhmische Adelsgeschlecht der Hrabischitzer am Prager Königshof hatte. Im Gefolge der Mönche befanden sich Bauern, Handwerker, Bergleute (Silberbergwerk) und Händler, die das Land zur höchsten wirtschaftlichen und geistlichen Kultur entwickelten. Zu den monumentalen Klostergebäuden, die eine kostbare Perle in diesem Teil des Erzgebirges darstellt, zählt die prunkvolle und innen prächtig ausgestattete Stiftskirche Mariä Himmelfahrt (1712–1718) mit der Familiengruft der Hrabischitzer; der frühgotische Kapitelsaal (um 1240) mit einem steinernen Lesepult mit ausgeprägten Elementen der Romanik, in dem sich der Klosterkonvent zu Gebeten und Sitzungen versammelte; der Prälatur, wodurch die Gäste das Kloster betreten; der durch wertvolle Gemälde ausgestattete Kreuzgang, wo man in Ruhe und Stille beten kann; die wertvolle Bibliothek; die Klosterapotheke am Klosterplatz, die »Abtwürde«, die ursprünglich eine Stiftung der Hrabischitzer war, sowie der Kloster- und Abtgarten. Als Ergebnis einer starken Entfaltung des Klosterkonvents zu Beginn des 14. Jh.s gelten die Anbauten aus den Jahren 1300 bis 1340.

In den Hussitenkriegen zu Beginn des 15. Jh.s wurde das Kloster mehrmals überfallen und geplündert,<sup>4</sup> so dass es im Jahr 1580 aufgelöst und dem Erzbisum Prag unterstellt wurde. Auch Schweden haben hier im Dreißigjährigen Krieg (1618–1648) gewütet. Erst 1626 kehrten die Mönche in das Kloster zurück, das sie mit großem Aufwand wieder in seinen alten Zustand zurückversetzten. Ende des 17. Jh.s erfolgte ein großzügiger barocker Umbau des ganzen Klosterareals unter dem bekannten Architekten Octavio Broggio (1668–1742). Dank der schulischen Leistungen wurde es unter dem Kaiser Josef II. (1741–1790) nicht aufgelöst und blieb als einziges Zisterzienserkloster in Böhmen neben Hohenfurt bestehen. Lange hatten die Ossegger Mönche das Komotauer Gymnasium mit Lehrkräften versehen. Bis zur Vertreibung der deutschen Mönche im Oktober 1945 nach Sachsen betreuten sie neun Pfarreien und die Zisterzienserklöster Marienthal und St. Marienstern in der sächsischen Lausitz. Zu den hervorragenden Äbten zählten u.a. der Sozialpolitiker Laurentius Scipio (1611–1691), Theobald Scharnagl (1867–1943) sowie Eberhard (Josef) Harzer<sup>5</sup> (1887–1949). Viele Braunkohlschächte lagen in der Umgebung. Ein Grubenunglück 1934 forderte 142 Tote. Goethe (1749–1832) war einige Male in Ossegg. Der dortige

<sup>4</sup> Eberl, Immo: Die Zisterzienser. Geschichte eine europäischen Ordens, Ostfildern 2007, bes. S. 335 (Zisterzienserklöster im Königreich Böhmen: Goldenkron, Hohenfurt, Königsaal, Mönchgrätz, Nepomuk, Ossegg, Welehrad; 1421 von den Hussiten zerstört: Chutusitz, Plass, Saar, Sedlitz, Skalitz, Tischnowitz, Zleben), 375 (Petrus von Zittau, Verfasser der *Chronica Aulae Reginae*; Malogranatum 1335); 510 (Lage nach 1945).

<sup>5</sup> Vgl. Hophgartner, Wolfgang: Kurze Geschichte zur Wiederbesiedelung des Klosters Raitenhaslach nach dem 2. Weltkrieg. Vor 50 Jahren starb Eberhard Harzer, der »letzte« Abt von Ossegg-Raitenhaslach. Weitere Konventmitglieder (Ossegg): Pater Bruno Klupak, Theobald Stibitz, Raimund Förster, Rudolf Bödefeld, Ambrosius Kohlbecker in: Oettinger Land, Bd 19, Altötting 1999, S. 93–101; als Sonderdruck (mit Ergänzungen) ebd. 2014, 18 Seiten (Anschrift: Wolfgang Hopfgartner, Heimatpfleger, Kulniweg 4, Raitenhaslach, D–84489 Burghausen).

Zisterzienserpater Anton Franz Dittrich O.Cist (1786–1849), Professor in Komotau und später in Prag, war ihm in Freundschaft verbunden. 1930 hatte die Stadt Ossegg 5.531 Einwohner, davon 2.439 Tschechen, 1860 ausschließlich 995 Deutsche. Zur Zeit der kommunistischen Gewaltherrschaft wurde es durch staatliche Willkür aufgelöst und diente als Altersheim für die aus ihren Niederlassungen und Häusern vertriebenen Ordensschwwestern. Nach der Wende 1989 haben die Zisterzienser aus Deutschland (Langwaden im Rheinland) mit Abt Bernhard Thebes (1928–2010) O.Cist. den Versuch eines Neuanfangs in Ossegg gewagt, zunächst erfolglos. Danach wurde das Kloster in die Obhut des Bistums Leitmeritz übergeben.

Es wurde (um 2015) zwischen dem Generalvorsteher der Zisterzienser aus Rom und dem Bistum Leitmeritz ein Vertrag ausgehandelt. Demnach bleibt die Zisterzienserabtei Ossegg eine selbstständige juristische Person, wurde aber aus der Jurisdiktion des Zisterzienserordens ausgegliedert und der Jurisdiktion des jeweiligen Bischofs von Leitmeritz unterstellt. Die Abtei hat einen Administrator: nach dem Ableben von P. Bernhard Tebes O.Cist, ist es (2017) Dr. Jindřich (Heinrich) Koska. Zusammen mit der Bistumsleitung von Leitmeritz bemüht sich die Abtei um die Rückgabe des historisch wertvollen Eigentums auf der Grundlage des Restitutionsgesetzes (nach dem Fall des Kommunismus), entweder durch einfache Herausgabe seitens des tschechischen Staates oder aber notfalls auch auf gerichtlichem Wege, wie erfahrungsgemäß zu erwarten ist. Das ganze Vorhaben wird durch die Benesch-Enteignungsdekrete deutschen Eigentums erschwert und kompliziert. Wie die Zisterzienser deklariert haben, werden sie diese Abtei in den kommenden 50 Jahren nicht besetzen. Für das Bistum Leitmeritz ist es eher eine Belastung, man möchte aber die kostbare Erbschaft von Ossegg den künftigen Generationen erhalten, immer in der Hoffnung auf eine zukünftige Rückkehr der Zisterziensermönche nach Ossegg.

#### *4. Kunstschätze aus Sachsen in Ossegg*

Seit 1943 haben sich aus verschiedenen deutschen Zisterzienserklöstern Mönche und Ordensschwwestern nach Ossegg geflüchtet. Zisterzienserinnen aus den Klöstern St. Marienstern und Marienthal in der sächsischen Lausitz, die von Ossegg aus seelsorgerisch begleitet wurden, haben ihre wertvollsten Kostbarkeiten, Handschriften und Bücher aus Furcht vor Bombenangriffen und der sich nähernden Kriegsfront nach Ossegg im damaligen Reichsgau Sudetenland gebracht. Bis 1947 waren diese Kostbarkeiten aus dem »Alt-Reich« im Kloster Ossegg untergebracht. Der Abt des Klosters Hohenfurt, Tecelin Jaksch O.Cist (1885–1954), Provinzial der böhmischen Zisterzienser, hat es als gut erachtet, die Kostbarkeiten aus Sachsen außerhalb von Ossegg zu unterbringen, da er eine Enteignung (Konfiszierung) des Klosters befürchtete und geahnt hatte. Als einen günstigen Ort der Aufbewahrung und Unterbringung dafür hat er die Schatzkammer der St. Veitskathedrale in Prag vorgeschlagen. Die damit verbundenen Formalitäten bezüglich Umzug von Ossegg nach Prag hat das Prager Domkapitel von St. Veit und der Abt von Hohenfurt persönlich übernommen.

In einem Gesuch an das Schul- und Kulturministerium vom 21.11.1946 in Prag hat man dazu aufgerufen, die liturgischen Kostbarkeiten unverzüglich außerhalb von Ossegg unterzubringen. Dem wurde entsprochen und das Landesnationalkomiteé hat sich der Angelegenheit am 9.12.1946 angenommen. Die positive Entscheidung wurde mit dem Vermerk versehen, dass das Metropolitankapitel von St. Veit in dieser Angelegenheit keine zusätzlichen Sondergarantien übernehmen kann als jene, die es schon sowieso für die in der Schatzkammer vorhandenen Gegenstände hat. Dazu hat das staatliche Denkmalschutzamt am 24.02.1947 sein Einverständnis gegeben und die vorgeschlagene Lösung als angebracht und notwendig erachtet, da es sich bei den illuminierten Handschriften und liturgischen Geräten um bedeutsame Zeugnisse »tschechischen« künstlerischen Schaffens im Mittelalter handelt. »Die deutschen Ordensschwwestern aus Sachsen haben in der Tat eine gute Entscheidung getroffen, als sie diese Kunstschätze seinerzeit aus den sächsischen Klöstern nach Ossegg in Böhmen haben überführen lassen, um deren Existenz zu sichern.«

Für die deutschen Ordensschwwestern aus St. Marienstern und Marienthal wurde die gewünschte Sicherheit für deren Kunstschätze nicht erreicht, da sie nach 1945 als deutsches Eigentum eingezogen wurden. Nur wenige Gegenstände kamen zurück, viele wurden konfisziert. Sie werden bis heute in Prag verschlossen aufbewahrt und sind für die Öffentlichkeit nicht zugänglich. Die Ordensschwwestern versuchen zwar immer wieder zu recherchieren, was noch alles tatsächlich in den Magazinen in Prag verwahrt wird, aber es ist ungemein schwer an brauchbare Informationen zu kommen. Leider wurden damals zur Zeit der Kriegsbedrängnis keine Verzeichnisse erstellt – mit Ausnahme der Handschriften – so dass die Ordensschwwestern manchmal nur zufällig auf deren Werke stoßen.<sup>6</sup>

## 5. Das Martyrium

In den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg (1939–1945) hat der aus dem amerikanischen Exil nach Österreich und Deutschland zurückgekehrte Father Dr. h.c. Emmanuel J. Reichenberger (1888–1966) das erschütternde Buch »Europa in Trümmern«<sup>7</sup> herausgegeben, wo sich u.a. ein Brief des vertriebenen Abtes von Ossegg Eberhard (Josef) Harzer O.Cist. (1887–1949) befindet, der eine authentische Zeugenaussage zur Geschichte der tragischen Geschehnisse von 1945 in Ossegg und

<sup>6</sup> Kronopík, Petr: Osudy oseckého kláštera v letech 1938–1950. Diplomová práce (Das Los des ossegger Klosters in den Jahren 1938 bis 1950. Diplomarbeit), Wiss. Betreuer: Dr. phil. Tomáš Petráček, Prag (Praha) Karlsuniversität, Fakultät katholische Theologie, Institut für christliche Kunst, Prag 2015, S. 59, 7,4 (s. auch S. 35: Massaker in Komotau am 6. Juni 1945; 38: blutiges Pfingsten 1945 in Ossegg; 41: Verhör von Bartl, Harzer, Heger; 44: der Tod von Heger; 52: Harzer zur Kriegszeit; 69: Hetze gegen Ordensleute); Briefliche Mitteilung von Sr. Thaddaea Selnach OCist., Archiv der Zisterzienserinnen der Abtei St. Marienstern (D-01920 Panschwitz- Kuckau, Čišinskistrasse 35) vom 5.09.2016.

<sup>7</sup> Reichenberger, Emmanuel J.: Europa in Trümmern, Graz, Stuttgart: Stocker 1985 (ab 1952), ISBN 3-7020-0489-0, S. 269–273; gekürzter Abdruck »Aus einem Brief des letzten Abtes von Ossegg«, in: Sudentenpost (Linz/D.) vom 17.10.1996, S. 12 f. Vgl. auch Filip, Ota: auf den Spuren einer verschwundenen Kultur. Doch die Märchen sprechen deutsch. Geschichten aus Böhmen, München 1996 (Wirken von Abt Bernhard Thebes in Ossegg 1991–2010).

Umgebung wiedergibt. Am 1. Juli 1945 kamen um 3 Uhr morgens die aus der Sowjetunion zurückgekehrten Soldaten der tschechoslowakischen Auslandsarmee des Generals Ludwig Svoboda (1895–1979), durchsuchten und durchwühlten alle Räume in der Prälatur, stopften sich in der Küche mit Lebensmitteln satt und ließen sich voll laufen mit Alkohol, verhafteten darauf den Abt und fuhren ihn nach Maria Ratschitz, wo sich deren Kommandantur befand. Gegen Abend wurde er in das neueröffnete Lager in Liquitz abkommandiert. Dieser Ort war ein Ortsteil von Maria Ratschitz und existiert heute (2017) wegen des Tagebaus nicht mehr. Dort hat es kein Bett, keine Decke, gar nichts, nur unendlich viele Wanzen und Mäuse gegeben. In der Nacht wurde er um 23 Uhr, um 1 Uhr und um 3 Uhr zum Verhör geholt. Die Fragen lauteten: »Wo ist im Stift der Geheimsender? Wo sind im Stift die 200 SS-Leute und die ›fünfte Kolonne‹ (gemeint sind sudetendeutsche Widerstandskämpfer). Wo ist die geheime Gold- und Silberkammer? Wo ist das Geheimarchiv? Wo ist der geheime Gang, der zur Riesenburg führt? Wo sind die Sachen versteckt, die von den deutschen dem Stift zur Aufbewahrung übergeben wurden? Auf dem Rückweg in die Zelle musste er nach jedem zweiten Schritt über einen Toten oder halbtoten Menschen schreiten. Zurückgekehrt in die Baracke, hörte er, wie hinter der Barackenwand alte deutsche Männer von Maria Ratschitz niedergeschossen wurden, darunter fast alle verdienten ehemaligen christsozialen Parteimitglieder. Die Frauen wurden furchtbar verprügelt, so dass alle mit verbundenen Köpfen herumliefen und kaum aus den Augen schauen konnten. Alle Frauen waren vergewaltigt,<sup>8</sup> vielfach angesteckt und innerlich schwer verletzt worden. Als die Svoboda – »Befreier« nicht mehr weiter vergewaltigen konnten, haben sie die armen Frauen und Mädchen in pervers – sadistischer Weise mit Flaschenhälsen in der Vagina »bearbeitet«.

---

<sup>8</sup> Das Thema Vergewaltigungen der Frauen (und Mädchen) am Ende und nach dem Zweiten Weltkrieg hat der Hamburger Völkerrechts-Professor Ingo von Münch umfangreich untersucht. Er schätzt die Zahl der Opfer auf 1,4 bis 1,9 Millionen. Demnach sind »noch nie zuvor in der Geschichte innerhalb eines so kurzen Zeitraums in einem einzigen Land durch fremde Soldaten so viele Frauen und Mädchen vergewaltigt worden wie 1944/45 in Ostdeutschland.« Die Zahl der vergewaltigten Frauen ist offiziell nie ermittelt worden. Von anderen wird sie auf etwa 1 Million geschätzt. Neuerdings werden auch die Vergewaltigungen der westlichen Alliierten erwähnt, nicht aber die Zahl der polnischen, ukrainischen und rumänischen Frauen, die ebenfalls von der Roten Armee 1944/45 vergewaltigt wurden. Über die Zahl der von Tschechen und Polen vergewaltigten Frauen sind keine Zahlen ermittelt worden. Der Frauenverband im Bund der Vertriebenen (BdV) hat zusammen mit dem Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge (Kassel) im November 2001 in Berlin-Neukölln einen Gedenkstein errichtet, durch den an die verschleppten Frauen nach Sibirien gedacht wird und an die vergewaltigten Frauen und Mädchen am und nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges. Außerdem hat der Frauenverband mit dem Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge aus vielen Zeitzeugenberichten ein gemeinsames Buch herausgegeben: »Treibgut des Krieges«. Darin sind viele Zeitzeugenberichte von Flucht, Vertreibung, Internierung und Deportation übernommen, die durch eine breit angelegte Fragenbogenaktion 2005 zustande gekommen sind. Die Fragebögen sind wissenschaftlich ausgewertet worden und die Erkenntnisse im Internet unter der Seite [www.vertriebene-frauen.de](http://www.vertriebene-frauen.de) weltweit aufzurufen. Berichte über derartige Vorkommnisse werden vom Frauenverband im Bund der Vertriebenen (D-12247 Berlin, Bischofgrüner Weg 88) weiterhin gesammelt, ausgewertet und später für weitere Forschungen zur Verfügung gestellt. – Von ihrer Traumatisierung durch die Vergewaltigung ihrer Mutter durch einen tschechischen »Soldaten« hat die Autorin Jenny Schon, Jg. 1942, in ihrem Buch »Postelberg. Kindeskind« eindrucksvoll berichtet. – Zu dem Buch von Miriam Gebhardt, »Als die Soldaten kamen. Die Vergewaltigung deutscher Frauen am Ende des Zweiten Weltkriegs«, München 2015 vgl. die kritische Besprechung »Vergewaltigung durch die Rote Armee. Waren die Opfer selbst schuld?« von Jörg B. Bilke, in: Sudetendeutsche Zeitung (München) Folge 29, Jg. 68, 22.07.2016, S. 3.

Am 4. Juli 1945 wurde Abt Harzer nach Ossegg in den Kasernenarrest geschafft, wo sich schon Stiftprovisor Dechant P. Dionys Heger O.Cist. und der Stiftsrentmeister Johann Bartl (1882–1955) mit einem Sohn Klemens (1915–1993)<sup>9</sup>, der damals im Rentamt Beamtendienste leistete, befanden. Es ist zu vermuten, dass sie alle ähnlichen Verhörprozeduren unterzogen wurden. Am 9. August 1945 wurden sie in den Polizeiarrest nach Dux geschafft, wo man sie in einer Zelle, wo höchstens Platz für 10 Personen war, mit 30 bis 40 Mann zusammengepfercht hatte. Am 14. August 1945 wurden sie wieder in das Liquitzer KZ für Deutsche geschafft. Bei der Einlieferung wurde jeder geprügelt. Dort wurde der Stiftprovisor P. Dionys Heger O.Cist. mit Gummiknüppeln geschlagen. Bei jedem Hieb schrien die besoffenen tschechischen Peiniger. »Wo ist im Stift der Wein?« Den Stiftskeller hatten nämlich am Einmarschtag die Sowjets mit den Tschechen in üblicher Weise vollständig ausgeplündert.

Am nächsten Tag, dem 15. August 1945, dem Hochfest der Leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel (Mariä Himmelfahrt), was als Patrozinium aller Kirchen im Zisterzienserorden feierlich begangen wird, wurden sie wie Sklaven zur Zwangsarbeit in den Schacht kommandiert, P. Dionys auf den Schacht Pluto in Wiesa. Wiesa meint die Grube (lat. Fodina) in Leutensdorf. Seit 1922 war dort der Braukohleabbau sehr stark betrieben worden. Es liegt nicht weit entfernt von Ossegg. Der Hunger war unsagbar groß. Bekam man doch im Liquitzer Lager zu Mittag einen Schöpflöffel voll Wasser gekochte Möhren, ein Kilo Brot in der Woche, früh und abends schwarzes Wasser als »Kaffee« (aus Zikorie) oder Tee. Bereits nach der ersten Schicht hat sich herumgesprochen, dass P. Dionys Heger auf der ersten Schicht im Pluo – Schacht an Herzversagen (Infarkt, Schlaganfall) und infolge der mit den Gummiknüppeln am Vorabend des Festes ihm zugefügten Folter gestorben war. Pater Nivard Krakora O.Cist. (1902–1975), der Pfarrer von Maria Ratschitz war, erbat die Herausgabe der Leiche und so wurde P. Dionysius als letzter sudetendeutscher Mönch von Ossegg auf dem Klosterfriedhof von Ossegg beigesetzt.

<sup>9</sup> Klemens Bartl hat die Erinnerungen seines Vaters Johann aus jener Zeit publiziert, in: Sudetendeutsche Zeitung (München, Sudetendeutsche Verlagsgesellschaft) 1978/1978, darin Regionalausgabe (Beilage) »Heimatruf« für die Kreise Teplitz-Schönau-Dux-Bilin: Aufzeichnungen von Johann Bartl (veröffentlicht von seinem Sohn Clemens Bartl) über das Zisterzienserkloster Ossegg in Böhmen 1945/1946 in 10 Folgen (der SZ). Hier die Übersicht: »Heimatruf« 21. Jg.:

1. Folge 19, 12.05.1978, S. 2: Erinnerungen an die Heimat 1945/1946. Die ersten 14 Tage. Der Nationalverwalter.
2. Folge 25, 23.06.1978, S. 2: Verhaftungen.
3. Folge 28, 14.07.1978, S. 2 f. bei der Ossegger Staatspolizei.
4. Folge 31, 04.08.1978, S. 2 f: Im Duxer Polizeipräsidium und KZ Liquitz.
5. Folge 34, 25.08.1978, S. 3, (Suddt. Zeitung vom 03.11.1978): Todesursache Herzinfarkt.
6. Folge 43, 27.10.1978, S. 3: Macek's Intrige.
7. Folge 47, 24.11.1978, S. 3: Lageralltag.
8. Folge 51/52, 22.12.1978, S. 3. Lagerweihnacht und Freispruch.
9. 22. Jg. Folge 4, 26.01.1979, S. 3: Freiheit, aber was für eine!
10. Folge 7, 16.02.1979, S. 2 f: Die Ausweisung.

Alle Folgen – mit Heger-Todesursache in der Folge 34 vom 25.08.1978, auf S. 3 – sind vorhanden in der Bayrischen Staatsbibliothek (80539 München, Ludwigstr. 16, T. 089/286380), Zeitschriften Lesesaal, Sign. 4 Z 68.205 (Heimatruf–20–22, 1977–1979). Enkelin: Fr. Anneliese Schick, Alpenstr. 46 a, 86159 Augsburg, T. 0281/585533 (im Jahr 2017).

Die Fron- und Sklavenarbeit, zu der die Deutschen im Lager gezwungen wurden, war grauenhaft, da man den ganzen Tag auch noch den Verhöhnungen und Beschimpfungen der Aufseher – meistens 18 – Jährigen! – ausgesetzt war. Zu den schrecklichsten Exzessen im Lager gehörte das Abendturnen, was P. Dionys Heger durch vorzeitigen Tod vermutlich erspart geblieben ist. In nur drei Minuten mussten 600 bis 800 Mann in Dreierreihen angetreten sein. Das Kommando war nur tschechisch, aber die Hälfte der Angetretenen verstand es nicht. Die meisten waren noch behindert (Krüppel). Bei jedem Kommando haben sich fürchterliche Szenen abgespielt. Wer falsch exerzierte, wurde niedergeschlagen oder malträtiiert. Die beim Turnen Niedergeschlagenen mussten in den Waschraum geschaffen und solange mit Wasser aus Schläuchen begossen, bis sie wieder aufstanden oder tot waren. Man hat die deutschen Gefangenen der Verachtung, Erniedrigung, dem Spott und der Lächerlichkeit preisgegeben, ihnen die Menschenwürde und Ehre genommen. Aber der Vorhang der Zeitlichkeit weicht zurück und das Ziel allen Lebens und Leidens tritt klar und deutlich vor die Augen. Das Leben in dieser Innenweltlichkeit kommt zur Vollendung, wenn es in der neuen Herrlichkeit Gottes ist. Die Geschichte des Reiches Gottes ist nicht zu Ende, sie geht weiter.

## 6. Zwangsarbeit

P. Dionys Heger O.Cist. steht stellvertretend für Millionen von Zivilpersonen, die aufgrund ihrer deutschen Staats- oder Volkszugehörigkeit nach dem Zweiten Weltkrieg von den Siegern zur Fron- und Zwangsarbeit<sup>10</sup> unter Androhung von Strafen herangezogen wurden unter körperlichen und psychischen Extrembedingungen bei Lagerhaft oder auch außerhalb von Arbeitslagern. 1947 waren rund vier Millionen Deutsche europaweit davon betroffen, allerdings waren darunter auch viele Kriegsgefangene. Aus Rumänien hatten Deportationen in die Sowjetunion im Januar 1945 begonnen – wovon besonders Frauen betroffen wurden, in Ungarn wurden deportiert nicht nur Volksdeutsche, sondern auch Madjaren und Juden, in Polen und den polnisch besetzten Gebieten gab es in den Arbeitslagern mehr Tote als bei den Vertreibungstransporten. Das Bundesarchiv in Koblenz hat für die Gebiete östlich der Oder und Neiße insgesamt 1225 Lager ermittelt. Im Lager Lamsdorf O.S., Schwietochowitz – Zgoda, Arbeitslager Potulitz u.a. haben sich unbeschreibliche Grausamkeiten abgespielt. Unter den Internierten waren auch Frauen und Kinder. Planmäßiges Erschießen von arbeitsunfähigen Alten und Kranken gehörte in verschiedenen Lagern

---

<sup>10</sup> Vgl. Patzke, Markus: Millionen Deutsche waren Zwangsarbeiter. Für viele Deutschstämmige im Osten hatte das Martyrium nach dem Krieg noch lange kein Ende, in: Sudetenpost (Linz/D), Folge 8 vom 4. August 2016, S. 6 (aus DOD – Deutscher Ostdienst Nr 01/2016). – Ohne Anerkennung seiner Rechtspflicht oder eines Rechtsgrundes, aber als humanitäre Geste, hat der deutsche Bundestag in Berlin einen Finanziellen Entschädigungsbeitrag für deutsche Zwangsarbeiter beschlossen. Es handelt sich um eine symbolische Anerkennung. Für diejenigen, die es beantragen wollen, gibt es (2017) Informationen unter der Telefonnummer (0049) 0 22 89 93 58–98 00. Per E-Mail ist die zuständige Arbeitsgruppe zu erreichen unter der Adresse: AdZ&bva.bund.de. – Staněk, Tomáš: Persekuce 1945, Prag/Praha 1996; ders.: Odsun Němců a křestanů (Abschub von Deutschen und Christen) 1945–1948, in: Europa revue pro středoevropskou kulturní a politiku (Europa-Revue für mitteleuropäische Kultur und Politik) 22 (1992).

zur Tagesordnung. Die Sterberate in den Lagern wird zwischen 30 und 50 Prozent geschätzt. Die Überlebenden wurden durch Krankheiten und Entbehrungen physisch und psychisch gebrochen, unterernährt und arbeitsunfähig geworden.

In der Tschechoslowakei ist es zur systematischen Verschleppung von Deutschen durch die Rote Armee in die Sowjetunion (Sibirien) – wie etwa in Rumänien, nicht gekommen. Die Vertreibungstransporte in offenen Kohle- und Viehwaggons gingen » Heim ins Reich!« Vielleicht dürfte das Eduard Benesch (1884–1948) und seine Rolle bei den Vertreibungsplänen der Sudetendeutschen etwas entlasten. Es hat wohl ein ausgefeiltes Lagersystem von etwa 2.000 Lagern gegeben, davon waren 846 ausgesprochene Arbeitslager. Viele Vertreter der sudetendeutschen Volksgruppe wurden als unentbehrliche »Fachkräfte« vor dem »Abschub« zurückgehalten. Insgesamt waren in tschechoslowakischen Lagern etwa 350.000 Deutsche interniert. Etwa 25.000 bis 40.000 Todesopfer forderte die primitive und unzulängliche Unterbringung in diesen Lagern. Die Internierung in der Tschechoslowakei endete erst 1955 nach der Reise von Bundeskanzler Konrad Adenauer (1876–1967) nach Moskau.

Der britische Philosoph und Nobelpreisträger Bertrand Russel (1872–1970) schrieb in einem Leserbrief an die »Times« am 19. Oktober 1945: »In Osteuropa werden jetzt von unseren Verbündeten Massendeportationen in einem unerhörtem Ausmaß durchgeführt, und man hat offensichtlich die Absicht, viele Millionen Deutsche auszulöschen, nicht durch Gas, sondern dadurch, dass man ihr Zuhause und ihre Nahrung nimmt und sie einem langen, schmerzhaften Hungertod ausliefert.« Zwangsarbeit war ein Massenphänomen, das unabhängig von Geschlecht, Alter oder Zugehörigkeit zu einer Bevölkerungsgruppe hunderttausende Deutsche betraf, von denen es zehntausende mit dem Leben bezahlt haben, wie es der oben geschilderte tragische Fall von P. Dionys Heger O.Cist anschaulich zeigt. Auch wenn eine angemessene Wiedergutmachung finanzieller Art nicht mehr möglich ist, ein liebevolles Gedenken im öffentlichen Bewusstsein der eigenen Landsleute und Glaubensangehörigen wäre mehr als angebracht.

## 7. Zisterziensisches Leben <sup>11</sup>

In der Nachfolge des hl. Benedikt von Nursia (480–547, Vater der abendländischen Mönche und Schutzpatron Europas, sowie des hl. Bernhard von Clairvaux (1090–1153) ist das Leben der Zisterzienserinnen durch ein waches Gespür für Transzendenz Gottes und die Königsherrschaft Christi, auf die Erfahrung des lebendigen Got-

<sup>11</sup> Stellvertretend für eine sehr reiche Literatur: – »Analecta Cisterciensia« (renommierte wissenschaftliche Publikation im Zisterzienserorden, mit aktuellen Artikeln aus Forschung und Wissenschaft), Heiligenkreuz im Wienerwald (Jg 64/2014). – Buben, Milan: Encyklopedie řádů a kongregací v českých zemích – mnišské řády, II. díl, 2. svazek ( Encyklopädie der Orden und Kongregationen in den Böhmisches ländern – Mönchsorden, II. Teil, 2. Bd.), Prag/Praha 2004. – Geißendörfer, Paul, Hrsg.: Kirchen und Klöster der Zisterzienser. Das evangelische Erbe in ökumenischer Nachbarschaft in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Lindenberg: Kunstverlag Josef Fink 2015.- Kock, Erich: Wege ins Schweigen, Limburg/Lahn 1980, S. 78 f. – Rancé, Armand Jean le Bouthillier de, Abbé. Über die Heiligkeit und Pflichten des Ordenslebens, 2 Bde (Paris 1683), Neuss 2016 (zu beziehen beim Übersetzer und Herausgeber Jochen K. Michels, Konrad-Adenauer-Ring 74, D-41464 Neuss). – Schachenmayr Alkuin O.Cist.: Sterben und

tes hin ausgerichtet. In Demut und Gehorsam möchte man in der Nachfolge Christi auf den Anruf Gottes eine aufrichtige Antwort geben. Durch das Hören auf das Wort Gottes, das Wachen, Fasten und die fortwährende Bekehrungsgemeinschaft soll das Herz gereinigt und dafür bereit gemacht werden, dass der Heilige Geist den Mönchen die Gabe des reinen und ununterbrochenen Gebets schenkt. Der allgemeine Stil des zisterziensischen Lebens – aufgeteilt in Chorgebet, Geistliche Lesung und körperliche Arbeit – ist einfach und streng, von Bescheidenheit, Armut und Buße geprägt, jedoch von der Freude des Heiligen Geistes erfüllt.

Die Früchte der Kontemplation und der Arbeit teilt die Klosterkommunität in Offenheit und Gemeinnützigkeit mit der Umwelt. Es gibt Zisterzienserklöster, die sowohl klösterlich-beschaulich als auch seelsorglich-aktiv sein wollen, wie z.B. das Zisterzienserstift Heiligenkreuz im Wienerwald, oder eben auch Ossegg in Böhmen. Die Suche nach Gott unter der Regel des hl. Benedikt als der konkreten Auslegung des Evangeliums für die Berufenen geschieht in einer von Liebe getragenen Gemeinschaft unter einem Abt, in voller Verantwortung, zu der man sich durch Stabilität eines Ortes verpflichtet. Die Klostersgemeinschaft lebt in einem Klima der Stille, des *Silentiums* (Schweigens) und der Trennung von der Welt, das das Offensein für Gott in der Kontemplation begünstigen und zum Ausdruck bringen soll, nach dem Beispiel Mariens, die »alles, was geschehen war, in ihrem Herzen bewahrte« (vgl. Lk 2,51). Im Grundrhythmus des Gemeinschaftslebens, an dem jeder Mönch teilhat, soweit es seine Berufung und die Umstände seines Verantwortungsbereichs sowie seiner Arbeit sinnvoll erscheinen lassen, erfüllt sich der Lebensauftrag der Mönche, den die Kirche vorgibt, nämlich klar von der Heimstatt Zeugnis abzulegen, die jeden Menschen im Himmel erwartet, und inmitten der Menschheitsfamilie die Sehnsucht nach dieser Heimstatt lebendig zu erhalten als Zeugnis für die Majestät und Liebe Gottes sowie die Bruderschaft aller Menschen in Christus. Der Ruf zur Umkehr und zur Hinwendung zu Jesus Christus, dem Erlöser der Menschen, ist ein Gnadenangebot Gottes an die Welt von bleibender Aktualität.

Der Zisterzienserorden zeichnet sich durch eine inbrünstige Marienverehrung aus. Der 15. August, das Hochfest der Leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel (Mariä Himmelfahrt), ist zugleich Patronatsfest des Zisterzienserordens, in dem die Verehrung der Gottesmutter und immerwährenden Jungfrau Maria stets ungemein lebendig war. Maria starb in der Hoffnung, dass sie wieder auferstehen werde mit und in Christus, ihrem Sohn, der sie in den Himmel aufgenommen hat. Auch der Tod eines jeden Christen wird dadurch verdienstvoll, dass er in der Hoffnung auf die Auferstehung mit und in Christus stirbt. Maria ist schon in diese Wirklichkeit eingetreten, sie lebt und liebt in Gott. Die treu im Glauben an die Auferstehung geblieben sind,

---

Gedächtniskultur in den österreichischen Prälatenklöstern der frühen Neuzeit (von 1600 bis 19509, Habilitationsschrift, Würzburg 2016 (Scans von der Publikation auf [pater-alkuin.com](http://pater-alkuin.com)). – Sterba, Thomas: *Herders Neues Klosterlexikon*, Freiburg/Br. 2010, bes. S. 886 (Lit.; nur die alte BRD nach 1945, ohne die deutschen »Ostgebiete und Österreich). – Terry N. Kinder: *Die Welt der Zisterzienser*. Aus dem Englischen übersetzt von Bernhard Schellinberger, Würzburg 1997. – Thull, Philipp, Hrsg.: *Mit Jesus auf dem Weg. Ermutigung zum Ordensleben*, Sankt Ottilien 2014. – Uelsberg, Gabriele/Altringer, Lothar/Mölich, Georg/Nußbaum, Norbert/Wolter von dem Knesebeck, Harald (Hrsg.): *Die Zisterzienser. Das Europa der Klöster*, Stuttgart: Konrad Theiss Verlag 2017.

werden am Ende der Zeiten durch, mit und in Jesus Christus auferstehen (vgl. Lk 20,37 f; Offb. 20,11–14), wenn Christus wiederkommt, um die Welt zu richten. Dann werden die Gerechten auferstehen und das Reich in Besitz nehmen, das der Vater bereitet hat seit Grundlegung der Welt (Mt 25,31–34). Für einen, der als Zisterziensermonch seit frühesten Tagen unter dem Schutz der Muttergottes stand, bei dem Maria zeitlebens den ihr zustehenden Platz einnahm und der als »Beatae Mariae servus et filius« (Diener und Sohn der seligen Maria) sein wollte, möge und dürfte diese Verheißung in Erfüllung gehen, gerade und auch an P. Dionys Franz Heger O.Cist. aus dem altehrwürdigen Zisterzienserkloster Ossegg in Böhmen.

### *Konsultierte Stellen*

- Ackermann-Gemeinde, Diözesanstelle München, Lothar Palsa, Heßstr. 24, 80799 München, Postfach 340161–80098 München, T. (0049) (089) 27294225, Fax C089) 272942–40, E-Mail: palsa&ackermann-gemeinde.de
- Bayerische Staatsbibliothek, Ludwigstr. 16, D–80539 München, Tel. 089/286380.
- P. Beneš, Benno SDB; Zámecké náměstí (Schloßplatz) 71, CZ–41501 Teplice/ Teplitz, T. 00420–417531041.
- Duxer Heimatmuseum im Museum der Stadt Miltenberg (Duxer Archiv mit Urkunden, Fotos, Dokumenten, Gemälden, Landkarten, Porzellan etc.), Sudetendeutsche Landsmannschaft e.V., Heimatkreis Dux, In den Seegärten 33, 63920 Großheubach, T. (0049) (0) 9371/99401 (Miltenberg ist Patenstadt der sudetendeutschen Vertriebenen aus dem Heimatkreis Dux).
- Eberl, Immo Prof. Dr., Stadtoberarchivrat, Stadt Ellwangen: Stadtarchiv, Soitalstrs. 4, Postfach 1354, D–73473 Ellwangen/Jagst (Ostalbkreis/Baden-Württemberg).
- Hahn, Ursula, Dr.- Kottmann-Str. 77, D–41516 Grevenbroich, T. (0049) (0) 2181/73555 (ehemalige Sekretärin und Mitarbeiterin von Abt Bernhard Thebes O.Cist.; Freundeskreis Kloster Ossegg).
- HOK=Heimatortskartei Sudetenland, Kirchlicher Suchdienst, Rosenbergstr. 52 B, D-70176 Stuttgart T. (0049) (09711–6368004, Fax 0049 (0) 711–6368007, www.kirchlicher-suchdienst.de (es liegen keine Aufzeichnungen über P. Dionys Heger und Abt. Eberhard Harzer vor).
- Hopfgartner, Wolfgang, Heimatpfleger (Archiv), Kulnikweg 4, Raitenhaslach D–84489 Burghausen, T. 08677/3588; Wolfgang.hopfgartner&burghausen.de
- Krutský Norbert Dr., Luční 20, CZ–40503 Teplice 3, T. (Handy) 00420–606 386 679.
- Leitmeritz: Bistum: Biskupství litoměřické, Dómské náměstí 1/1, CZ–41288 Litoměřice; Archiv: Státní oblastní archiv v Litoměřicích (Staatliches Regionalarchiv in Leitmeritz, Krajská 48/1, CZ–41201 Litoměřice, Tel. 00420–477 755 971, Fax 00420–477 755 992 (der ebd. Vorhandene Archivbestand des Klosters Ossegg beinhaltet u.a. auch einige wenige Unterlagen aus dem 20. Jh., welche sich auf die Güter und Vermögensverwaltung beziehen. Archivalien zur Seelsorge und den Ereignissen in den Jahren 1938–1946 sind nicht vorhanden. Nach der Sistation des Klosters in den fünfziger Jahren des 20. Jh.s – als die Salesianer es verwaltet haben

- waren bei der Übernahme des Ordensarchivs derartige Unterlagen nicht mehr vorhanden).
- Národní archiv Praha-Chodovec, fond ministerstva vnitra (Nationalarchiv Prag-Chodovec, Archiv des Innenministeriums), das Kloster Ossegg 1938–1950.
  - Passauer Bistumsarchiv, Sign. APO, OA, KLA Zisterzienser, fasc. Raitenhaslach
  - Rauer Norbert, Pfarrer i.R. (ev.) Forststr. 129, D–14471 Potsdam, Freundeskreis Ossegg.
  - Seidl Alois Prof. Dr., Am Lurzenhof 24, D–84036 Landshut, T. 0871–53946.
  - Sudetendeutsches Institut, Zentrale Archiv- und Dokumentationsstelle, Hochstraße 8, D–81669 München, Tel. (0049) (0) 89/480003–30, [www.sudetendeutsches-archiv.de](http://www.sudetendeutsches-archiv.de) (Vorsitzender: Dr. Raimund Paleczek).
  - Stiftung Martin-Opitz-Bibliothek (»Deutscher Osten«), Berliner Platz 5, D–44623 Herne, T. 02323/162805.
  - Zisterzienser (innen):
  - Zisterzienserstift Heiligenkreuz, Stiftsarchiv. P. Alkuin Schachenmayr OCist., Markgraf-Leopold-Platz 1, A–2532 Heiligenkreuz im Wienerwald, T. (0043) (0) 2258–87030 od. (Handy) 0043 (0) 680–4454–880, E-Mail: [nota&schachenmayr.net](mailto:nota&schachenmayr.net), Blog: <http://cistercium.blogspot.com>
  - Cisterciáké opatství Vyšší Brod/Hohenfurt, Klášter 137, CZ–38273 Vyšší Brod, Czechia/Tschechien.
  - Zisterzienserkonvent Langwaden e.V., Vorsteher: P. Prior Bruno Robeck OCist., Langwaden 1, Postfach 200320, D–41496 Grevenbroich, T. 02182/88020, Fax 02182–8802–12, E-Mail: [pforte&klosterlangwaden.de](mailto:pforte&klosterlangwaden.de)
  - Zisterzienserinnen Abtei St. Marienstern, Čišinskistr. 35, D-01920 Panschwitz-Kuckau (Ost-Sachsen), T. 035796/99473, Fax 035796/99444, E-Mail: [kloster&marienstern.de](mailto:kloster&marienstern.de)
  - Zisterzienserstift Rein, Nr 1, A–8103 Eisbach, T. (0043) (0) 31124/516210.

### *Deutsch-tschechische Transkription der Ortsnamen*

<b>deutsch</b>	<b>tschechisch</b>
Brüx	Most
Chiesch	Chyše
Dux	Duchov
Hohenfurt	Vyšší Brod
Janegg	Juníkov
Komotau	Chomutov
Lausitz	Lužice
Lambsdorf O.S.	Lambinovice
Leitmeritz	Litoměřice
Liquitz	Libkovice
Luditz	Žlutice
Maria Ratschitz	Mariánské Radčice
Meißen	Míšeň

Oberleutensdorf	Horní Litvínov
Ossegg	Osek
Potulitz	Potulice
Prag	Praha
Riesenburg	Rýzmburk
Sachsen	Sasko
Teplitz	Teplice
Wiesa, Wiese	Louka

## Buchbesprechungen

---

### *Liturgie*

*Wolfgang Vogl, Meisterwerke der christlichen Kunst zu den Schriftlesungen der Sonntage und Hochfeste. Lesejahr A (mit zahlreichen Farbbildungen), 576 S., gebunden, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2016, ISBN: 978-3-7917-2829-2, € 35,-.*

In der vorliegenden Publikation wird den biblischen Lesungstexten der einzelnen Sonntage und Hochfeste des Kirchenjahres jeweils ein Bildwerk aus der christlichen Kunst zugeordnet. Vogl verwebt dabei Glaube, Kunstgeschichte und geistliches Leben miteinander. In seiner Einleitung zu diesem ersten Band eines dreiteiligen Werkes betont der Verfasser, die Intention der Veröffentlichung bestehe darin, den Leserinnen und Lesern zu helfen, sich »über den Weg der christlichen Kunsttradition« der Glaubenskultur der Sonntage und der Feste des Kirchenjahres anzunähern. Die liturgischen Texte sind im Laufe der Jahrhunderte immer wieder Gegenstand bildlicher Darstellungen geworden. Der Autor stellt die jeweilige Perikope (meist das Evangelium) vor und leitet dann zum Bildwerk über, »das auf wissenschaftlicher Grundlage historisch eingeordnet, detailliert beschrieben und aus seinem Zeitkontext heraus ikonographisch analysiert und theologisch gedeutet wird« (15). Während einige der ausgewählten Kunstwerke die biblischen Perikopen direkt illustrieren, »beziehen sich andere mehr indirekt auf den Schrifttext und stehen in einer assoziativen Verbindung zu ihm« (15). Der Bogen der Kunstwerke spannt sich von der frühchristlichen Kunst bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts; der Schwerpunkt liegt allerdings auf den Alten Meistern der Kunsttradition des Abendlandes. Durch die mit den Schriftlesungen des Kirchenjahres in Verbindung gebrachten Bildwerke soll, so Vogl, die Bedeutung der Sonn- und Feiertage »neu ins Bewusstsein gehoben werden« (16) – sowohl für die mit dem liturgischen Dienst und der Verkündigung beauftragten Priester als auch für die Gläubigen, die ihr geistliches Leben vertiefen möchten. Die vorgestellten Kunstwerke wollen dazu beitragen, »die liturgische Gottesbegegnung vorzubereiten, sie ganzheitlicher zu erfahren und nachbereitend fortklingen zu lassen« (16).

Im vorliegenden Werk werden Buchminiaturen, Wand- und Deckenfresken, Altarbilder, Mosaiken und Tafelgemälde analysiert und gedeutet. Die 72 Kunstbetrachtungen befassen sich u. a. mit Werken des Egbert-Codex sowie mit Werken von Michelangelo, Tizian, Rafael, Rembrandt, Caravaggio, Ru-

bens, Roger van der Weyden, El Greco, Stefan Lochner, Georg Asam und vielen anderen. Der Augsburger Professor will seine Leser anregen, die vorgestellten Kunstwerke mit neuen Augen zu betrachten. Vogl gelingt es bestens, die Schrifttexte der Sonn- und Festtage mit Hilfe von Meisterwerken christlicher Kunst anschaulich zu machen und dadurch neue Zugänge zu eröffnen. Dabei macht er die Leserinnen und Leser auch mit der allegorischen und typologischen Schriftauslegung vertraut. In der Einzelerklärung greift der Autor u. a. auf die Kirchenväter und andere klassische Quellen wie den »Physiologus« zurück.

Die kenntnisreiche Erklärung der Bilder und des Bibelverständnisses der jeweiligen Künstler sowie viele Querverweise auf Texte in der Bibel und auf andere künstlerische Darstellungen desselben Themas bereichern das Verständnis der Lesungstexte und ermuntern zu einer intensiven Meditation der Bilder. Vogls Auslegungen sind auch als Einführung in die christliche Kunstgeschichte zu verstehen. Damit ist ein äußerst informatives, spirituelles Werk entstanden. Es wird mit einem ausführlichen Anmerkungssteil und einem umfangreichen Literaturverzeichnis abgeschlossen. Der Autor legt einen hervorragenden Begleiter durch das Kirchenjahr vor, der es ermöglicht, sich in spirituell anregender Weise auf die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres vorzubereiten. Vogl (Dr. theol. habil., geb. 1966) ist Regensburger Diözesanpriester und Inhaber der Stiftungs juniorprofessur für Theologie des geistlichen Lebens an der Universität Augsburg. Rechtzeitig zum Beginn des Lesejahres B (Advent 2017) und des Lesejahres C (Advent 2018) werden, so die Ankündigung, die Folgebände des Werkes erscheinen. Diesen spannenden und anregenden ersten Band zur Hand zu nehmen, kann nur empfohlen werden. Die Bildwerdung des Wortes ist hier bestens gelungen.

*Josef Kreiml, St. Pölten*

### *Theologen*

*Lochbrunner, Manfred, Balthasariana. Studien und Untersuchungen, Münster 2016, Aschendorf (ISBN 978-3-402-13156-3), € 48,-.*

M. Lochbrunner, wohl der beste Kenner des Werkes und der Biographie von H. Urs von Balthasar und selbst Autor mehrerer Publikationen über ihn, legt in diesem Buch zwar noch nicht eine Summe der Theologie Balthasars vor – schon der Titel weist

auf die Verschiedenartigkeit der einzelnen Themen hin –, doch kann er »eine wissenschaftliche Biographie« ankündigen.

Die erste Abteilung »Theologisches« umfasst das Spannungsfeld »kniende Theologie – sitzende Theologie«, also einen von Balthasar geprägten Topos. In seiner Gründlichkeit geht Lochbrunner auf Spurensuche und entdeckt die erste Verwendung dieses Bildwortes in eine früheren Fassung des Aufsatzes über »Theologie und Heiligkeit«, der von Daniélou in der Auseinandersetzung um Scholastik und Nouvelle Théologie korrigiert worden ist. Seit der Scholastik habe es, so Balthasar, wenige heilige Theologen gegeben. Früher herrschte weitgehend eine Einheit zwischen Leben und Lehre. B. reflektiert über die Notwendigkeit einer neuen Einheit zwischen Theologie und Heiligkeit. Betende Theologie bedeute allerdings nicht, dass sie affektiver und ihren wissenschaftlichen Charakter verliere. Die Trennung führte oft zu einer gebetsfremden wissenschaftlichen Theologie und zu einer inhaltslosen Erbauungsliteratur.

Ein weiteres Thema dieser Abteilung ist »die Schrift als Gottes Wort«. Es handelt sich um einen Artikel für die »Schweizer Rundschau« (1949). Die persönlichen Schwierigkeiten Balthasars (Ordensaustritt!), die Urteile der Ordenszensoren, die den Artikel begutachtet haben (mit verschiedenen Zensuren!), der Inhalt und sein Vergleich mit *Dei Verbum*: All das macht die Ausführungen Lochbrunners interessant.

Der nächste Aufsatz: »Das Ineinander von Schau und Theologie in der Lehre vom Karsamstag bei Hans Urs von Balthasar« handelt von einem Grundthema der Theologie B.s. Der dogmengeschichtliche und biblische Befund werden dargestellt. Auch die ostkirchlichen Ikonen unterstreichen das Thema des Zerbrechens der Höllenpforten, gleichsam als vorösterliches Geschehen. Bei den Reformatoren eignet dem Abstieg ein satisfaktorisches Moment des Strafleidens der Höllenqualen. In der kath. Theologie erreicht der Abstieg nur die Gerechten der Vorhölle; satisfaktorische Wirkung wird dem Abstieg nicht zuerkannt. Lochbrunner schildert dann die Erfahrung des Karsamstags bei Adrienne von Speyer. Balthasar setzt diese Erfahrung in die Karsamstagstheologie um, bei der der Abstieg nicht nur ein Abschnitt in der Dogmatik ist, sondern ein Strukturelement. Der Karsamstag gehört zur Passion, in der der Höllenabstieg zum tiefsten Punkt der Kenose wird, die von der Liebe des Vaters umfasst wird. Es ist richtig, dass dieses Verständnis von Descensus keinem der von Lochbrunner ausgezeichnet typisierten Modelle entspricht, doch bleibt die Frage, warum andere Mystiker mit Passionser-

lebnissen wie die Resl von Konnersreuth oder Katharina Emmerich nicht dieselben Erfahrungen gemacht haben und das weitergehende Karsamstagsleiden bestätigen.

Der nächste Abschnitt: »Trinitarische Liebe im Zentrum der Dinge«. Die *Analogia entis* wird als *analogia caritatis* ausgelegt. Fortgesetzt wird diese Theologik in: »Das Theologische Hans Urs von Balthasars als Logik der Liebe. Eine Annäherung an Theologik II. Wahrheit Gottes«. L. Schilder die Entstehungsgeschichte des Werkes. Zunächst fällt auf, dass Balthasar nicht die herkömmliche Gliederung der Dogmatiklehrbücher übernimmt, sondern von den drei (vier) Transzendentalien ausgeht. Ebenso wird die Distanz zur Schultheologie erörtert. Was das Verhältnis von Natur und Gnade bzw. von Philosophie und Theologie betrifft, lehnt Balthasar eine *natura pura ab* und sieht das Übernatürliche der Natur eingepägt, d.h. sie steht positiv oder negativ in einem Verhältnis zur Gnade und zur Offenbarung. So gibt es eine Ähnlichkeit zwischen Geschöpf und Gott. Gegen einen starren Monotheismus (Jahwe oder Allah) zeige die Trinität die Positivität des Anderen und damit auch der Schöpfung. »Sowohl unter methodischer wie inhaltlicher Hinsicht kann Theologik II als beispielhaftes Modell des Balthasarschen Denkens betrachtet werden« (92).

»Das Verständnis des Katholischen bei Hans Urs von Balthasar, von einem Attribut in der Kirchenlehre zu einer Denkform der Theologie«, so der nächste Beitrag. Das Katholische war im Leben Balthasars selbstverständlich (Elternhaus, Schule). Zu einer reflektierten Katholizität führte ihn das Germanistikstudium und das Leben bei den Jesuiten. De Lubac weckte das Interesse für die Kirchenväter, ebenso Lubacs »*Le Catholicisme*«. Die kulturelle Katholizität Claudels hat ferner Balthasar stark geprägt.

Die Katholizität der Kirche begreift B. »als die in Christus (dem Gekreuzigten und Auferstandenen) an die Welt mitgeteilte Fülle Gottes«. Kirche ist daher kein Selbstzweck, sondern Gabe Gottes an die Welt. Der Dualismus von subjektiver Heiligkeit und objektiver Heiligkeit der Struktur wird verdichtet in Maria und Petrus.

Zum Schluss verweist Lochbrunner noch auf die »Gelebte Katholizität«: Hier denkt er an die Johannesgemeinschaft und den Zeitschriftenverbund »*Communio*«.

Die zweite Abteilung »Biographisches« beginnt mit »Hans Urs von Balthasars Bericht von der Innsbrucker Herbsttagung 1925 des Verbandes der Vereine Katholischer Akademiker«. Es handelt sich um die erste Veröffentlichung des 20-jährigen cand. phil. über eine Tagung einer Akademikerversamm-

lung. Lochbrunner berichtet sorgfältig über das Publizitationsorgan, die Referenten und das Programm. »Es scheint, dass Balthasar im Spiegel der Innsbrucker Tagung die Stärke seiner eigenen Denkform entdecken durfte.«

»Das Jahr 1929: Ein bisher blinder Fleck in der Biographie Hans Urs von Balthasar«. Lochbrunner, der schon über theologische und philosophische Gesprächspartner Balthasars in eigenen Opuscula publiziert hat, berichtet in diesem Beitrag von seinen persönlichen, literarischen oder musikalischen Bekannten. Das Jahr 1929 war gekennzeichnet durch den Tod von B.s Mutter und den Eintritt in den Jesuitenorden. Die Briefe mögen für Kenner aufschlussreich sein, sind aber für Außenstehende z. T. schwer verständlich. Sie geben Einblick in das Treiben des Freundeskreises; vor allem von der Italienreise B.s. Vor dem Klostereintritt übergibt er seine Bücher einem Freund. Zum Schluss ein Tagesablauf im Noviziat.

»Der nächste Abschnitt behandelt: H. U. v. B. und die Musik«. B. war eifriger Klavierspieler, Besucher von Konzerten und hat selbst komponiert. Er kannte das gesamte Werk Mozarts auswendig und sah im Geist die Partitur und hörte die Musik (182), er war auch in der theoretischen Analyse ein Köhner. B.s. Musikalität wirkt sich aus in seinen Übersetzungen, etwa der Lyrik Claudels oder auch in der Kunst der Transposition (183). »Nur ein musikalischer Geist konnte die Trilogie konzipieren und komponieren«. Musik hat sich in B.s Biographie häufig als Stifterin einer Freundschaft erwiesen. Zum Abschluss stellt L. Balthasars Theologie auf die gleiche Ebene, auf der Mozart in der Musik steht. Ob hier nicht, bei allem Verständnis der Liebe eines Autors zu seinem »Objekt«, die Vergleichbarkeit überspannt wird?

»Hans Urs von Balthasar und seine Verbindung mit dem Bistum Chur« lautet das weitere Forschungsthema Lochbrunners. Nach seinem Austritt aus dem Jesuitenorden hat Bischof Caminada B. den Status eines Churer Diözesanpriesters gewährt. B. kam zur Gewissheit, dass der Gehorsam gegenüber dem Auftrag Gottes dem Verbleib im Orden vorzuziehen sei. Als Priester braucht B. jedoch einen Bischof. Der Ordensgeneral verbietet Vorträge in Basel, der Provinzial sucht die Aufnahme in eine Schweizer Diözese zu verhindern. Der Basler Bischof untersagt ihm den weiteren Aufenthalt in Basel. B. bezieht ein Zimmer in Zürich und damit in der Diözese Chur. Der Bischof gestattete ihm zu zelebrieren und die Beichte zu hören. Somit konnte B. seelsorgerlich wirken. Die Erlaubnis war auf drei Jahre begrenzt und wurde dann um dieselbe Zeit verlängert. Versuche zu einer Inkardination in Deutschland scheiterten. Erst 1950 wurde er für

Chur inkardiniert. Wer die Nöte der Unsicherheit bedenkt, wird Gott danken, dass B. nicht in eine Anklagementalität gegenüber der Kirche gefallen ist. Es werden dann noch Kämpfe um das Imprimatur und das Entstehen des Barth-Buches und das MS geschildert.

Mit Spannung geht der Leser an den Artikel über »H. U. v. B. und das 2. Vaticanum. Eine verpasste Chance?« Zunächst sei festgestellt: Kein Bischof erwählte B. zum Berater. – Im ersten Fall wird die Mitarbeit B.s im Adam Möller-Institut, Paderborn erwähnt; die Einladung erfolgte aufgrund des Barth-Buches. Dann werden Desiderate an das angekündigte Konzil behandelt. B., durch die »Schleifung der Bastionen« als Reformier eingestuft, entwirft für Kard. Döpfner eine Erwartungsliste: Der Skandal der Schismen: wichtige Elemente sind die Herausbildung eines heiligen Klerus und heiliger Ordensleute, dann das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen (Asien!); Döpfner scheint davon wenig in seinem Wunschkatalog berücksichtigt zu haben. B.s Hoffnungen auf das Konzil scheinen aber später zertrümmert zu sein.

»Balthasar, Hans Urs von, \*12.8.1905 in Luzern, † 26.6.1988 in Basel. Schriftsteller und Theologe, Mitbegründer der Johannesgesellschaft und des Johannes Verlags Einsiedeln, ernannter Kardinal«, so der nächste Artikel. Diese Kurzbiographie schildert nicht nur den Lebenslauf B.s, sondern auch seine geistige Entwicklung und seine vermittelnde Wirkung zwischen Literatur und Theologie. B. war zweifellos einer der wenigen Kenner und Interpreten der französischen und deutschen Literatur. Leider bleiben hier seine patriotischen Werke (Origenes, Gregor v. Nyssa, Maximus Confessor) oder auch seine Pascal-Übersetzung unerwähnt.

Die dritte Abteilung »Biographisches« behandelt zunächst (»Praktizierte Interdisziplinarität am Beispiel der Rezeption von Hans Urs von Balthasars »Theodramatik«). Die Interdisziplinarität erweist sich angesichts wachsender Spezialisierung als Gebot der Stunde. B., promovierter Germanist und Übersetzer französischer Literatur war geeignet zum Brückenbauer zwischen Literatur- und Theaterwissenschaft einerseits und Theologie andererseits, die immer mehr zu seinem Lebensauftrag (Ordenseintritt, Priesterweihe) wurde. Ausführlich wird die Idee und literarhistorische Verwirklichung des Welttheaters (Übersetzung P. Calderon de les Barcas durch H. U. v. B.) besprochen und führt dann die Linie weiter zur Theodramatik.

Der nächste Aufsatz: »Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert. Zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie Hans Urs von Balthasars. Ein Versuch«. Lochbrunner referiert über die Dok-

torarbeiten. Die Liste der Sekundärliteratur umfasst 279 und 215 Titel (Englisch 83, Deutsch 76, Italienisch 54, Französisch 31, Spanisch 18, Polnisch 10, Slowenisch 3, Niederländisch 2, Portugiesisch 1). Nach dem Überblick über die geleistete Forschungsarbeit gibt Lochbrunner noch eine Desideratenliste für die künftige Forschung: Seine Vorschläge: Keine Themen, die schon oft bearbeitet worden sind, keine Gesamtdarstellungen, deshalb sollen mehr Detailfragen vorangetrieben werden, ebenso kritische Auseinandersetzungen. Biographische Kapitel in Dissertationen seien überflüssig. L. verweist dann auf einige noch zu bearbeitende Forschungsthemen. Für ihn ist »B. der einzige katholische Theologe von Format, der – allein – das Unternehmen einer theologischen Summe gewagt hat. Schließlich reflektiert L. noch die Gestalt der Theologie B.s zur Gestalt der Schultheologie. B. war in Distanz zur Schultheologie, hat auch immer Berufungen auf Lehrstühle ausgeschlagen. Während die Schultheologie der institutionalisierte Ort des akademischen Unterrichts und der Bildung der künftigen Theologen ist, sieht L. in der Theologie B.s den »Typ kulturmächtiger Theologie ..., die einen Gegenpol zur Schultheologie bildet. »Beim Typ der Schultheologie dominiert die Aufgabe des Lehrens und Unterrichtens. ... Die kulturmächtige Theologie wird von anderen Prioritäten bestimmt. Hier zählen literarische Qualität, ästhetisches Formgefühl, Assimilation kultureller Strömungen, Intellektualität gepaart mit Sensibilität« (289). Klassifizierungsversuche sind notwendig, aber oft erinnern sie an ein Prokrustesbett. Im Anschluss werden unter der Rubrik »Rezensionen« vier Untersuchungen über H. U. v. B. vorgestellt und kritisch beleuchtet.

Den Schluss bildet »Persönliches«: »Rückblick auf meine Kontakte und Begegnungen mit Hans Urs von Balthasar«. Lochbrunner erzählt von sich und seinen Kontakten und dem Entstehen seiner theologischen Dissertation. Anlässlich ihrer Drucklegung wird von L. für den Herder-Verlag ein Gutachten von Balthasar erbeten: »Das beste der zahlreichen über mein Werk geschriebenen Dissertationen ... Weil er alles gelesen hat, kann er verblüffende Durchblicke eröffnen ...« (344). Lochbrunner dokumentiert dann die weiteren persönlichen Kontakte und Begegnungen bis zu seiner Freistellung für die Habilitation und zum Tod des eben zum Kardinal ernannten Hans Urs von Balthasar.

Lochbrunner tritt als berufener Zeitzeuge hervor. Er ist nicht nur mit der Theologie und der Wirkungsgeschichte Balthasars vertraut, sondern auch mit seiner Person. Die Bewunderung und Verehrung die L. seinem Mentor entgegenbringt, verhindert keineswegs ein klares Urteil. Der Sprachstil des Autors

und seine profunden Kenntnisse des Schrifttums und der Person macht neugierig auf das angekündigt große Opus.

Anton Ziegenaus, Bobingen

## Kirchenrecht

Ludger Müller und Libero Gerosa (Hg.), *Johannes Paul II. – Gesetzgeber der Kirche. Mit einem Geleitwort von Georg Gänswein*, Paderborn 2017, 207 S., ISBN 978-3-506-78709-5, Broschur.

In Zeiten großer rechtlicher Verunsicherung in unserer Kirche, insbesondere einer bei vielen Amtsträgern zu findenden despektierlichen Haltung gegenüber allem, was Recht ist, tut es gut, wenn der theologische Buchmarkt nun eine kirchenrechtliche Schrift anbietet, die den Grundfragen des Kirchenrechts nachgeht. Dieses Buch lenkt unser Augenmerk auf einen Aspekt des großen und unsere Kirche noch lange prägenden Pontifikates, der meines Erachtens bisher zu wenig beachtet wurde: Johannes Paul II. als Gesetzgeber der Kirche. Für mich als Theologe und Jurist, der seit Kindertagen eine besondere Verehrung gegenüber dem polnischen Pontifex empfindet, ist dieses Buch geradezu ein Glücksfall! Warum? Dieses Buch macht deutlich, dass Johannes Paul II. mit seinen großen Kodifikationen des kanonischen Rechts geradezu als der dritte Konzilspapst zu bezeichnen ist. Der hl. Johannes XXIII. berief die Kirchenversammlung ein, der sel. Paul VI. führte sie durch schwierige Gewässer erfolgreich zum Abschluss, und der hl. Johannes Paul II. war es schließlich, der die Theologie des letzten Konzils in die Normstruktur des kirchlichen Rechts zu transferieren hatte. Dies war eine gewaltige Aufgabe, der er mit großer Bravour, Kraft und Klarheit nachgekommen ist. Für dieses Erbe können wir diesem heiligen Papst noch lange dankbar sein. Diese Seite seiner Amtsausübung ist für die nächsten Generationen im wahrsten Sinne des Wortes prägend für das Verständnis und die Anwendung allen kanonischen Rechts, ja für eine ausgewogene Verhältnisbestimmung von Pastoral und Rechtsanwendung.

Das Buch ist eine Aufsatzsammlung mit zwölf Beiträgen, die sich unter ganz verschiedenen Aspekten und Zugängen dieses Oberthemas annehmen. Abgeschlossen wird der Band mit einem Verzeichnis aller im Pontifikat von Johannes Paul II. erlassenen Gesetze, Allgemeindekrete und Instruktionen. Spätestens hier wird einem klar, wie sehr der Wojtyła-Papst seine Rolle als oberste Legisla-

tivgewalt der Kirche ernst nahm und ausfüllte. Einige Beiträge seien besonders hervorgehoben:

Fundamental ist die Hinführung zum Thema von *Libero Gerosa*, der die neue kanonistische Hermeneutik Johannes Paul II. beleuchtet (vgl. S. 11–25). Zunächst gelingt der Nachweis, dass dieser Papst ein großer Gesetzgeber gewesen ist: Seine Art zu leiten, seine Art der Gesetzgebung und schließlich seine Art zu interpretieren zeigen dies deutlich auf. In einem zweiten Schritt erläutert der Verfasser das »hermeneutische Dreieck«, welches Johannes Paul II. selbst seinem Kirchenrechtsverständnis zu Grunde legte: »[Ich] möchte vor Ihnen als Hinweis und Erinnerung so etwas wie ein ideales Dreieck zeichnen: oben die Heilige Schrift, auf der einen Seite die Dokumente des Zweiten Vatikanums, auf der anderen Seite der neue Codex des kanonischen Rechts. Und um geordnet, kohärent von diesen beiden Büchern der Kirche des 20. Jahrhunderts zu jenem höchsten und unveränderlichen Gipfel aufzusteigen, wird man die Seiten dieses Dreiecks entlanggehen müssen, ohne Vernachlässigungen und Auslassungen und unter Berücksichtigung der notwendigen Beziehungen: das ganze Lehramt – möchte ich sagen – der vorangegangenen ökumenischen Konzilien und auch (natürlich unter Weglassung der hinfälligen und aufgehobenen Bestimmungen) jenes Erbe juridischer Weisheit, das der Kirche gehört.« (zit. nach S. 19 f.). Dieses bedeutsame Zitat des Papstes wird in dem Beitrag entfaltet. Zudem gelingt der interdisziplinäre Seitenblick (vgl. S. 22 ff.), insbesondere der auf die Bedeutung der anthropologischen Prämissen des Philosophenpapstes, die ebenfalls in sein Kirchenrechtsverständnis eingeflossen sind.

Nicht weniger wichtig sind die dann folgenden Ausführungen des anderen Mitherausgebers dieses Bandes, *Ludger Müller*, auf den S. 27–37, die sich mit den Grundlagen des kirchlichen Rechts nach der Lehre des Hl. Johannes Paul II. beschäftigen. Ausgehend von der Reformbedürftigkeit des kirchlichen Rechts, die das Zweite Vatikanum mit sich brachte, über die ekklesiologischen Grundlagen des Kirchenrechts und der grundlegenden Frage nach der Gerechtigkeit in der Kirche kommt der Verfasser zum Schluss seines Beitrags auf die m.E. ganz wesentliche Frage des Verhältnisses von Recht, Pastoral und Liebe zu sprechen (vgl. S. 34–37). Gerade an diesem neuralgischen Punkt findet sich in der Kirchenwirklichkeit unseres Landes bei vielen Amts- und Funktionsträgern ein völlig ideologisiertes Verständnis des Kirchenrechts, welches mitunter bis hin zur *de-facto*-Ablehnung des Letzteren zu Gunsten einer nicht näher definierten »Menschlichkeit« geht. Wie oft wird der liturgische Missbrauch,

die Missachtung liturgischer Normen, gerechtfertigt mit den pastoralen Erfordernissen unserer Zeit. Johannes Paul II. hat hinreichend deutlich gemacht, dass die Beachtung des Rechtes gerade für die Achtung der Personenwürde notwendig ist: »Das kanonische Gesetz im Namen eines zweideutigen und unbestimmten ›Grundsatzes der Menschlichkeit‹ der Willkür oder interpretatorischen Erfindungsgeistes zu unterwerfen, würde bedeuten, mehr noch als die Norm, die Menschenwürde selbst zu zerstören.« (zit. nach S. 36). Müller interpretiert dieses Papstzitat dann zutreffend so: »Ohne die Wahrheit, die der juristischen Entscheidung zugrundeliegen muss, ist dem Menschen und seiner Würde sowie der Sendung der Kirche nicht gedient.« (S. 36). Für Johannes Paul II. schließen sich Liebe und pastorale Fürsorge und die damit zugleich einhergehende transparente Anwendung des kanonischen Rechts keineswegs aus. Nein, diese Dimensionen kirchlichen Handelns bedingen einander. Für Johannes Paul II. war klar, dass das Recht der katholischen Kirche die Aufgabe hat, »die Liebe Gottes sozusagen zu den Menschen zu bringen, sie den Menschen erfahrbar zu machen – eine Grundlage kirchlichen Rechts, die zugleich auch ihre Pflicht ist.« (S. 37).

Besonders bemerkenswert ist aus meiner Sicht der über den Tellerrand blickende Beitrag der Mailänder Rechtsprofessorin *Ombretta Fumagalli Carulli*, der sich mit dem Titel »Die katholische Kirche und die Europäische Gemeinschaft in der Lehre Johannes Pauls II.« (vgl. S. 105–115) einem Thema zuwendet, das sich im Zeitalter eines heute immer mehr zu findenden verbitterten Eurokritizismus besonders zu lesen lohnt. Die Verfasserin sieht in Johannes Paul II. einen »Leader« für die Menschheit, der immer klar und deutlich an seinem Bekenntnis zu Europa festgehalten hat. Zudem zeigt sie auf, welche Erwartungen der Pontifex an die Europäische Union hatte. Auch hier war der Papst sehr anspruchsvoll. Verschwiegen wird aber nicht, dass mit dem Abschluss des Vertrages von Lissabon auch einige Erwartungen des Papstes enttäuscht blieben. Insgesamt liest sich dieser Beitrag als eine wohlwollende Einschätzung der europäischen Idee, die es nach wie vor auch aus Sicht der Kirche zu begleiten gilt.

Aus der Sicht des Hagiographen erfreut es mich, dass dieser Band in seinem letzten Beitrag von *Józef Michalik* über die »Ausstrahlung der Heiligkeit nach dem heiligen Johannes Paul II.« (vgl. S. 183–192) ein Blick auf den Wesenskern dieses großen heiligen Papstes richtet. Johannes Paul II. war zutiefst davon überzeugt, dass *jeder* Christ zur Heiligkeit berufen ist. Darum hat er auch so viele Kanonisationen vorgenommen. Er wollte zeigen, dass die

Kirche an allen Orten und zu allen Zeiten, in allen Ständen und in allen Rassen immer wieder großartige Menschen in ihren Reihen hatte und hat, die dieser Berufung vollends entsprochen haben. Der Verfasser geht auf sehr persönliche Weise den Spuren der Heiligkeit nach, die dieses reiche Leben des Karol Wojtyła bis heute hinterlassen hat. Dieser Beitrag liest sich mit großer Freude und Dankbarkeit gegenüber dem, der seine Kirche in seinen Händen hält und sie leitet, dem guten Hirten Jesus Christus.

Folgende Themen werden in den hier nicht näher besprochenen Aufsätzen behandelt: die anthropologischen und ekklesiologischen Grundlagen der Le-

gislativtätigkeit Johannes Pauls II., die Bedeutung der *Communio-Ekklesiologie* für die Gesetzgebung des Papstes, seine Konkordatstätigkeit, die Beziehungen zum christlichen Orient, die Zusammenschau der großen Kodizes CIC und CCEO und die Bedeutung der Ökumene in der Gesetzgebungstätigkeit des Papstes.

Insgesamt handelt es sich hier um ein besonders wertvolles Buch, auch und gerade für den, der sich nochmals mit den Grundlagen des kanonischen Rechts auf anschauliche Weise auseinandersetzen möchte.

*Markus Büning, Nottuln*

**Anschriften der Herausgeber:**

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

Email: manfredhauke@bluewin.ch

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

Email: stickel@utanet.at

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

**Anschriften der Autoren:**

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

Dr. Emil Valasek, Kühberg 9, 94032 Passau

Prof. Dr. Berthold Wald, Münsterstr. 50, 59348 Lüdinghausen

Email: b.wald@theol-fakultaet-pb.de

B 51765

33. Jahrgang Heft 4/2017

Vierteljahresschrift für das  
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

---

---

# Forum Katholische Theologie

Begründet von Kardinal Leo Scheffczyk

Herausgegeben von  
Manfred Hauke  
Michael Stickelbroeck  
Anton Ziegenaus

# INHALTSVERZEICHNIS

## ABHANDLUNGEN

Harm Klueting: »*Solch gotteslästerliches, gottloses, abgöttisches Gelübde wird den Teufeln gelobt*«: *Der Augustinereremit Martin Luther auf dem Weg vom radikalen Monastizismus zum radikalen Laizismus* . . . . . 241

Johannes Nebel:  
*Die kirchliche Bedeutung von Fatima* . . . . . 261

Ivan Podgorelec: *Marienrede, nicht Mariologie:*  
*Die Gestalt Marias bei Karl Barth* . . . . . 287

Rudolf Hilfer: *Transsubstantiatio.*  
*Zur Naturphilosophie der eucharistischen Wandlung* . . . . . 304

BUCHBESPRECHUNGEN . . . . . 319

*Kirche aktuell*

*Bei Rezensionen werden zu Beginn folgende Angaben erbeten:  
Erscheinungsort, Erscheinungsjahr, Seitenzahl, ISBN-Nummer  
und Ladenpreis des Buches.*

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: druck@rotabene.de  
Forum Katholische Theologie findet sich auf der Liste der ERIH PLUS.  
[www.fokth.de](http://www.fokth.de)

Beiträge und Korrespondenz an M. Hauke, M. Stichelbroeck 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

## »Solch gotteslästerliches, gottloses, abgöttisches Gelübde wird den Teufeln gelobt«:

*Der Augustinereremit Martin Luther auf dem Weg vom radikalen Monastizismus  
zum radikalen Laizismus und seine Verwerfung der Mönchsgelübde  
in den »Themata de votis« (1521) und in »De votis monasticis« (1521/22)*

*Von Harm Klueting\*, Köln und Fribourg*

### Zusammenfassung

Der Beitrag stellt den radikalen Monastizismus des 1421 in der Haft in der Engelsburg in Rom gestorbenen Dominikaners Matthäus Grabow dem radikalen Laizismus des Augustinereremiten und Reformators Martin Luther gegenüber. Während Grabow Christentum mit Mönch- oder Religiosentum gleichsetzte und Nachfolge Christi außerhalb des Ordensstandes für ausgeschlossen hielt, verdammt Luther in »De votis monasticis iudicium« und in den »Themata de votis«, beide 1521 verfasst, die Ordensgelübde als Versuche der Selbstrechtfertigung und als gottwidrig und negierte damit einen monastischen Stand höherer christlicher Vollkommenheit. Diese Gegenüberstellung erfolgt vor dem Hintergrund zweier Wege der »reformatio ecclesiae«, einem mittelalterlichen, zu dem wesentlich die Zurückdrängung des Laieneinflusses in der Kirche gehörte, und eines neuzeitlichen bzw. gegenwärtigen, zu dessen Anliegen die Vermehrung der Laienbeteiligung zählt.

»Ecclesia semper reformanda« – ein im 20. Jahrhundert und vor allem seit seinem eher beiläufigen Gebrauch durch Karl Barth 1947<sup>1</sup> immer wieder zitiertes Postulat, das wegen seiner lateinischen Gestalt alt aussieht, aber doch erst im Konfessionellen Zeitalter auf protestantischem Boden entstanden<sup>2</sup> und vor allem in protestantischen Kontexten verbreitet ist.<sup>3</sup> Dennoch ist der Begriff »reformatio«<sup>4</sup> mittelalterlich und

\*Der Autor ist Professor der Neueren Geschichte am Historischen Institut der Universität zu Köln, Ancien Professeur invité permanent et Privatdocent de théologie catholique en l'histoire de l'église à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (CH) und Priester der Erzdiözese Köln, Subsidiar an den Pfarreien St. Quirin, Salvator und Heiligkreuz in Köln-Mauenheim/Weidenpesch und St. Katharina und St. Clemens in Köln-Niehl.

<sup>1</sup> Karl Barth, Die Botschaft von der freien Gnade Gottes, Zollikon/Zürich 1947, S. 19. Dazu Emidio Campi, »Ecclesia semper reformanda«. Metamorphosen einer altehrwürdigen Formel, in: Zwingliana 17 (2010), S. 1–19, hier S. 14.

<sup>2</sup> Genannt wird bei Campi, »Ecclesia semper reformanda«, S. 12 Jodocus van Lodenstein (1620–1677) mit seinem Werk »Beschouwinge van Zion« aus den Jahren 1674–1676. Zu ihm Johannes van den Berg, Art. Lodenstein, Jodocus van, in: RGG 4. Aufl., Bd. 5, Tübingen 2002, Sp. 481; ders., Die Frömmigkeitsbestrebungen in den Niederlanden, in: Martin Brecht (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. 1, Göttingen 1993, S. 57–112, hier S. 84–88.

<sup>3</sup> Siehe auch Theodor Mahlmann, Ecclesia semper reformanda. Eine historische Aufklärung, in: Theologie und Kirchenleitung. Festschrift für Peter Steinacker, hg. von Hermann Deuser u.a., Marburg 2003, S. 57–77.

<sup>4</sup> Eike Wolgast, Art. Reform, Reformation, in: GGB 5, Stuttgart 1984, S. 313–360, bes. S. 316–331: »Reformatio« im Mittelalter, »Reformatio«/»Reformation« im 15. Jahrhundert, Die Bedeutung von »Reformation« im 16. und 17. Jahrhundert.

katholisch und begegnet vor allem als Ordensreform im Sinne von Observanz – »observare«, die alte Ordensregel beachten – im Mönchtum<sup>5</sup>, aber auch, sicher seit dem IV. Laterankonzil von 1225 mit dem »ac reformationem universalis ecclesiae valeamus intendere«<sup>6</sup> in der Epistola Papst Innozenz III. an den Erzbischof, die Suffraganbischöfe, Äbte und Prioren der Kirchenprovinz Vienne in Frankreich, und besonders prominent bei dem in Rom wirkenden deutschen Kleriker Dietrich von Niem<sup>7</sup> (Nieheim) (um 1340–1418) in seiner Flugschrift »Avisamenta pulcherrima de Unione et Reformatione membrorum et capitis fienda« von 1410.<sup>8</sup>

Aber was war »Reform« in der Kirche im Mittelalter<sup>9</sup>, und was meint »Reform« in der Kirche von heute? Zunächst meinte »Reform« im Mittelalter im Sinne »reformare« Wiederherstellung eines als verloren betrachteten besseren älteren Zustande, war also rückwärts gerichtet, während »Reform« heute vorwärtsgerichtet und gleichsam progressiv konnotiert ist. Anderes kommt hinzu, vor allem die Rolle der Laien. Wer im 20. oder im 21. Jahrhundert Reformen in der Kirche verlangte oder verlangt, dachte und denkt u.a. an stärkere Laienbeteiligung – sichtbar u.a. an der Liturgischen Bewegung seit dem »Mechelner Ereignis« auf dem Belgischen Katholikentag von 1909 mit der Rede des belgischen Benediktiners Lambert Beauduin (1873–1960) und seiner Forderung nach »Demokratisierung« der Liturgie und seiner Kritik an der »Kleruszentriertheit« der römischen Liturgie von 1570<sup>10</sup>, an der »actiosa participatio« oder der »tätigen Teilnahme« der Laien als Grundprinzip der Liturgie<sup>11</sup>, an ihrem Gestaltwerden in der Konstitution über die heilige Liturgie »Sacrosanctum Concilium«<sup>12</sup> des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>13</sup> und der nachkonziliaren

<sup>5</sup> Edeltraud Klueting, *Monasteria semper reformanda. Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter*, Münster 2005, 2. Aufl. 2011.

<sup>6</sup> Mansi 22 (Venezia 1778), Sp. 960f.

<sup>7</sup> Katharina Colberg, Art. Dietrich von Niem, in: LMA 3, München/Zürich 1986, Sp. 1037f.; Heribert Müller, Art. Dietrich von Niem, in: LThK 3. Aufl. 3, Freiburg 1995, Sp. 224; Hermann Heimpel, Dietrich von Niem (c. 1340–1418), Münster 1932; Ernest Frazer Jacob, Dietrich of Niem, in: ders., *Essays in the Conciliar Epoch*, Manchester 1953, 3. Aufl. 1963, S. 24–43 u. S. 241–244.

<sup>8</sup> Jürgen Miethke u. Lorenz Weinrich (Hgg.), *Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der grossen Konzilien des 15. Jahrhunderts*, Tl. 1: Die Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414–1418), Darmstadt 1995, S. 246–293 lat. u. dt., dort S. 252 (4): »Item ut firmiter observentur, que in hoc concilio salubriter ordinabuntur pro reintegranda efficaciter et vere ipsa universali ecclesia in capite et in membris. [...] pro reintegranda ipsa ecclesia in capite et in membris necnon illius facienda unione«, und S. 282 (24): »Cum igitur in capite ita generaliter et publice infirmitas, error et excessus appareant, quod etiam per istos membra languescant, ratio non permittit, quod talia anormalia in publicum detrimentum diu perseverent. Expedi igitur, quod ipsa curia in suis membris in ipso instanti concilio reformetur«.

<sup>9</sup> Siehe auch Thomas M. Izbicki (Hg.), *Reform and Renewal in the Middle Ages and the Renaissance. Studies in honor of Louis Pascoe SJ*, Leiden 2000; ders., *Reform, ecclesiology, and the Christian life in the late Middle Ages*, Aldershot 2008.

<sup>10</sup> Ekkart Sauser, Art. Beauduin, Dom Lambert, in: BBKL 21, Nordhausen 2003, Sp. 90–91; Balthasar Fischer, *Das »Mechelner Ereignis« vom 23. September 1909. Ein Beitrag zur Geschichte der Liturgischen Bewegung*, In: ThJb, Leipzig 1961, S. 290–304.

<sup>11</sup> Stephanie Schmid-Keiser, *Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffs in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts*, 2 Bde., Bern 1985.

<sup>12</sup> Karl Rahner u. Herbert Vorgrimler (Hgg.), *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1966, Nr. 1.

<sup>13</sup> Zu Antizipationen in der katholischen Aufklärung Harm Klueting, *Vorwehen einer neuen Zeit. Liturgische Reformvorstellungen in der katholischen Aufklärung und im Josephinismus*, in: Stefan Heid (Hg.), *Operation am lebenden Objekt. Zu Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II*, Berlin 2014, S. 167–181.

liturgischen Praxis mit dem römischen Messbuch von 1970<sup>14</sup>, aber auch an dem Stellenwert der Laien oder der Christgläubigen in der dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen gentium«<sup>15</sup> und nicht zuletzt an der Rolle der Laien in den auf das Konzilsdekret über das Laienapostolat »Apostolicam actuositatem«<sup>16</sup> zurückgehenden Pfarrgemeinderäten und in den Kirchenvorständen oder Vermögensverwaltungsräten (»Consilium a rebus oeconomicus«<sup>17</sup>). Wenn darüber hinaus heute von Reformen in der Kirche, vor allem in der römisch-katholischen, die Rede ist, dann geht es oft um »mehr Laienrechte«, und um »mehr Laien in Führungspositionen«, eine Forderung, die vor allem von Repräsentanten und Repräsentantinnen katholischer Verbände erhoben wird, aber auch bei manchen Bischöfen Resonanz findet. Ein Beispiel ist das »Kirchenvolks-Begehren« in Österreich nach 1995, zu dessen Forderungen die Mitsprache oder Mitentscheidung der Laien in den Teilkirchen bzw. Diözesen bei den Bischofsernennungen gehörte.<sup>18</sup>

Das war anders im Mittelalter. Kirchenreform im Mittelalter hieß geradezu Zurückdrängung oder Beseitigung des Laieneinflusses in der Kirche. Das ist besonders deutlich bei der von der Benediktinerabtei Cluny ausgehenden Cluniazensischen Reform des 11. Jahrhunderts, zu deren Programm die Lösung zunächst der burgundischen Abtei und ihres Klostersverbandes aus der weltlichen Abhängigkeit gehörte, was dann auf Papsttum, Kirche und Kirchenrecht ausgriff. Dasselbe gilt für die Gesamtheit der Kirchenreformen des 11. Jahrhunderts und für den Streit um die Laieninvestitur, d.h. um die bis dahin übliche Einsetzung der Bischöfe durch die Könige.<sup>19</sup> Laieneinfluss in der Kirche galt als schweres Übel, durch das die Kirche in weltliche Angelegenheiten und politische Abhängigkeiten und Machtverhältnisse gezogen wurde.

Ein hervorragender Vertreter dieser Sicht und damit einer »klerikalistischen« Kirchenreform war Humbert von Silva Candida<sup>20</sup> (um 1006/10–1061), der bedeutendste

<sup>14</sup> Martin Klöckener u. Benedict Kranemann (Hgg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes, Tl. 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Münster 2002; Martin Klöckener, Salvatore Loiero u. François-Xavier Amherdt (Hgg.), Noch ist es wie Morgenröte ... / Comme à l'aube ...: Liturgie und Pastoral unter dem Anspruch des Zweiten Vatikanischen Konzils, Fribourg 2017.

<sup>15</sup> Rahner u. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Nr. III, bes. Kap. II: Das Volk Gottes, u. Kap. IV: Die Laien.

<sup>16</sup> Ebd., Nr. XII.

<sup>17</sup> CIC/1983 can. 537.

<sup>18</sup> Einer der Hauptinitiatoren war der in der Folge exkommunizierte Thomas Plankensteiner aus Innsbruck, von ihm Thomas Plankensteiner, Gottes entlaufene Kinder. Zur Theologie des Kirchenvolks-Begehrens, Wien 1996. Für die Gegenposition stehen u.a. der Salzburger Weihbischof Andreas Laun und Robert Spaemann, siehe Anderas Laun, Kirche Jesu oder Kirche der Basis? Zum Kirchenvolksbegehren, Köln 1996; Robert Spaemann, Die Zweideutigkeit des »Aggiornamento«. Das »Kirchenvolksbegehren« als Symptom, in: Gabriele Gräfin Plettenberg (Hg.), Die Saat geht auf. Ist die Kirche mit ihrer Moral am Ende?, Aachen 1995, S. 195–210.

<sup>19</sup> Johannes Laudage, Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert, Köln/Wien 1985, Nachdr. 2014; ders. (Hg.), Gregorianische Reform und Investiturstreit, Darmstadt 1993; Werner Goetz, Kirchenreform und Investiturstreit 910–1122, Stuttgart/Berlin/Köln 2000; Uta-Renate Blumenthal, Gregor VII. Papst zwischen Canossa und Kirchenreform, Darmstadt 2001.

<sup>20</sup> Friedrich Wilhelm Bautz, Art. Humbert von Silva Candida, in: BBKL 2, Hamm 1990, Sp. 1164f.; Rudolf Schieffer, Art. Humbert von Silva Candida, in: LMA 5, München/Zürich 1991, Sp. 207f.; Uta-Renate Blu-

Intellektuelle des Reformpapsttums des 11. Jahrhunderts. Zunächst Benediktiner der Abtei Saint-Hydulphe in Moyonmoutier in den Vogesen und seitdem mit der Cluniazensischen Reform vertraut, 1051 von Leo IX. zum Kardinalbischof von Silva Candida nördlich von Rom erhoben, trat vehement für die »libertas ecclesiae«, die Freiheit der Kirche vom Einfluss der Laien, ein. In seinen »Libri tres adversus simoniacos« aus den Jahren um 1055 bis 1057/58 verdammt er nicht nur Simonie im Sinne des Kaufs geistlicher Ämter, sondern entwickelte einen erweiterten Simoniebegriff, der auch die Einsetzung eines Klerikers in sein Amt durch einen Laien oder die Laieninvestitur als Simonie begriff.<sup>21</sup>

### 1. Radikaler Monastizismus

Als Übersteigerung des Klerikalismus eines Humbert von Silva Candida und »klerikalistischen« Reformkonzepte des Hohen Mittelalters kann man den radikalen Monastizismus auffassen, wie ihn der Dominikanerpater Matthäus Grabow zu Anfang des 15. Jahrhunderts vertrat. Matthäus Grabow stammte wahrscheinlich aus der Gegend um Perleberg und Wittenberge im nördlichen Brandenburg nahe der Grenze zu Mecklenburg, gehörte der Sächsischen Provinz des Predigerordens und dem Konvent in Wismar in der Diözese Ratzeburg an und lehrte als Lektor der Theologie im Dominikanerkonvent in Groningen in der Diözese Utrecht.<sup>22</sup> Auch als päpstlicher Inquisitor erwähnt<sup>23</sup>, verfasste Grabow wahrscheinlich in Groningen eine nur in Teilen überlieferte Schrift gegen die Brüder vom gemeinsamen Leben, die als »Libellus contra Fratres de Vita communi« bezeichnet wird<sup>24</sup>, während andere sie als »Streitschrift«<sup>25</sup>, »Abhandlung« und »Büchlein«<sup>26</sup> oder »Traktat«<sup>27</sup> titulieren. Der »Libel-

---

menthal, Art. Humbert von Silva Candida, in: TRE 15, Berlin/New York 1986, S. 682–685; Hermann Halfmann, Cardinal Humbert, sein Leben und seine Werke, Berlin 1883.

<sup>21</sup> Stefan Weinfurter, Humbert von Silva Candida: Libri tres adversus simoniacos, in: Die Päpste und die Einheit der lateinischen Welt. Antike – Mittelalter – Renaissance. Katalog zur Ausstellung im Reiss-Engelhorn-Museum Mannheim 2017, hg. von Alfried Wiczorek u. Stefan Weinfurter, Mannheim/Regensburg 2017, S. 249f.

<sup>22</sup> Harm Kluetting, Art. Grabow, Matthäus OP, in: BBKL 35, Nordhausen 2014, Sp. 523–530; Wilhelm Wattenbach, Mattheus Grabow, in: Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere deutsche Geschichtskunde 20 (1895), S. 661–663; Ernst Barnikol, Art. Grabow, Matthäus, in: RGG 2. Aufl., 2, Tübingen 1928, Sp. 1418; ders., Art. Grabow, Matthäus, in: RGG 3. Aufl., 2, Tübingen 1958, Sp. 1819; ders., Art. Gabow, Matthäus, in: NDB 6, Berlin 1964, Sp. 700; Ernest Persoons, Art. Grabow, Matthäus, in: DSp 6, Paris 1967, Sp. 700f.; Christian Willm Rasch, Art. Grabow, Matthäus, in: RGG 4. Aufl., 3, Tübingen 2000, 1241; Stephan Wachter SVD, Matthäus Grabow, ein Gegner der Brüder vom gemeinsamen Leben, in: Sankt Gabrieler Studien 8 (1939), S. 289–376.

<sup>23</sup> Paul Flade, Das römische Inquisitionsverfahren in Deutschland bis zu den Hexenprozessen, Leipzig 1902, Nachdr. Aalen 1972, S. 32, Anm. 4 von S. 31.

<sup>24</sup> Thomas Kaeppli OP, Scriptorum Ordinis Praedicatorum Medii Aevi, Bd. 3, Roma 1980, S. 125f.

<sup>25</sup> Wachter, Matthäus Grabow, S. 323–327.

<sup>26</sup> Ebd., S. 344.

<sup>27</sup> Hermann Keussen, Der Dominikaner Matthäus Grabow und die Brüder vom gemeinsamen Leben, in: Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln (MSAK) 13 (1887), S. 29–47 u. 93f., Zitat S. 30. Siehe auch ders., Der Dominikaner Matthäus Grabow, in: MSAK 19 (1890), S. 102f.

lus« ist eine von zwei Schriften Grabows<sup>28</sup>, von denen man Kenntnis hat.<sup>29</sup> Die Originalhandschrift ist ebenso wenig erhalten wie eine Abschrift.<sup>30</sup> Ihr Inhalt ist nur sekundär rekonstruierbar aus einer – wahrscheinlich diesem zuzuschreibenden – Rede des Nuntius der Nation Anglica auf dem Konzil von Konstanz, Guillaume de Lochem<sup>31</sup>, den der Bischof von Utrecht, Friedrich III. von Blankenheim<sup>32</sup>, mit seiner Vertretung bei den Ermittlungen gegen Grabow beauftragt hatte<sup>33</sup>, aus der Petition Grabows an Martin V.<sup>34</sup>, aus den Gutachten Pierres d’Ailly<sup>35</sup> und Johannes Gersons<sup>36</sup>, aus der Anklage<sup>37</sup> und aus dem Strafantrag gegen ihn<sup>38</sup>, aus dem Urteil über Grabow von 1419 mit 17 als häretisch verdammtten Sätzen aus dieser Schrift<sup>39</sup> und aus seinem – tatsächlichen oder angeblichen<sup>40</sup> – Widerruf in der »Revocatio et abjuratio« in der nach Johannes Gerson von Hermann von der Hardt<sup>41</sup> und von Joannes Dominicus Mansi<sup>42</sup> überlieferten Textgestalt.

In dieser Schrift nahm Grabow demnach eine radikal-monastische Sicht ein, die ihn Christentum und Mönch- oder Religiosentum gleichsetzen ließ. In der Erfüllung

<sup>28</sup> Kaeppli, *Scriptores*, Nr. 2980.

<sup>29</sup> Die andere hat den Titel »Propositiones ex eius scriptis extractae. Abiuratio« (Kaeppli, *Scriptores*, Nr. 2981).

<sup>30</sup> Wachter, Matthäus Grabow, S. 326.

<sup>31</sup> Wilhelm Kiencamp de Lochem, Guillaume Keempcamp de Lochem (erwähnt 1418–1418 u. 1429, eventuell auch noch 1448). Zu ihm Noël Valois, *La France et le grand schisme d’Occident*, Bd. 4, Paris 1902, S. 420, Anm. 1; ACCon 2, Münster 1923, Nachdr. 1981, S. 506; Wilhelm Kohl (Bearb.), *Die Klöster der Augustiner-Chorherren*, Berlin 1971, S. 178 (Identität sicher?).

<sup>32</sup> Francis Rapp, Jan van Herwaarden u. Markus Ries, Art. Friedrich von Blankenheim, in: Erwin Gatz (Hg.), *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448. Ein biographisches Handbuch*, Berlin 2001, S. 832f.

<sup>33</sup> De Lochem legte den Konstanzer Konzilsvätern eine Sachverhaltsdarstellung vor. Siehe Persoons, Art. Grabow, Sp. 700. Wachter, Matthäus Grabow, S. 331 hält es für wahrscheinlich, dass es sich bei dem von ihm S. 365–368 nach einer Handschrift der Österreichischen Nationalbibliothek Wien abgedruckten Text um eine aus Anlass der causa Grabow vor dem Konzil in Konstanz gehaltenen Rede handelt.

<sup>34</sup> Keussen, Dominikaner Matthäus Grabow, S. 34f. Dazu: Des Augustinerpropstes Johannes Busch *Chronicon Windeshemense und Liber de reformatione monasteriorum*, bearb. von Karl Grube, Halle 1886, Nachdr. Farnborough 1968, S. 173 (zu Grabow ebd., S. 172–174, 256–259, 355f.); Wachter, Matthäus Grabow, S. 329, Anm. 163.

<sup>35</sup> Mansi 28, Venezia 1785, Sp. 390f.: Petri de Alliaco [Pierre d’Ailly] Cardinalis Cameracensis iudicium de causa fratri Mathei Grabon [Grabow].

<sup>36</sup> Johannes Gerson, *Opera omnia*, Bd. 1, Antwerpen 1706, Nachdr. Hildesheim 1987, S. 470–474; Mansi 28, Sp. 386–390: *Ex antiquis Codicibus Gersonianis*; ebd., Sp. 391–394: *Joannis Gersonis Iudicium de dogmatibus Mathei Grabon* [Grabow].

<sup>37</sup> Keussen, Dominikaner Matthäus Grabow, S. 35f.

<sup>38</sup> Ebd., S. 41f.

<sup>39</sup> Wachter, Matthäus Grabow, S. 356–358 bzw. S. 375f.; Keussen, Dominikaner Matthäus Grabow, S. 44–46.

<sup>40</sup> Keussen bezweifelte 1887 mit Bezug auf eine Angabe von Christian Massäus (um 1470–1546) bei Jacques de Réves [Jacobus Revius], *Jacobi Revii Daventriae Illustratae sive historiae urbis Daventriensis libri sex*, Leiden 1651, dort S. 66 zu Grabows Verurteilung, die Authentizität des Widerrufs. Heute hingegen gilt als gewiss, dass Grabow »se retracta et retira ses thèses«, Persoons, Art. Grabow, Sp. 701.

<sup>41</sup> Hermann von der Hardt, *Magnum oecumenicum Constantiense concilium de universali ecclesiae reformatione*, Bd. 3, Frankfurt am Main/Leipzig/Helmstedt 1698, S. 118–121.

<sup>42</sup> Mansi 28, Sp. 394: *Mathei Grabon [Grabow] revocatio & abjuratio praedictorum suorum articulorum & conclusionum*.

der evangelischen Räte (Mt 19,12; 19,21; 20,26–28) erblickte er den einzigen Weg der Nachfolge Christi, leugnete andere Wege und vor allem die Möglichkeit eines Lebens nach den evangelischen Räten außerhalb des Ordensstandes und in der unregulierten Form der Brüder vom gemeinsamen Leben und der Dritten Orden. Oder in den Worten Stephan Wachters: »Von wirklicher Religion, von Religion im vollen Sinne des Wortes könne man nur bei jenen reden, die durch feierliche Gelübde in einem Orden an die drei evangelischen Räte der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams gebunden sind. Bei allen übrigen, die sich nicht in einem approbierten Orden durch Gelübde zu den wesentlichen Forderungen der Vollkommenheit verpflichteten, könne man von Religion nur in uneigentlichem und analogem Sinne sprechen.«<sup>43</sup> Wächter gibt damit einen Abschnitt aus dem Gutachten Pierres d’Ailly wieder:

»Constat itaque, quod in illa congregatione primitiva fuerunt multi uxorati et alii diversarum conditionum seculares, qui scilicet non erant astricti per votam ad tria consilia Evangelica, castitatis, obedientiae et paupertatis, quemadmodum sunt professi religionum, per Beatum Basilium, Benedictum et Augustinum ac similes introductarum. Quas iste, ponens huiusmodi conclusiones, appellat veras religiones, tanquam extra illas non sit vera religio, quod falsum est, immo haeticum, si sic per praecisionem intelligatur. Quoniam Christiana vera est religio etiam apud seculares, ut Jacobus in Canonica sua notanter expressit.«<sup>44</sup> Der Bezug auf den Jakobusbrief nimmt die Gedanken des Selbstbetrugs, der Wertlosigkeit des Gottesdienstes und der Befleckung durch die Welt (Jak 1,26f.) auf.

Bei Pierre d’Ailly geht der Text nach Mansi weiter:

»Sunt praeterea in dictis propositionibus multae clausulae appositae ultra praedictum principalem fundamentalem errorem: quod seculares non possint vivere sine proprio. Quae continet magnam temeritatem scandalum atque proterviam & quae possent singillatim reprobari. Ut, quod dicere oppositum illius, quod aliquae conclusiones suae continent, sit haeticum, quod sit implicans contradictionem, quod sit peccatum mortale, quod omnis faciens contra Jura Canonica peccat moraliter, & ita de similibus.«<sup>45</sup>

Matthäus Grabow opponierte mit seiner radikal-monastischen Sicht gegen die sich seit Beginn des 15. Jahrhunderts von den östlichen Niederlanden und vor allem von Deventer aus auf Norddeutschland ausdehnende Bewegung der Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben, die keine Ordensregel befolgten und keine Gelübde ablekten, aber ein frommes Leben nach den evangelischen Räten zu verwirklichen suchten. Seine Stilisierung des monastischen Ideals steht vor dem Hintergrund der Kritik der Mendikanten, denen er als Dominikaner angehörte, an den Brüdern vom gemeinsamen Leben, in denen sie Konkurrenten sahen, weil die *Fratres de Vita communi*, die in dem Bischof von Utrecht, Friedrich III. von Blankenheim, einen Unterstützer hatten, was dessen Gegnerschaft gegen Grabow erklärt, »den Bettel ablehnten und die Handarbeit als Hilfe für ein tugendhaftes

<sup>43</sup> Wächter, Matthäus Grabow, S. 358.

<sup>44</sup> Ebd., S. 358, Anm. 330. Dasselbe bei Mansi 28, Sp. 390f.

<sup>45</sup> Ebd., Sp. 391.

Leben herausstellten. Der Versuch der Mendikanten, auf dem Konzil von Konstanz eine Verurteilung der Brüdergemeinschaften zu erreichen, scheiterte jedoch, da diese in Pierre d'Ailly und Johannes Gerson Verteidiger ihrer Lebensweise und ihrer Frömmigkeit fanden.<sup>46</sup> Grabows Verurteilung nach dem Abschluss des Konzils, am 26. Mai 1419, war Teil dieses Scheiterns. Grabow war nach Konstanz gekommen, um sich zu rechtfertigen, doch beauftragte der 1417 in Konstanz zum Papst gewählte Martin V. wegen der von dem Bischof von Utrecht über Guillaume de Lochem vorgebrachten Ermittlungsergebnisse den Bischof von Verona, Kardinal Angelo Barbarigo, mit der Klärung des Sachverhalts. Dieser holte die erwähnten Gutachten der in Konstanz anwesenden französischen Theologen Kardinal Pierre d'Ailly, Bischof von Cambrai, und Johannes Gerson, als Nachfolger Pierres d'Ailly in diesem Amt Kanzler der Universität Paris, ein, die beide Grabows Hauptthesen ablehnten. So kam es nach dem Tod Barbarigos zum Prozess mit Olav Jacobi und später Eberhard Swane als Anklägern und dem Konzilspromotor Joannes Scribanis de Placencia als Verteidiger und zu dem Urteil, mit dem die erwähnten 17 Sätze aus Grabows Schrift als ketzerisch verdammt wurden. Grabow blieb, trotz seines wahrscheinlichen Widerrufs in Haft und starb nach Mai 1421 im Kerker der Engelsburg in Rom.

Im Zusammenhang mit Grabows radikalem Monastizismus, der für ein Laienapostolat nicht den geringsten Raum ließ, von »mönchischer Befangenheit«<sup>47</sup> zu sprechen oder ihn als »traditionalistisch« abzuqualifizieren und von »Angriffen des traditionalistischen Dominikaners Matthäus Grabow«<sup>48</sup> zu reden, wird der dahinter stehenden Problematik nicht gerecht, ganz abgesehen davon, dass der Traditionalismus-Vorwurf für einen Theologen des frühen 15. Jahrhunderts anachronistisch ist.

## 2. Radikaler Laizismus

Den absoluten Gegenpol zu Matthäus Grabow und zu seinem radikalen Monastizismus, der ihn nur in der Verwirklichung der evangelischen Räte innerhalb eines Ordens und gebunden an ewige Gelübde ein Leben in der Nachfolge Christi sehen ließ, bildete Martin Luther mit seiner genau ein Jahrhundert nach dem Ende Grabows im Kerker der Engelsburg, 1521, entstandenen Schrift »Über die Mönchsgelübde« mit dem lateinischen Titel »De votis monasticis iudicium« und mit ihrer Kurzfassung, den »Themata de votis«. Darin bezeichnete der Reformator und ehemalige – oder 1521 immer noch – Augustinereremit die auf den evangelischen Räten beruhenden Gelübde als dem Teufel gelobte gotteslästerliche, gottlose und abgöttische Gelübde, die nur in der Absicht abgelegt würden, sich selbst gerecht zu machen.

<sup>46</sup> E. Klüeting, *Monasteria*, S. 67.

<sup>47</sup> Keussen, *Dominikaner Matthäus Grabow*, S. 29.

<sup>48</sup> Émile Brouette, Art. *Devotio moderne I*, in: *TRE* 8, Berlin/New York 1981, S. 605–609, Zitat S. 607.

## 2.1 Martin Luther – vom katholischen Reformier zum protestantischen Reformator

Der junge Martin Luther, der Ordenspriester, Augustinereremit und katholische Theologieprofessor, dessen echte religiöse Motivation für den Klostereintritt 1505 ernst zu nehmen ist<sup>49</sup>, wies manche Ähnlichkeit mit Matthäus Grabow auf. Vor allem war der »katholische Luther«<sup>50</sup> observanter Mendikant wie der Dominikanerpater ein Jahrhundert zuvor. Es spricht sehr vieles dafür, Luthers Reformation »in gewisser Hinsicht als Höhepunkt und Vollendung der monastischen Reformen des Mittelalters«<sup>51</sup> zu betrachten, sie als »aus dem Mönchtum gekommen«<sup>52</sup> zu verstehen, die Weiterwirkung des monastischen Erbes in der Reformation hervorzuheben<sup>53</sup> und von ihr als »einer aus dem Ruder gelaufenen Ordensreform«<sup>54</sup> und davon zu sprechen, dass die Reformation Luthers »eine an Radikalität nicht zu überbietende Observanzbewegung im Sinne einer Aufgabe der evangelischen Räte (»Werkgerechtigkeit«) und damit einer Aufgabe des anscheinend nicht reformierbaren Religiosentums«<sup>55</sup> gewesen sei.<sup>56</sup>

<sup>49</sup> Die von Albert Mock (Abschied von Luther. Psychologische und theologische Reflexionen zum Lutherjahr, Köln 1985, 8. Aufl. 2015) im Anschluss an Dietrich Emme (Martin Luther. Seine Jugend- und Studentenzeit 1483–1505. Eine dokumentarische Darstellung, Bonn 1981, 4. Aufl. Regensburg 1986) vertretene These, wonach Luther als Totschläger, um sich der Strafverfolgung durch die weltliche Obrigkeit zu entziehen, ins Kloster eingetreten sei (Mock, Abschied, S. 38–45), ist abzuweisen, weil sie nicht frei von Effekthascherei und mit zu vielen Mutmaßungen, ungewissen Annahmen und Hypothesen verbunden ist, um methodisch einwandfrei zu sein. Von Gewicht könnte lediglich die Aussage Luthers in den Tischreden von 1532 sein: »Singulari Dei consilio factus sum monachus, ne me caperent, Alioqui essem facillime captus. Sic autem non poterant, quia es nham sich der gantz orden mein an« (WA.TR 1, Nr. 326), die Mock ins Deutsche übersetzt: »Nach einem einzigartigen Ratschluß Gottes bin ich Mönch geworden [Mock ergänzt: »Besser: dazu gemacht worden«], damit sie mich nicht gefangennehmen. Andernfalls wäre ich nämlich sehr leicht gefaßt worden. So aber konnten sie es nicht, weil sich der ganze Orden meiner annahm« (Mock, Abschied, S. 43f.). Doch beweist das keinen Totschlag knapp 30 Jahre früher. Keinerlei Quellenwert hat die von Mock angeführte (ebd., S. 45, mit falscher Fußnotenziffer 62 statt richtig 63) Aussage Luthers in einer Predigt von 1529: »Ego fui ego monachus der mit ernst from wolt sein. Se[h]ld je tieffer ich hin ein gangen bin, yhe ein grosser bub et homicida fui« (WA 29, S. 50). Diese Aussage liegt nicht nur etliche Jahre nach Luthers Bruch mit dem Religiosentum, sondern dürfte mit der Selbstbezeichnung als »Mörder« (homicida) topischen Charakter haben und der Darstellung früheren Sünderlebens in Bekehrungsgeschichten als gattungstypischem Stilmittel zur Steigerung der Geschichte der erfolgten Buße und Umkehr entsprechen. Auch ist hier an Mt 5,21–22 zu denken. Außerdem bezieht sich das Mörder-gewesen-Sein hier auf die Klosterzeit, nicht auf die Zeit vor dem Klostereintritt. Im Übrigen würde der Straftatbestand eines Totschlags, wie er im Rahmen des studentischen Pernalismus an den Universitäten der Zeit durchaus vorkommen konnte, einer religiösen Motivation für den Klostereintritt gar nicht im Wege stehen. Außerdem ist Selbststilisierung Luthers in Jahrzehnte später gehaltenen Tischreden in Rechnung zu stellen. Dazu Volker Reinhardt, Luther der Ketzer. Rom und die Reformation, München 2016, S. 27.

<sup>50</sup> Karl August Meißinger, Der katholische Luther, München 1952.

<sup>51</sup> Ulrich Köpf, Heilige und Modelle des Verhaltens in der protestantischen Gesellschaft, in: Giulia Barone (Hg.), Modelli di santità e modelli di comportamento, Torino 1994, S. 243–262, Zitat S. 246.

<sup>52</sup> Johannes Schilling, Klöster und Mönche in der hessischen Reformation, Gütersloh 1997, S. 128.

<sup>53</sup> Bernd Moeller, Die frühe Reformation als neues Mönchtum, in: ders., Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, Gütersloh 1998, S. 76–91, hier S. 88.

<sup>54</sup> E. Klueting, Monasteria, S. 5.

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Dagegen die Suche nach dem Ursprung der Reformation in der Mystik bei Volker Leppin, Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, München 2016.

Tatsächlich kam Luther aus der Observanz der Augustinereremiten. Er war, wie Hans Schneider gezeigt hat, an dem »Staupitz-Streit« in der Observanz der deutschen Augustinereremiten zwischen 1507 und 1512 beteiligt.<sup>57</sup> 1507, nach dem Noviziat, empfing Luther die Priesterweihe und begann in Erfurt mit dem Theologiestudium. 1508 versetzte ihn der Generalvikar – und als solcher Stellvertreter des Ordensgenerals – der observanten Augustinereremiten in Deutschland einschließlich der in jener Zeit noch zum Reich gehörenden Niederlande, Johann von Staupitz,<sup>58</sup> in das Kloster der Augustinereremiten in Wittenberg, wo er an der Theologischen Fakultät der 1502 gegründeten Universität sein Studium fortsetzen und als Magister an der Artistenfakultät philosophische Vorlesungen halten sollte. 1509 erwarb er das Bakkalaureat der Theologie. Er ging nach Erfurt zurück, um Vorlesungen an der Theologischen Fakultät zu halten. Er las 1509/10 über die Sentenzen des Petrus Lombardus.<sup>59</sup> 1510 kehrte er nach Wittenberg zurück, was Schneider mit seiner Rolle in der Observanz in Verbindung bringt. Seit 1510 habe er bei Auseinandersetzungen unter den observanten Klöstern als Mitarbeiter von Staupitz auf dessen Seite gestanden.<sup>60</sup> Auch Luthers Reise nach Rom 1510/11 im Auftrag von Staupitz stand in diesem Zusammenhang.<sup>61</sup> Nach der Rückkehr aus Rom nahm er im Mai 1512 mit Staupitz an dem Kapitel seines Ordens in Köln teil<sup>62</sup>, bevor er im Oktober 1512 in Wittenberg zum Doktor der Theologie promoviert wurde und die Professur der Bibelwissenschaft übernahm, deren erster Inhaber Staupitz gewesen war.

Aber der »katholische Luther« wurde in den weniger als neun Jahren zwischen der Doktorpromotion 1512 und der Bannbulle »Decet Romanum Pontificem« Leos X. vom 3. Januar 1521 zum protestantischen Reformator. Dabei war der Ablassstreit der Katalysator. Aber der Luther der Ablassthesen von 1517 war nach Auskunft evangelischer Lutherforscher wie Martin Brecht »noch nicht ‚evangelisch‘«. <sup>63</sup> Die »reformatorische Erkenntnis«, wie evangelische Lutherforscher das nennen, die »iustitia Dei sola fide et sola gratia«, sei erst zwischen Frühjahr und Herbst 1518 anzusetzen. Betont wird in der aktuellen evangelischen Lutherforschung, dass Luther die Ablasskritik als etwas Katholisches bereits vorfand und daran anknüpfte<sup>64</sup>; relativiert wird die Rolle der Rechtfertigungslehre als »Proprium«<sup>65</sup> und als »maßgebliche Ursache

<sup>57</sup> Hans Schneider, *Contentio Staupitii*. Der »Staupitz-Streit« in der Observanz der deutschen Augustinereremiten 1507–1512, in: ZKG 118 (2007), S. 1–44.

<sup>58</sup> Berndt Hamm, Art. Johann(es) von Staupitz, in: TRE 32, Berlin/New York 2001, S. 119–127.

<sup>59</sup> Seine Randbemerkungen zu Petrus Lombardus (WA 9, S. 29–94) und zu einigen Augustinus-Schriften aus dem Winter 1509/10 (zu Augustins »Opuscula«: WA 9, S. 5–15; zu Augustins »De trinitate«: WA 9, S. 16–23; zu Augustins »De civitate Dei«: WA 9, S. 24–27) sind die ältesten bekannten Schriften Luthers.

<sup>60</sup> Schneider, *Contentio Staupitii*, S. 31.

<sup>61</sup> Ebd., S. 31, Anm. 186. Alle Nachrichten über die ihn kritisch stimmenden negativen Eindrücke im Rom des Pontifikats Julius II. sind spätere Mythenbildungen Luthers in seinen Tischreden der dreißiger und vierziger Jahre. Dazu Reinhardt, *Luther der Ketzer*, S. 28f.

<sup>62</sup> Schneider, *Contentio Staupitii*, S. 41.

<sup>63</sup> Martin Brecht, *Martin Luther*, Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart 1981, S. 215.

<sup>64</sup> Thomas Kaufmann, *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*, Tübingen 2012, S. 170.

<sup>65</sup> Ebd., S. 5.

der Reformation«<sup>66</sup>; sehr differenziert gesehen wird die Bedeutung der Ablassthesenpublikation von 1517. Dabei wird auf das Reformationsjubiläum von 1617<sup>67</sup> und auf die Tatsache des erst im 18. Jahrhundert etablierten Reformationstages<sup>68</sup> für das Gedenkdatum »31. Oktober 1517« hingewiesen: »Es wäre hermeneutisch naiv und insofern inakzeptabel, über Luthers 95 Thesen zu handeln, ohne sich die Schwere des Gewichtes deutlich zu machen, die ihrem wirklichen oder vermeintlichen Inaugurations- oder Memorialdatum, dem 31. Oktober, im Laufe der frühneuzeitlichen Kirchengeschichte zugewachsen ist. Es wäre allerdings genauso inakzeptabel, aus den wirkungsgeschichtlichen Konsequenzen auf die initiale Bedeutsamkeit der Ursache zu schließen«. <sup>69</sup> Angestrebt wird von der aktuellen evangelischen Lutherforschung – weit entfernt von der kulturprotestantischen Heroisierung Luthers, wie sie das Lutherjahr 2017 in der evangelischen Kirche sowie in Politik und Publizistik aller Gattungen erneut hervorgebracht hat – ein »nicht auf die ‚Rechtfertigungslehre‘ fokussiertes“ Verständnis Luthers und der Reformation, verbunden mit einer „konsequenten Historisierung ihres Gegenstandes“<sup>70</sup>. So beschreibt Kaufmann die Reformation »als fundamentale kommunikationsgeschichtliche Zäsur [...], insofern mit der Entstehung der ‚reformatorischen Öffentlichkeit‘ erstmals in der Geschichte der lateinropäischen Christenheit umfassende kommunikative Meinungsbildungsprozesse abliefen«. <sup>71</sup> Er bestätigt damit meine These aus meinem Lutherbuch von 2011: Luthers Rechtfertigungslehre war »kein radikaler Bruch; radikal neu waren Wirkung und Wiederhall der Rechtfertigungslehre Luthers«. <sup>72</sup>

Hinter dem Ablassproblem stand die Frage nach der Rechtfertigung, die mit dem »sola gratia« in These 62 als »et grati[a]e dei«<sup>73</sup> aufscheint. Luther hatte in Jan Hus und in dessen Ablasskritik einen Vorläufer, ebenso in John Wiclif. Gleichzeitig mit Luther suchte Cajetan in „De indulgentia“ von 1517 das Ablassproblem theologisch zu klären. <sup>74</sup> Luther kritisierte den Ablass vereinzelt schon in den frühen Vorlesungen. Danach warnte er in zwei Predigten vor den Gefahren des Ablasses, von denen eine

<sup>66</sup> Ebd., S. 6.

<sup>67</sup> Hans-Jürgen Schönstädt, *Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617*, Wiesbaden 1978.

<sup>68</sup> Harm Cordes, *Hilaria evangelica academica. Das Reformationsjubiläum von 1717 an den deutschen lutherischen Universitäten*, Göttingen 2006.

<sup>69</sup> Kaufmann, *Anfang der Reformation*, S. 167. Hier ist auch nach wie vor zu verweisen auf Erwin Iserloh, *Luthers Thesenanschlag. Tatsache oder Legende?*, Wiesbaden 1962, jetzt in Verbindung mit Teilen von ders., *Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt*, Münster 1966 kompiliert in: Uwe Wolf, Iserloh, *Der Thesenanschlag fand nicht statt*. Hg. von Barbara Hallensleben, Münster 2016, S. 169–238.

<sup>70</sup> Kaufmann, *Anfang der Reformation*, S. 18.

<sup>71</sup> Kaufmann, *Anfang der Reformation*, S. 24f.

<sup>72</sup> Harm Kluetting, *Luther und die Neuzeit*, Darmstadt 2011, S. 189.

<sup>73</sup> WA 1, S. 236, Z. 23.

<sup>74</sup> Bernhard Alfred R. Felmborg, *De Indulgentiis. Die Ablasstheologie Kardinal Cajetans. Theologiegeschichtlich dargestellt und im Lichte der Reformation Martin Luthers erörtert*, Leiden 1998; Paul Kalkoff, *Das von Cajetan verfasste Ablassdekretale und seine Verhandlungen mit dem Kurfürsten von Sachsen in Weimar*, in: ARG 9 (1911/12), S. 142–171. Zu den Unterschieden Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, S. 127f.

wahrscheinlich am 31. Oktober 1516, genau ein Jahr vor den Ablassthesen, gehalten wurde.<sup>75</sup> Den 95 Thesen gegen den Ablass vom 31. Oktober 1517 gingen die viel radikaleren 97 Thesen gegen die scholastische Theologie voraus<sup>76</sup>, die Luther einer Disputation zugrunde legte, die am 4. September 1517 stattfand. Doch war die Resonanz gering. Dagegen erlangten die 95 lateinischen Ablassthesen<sup>77</sup> einen ganz ausserordentlichen Widerhall, der aber noch durch den Erfolg der ersten deutschsprachigen Schrift Luthers übertroffen wurde, dem »Sermon von Ablass und Gnade«<sup>78</sup> von 1518. 1518 veröffentlichte er die lateinischen »Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute«<sup>79</sup>, für viele seine erste reformatorische Schrift.<sup>80</sup> Darin legte er im Anschluss an die 95 Thesen das Ablassproblem und seine theologischen Auffassungen dar.

Trotz der Entwicklung der Ablasslehre durch Albertus Magnus, Bonaventura und Thomas von Aquin gab es um 1500 keine amtlich festgelegte kirchliche Lehre vom Ablass – ungeachtet der nur in die erstmals 1500 in Paris gedruckte nichtamtliche Sammlung der »Extravagantes Communes« des Kirchenrechts<sup>81</sup> aufgenommenen Bulle »Unigenitus« Clemens VI. von 1343<sup>82</sup> und eines Breve Sixtus IV. von 1476 für das damalige Bistum Saintes<sup>83</sup> an der südfranzösischen Atlantikküste bezüglich des Ablasses für Verstorbene.<sup>84</sup> Das änderte sich endgültig erst mit dem »Decretum de indulgentiis« des Konzils von Trient von 1563<sup>85</sup>, wenn man das Dekretale »Cum postquam« Leos X. vom 9. November 1518, hinter dem Cajetan stand, nicht schon so einstufen will.<sup>86</sup> Das Fehlen einer verbindlichen lehramtlichen Ablasslehre trug dazu bei, dass das Bußsakrament durch die verbreitete Furcht vor den Qualen des Fegefeuers, durch das Heilsverlangen der Gläubigen und durch den Finanzbedarf der Kurie kommerzialisiert und zum Ablasshandel materialisiert wurde. Der Ablasshandel war eine durch die Vorstellung von der Käuflichkeit des Heils bewirkte Verformung des Ablasswesens.

1517 trat der Dominikaner Johann Tetzel in dem nicht weit von Wittenberg entfernten, nicht zu Sachsen, sondern zu Brandenburg gehörenden Jüterbog als Ablass-

<sup>75</sup> WA 1, S. 94–99.

<sup>76</sup> WA 1, S. 224–228.

<sup>77</sup> WA 1, S. 233–238.

<sup>78</sup> WA 1, S. 243–246.

<sup>79</sup> WA 1, S. 525–628.

<sup>80</sup> Bernhard Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk, 3. Aufl. München 1991, S. 134.

<sup>81</sup> Georg May, Art. Kirchenrechtsquellen I, in: TRE 19, Berlin/New York 1990, S. 1–44, hier S. 31; Willibald M. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts, Bd. 2: Das Kirchenrecht der abendländischen Christenheit 1055 bis 1517, 2. Aufl. Wien/München 1962, S. 484f.; Hans Erich Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche, 5. Aufl. Köln/Wien 1972, S. 292.

<sup>82</sup> Ebd., S. 281f.; bei Nikolaus Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter, 3 Bde., Paderborn 1922–23, Nachdr. Darmstadt 2000, nur erwähnt in Bd. 3: Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters, S. 75f. im Zusammenhang mit Cajetan.

<sup>83</sup> Ebd., S. 432.

<sup>84</sup> Reinhardt, Luther, der Ketzer, S. 72, 85.

<sup>85</sup> DH Randnr. 1835. Das »Decretum de indulgentiis« (1563) ist in Verbindung mit dem »Decretum de purgatorio« (1563) (DH Randnr. 1820) zu sehen.

<sup>86</sup> Reinhardt, Luther, der Ketzer, S. 101.

händler auf. Seine marktschreierischen Methoden erregten Luthers Bedenken, die sich verstärkten, als ihm im Oktober 1517 die »Introductio summaria« des Mainzer Erzbischofs Albrecht von Brandenburg für die Ablasshändler in die Hände fiel. Luther lud andere Gelehrte zu einer Disputation über die Lehre vom Ablass ein und verfasste dazu 95 Thesen unter dem Titel »Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum«. Er lehnte den Ablass nicht rundweg ab, wollte ihn aber auf die kirchlichen Bußstrafen Lebender beschränken. Vor allem griff er die im hohen Mittelalter entwickelte Lehre vom »Schatz der Kirche« an, der aus den »überschüssigen Verdiensten Christi und der Heiligen« bestand und aus dem die Ablässe gedeckt werden sollten. These 62 lautet: »Verus thesaurus ecclesie est sacrosanctum euangelium glorie et gratie Dei«. <sup>87</sup> Die Disputation sollte am Allerheiligentag 1517, am 1. November, stattfinden, kam aber nicht zustande. Stattdessen verbreiteten sich die Thesen schnell, wobei das Ablassproblem zunehmend von anderen Fragen wie der Sakramentenlehre und der kirchlichen Autorität und des Papsttums verdrängt wurde. Hier spielte das von Leo X. in Auftrag gegebene Gutachten Silvestro Mazzolinis gen. Prieras eine Rolle, der die Papstkritik in den Ablassthesen herausstellte. <sup>88</sup>

Bald wurden Stimmen laut, dass dieser Mönch aus Wittenberg die ein Jahrhundert zurückliegende Ketzerei des Jan Hus erneuere. Im Sommer 1518 wurde in Rom der Ketzerprozess aufgenommen. Am 7. Juli 1518 erhielt Luther die Vorladung nach Rom, wo er innerhalb von 60 Tagen erscheinen sollte. Doch rief er den Schutz seines Landesfürsten, des Kurfürsten Friedrich des Weisen von Sachsen, an. Dieser war als eifriger Ablasssammler und Reliquienverehrer kein Anhänger Luthers. Aber der Kurfürst stellte sich der römischen Prozessführung gegen einen Professor seiner Landesuniversität entgegen. Damit begann das spätere Bündnis von Luthertum und Landesfürstentum. Die Unterstützung des Kurfürsten führte zur Verlegung des Verhörs von Rom nach Deutschland, wozu sich der politisch auf den Kurfürsten von Sachsen angewiesene Leo X. bereit fand. Nach dem Tod Kaiser Maximilians I. am 12. Januar 1519 verstärkten sich die politischen Rücksichtnahmen des Papstes auf den Kurfürsten während der Monate der unentschiedenen Königswahl. So wurde in Rom der Ketzerprozess ausgesetzt, um erst nach der im Juni 1519 erfolgten Wahl Karls V. – im Februar 1520 – wieder aufgenommen zu werden. Statt in Rom fand Luthers Verhör in Augsburg statt.

## 2.2 Martin Luther vor der Autoritätsfrage

Es ist deutlich, dass sich der Luther des Sommers 1518 mit seiner Papstkritik noch »am äußersten kritischen Rand, [aber] doch noch nicht außerhalb des von der Kirche tolerierbaren Ideenspektrums« <sup>89</sup> bewegte. Im Zuge des Ketzerprozesses stellte sich für ihn die Autoritätsfrage. Beim Verhör in Augsburg durch Kardinal Cajetan im Oktober 1518 verweigerte Luther den Widerruf seiner Lehre. Unter Berufung auf Nicolaus de Tudeschis gen. Panormitanus bestritt er dem Papst die höchste Autorität in der Kirche und unterstellte ihn allgemeinen Konzilien:

<sup>87</sup> WA 1, S. 236, Z. 22f.

<sup>88</sup> Reinhardt, Luther, der Ketzer, S. 81–89.

<sup>89</sup> Ebd., S. 91.

»Panormitanus quoque [...] ostendit, in materia fidei non modo generale Concilium esse super Papam, sed etiam quemlibet fidelem, si melioribus nitatur auctoritate et ratione quam Papa.«<sup>90</sup>

Er rief die Entscheidung eines Konzils an und appellierte

»ad [...] sacrosanctum Concilium [...] sanctam ecclesiam catholicam representans, sit in causis fidem concernentibus supra Papam.«<sup>91</sup>

Die Berufung auf den sizilianischen Benediktiner und Kanonisten – Professor des Kanonischen Rechts in Bologna, Parma und Siena – Panormitanus weist den Weg zu Luthers Verständnis im Herbst 1518. Panormitanus, der Erzbischof von Palermo und unter Felix V. – dem in Basel gewählten schismatischen Papst Amadeus VIII. Herzog von Savoyen – Kardinal wurde, war ein herausragender Vertreter des Konziliarismus des 15. Jahrhunderts. Sein Hauptwerk waren seine Kommentare zu den Dekretalen Gregors IX. aus dem 13. Jahrhundert. Seine Werke erschienen zuletzt in neun Folio-bänden in Venedig 1617. Panormitanus nahm als Gesandter König Alfons V. von Aragón und Sizilien am Konzil von Basel teil und verteidigte mit seinem »Tractatus de consilio Basiliensi« die Superiorität des Konzils über den Papst.<sup>92</sup> Die Berufung auf ihn zeigt, dass sich Luther im Oktober 1518 noch im Rahmen des Konziliarismus der Konzilien von Konstanz und Basel bewegte, wobei aber das V. Laterankonzil 1516 das konziliaristische Dogma der nach der Verlegung des Konzils von Basel nach Ferrara in Basel zurückgebliebenen antipäpstlichen Restversammlung von 1439<sup>93</sup> aufgehoben hatte<sup>94</sup>, so dass ihm Cajetan mit den Hinweis auf Lateran V. die Superiorität des Papstes entgegenhalten konnte.

### 2.3 Der Papst als Antichrist

Aber wie weit reichte Luthers Papstkritik im Herbst 1518? Kann man sagen, dass das Augsburger Verhör den »wohl entscheidenden Wendepunkt in Luthers Auffas-

<sup>90</sup> WA 2, S. 6–26, Zitat S. 10, Z. 19–22.

<sup>91</sup> WA 2, S. 36–40, Zitat S. 36, Z. 17–28. Siehe auch Hans-Jürgen Becker, Die Appellation vom Papst an ein allgemeines Konzil. Historische Entwicklung und kanonistische Diskussion im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, Köln/Wien 1988.

<sup>92</sup> Zu Panormitanus Karl Hilgenreiner, Art. Nikolaus de Tudeschis OSB, in: LThK 1. Aufl. 7, Freiburg 1935, Sp. 590; Hartmut Zapp, Art. Nicolaus de Tudeschis, in: LMA 6, München/Zürich 1993, Sp. 1135; Herbert Kalb, Art. Nicolaus de Tudeschis, in: LThK 3. Aufl. 7, Freiburg 1998, Sp. 869; Julius Schweizer, Nicolaus de Tudeschgi, Archiepiscopus Panormitanus et S. R. E. Cardinalis. Seine Tätigkeit am Basler Konzil, (Theol. Diss. Basel 1924) Strasbourg 1924; Ludwig Buisson, Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter, 2. Aufl. Köln/Wien 1982; Knut Wolfgang Nörr, Kirche und Konzil bei Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus), Köln/Graz 1964; Ernest Frazer Jacob, Panormitanus and the Council of Basel, in: MIC.C 4 (1971), S. 205–215; Arnulf Vagedes, Das Konzil über dem Papst? Die Stellungnahme des Nikolaus von Kues und des Panormitanus zum Streit zwischen dem Konzil von Basel und Eugen IV., 2 Tle., Paderborn 1981; Kenneth Pennington, Panormitanus's Lectura on the Decretals of Gregory IX, in: Fälschungen im Mittelalter, Bd. 2, Hannover 1988, S. 363–373; Orazio Condorelli/Kenneth Pennington (Hg.), Niccolò Tedeschi (Abbas Panormitanus) e i suoi Commentaria in Decretales, Roma 2000.

<sup>93</sup> Gök IX, S. 451.

<sup>94</sup> DH Randnr. 1445.

sung vom Papsttum«<sup>95</sup> brachte? Das ist eine These des evangelischen Kirchenhistorikers Bernd Moeller, dem hier zuzustimmen ist. Moeller fährt fort: »Der enorme Autoritätsanspruch des Papstes stand für Luther seither auf tönernen Füßen [...]. Die verwegene Folgerung wurde denkbar, der Papst sei der Antichrist«.<sup>96</sup> Ausgesprochen hat Luther dieses Urteil 1518 aber zumindest öffentlich noch nicht. Das geschah erst mit der gegen den Leipziger Franziskaner Augustin von Alfeld gerichteten Schrift »Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig«<sup>97</sup> von 1520. Hier setzte Luther den Papst zum ersten Mal öffentlich mit dem Antichrist – er sagt: »Endchrist« – gleich. Papst war im Jahre 1520 Leo X., Giovanni de' Medici. Doch galt der Antichristvorwurf dem Papst persönlich und – das zeigt die Formulierung »Szo ist mein meynung von dem Bapstum also gethan«<sup>98</sup> – dem Papsttum als Institution. Der entscheidende Satz lautet:

»Und da got fur sey, wo der Bapst dahyn keme, szo wolt ich frey sagen, das er der rechte Endchrist were, davon alle schrifft saget«.<sup>99</sup>

Das ist nicht nur Luthers erste öffentliche Gleichsetzung des Papstes mit dem Antichrist, sondern auch die erste tatsächliche Feststellung: Der Papst *ist* der Antichrist! Aus der Zeit vor 1520 gibt es ein Stelle, an der Luther in einem vertraulichen Brief die Befürchtung ausspricht, der Papst könne der Antichrist sein: Am 18. Dezember 1518 an einen Freund, Wenzeslaus Link.<sup>100</sup> Am 24. Februar 1520 – vier Monate vor der Schrift »Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig«<sup>101</sup> – schreibt er an Georg Spalatin – Humanist, Priester, Geheimesekretär und Hofprediger des Kurfürsten Friedrich des Weisen von Sachsen, später evangelischer Superintendent – :

»Ego sic angor, ut prope non dubitem papam esse proprie Antichristum illum, quem vulgata opinione expectat mundus«.<sup>102</sup>

Luther reagierte damit auf die »Declaratio de falso credita et ementita Constantini donatio« – die Schrift über die sog. Konstantinische Schenkung – des Lorenzo Valla von 1440<sup>103</sup>, die er in dem lateinischen Druck von 1506 kannte – 1524 wurde sie von Ulrich von Hutten auch auf Deutsch publiziert – und 1520 in seiner Adelschrift erwähnte.<sup>104</sup> Luthers Antichrist-Polemik war weder neu noch originell. Schon im Mittelalter wurden das Papsttum oder einzelne Päpste von Predigern aus dem Franziskanerorden, aber auch von John Wiclif, mit dem Antichrist gleichgesetzt. Wegen

<sup>95</sup> Bernd Moeller, *Deutschland im Zeitalter der Reformation*, 4. Aufl. Göttingen 1999, S. 60.

<sup>96</sup> Ebd.

<sup>97</sup> WA 6, S. 285–324.

<sup>98</sup> WA 6, S. 321, Z. 31.

<sup>99</sup> WA 6, S. 322, Z. 17–19.

<sup>100</sup> WA, Br 1, Nr. 121 (S. 270, Z. 12) ; Reinhardt, *Luther, der Ketzler*, S. 108.

<sup>101</sup> Georg Buchwald, *Luther-Kalendarium*, 2. Aufl., Leipzig 1929, S. 15: 26. Juni 1520.

<sup>102</sup> WA Br. 2, Nr. 257 (S. 48, Z. 26–S. 49, Z. 1).

<sup>103</sup> WA Br. 1, S. 271, Anm. 7.

<sup>104</sup> WA 6, S. 434, Z. 25–435, Z. 2.

der gewaltigen Resonanz, die Luther dank des neuen Mediums des Buchdrucks fand, wegen der Unterstützung durch die Humanisten und der Protektion durch Fürsten kam seiner Identifikation des Papstes mit dem Antichrist aber besondere Bedeutung zu.<sup>105</sup> Ab 1520 durchzieht die Antichrist-Polemik Luthers Äußerungen, bis hin zu seiner Schrift »Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet«<sup>106</sup> von 1545.

## 2.4 Gegen die Konzilsautorität und für das »sola scriptura«-Prinzip

Die Leugnung der Papstautorität, der Konziliarismus des Basler Konzils und der Gedanke, ob nicht der Papst der Antichrist sei, waren noch nicht der endgültige Bruch. Die entscheidende Stufe auf dem Weg zum Bruch Luthers mit der römischen – der katholischen – Kirche war die Leipziger Disputation mit Johann Eck im Juli 1519. Hier erklärte Luther nicht nur den Papst, sondern jetzt auch allgemeine Konzilien für irrtumsfähig. Er dachte an das Konzil von Konstanz und an dessen Verurteilung des Jan Hus<sup>107</sup>, der 1415 am Konzilsort in Konstanz als Ketzer verbrannt wurde. Der Schlüsselsatz von 1519 lautet:

»Ein Concilium mag irren [...] und hat etlich Mal geirret, wie die Historien beweisen und das jetzige letzte Römisch [das V. Laterankonzil] anzeigt wider das Costnitzer [Konstanzer] und Baseler. Also irret in den Artikeln das Costnitzer auch. Oder bewähre du [so fragt er Johann Eck], daß es nit geirret hebe. Sonderlich, so man mehr einem Laien soltt glauben, der [die Heilige] Gschrift hat, dann dem Bapst und Concilio ohne [Bezug zur Heiligen] Gschrift«.<sup>108</sup>

Das war etwas qualitativ Neues gegenüber der Papstkritik und dem Konziliarismus des 15. Jahrhunderts. Luther verneinte jetzt nicht nur die Autorität des Papstes, sondern erklärte auch allgemeine Konzilien für irrtumsfähig und verließ damit auch den konziliaristischen Standpunkt. Es entging Luther nicht, dass er sich damit selbst »extra ecclesiam« stellte. Die Autorität von Papst *und* Konzilien zu leugnen, war auch vor dem Tridentinum und vor dem V. Lateranense unter keinen Umständen mehr katholisch. Eck hielt ihm entgegen, dass er sich über die Autorität der universalen Kirche stelle. Luther entgegnete:

»Ich glaube, dass Konzil und Kirche in Glaubensdingen nicht irren, und bei den übrigen Dingen ist es nicht nötig, dass sie nicht irren«.<sup>109</sup>

Reinhardt nennt das einen »Widerruf im Kleinen«.<sup>110</sup> Wie dem auch sei – seit der Leipziger Disputation beantwortete Luther die Autoritätsfrage – Papst oder Konzil? – mit einem Weder-Noch und mit dem »sola scriptura«. Das war nicht mehr katho-

<sup>105</sup> Kluebing, Luther und die Neuzeit, S. 46f.

<sup>106</sup> WA 54, S. 206–299.

<sup>107</sup> WA Br 1, Nr. 192, Z. 240–250 u. Z. 257–263. Zu Luther und Hus auch Luther, An den christlichen Adel: WA 6, S. 453, Z. 17f. u. 36.

<sup>108</sup> WA Br 1, Nr. 192, S. 472, Z. 257–263.

<sup>109</sup> Reinhardt, Luther, der Ketzer, S. 116, nach Otto Seitz, Der authentische Bericht über die Leipziger Disputation (1519). Aus bisher unbenutzten Quellen, Berlin 1903, S. 165.

<sup>110</sup> Reinhardt, Luther, der Ketzer, S. 116.

lich und der entscheidende Bruch, an dem Eck ebenso Anteil hatte wie Luther, und der in der Kampfsituation des Ketzerprozesses eine Erklärung findet.

Autorität hat allein die Bibel. Das meint »sola scriptura«. Diese Wendung gebraucht Luther zuerst in seiner »Assertio« von 1520, seiner Verteidigungsschrift gegen die Bannandrohungsbulle »Exsurge Domini« Leos X.:

»Nolo omnium doctor iactari, sed solam scripturam regnare.«<sup>111</sup>

Das war das sog. Schriftprinzip, mit dem Luther nach der Verwerfung der Autorität von Papst und Konzilien ausschließlich in der Bibel die Autorität für Kirche und Glauben sah. Das bedeutete einen scharfen Gegensatz zur katholischen Lehre nicht nur wegen der Verneinung der Autorität von Papst und Konzilien, sondern auch wegen der Verwerfung des Traditionsprinzips. Das Schriftprinzip hatte schon Wiclif vertreten, der weltliche und kirchliche Gesetze nur anerkennen wollte, wenn sie mit der Bibel als »lex Dei« übereinstimmten, wie sich auch bei Hus, in seinem Traktat »De sanguine Christi glorificatio« von 1405, Ansätze des Schriftprinzips finden. Aber erst Luther machte das »sola scriptura«-Prinzip zu einem der Propria seiner Theologie, so dass er nur das gelten lassen wollte, was er meinte, in der Bibel begründet zu finden.

## 2.5 »De votis monasticis iudicium«

Nach dem »Sermon von Ablass und Gnade« und den »Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute« folgte die Flut von Luthers lateinischen Schriften, denen sich bald in wachsender Zahl Schriften in deutscher Sprache anschlossen, die vor dem Hintergrund des Ketzerprozesses größte Resonanz fanden, bevor im Juli, September und November 1520 die drei großen Programmschriften – »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung«<sup>112</sup>, »De captivitate Babylonica ecclesiae«<sup>113</sup> und »Von der Freiheit eines Christenmenschen«<sup>114</sup> – erschienen. Während Luther in »De captivitate Babylonica ecclesiae« die Transsubstantiationslehre und den Opfercharakter der Heilige Messe verwarf und für die Gewährung des Laienkelchs eintrat und in »Von der Freiheit eines Christenmenschen« seine Lehre von Gesetz und Evangelium und seine Rechtfertigungslehre – »sola fide et sola gratia« – entfaltete, entwickelte er in der Adelschrift seine Lehre vom Allgemeinen Priestertum aller Getauften, hob den Unterschied von Klerus und Laien auf und negierte das Weihepriestertum, verbunden mit der Aufforderung an die weltlichen Fürsten zur Durchführung der Kirchenreform in seinem Sinne. Entscheidende Sätze in der Adelschrift, nach Bernd Moeller ein »Schlüsseltext der Reformation«<sup>115</sup>, lauten:

<sup>111</sup> WA 7, S. 98, Z. 40 – S. 99, Z. 1.

<sup>112</sup> WA 6, S. 404–469.

<sup>113</sup> WA 6, S. 497–573.

<sup>114</sup> WA 7, S. 20–38.

<sup>115</sup> Bernd Moeller, Klerus und Antiklerikalismus in Luthers Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation« von 1520, in: ders., Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte, Göttingen 2001, S. 108–120, Zitat S. 108.

»Dan was ausz der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester, Bischoff und Bapst geweyhet sey [...] Dan weyl wir alle gleich priester sein, musz sich niemant selb [h]erfur thun und sich unterwinden, [...] das zuthun, des wir alle gleychen gewalt haben.«<sup>116</sup>

»Christus hat nit zwey noch zweyerley art corper, einen weltlich, den andern geistlich [...] Gleych wie nw [nun] die, szo mann itzt geystlich heyst, odder priester, bischoff odder bepst, sein von den andern Christen nit weytter noch wirdiger gescheyden, dan das sie das wort gottis unnd die sacrament sollen handeln, das ist yhr werck unnd ampt. Alsozo hat die weltlich ubirkeit das schwert unnd die rutten in der hand, die boszen damit zustraffenn, die frummen zuschutzen«.<sup>117</sup>

»Ein schuster, ein schmid, ein bawr, ein yglicher seyns handtwercks ampt unnd werck hat, unnd doch alle gleich geweyhet priester und bischoffe, unnd ein yglich sol mit seinem ampt odder werck denn andern nutzlich unnd dienstlich sein, das alsoz viellerley werck alle in eine gemeyn gerichtet sein, leyp und sellen [Seelen] zufoddern, gleich wie die glidmasz des corpers alle eyns dem andern dienet«.<sup>118</sup>

»Da her es kommen ist, das man sagt zum Bapst und den seinen ‚Tu ora, Du solt betten‘, zum keyszer und den seinen ‚Tu protege, Du solt schutzen‘, zu dem gemeynen man ‚Tu labora, Du solt erbeytten‘. Nit also, das nit ein yglicher betten, schutzen, erbeytten solt, den es ist allis gepet, geschutzt, geerbeyttet, wer in seynem werck sich ubet, szondern das einem yglichen sein werck zugeeygent werde«.<sup>119</sup>

Es ist üblich – und wurde auch vorstehend so gehandhabt – von Luthers drei großen reformatorischen Programmschriften von 1520 zu sprechen.<sup>120</sup> Doch müßte man eigentlich vier große Programmschriften unterscheiden und den dreien von 1520 als vierte die lateinische Schrift »De votis monasticis iudicium«<sup>121</sup> von 1521 hinzufügen, gemeinsam mit deren Kurzfassung »Iudicium de votis«<sup>122</sup>, der Luther selbst den Titel »Themata de votis« gegeben hat.<sup>123</sup> Abgeschlossen hat Luther die »Themata« am 8. Oktober 1521 während seines Aufenthaltes auf der Wartburg bei Eisenach<sup>124</sup>, »De votis monasticis iudicium« am 21. November 1521.<sup>125</sup> Martin Brecht würdigt die Schrift als »ein großes Dokument der Reformation«<sup>126</sup>, was zwei-

<sup>116</sup> WA 6, S. 408, Z. 11–15.

<sup>117</sup> WA 6, S. 408, Z. 33–409, Z. 5.

<sup>118</sup> WA 6, S. 409, Z. 5–10.

<sup>119</sup> WA 6, S. 428, Z. 7–11.

<sup>120</sup> Jens Wolff, Programmschriften, in: Albrecht Beutel (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2005, S. 265–277. Wolff will »Gattungen« unterscheiden und fasst unter »Programmschriften« die »95 Thesen im Ablassstreit« und »Die drei Hauptschriften von 1520« zusammen, ferner unter dem Titel »Die Erneuerung christlichen Lebens« die Schriften »De votis monasticis iudicium«, »Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei« (1523), »Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeine« (1523) und »An die Ratherren aller Städte deutsches Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen« (1524) und unter dem Titel »Verdichtungen reformatorischer Lehre« Schriften wie »Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis« (1528) oder »Die Schmalkaldische Artikel« (1537).

<sup>121</sup> WA 8, S. 573–669.

<sup>122</sup> WA 8, S. 323–329. Diese deutsch als »Ein Urteil Luthers über die Klostersgelübde«, in: Martin Luther, der Reformator. (Luther Deutsch. Hg. von Kurt Aland, Bd. 2) 2 Aufl. Göttingen 1981, S. 313–322.

<sup>123</sup> WA 8, S. 313, Anm. 1.

<sup>124</sup> Buchwald, Luther-Kalendarium, S. 22; Kurt Aland, Hilfsbuch zum Lutherstudium, 4. Aufl., Bielefeld 1996, darin: S. 647–669; Chronologisches Verzeichnis der Schriften M. Luthers, dort Nr. 755.

<sup>125</sup> Buchwald, Luther-Kalendarium, S. 22; Aland, Hilfsbuch, Chronologisches Verzeichnis, Nr. 756.

<sup>126</sup> Martin Brecht, Martin Luther, Bd. 2: Ordnung und Abrenzung der Reformation 1521–1532, Stuttgart 1986, S. 33.

fellos richtig ist, auch wenn man die Schlussfolgerung, der Text sei »eine von Luthers schönsten Anleitungen zur evangelischen Freiheit«<sup>127</sup>, nicht übernehmen muss, die voraussetzt, dass man Luthers Verwerfung der Gelübde teilt.

Deutlich sind der biographische Hintergrund und die Auseinandersetzung des Augustinereremiten P. Martinus mit seinem eigenen Klostereintritt und seinen eigenen Gelübden – »Luthers eigene exemplarische Vergangenheitsbewältigung«<sup>128</sup> –, die Volker Leppin festhalten lässt: »Es war ein Mönch, der dies schrieb [...], da lag es nahe, dass ihm auch die Frage kommen musste, wie er seinen eigenen Eintritt in das Kloster zu bewerten habe«<sup>129</sup> Hierher gehört vor allem sein der Schrift »De votis monasticis iudicium« vorangestellter Widmungsbrief an seinen Vater Hans Luder, »Iohanni Luther, parenti suo, Martinus Luther filius in Christo salutem«<sup>130</sup>, der einst dem Ordenseintritt seines Sohnes mit väterlicher Autorität zu widersprechen versucht hatte:

»Et [meum votum = mein Gelübde] ex deo non esse probabat non modi id, quod peccabat in tuam auctoritatem, sed etiam quod spontaneum et voluntarium non erat.«<sup>131</sup>

Sein Gelübde war nicht nur der väterlichen Autorität entgegen, sondern auch und vor allem nicht frei und freiwillig abgelegt worden. Und nicht nur das, Christus hat ihn von den Gelübden losgesprochen und ihm die Freiheit geschenkt:

»Mitto itaque hunc librum, in quo videas, quantis signis et virtutibus Christus me absolverit a voto monastico, et tanta libertate me donarit, ut, cum omnium servum fecerit, nulli tamen subditus sim nisi sibi soli.«<sup>132</sup>

Deutlich ist auch der zeitgeschichtliche Hintergrund. Seit dem Frühjahr 1521 folgten die ersten Priester unter den Anhängern Luthers seiner Verwerfung des Weihepriestertums in der Adelschrift und heirateten – Brecht nennt Bartholomäus Bernhardt, Heinrich Fuchs und Jakob Seidler<sup>133</sup> –, während Andreas Bodenstein gen. Karlstadt in Wittenberg sich schon im Juni 1521 dafür aussprach, Priestern und Mönchen die Eheschließung freizustellen.<sup>134</sup> Luthers »Themata de votis« und seine Schrift »De votis monasticis iudicium« waren Stellungnahmen zu dem grundsätzlichen Problem der Bindung der Gelübde, die sich Ordenspriestern damit stellten.

Luthers Grundgedanken in »De votis monasticis iudicium« und in den »Themata de votis« sind nur verständlich vor dem Hintergrund seiner Rechtfertigungslehre »sola fide et sola gratia«. Das zeigen die Thesen 5 und 7 sowie 13 und 14 der »Themata de votis«:

<sup>127</sup> Ebd.

<sup>128</sup> Ebd., S. 32.

<sup>129</sup> Volker Leppin, Martin Luther. Vom Mönch zum Feind des Papstes, 2. Aufl. Darmstadt 2015, S. 65f.

<sup>130</sup> WA 8, S. 573–576.

<sup>131</sup> WA 8, S. 574, Z. 16–18.

<sup>132</sup> WA 8, S. 576, Z. 14–16.

<sup>133</sup> Brecht, Martin Luther, Bd. 2, S. 30.

<sup>134</sup> Leppin, Martin Luther, S. 65.

- »[V.] Est autem fides substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium«. <sup>135</sup>  
 »[VII.] Quae nullis prorsus operibus, sed sola miserentis die gratia paratur«. <sup>136</sup>  
 »[XIII.] Opus bonum fit aliquando opinione iustitiae et salutis querendae per ipsum«. <sup>137</sup>  
 »[XIII.] Haec opinio universa impietas, infidelitas et idolatria est«. <sup>138</sup>

Diese Grundgedanken sind, dass Gelübde, die mit der Intention erfolgen, damit die Gnade Gottes zu erlangen, ein Versuch der Selbstrechtfertigung und damit gottwidrig und dass die Gelübde der Keuschheit, Armut und des Gehorsams – die evangelischen Räte aus Mt 19,12; 19,21; 20,26–28 – Gottes Wort entgegen sind. Verbunden damit war die Negation eines monastischen Standes höherer christlicher Vollkommenheit.

Kernsätze der »Themata de Votis« lauten – hier mit deutscher Übersetzung:

- »[XXXII.] Est itaque vovere virginitatem, coelibatum, religionem et quodlibet sine fide« <sup>139</sup> –  
 »Daher ist das Gelübde der Jungfrauschaft, der Keuschheit, des geistlichen Lebens usw. ohne Glauben«.  
 »[XXXIII.] Tale votum sacrilegum, impium, idolatricum demonibus vovetur« <sup>140</sup> – »Solch gotteslästerliches, gottloses, abgöttisches Gelübde wird den Teufeln gelobt«.  
 »[XXXVII.] Quia vota sua opinione iustitiae et salutis vovent per ipsa parandae« <sup>141</sup> –  
 »Denn sie geloben ihre Gelübde in der Absicht, sich dadurch selbst gerecht und selig zu machen«.

Luther macht bemerkenswerte Ausnahmen. So stellt er den 1153 gestorbenen Zisterzienser Bernhard von Clairvaux als positives Gegenbild eines Ordensmannes heraus, dessen Gelübde kein Versuch der Selbstrechtfertigung gewesen sei:

- »[LXXI.] Non per haec omnium religiosorum vota aut vitam damnasse volumus«.  
 »[LXXVIII.] Talis fuit Bernhardi religio et omnium, qui foeliciter religiosi fuerunt«.  
 »[LXXIX.] Non enim ut iusti et salvi per hoc vitae genus fierent, vovebant«.  
 »[LXXX.] Sed ut iam fide iusti et salvi, libere in istis votis degerent«. <sup>142</sup>

Man mag darin eine Inkonsequenz sehen, die es aber gewiss nicht ist, wenn man die Dinge im Horizont von Luthers Rechtfertigungsverständnis sieht. Wie dem auch sei, Luther verwirft die Ordensgelübde, weil sie – wie er unterstellt – , von Ausnahmefällen wie dem des Bernhard von Clairvaux abgesehen, in der Absicht abgelegt werden, sich selbst gerecht zu machen, und hebt damit seiner Ansicht nach, nach der Aufhebung des Weihepriestertums in der Adelschrift, auch den Ordensstand als Stand höherer christlicher Vollkommenheit auf.

<sup>135</sup> WA 8, S. 323, Z.11f.

<sup>136</sup> WA 8, S. 323, Z. 14.

<sup>137</sup> WA 8, 324, Z. 1f.

<sup>138</sup> WA 8, S. 324, Z. 3.

<sup>139</sup> WA 8, S. 324, Z. 28f.

<sup>140</sup> WA 8, S. 324, Z. 30.

<sup>141</sup> WA 8, S. 325, Z. 3.

<sup>142</sup> WA 8, S. 326, Z. 21, 31–33.

Ob Luther danach – nach eigenem Verständnis und nach den Kriterien des Kirchen- und Ordensrechtes – als Exkommunizierter Ordenspriester der Augustinereremiten blieb oder nicht, ist eine hier nicht zu erörternde Frage. Erst Anfang Oktober 1524 legte er das Ordenshabit ab und heiratete, bis dahin zölibatär lebend, im Juni 1525 die aus ihrem Kloster entwichene Zisterziensernonne Katharina von Bora.

*Martin Luther on the Way from Radical Monasticism  
to Radical Laicism: his Damnation of the Vows of 1521*

*Abstract*

The intention of this paper is to compare the radical monasticism of Matthew Grabow, a Dominican who died as a prisoner in the Castel Sant' Angelo in Rome in 1421, with the radical laicism of the former Augustinian Hermit and later Protestant reformer Martin Luther. Grabow identified Christianity with the form of living of monks and nuns and he thought the »Imitation of Christ« impossible outside the life consecrated by the vows of the evangelical counsels of chastity, poverty and obedience and in a monastery or, in the terminology of today's canon law, in a clerical and not in a lay institute of the consecrated life. In contrast to this radical monasticism Martin Luther damned in his essay »De votis monasticis iudicium« and in its short abstract »Themata de votis«, both written in 1521, the vows and the profession of the evangelical counsels as a godless attempt to justify himself instead of the justification by the grace of God and rejected the life consecrated by the profession of the evangelical counsels as a higher degree of Christian perfection. This comparison between Grabow's radical monasticism and Luther's radical laicism takes place against the background of two ways of church reform, a medieval way of repressing lay influence in the church and a modern or contemporary way of strengthening lay influence in the church or the apostolate of the laity.

# Die kirchliche Bedeutung von Fatima

Von Johannes Nebel FSO (Bregenz)\*)

## Zusammenfassung

Das Gesamtphänomen von Fatima wird den kirchlich anerkannten Privatoffenbarungen theologisch zugeordnet. Das Besondere und Herausragende wird dabei in dem Schwerpunkt auf der Botschaft erkannt, die sich an die gesamte Kirche inmitten der globalen Zeitsituation richtet. Dies wird anhand der kirchenamtlichen Rezeption Fatimas vonseiten der Päpste dargestellt; gewisse Schwankungen bzw. noch nicht voll umgesetzte Elemente werden dabei nicht verschwiegen. Der Ruf Fatimas an die Kirche wird abgerundet im Blick auf Parallelen zur kirchlichen Umsetzung der maßgeblich von Paray-le-Monial her angestoßenen Herz-Jesu-Verehrung und als Dienst zur Selbsterkenntnis der Kirche in der Zeit beleuchtet.

## 1. Fatima als Privatoffenbarung

### 1.1. Privatoffenbarungen und die allgemeine Offenbarung

In grundsätzlichem theologischen Blickwinkel gehören die Erscheinungen der Muttergottes in Fatima (1917) zu dem, was die Kirche als *Privatoffenbarung* bezeichnet, gutheißt und achtet. Damit soll die Unterscheidung zur *allgemeinen Offenbarung* Gottes klar ausgedrückt werden, die mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen ist und in der lebendigen Lehrtradition der Kirche bis zur Wiederkunft Christi ihre Entfaltung erfährt. Die wichtigsten Ecksteine dieser Lehrentfaltung bestehen in jenen Lehrsätzen, die die Kirche – sei es auf allgemeinen Konzilien oder durch die päpstliche Autorität allein – feierlich als Dogmen verkündet. Während das Gut der allgemeinen göttlichen Offenbarung für den katholischen Glauben verpflichtend ist, grenzt die Kirche davon den Ruf der von ihr anerkannten<sup>1</sup> Privatoffenbarungen ab: Diese sind genau darin authentisch und echt, dass sie der allgemeinen Offenbarung Gottes nichts hinzufügen, vielmehr umgekehrt die Gläubigen zum verbindlichen Glaubensgut der Kirche hinführen und zu einem dementsprechenden Leben im Blick auf die aktuelle Zeitlage einladen. Kardinal Joseph Ratzinger stellte dazu fest:

»Zu allen Zeiten ist der Kirche das Charisma der Prophetie gegeben, die geprüft werden muss, aber auch nicht verachtet werden darf. Dabei müssen wir bedenken, dass Prophetie im Sinn der Bibel nicht Wahrsagerei bedeutet, sondern Deutung von Gottes Willen für die Gegen-

<sup>\*)</sup> In einigen Einzelheiten dankt der Verfasser Herrn Prof. Dr. Manfred Hauke für die Einsicht in umfassende (teilweise noch nicht publizierte) Untersuchungen und Darstellungen über Fatima.

<sup>1</sup> Die kirchliche Anerkennung von Privatoffenbarungen beinhaltet die Erklärung, dass kein Gegensatz zur Glaubens- und Sittenlehre der Kirche besteht, ferner die Erlaubnis, ihre Botschaft zu veröffentlichen und außerdem die Ermächtigung der Gläubigen, ihr in kluger Weise zu folgen (vgl. J. Ratzinger, *Kommentar zum Geheimnis von Fatima*, in: Kongregation für die Glaubenslehre [Hrsg.], *Die Botschaft von Fatima*, Vatikanstadt 2000, 32–43, hier 34f. (in Berufung auf E. Dhanis).

wart, die auch den rechten Weg in die Zukunft zeigt. Der Wahrsager antwortet auf die Neugier des Verstandes, die den Schleier der Zukunft wegreißen will; der Prophet begegnet der Blindheit des Willens und des Denkens und macht Gottes Willen als Anspruch und Wegweisung für die Gegenwart deutlich. Das Moment der Vorhersage von Zukünftigem ist dabei sekundär. ... Insofern kann man das Charisma der Prophetie mit der Kategorie der ›Zeichen der Zeit‹ in Verbindung bringen ... Die Zeichen der Zeit im Licht des Glaubens deuten heißt, die Anwesenheit Christi in der jeweiligen Zeit erkennen. In den von der Kirche anerkannten Privatoffenbarungen ... geht es darum: uns die Zeichen der Zeit verstehen zu helfen und auf sie die richtige Antwort im Glauben zu finden.«<sup>2</sup>

Die Kundgabe von Privatoffenbarungen gehört somit in den Bereich der Charismen, mit denen Gott seine Kirche zu allen Zeiten beschenkt. Weil es sich dabei um Aktualisierungen und Einladungen an die Gläubigen handelt, die dem allgemeinen Glauben untergeordnet sind und ihm dienen, werden Privatoffenbarungen grundsätzlich *nicht als im Glauben verbindlich* angesehen.<sup>3</sup>

### 1.2. Fatima – eine Privatoffenbarung mit besonderer Bedeutung

Dennoch wäre es nicht ganz richtig, aus der notwendigen Unterscheidung zwischen Privatoffenbarungen und allgemeiner göttlicher Offenbarung zu folgern, dass *alle* Privatoffenbarungen als *gleichermaßen* unverbindlich und ›privat‹ anzusehen seien. Zur Veranschaulichung dient allein schon ein grobes Spektrum an möglichen Varianten, das keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt:

- Es gibt z.B. Privatoffenbarungen, die lediglich eine ganz lokale Relevanz haben, etwa wenn sie nur die Entstehung eines besonderen Ortes begründen. Hier erfolgt im Einzelfall bisweilen nicht einmal eine kirchliche Untersuchung.
- Unter derartigen besonderen Orten gibt es aber solche, die sich zu einem Wallfahrtsort mit Pilgerbetrieb entwickeln, so dass die kirchliche Autorität ihre Verantwortung erkennt. Dies führt in der Regel zu einer diözesanen Begutachtung jener Phänomene, die am Ursprung der Entwicklung stehen.
- In diesem Rahmen kann dann eine Privatoffenbarung auch echtes kirchliches Ansehen erhalten, das sogar in der Liturgie Niederschlag findet. Eine erste Berücksichtigung dieser Art erfolgt in regionalen Eigenkalendern.
- Genießt die Pilgerstätte nun aber nicht nur regionales, sondern internationales Ansehen, ist früher oder später die oberste kirchliche Autorität zur Stellungnahme veranlasst.

<sup>2</sup> J. Ratzinger, *Kommentar* (wie Anm. 1), 35f.

<sup>3</sup> Der Glaube an kirchlich anerkannte Privatoffenbarungen wird deshalb von der Kirche auch nicht im strengen Sinne als übernatürlich angesehen (*de fide catholica*), sondern im Sinne menschlicher Glaubwürdigkeit als zu glauben erlaubt (*de fide humana*); vgl. hierzu P. Lambertini (später Papst Benedikt XIV.), *De servorum Dei beatificatione* 2,32,11; Papst Pius X., Enzyklika *Pascendi dominici gregis* (8. 9. 1907; ASS 40 [1907], 649). Für den Glauben der Person selbst, der eine Privatoffenbarung zuteil werden kann, kann aber doch eine übernatürliche Dimension (*de fide divina*) angenommen werden, und für jene Gläubigen, die der Botschaft folgen, kann sich die *fides humana* zu einer moralischen Gewissheit steigern (vgl. L. Volken, *Le rivelazioni nella Chiesa*, Rom 1963, Kap. III, 3,3).

- Im Falle von Gnadenorten wie z. B. Lourdes oder Guadalupe wurde eine Privatoffenbarung schließlich so bedeutend, dass ihr Gedenken im universalen liturgischen Kalender der Kirche Aufnahme gefunden hat: für Lourdes am 11. Februar, für Guadalupe am 12. Dezember.

Gleiches gilt auch für die Marienerscheinungen in Fatima. Doch in diesem Fall ist eine der ganz wenigen Privatoffenbarungen gegeben, die eine noch bedeutendere Dimension im Leben der Kirche einnehmen: Denn im Unterschied zu vielen anderen Marienerscheinungen steht im Zentrum von Fatima nicht die Begründung eines Wallfahrts- und Gnadenortes; solches wurde in Fatima durch das Verhalten der Gläubigen angestoßen, worauf die Gottesmutter im Laufe der Erscheinungen eingegangen ist.<sup>4</sup> Nicht die Entstehung einer Gnadenstätte steht also im Zentrum. Im Mittelpunkt steht vielmehr eine ausgeprägte *Botschaft*.

Aber auch die Botschaft selbst unterscheidet sich von anderen Privatoffenbarungen: Sie ist nicht nur eine Einladung an die individuelle Frömmigkeit einzelner Gläubiger, sondern sie hat ihr Fundament von vorneherein in einem *himmlischen Blick auf die Zeitlage*. Der Himmel tritt in Fatima in ein Verhältnis zur umfassenden Situation, in der sich die Menschheit befindet. Die Seherkinder von Fatima werden daher von vorneherein in eine Position *universaler* Stellvertretung für die Sünder gerufen. Sie stehen nicht nur für ihre eigene Individualität, sondern verkörpern die Gesamtheit der Christenheit, ja gewissermaßen der Menschheit.<sup>5</sup>

Daraus erwächst als Eigenart von Fatima ein himmlischer Ruf nicht nur an einzelne Gläubige, sondern *an die Kirche*. Dies hat Fatima vor allem mit einer anderen herausragenden Privatoffenbarung der Geschichte der Kirche gemeinsam, nämlich mit

<sup>4</sup> Bemerkenswert ist, dass Maria auf die Anfrage, eine Kapelle zu bauen, *reagiert*. Bei der Erscheinung der Gottesmutter in den Valinhos (19. 8. 1917) fragt Lucia Maria, was mit dem Geld zu machen sei, das die Pilger in der Cova da Iria am 13. 7. 1917 hinterlassen haben. Maria antwortet, man solle zwei Tragbahnen machen und sie zur Kirche Unserer Lieben Frau vom Rosenkranz (im Blick auf die Feier des Rosenkranzfestes) bringen. Doch vielen Personen missfällt es, dass das Geld nicht für etwas am Erscheinungsort selbst benutzt wird. Eine Frau aus Fatima, Maria Carreira, die das Geld verwahrt, ist es wohl, die sich das Anliegen eines Kapellenbaus gegenüber Lucia zueigen macht und den Anstoß gibt. Als Lucia daraufhin am 13. 9. wiederum die Gottesmutter darauf anspricht, billigt diese einen Kapellenbau unter der Voraussetzung, dass dennoch die Hälfte des Geldes dem zuerst genannten Zweck zukomme. Ob jedoch die Kapelle am Erscheinungsort zu bauen sei, hat Maria zunächst offengelassen (vgl. zu alledem *Documentazione critica su Fatima. Selezione di documenti [1917–1930]*, Pontificia Academia Mariana Internationalis: Città del Vaticano 2016, 62 (Dokument Nr. 10), sowie *Documentação crítica de Fátima*, 4 Bd.e, Fátima 1992–2013, Bd. 2, 108). Erst bei ihrer Erscheinung am 13. Oktober hat Maria auch den Erscheinungsort als Platz für die Kapelle genannt; vgl. Sr. Lucia, *Vierte Erinnerung* III, 8 (L. Kondor [Hrsg.], Schwester Lucia spricht über Fatima [Bd. 1], Fatima <sup>6</sup>1996, 174); *Documentazione critica*, op. cit., 54 (Dokument Nr. 9).

<sup>5</sup> Schon bei der ersten Erscheinung fragte Maria die Kinder: »Wollt ihr euch Gott anbieten, um alle Leiden zu ertragen, die Er euch schicken wird, zur Sühne für alle Sünden, durch die Er beleidigt wird und als Bitte um die Bekehrung der Sünder?« (Sr. Lucia, *Vierte Erinnerung* III, 3, in: Kondor [wie Anm. 4], 166). Diese universale Ausrichtung zeigt sich auch in beiden Fatima-Gebeten, welche die Seherkinder nicht nur übermitteln, sondern vor allem als Auftrag für ihr eigenes Gebetsleben auffassen – zuzüglich der Ausprägung einer intensiven Opferpraxis: sowohl das Gebet, das sie 1916 der Schutzengel Portugals lehrt (vgl. Sr. Lucia, *Zweite Erinnerung* II, 2, in: Kondor, op. cit., 65), als auch das von der Gottesmutter bei der dritten Erscheinung gelehrt Gebet »O mein Jesus, verzeih uns unsere Sünden...« (vgl. Sr. Lucia, *Vierte Erinnerung*, III, 5, in: Kondor, ebd., 171).

den Herz-Jesu-Visionen der hl. Margareta Maria Alacoque. Auch hierbei steht im Zentrum des Anliegens der Ruf an die Kirche, nicht bloß an einzelne Gläubige. In beiden Fällen hat die Kirche auf diesen Ruf geantwortet: Die Herz-Jesu-Verehrung erreichte die Form eines kirchlichen Hochfestes, und 1899 wurde von Papst Leo XIII. die gesamte Welt dem Heiligsten Herzen Jesu geweiht (veranlasst durch die Visionen der seligen Maria Droste zu Vischering).<sup>6</sup> Das regelmäßige Beten dieses Weihenaktes wurde der gesamten Kirche förmlich aufgetragen.<sup>7</sup> Ein zentrales Anliegen von Fatima ist der Herz-Jesu-Verehrung zutiefst verwandt, der Aufblick der Kirche zum Unbefleckten Herzen Mariens. Die Annahme und Umsetzung der Botschaft von Fatima durch die Kirche ist ein Gegenstand dieser Abhandlung.

In einzelnen Aspekten ist freilich der Ruf von Fatima nur verzögert bzw. bis heute nicht vollständig verwirklicht, oder zumindest veranlasst die Frage der Vollständigkeit noch kontroverse Diskussionen. Da alle Elemente der Botschaft kirchlich anerkannt sind und deshalb einen echten Ruf an die Kirche darstellen, spricht dies nicht gegen die kirchliche Bedeutung von Fatima: Im Gegenteil zeigt sich auch an Mängeln kirchlicher Rezeption nur noch einmal, wie aktuell dieser einzigartige himmlische Eingriff vor 100 Jahren weiterhin bleibt.

## 2. Fatima und die Päpste

Dies ist nun an konkreten Umständen, die mit Fatima verbunden sind, aufzuweisen. Herausstechend ist, wie eng verflochten die Botschaft von vorneherein mit dem Papsttum ist.

### 2.1. Papst Benedikt XV.

Gewissermaßen geht nicht die Botschaft der päpstlichen Stellungnahme voraus, sondern (zumindest gemäß einem gläubigen Rückblick) kommt dem Papsttum im bestimmter Hinsicht sogar eine Erstinitiative zu. Im Bewusstsein nämlich,

dass »alle Gnaden, welche der Urheber alles Guten uns gewähren will, durch eine liebevolle Absicht seiner göttlichen Vorsehung von den Händen der allerseligsten Jungfrau ausgeteilt werden,«

ist es in der Not des Ersten Weltkriegs<sup>8</sup> der Wunsch von Papst Benedikt XV.,

<sup>6</sup> Vgl. hierzu Muriel du Divin Coeur, *Le secret de la bienheureuse Marie du Divin Coeur*, Saint-Parres-lès-Vaudes 2014; C. Bisang, *Die selige Maria Droste zu Vischering als Wegbereiterin der Botschaft von Fatima*, in: M. Hauke (Hrsg.), *Fatima – 100 Jahre danach* (Mariologische Studien Bd. 25), Regensburg 2017, 41–61.

<sup>7</sup> Vgl. AAS 17 (1925), 607.

<sup>8</sup> »Der Erste Weltkrieg, der zeitliche Kontext der Erscheinungen von Fatima, führt eine ›Ära des Massakers‹ in die Menschheitsgeschichte ein. Die vier Jahre 1914–1918 boten ein apokalyptisches Szenario in einer Welt, die bisher ein Abschlagen dieses Ausmaßes nie erlebt hatte ...« (J. M. Sardica, Art. »Guerra«, in: C. A. Moreira Azevedo – L. Cristino [Hrsg.], *Enciclopedia di Fatima*, Siena 2010, 206–210, hier 206 [Übers. v. J.N.]).

»daß in dieser schreckensvollen Stunde sich dringender als je die Bitten ihrer sehr betrübten Kinder in lebendigem Vertrauen der erhabenen Himmelsmutter zuwenden mögen«<sup>9</sup>

– so in einem Schreiben vom 5. Mai 1917. Der Papst gibt den Auftrag, »der ganzen Welt« seinen »brennenden Wunsch mitzuteilen«<sup>10</sup> und ordnet an, der Lauretischen Litanei die Anrufung »Maria Königin des Friedens« hinzuzufügen.<sup>11</sup> Acht Tage später erscheint die Gottesmutter erstmals den Seherkindern: Sie ist, so gesehen, die erste, die auf den Wunsch des Papstes reagiert.

## 2.2. Papst Pius XI.

Ferner ist bemerkenswert, dass das Papsttum – mindestens einmal – der kirchenamtlichen Anerkennung der Erscheinungen von Fatima vorausgreift, die 1930 seitens der portugiesischen Bischöfe erfolgt: Papst Pius XI. hat bereits ein Dossier der Ereignisse empfangen und öffentlich seine Zustimmung geäußert; am 9. Januar 1929 lässt er dem Portugiesischen Kolleg in Rom zwei Bilder der Fatima-Muttergottes überbringen und erlaubt dem Jesuiten P. Gonzaga da Fonseca SJ, am *Institutum Biblicum* einen Vortrag über Fatima zu halten, an welchem zahlreiche Kardinäle, Bischöfe, Diplomaten, Professoren und Studenten teilnehmen.<sup>12</sup> 1934 spricht Pius XI. dann von der portugiesischen Nation, die »jüngst durch außerordentliche Wohltaten der seligen Jungfrau gewürdigt wurde«.<sup>13</sup>

## 2.3. Papst Pius XII.

In herausragendem Bezug zu Fatima steht der Pontifikat Pius' XII. Der Eindruck göttlicher Fügung drängt sich geradezu auf angesichts der Tatsache, dass Eugenio Pacelli, nachmaliger Papst, am Tag der ersten Marienerscheinung von Papst Benedikt XV. zum Bischof geweiht wird. Dies berührt und beeindruckt Pius XII. selbst.<sup>14</sup>

### 2.3.1. Die Aufforderung der Seherin Lucia

Als Papst muss Pius XII. die Kirche inmitten der Nöte des Zweiten Weltkriegs und der Nachkriegszeit leiten. Die Weihe Russlands an das Unbefleckte Herz Mariens,

<sup>9</sup> Zit. n. C. Barthas, *Fatima. Ein Wunder des zwanzigsten Jahrhunderts*, Freiburg 1954, 4.

<sup>10</sup> Zit. n. C. Barthas, ebd.

<sup>11</sup> Vgl. J. M. Höcht, *Fatima und Pius XII.*, Wiesbaden 1959, 62.

<sup>12</sup> Vgl. Michel de la sainte Trinité, *Toute la vérité sur Fatima*, 3 Bd.e, Saint-Parres-lès-Vaudes <sup>5</sup>1986 (Bd. 1), <sup>2</sup>1987 (Bd. 2 [Belege im Folgenden gemäß 1984]), <sup>3</sup>1986 (Bd. 3), hier Bd. 2, 242f.; *Documentazione critica* (wie Anm. 4), 498f.; *Documentação crítica de Fátima* (wie Anm. 4), Bd. 2, 221–223.

<sup>13</sup> Vgl. Pius XI., Apostolischer Brief *Ex officiosis litteris* an den Kardinalpatriarchen von Lissabon, in: AAS 26 (1934), 628–633, hier 628: »... in Natione ista vestra, quae ... recens extraordinariis a Deipara Virgine beneficiis dignata est, ...« (Übers. v. J. N.).

<sup>14</sup> Vgl. eine Bemerkung in der Botschaft des Papstes an die Teilnehmer einer portugiesischen Landeswallfahrt nach Rom am 4. 5. 1951 in: *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII.*, Bd. 13 (1951–1952) Vatikanstadt: Tipografia Poliglotta Vaticana <sup>2</sup>1961, 143–148, hier 146 (die Stelle findet sich deutsch bei Höcht [wie Anm. 11], 289).

ein zentraler von Fatima ausgehender Aufruf an die Kirche,<sup>15</sup> ist bisher noch nicht umgesetzt worden,<sup>16</sup> ebenso nicht die kirchliche Verbreitung der Andacht der fünf Sühnesamstage,<sup>17</sup> gleichermaßen ein Ruf an die Kirche, der mit dem in Fatima gegebenen ›himmlischen Blick‹ auf die Zeitsituation verbunden ist, dessen kirchliche Anerkennung allerdings erst am 13. 9. 1939 durch den Bischof von Leiria erfolgt ist.<sup>18</sup> Die noch fehlende Umsetzung dieser beiden Aufrufe steht gemäß dem zweiten Fatima-Geheimnis im Zusammenhang<sup>19</sup> mit einem ebendort bereits in Aussicht gestellten ungewöhnlichen Himmelleuchten, das den Ausbruch eines neuen Krieges signalisie-

<sup>15</sup> Der ursprüngliche Aufruf geht zurück auf die dritte Erscheinung Marias am 13. Juli 1917 und auf die Offenbarung an Sr. Lucia in Tuy am 13. 6. 1929 und beinhaltet nur die Weihe Russlands, nicht die Weihe der ganzen Welt, an das Unbefleckte Herz Mariens (vgl. Sr. Lucia, *Vierte Erinnerung* III, 5, in: Kondor [wie Anm. 4], 170, und ebd., 234). Die Abänderung dessen als Weihe der Welt mit besonderer Erwähnung Russlands verdankt sich dem Rat von Weihbischof Manuel Ferreira an Sr. Lucia (vgl. Michel de la sainte Trinité [wie Anm. 12], Bd. 2, 464) und einer darauf folgenden Botschaft Jesu an die Seherin im Oktober 1940 (vgl. A. M. Martins [Hrsg.], *Documentos de Fátima*, Porto 1976, 467), wobei die Verheißung dann nicht mehr die Bekehrung Russlands, sondern nur noch das Ende von Heimsuchungen und Nöten umfasst (vgl. Michel de la sainte Trinité, ebd., 465).

<sup>16</sup> Die Bittgesuche werden Pius XI. unterbreitet, und er nimmt sie 1930 (oder 1931) zur Kenntnis. Obwohl sowohl die Idee einer Weihe der Welt an das Unbefleckte Herz Mariens als auch das Anliegen der Bekehrung Russlands damals verbreitet sind (vgl. Michel de la sainte Trinité [wie Anm. 12], Bd. 2, 338–342), geht Pius XI. auf die Bitte von Sr. Lucia nicht ein. Ab Mai 1931, als in Spanien die ersten Kirchen in Flammen aufgehen, stellen sich nach und nach die Weichen für den durch russische Infiltration bewirkten spanischen Bürgerkrieg (1936–1939) (vgl. ebd., 393; 398). Auch ein weiteres Bittgesuch des Bischofs von Leiria an Pius XI. von 1937 bleibt ohne Folge. Ebenso ergebnislos bleibt im Juni 1938 ein Gesuch der portugiesischen Bischöfe an den Papst aufgrund der Botschaften Jesu an die selige Alexandrina da Costa [1905–1955], die Welt dem Unbefleckten Herzen Mariens zu weihen (vgl. Martins, *Documentos* [wie Anm. 15], 522f.; Michel de la sainte Trinité, ebd., 408; 414–415; 433).

<sup>17</sup> Diese Andacht, angekündigt bereits am 13. 7. 1917, wird Sr. Lucia in Pontevedra am 10. 12. 1925 offenbart und bildet einen integralen Bestandteil der Botschaft von Fatima (vgl. J. M. Alonso, *Doctrina y espiritualidad del mensaje de Fátima*, Madrid 1990, 206). Der Ruf zur Verbreitung der Andacht ist in seiner weltweiten Tragweite bereits 1917 ausgesprochen: »Gott [will] die Andacht zu meinem Unbefleckten Herzen in der Welt begründen« (Sr. Lucia, *Vierte Erinnerung*, in: Kondor [wie Anm. 4], 170 [Hervorhebung: J.N.]) und wird durch eine weitere Offenbarung am 15. 2. 1926 bekräftigt (für die Dokumentation der Botschaften von Pontevedra vgl. Kondor, op. cit., 232f.; Martins, *Documentos* [wie Anm. 15], 401). – Eine allgemeine kirchliche Verbreitung der Andacht ist bis heute noch nicht erfolgt (vgl. D. A. Foley, *Marian Apparitions, the Bible, and the Modern World*, Leominster 2002, 353); nur beiläufig berührt Papst Johannes Paul II. einmal die Andacht (in bloßer Erwähnung ihres Tages) in einer kaum bekannten Predigt: »Ebenso möchte ich in diesem Zusammenhang auch an die große Familie der Pfarrei einige dringende Bitten richten: Haltet das monatliche Triduum: Priesterdonnerstag, Herz-Jesu-Freitag, Herz-Mariä-Samstag!« (*Ansprache bei der Einweihung des Priesterseminars in Augsburg am 4. Mai 1987*, in: Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem zweiten Pastoralbesuch in Deutschland [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 77; hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz], Bonn 1987, 113–118, hier 115 [Hervorhebung im Orig. wurde weggenommen]).

<sup>18</sup> Auf kleine Ungenauigkeiten der kirchlichen Rezeption dieser Privatoffenbarung macht Sr. Lucia in einem Brief vom 3. 12. 1939 aufmerksam (vgl. Martins, *Documentos* [wie Anm. 15], 491).

<sup>19</sup> Am 13. 7. 1917 sagt die Gottesmutter den Kindern nämlich: »Wenn man aber nicht aufhört, Gott zu beleidigen, wird unter dem Pontifikat von Pius XI. ein anderer, schlimmerer Krieg beginnen. ... Um das zu verhüten, werde ich kommen und um die Weihe Rußlands an mein Unbeflecktes Herz und die Sühnekommunion an den ersten Samstagen bitten« (Sr. Lucia, *Vierte Erinnerung* III, 5, in: Kondor [wie Anm. 4], 170; Hervorhebung: J.N.); vgl. auch einen Brief von Sr. Lucia vom 19. 3. 1939, worin sie die Bedeutung der Befolgung dieser beiden Aufrufe für die Bewahrung des Weltfriedens unterstreicht (vgl. Martins, *Documentos* [wie Anm. 15], 483).

ren soll.<sup>20</sup> Dies wird tatsächlich am 25. Januar 1938 überall in Europa beobachtet und von der Seherin Lucia bestätigt.<sup>21</sup> Die Weichen für den Beginn des Zweiten Weltkrieges fallen in den darauffolgenden Monaten.<sup>22</sup> Lucia, mittlerweile Ordensfrau, richtet 1940 an den Papst einen Brief, worin sie in Wiederholung der Botschaft das Anliegen unterstreicht, Russland dem Unbefleckten Herzen Mariens zu weihen:

»Unser Herr hat immer wieder darauf bestanden und erst kürzlich versprochen: Wenn Eure Heiligkeit die Weltweihe an das unbefleckte Herz Mariens mit besonderer Erwähnung Russlands vornimmt und den Auftrag gibt, daß sie alle Bischöfe der Welt gleichzeitig mit Eurer Heiligkeit vollziehen, dann wird er die Tage der Drangsal abkürzen, mit der er beschlossen hat, die Nationen für ihre Verbrechen mit Krieg, Hunger und Verfolgung der Kirche und Eurer Heiligkeit zu strafen.«<sup>23</sup>

Im Herbst 1942 richten auch die portugiesischen Bischöfe an den Papst ein Bittgesuch, die Welt dem Unbefleckten Herzen Mariens zu weihen.<sup>24</sup>

### 2.3.2. Fatima als Licht auf die Zeitlage

Pius XII. nimmt diesen Aufruf ernst. Am 31. 10. 1942 hält er seine erste Radioansprache über Fatima.<sup>25</sup> Den Portugiesen gegenüber spricht er offen von einem *Eingriff des Himmels* gegenüber der Zeitsituation:

»In einer tragischen Stunde der Finsternis und der Verwirrung, da das portugiesische Staatsschiff abgeirrt war von dem Kurs seiner Tradition und wie verloren im antichristlichen und antinationalen Wettersturm dem unvermeidlichen Schiffbruch entgegenzutreiben schien, da griff der Himmel helfend ein ...«<sup>26</sup>

<sup>20</sup> »Wenn ihr eine Nacht erhellt seht durch ein unbekanntes Licht, dann wißt, daß dies das große Zeichen ist, das Gott euch gibt, daß er nun die Welt für ihre Missetaten mit Krieg, Hungersnot, Verfolgung der Kirche und des Heiligen Vaters strafen wird« (Sr. Lucia, *Vierte Erinnerung* III, 5, in: Kondor [wie Anm. 4], 170).

<sup>21</sup> Vgl. Höcht (wie Anm., 11), 230/Fn. 1.

<sup>22</sup> Sr. Lucia ist sich sicher, dass die Gottesmutter von »Pius XI.« (und nicht etwa Pius XII.) sprach. Der Zweite Weltkrieg bricht offiziell erst während des Pontifikats Pius' XII. aus. Sr. Lucia aber erkennt bereits im Anschluss Österreichs an Hitler-Deutschland (März 1938) die zentrale Weichenstellung zum Krieg (vgl. ein Interview von J. H. Jongen mit Sr. Lucia in: J. Belfont, *Mystères et vérités cachées du troisième secret de Fatima*, Paris 2011, 399–405, hier 403; ebenso Michel de la sainte Trinité [wie Anm. 12], Bd. 2, 441f.); ein weiterer Schritt in die Richtung des Kriegausbruchs ist der deutsche Einmarsch im Sudetenland (Mai 1938).

<sup>23</sup> Zit. n. *Fatima. Bischof Graber deutet die Botschaft* (hrsg. v. Institutum Marianum Regensburg), Würzburg 1987, 61f.

<sup>24</sup> Vgl. Michel de la sainte Trinité [wie Anm. 12], Bd. 2, 503. Die Anfrage trägt als Datum wahrscheinlich erst Oktober 1942 (vgl. ebd., Anm. 2).

<sup>25</sup> Vgl. AAS 34 (1942), 313–319.

<sup>26</sup> Zit. n. R. Konrad, *Moskau – Rom – Fatima. Geschichte als Heilsgeschichte im Spiegel der Botschaft von Fatima* (Vortrag vom 27. 7. 1988 in München; Privatdruck), 5f.; vgl. AAS 34 (1942), 314. – Unter Führung der 1869 gegründeten portugiesischen Großloge führt die Opposition gegen die Monarchie dazu, dass 1908 König und Kronprinz ermordet werden und 1910 in Portugal die Monarchie einer laizistischen Republik weicht. Die Trennung von Kirche und Staat wird vollzogen, Bischöfe werden aus ihren Diözesen vertrieben, Ordensgemeinschaften unterdrückt und viele kirchliche Festtage abgeschafft; das katholische Leben soll aus dem Land beseitigt werden. Pius X. protestiert gegen diese Entwicklungen in seiner Enzyklika *Iam dudum in Lusitania* (24. 5. 1911; vgl. AAS 3 [1911], 217–224); vgl. dazu auch M. Hauke, *Das Sonnenwunder von Fatima als Zeichen der Hoffnung*, in: Theologisches 47 (2017/1–2), 7f. (mit weiteren Quellenangaben).

Wie sehr übrigens dem Papst das Verhältnis der Botschaft von Fatima zur Zeitlage auch über den Eindruck der akuten Kriegsnot hinaus vor Augen bleibt, dokumentiert etwa folgender Passus aus der dritten Radioansprache Pius' XII. über Fatima (13. 10. 1951):

»Wenn sie [Maria] besonders eindringlich auf dem Rosenkranzgebet in der Familie besteht, scheint Uns das zu sagen, daß sich das Geheimnis des Friedens am häuslichen Herd in der Nachahmung der Heiligen Familie findet. Wenn sie ermahnt, sich des Nächsten wie seiner selbst anzunehmen, indem wir für sein geistliches und zeitliches Wohl beten und uns opfern, enthüllt sie uns das wirksame Mittel, um die Eintracht zwischen den sozialen Klassen herzustellen. Und wenn sie uns mit betrübter und zu Herzen gehender Mutterstimme um eine aufrichtige Rückkehr zu einem christlicheren Leben bittet, wiederholt sie uns dann nicht, daß nur auf dem Frieden mit Gott und der Achtung der Gerechtigkeit und des ewigen Gesetzes das Gebäude des Weltfriedens zuverlässig errichtet werden kann? Denn wenn Gott nicht das Haus baut, arbeiten die Bauleute vergebens.«<sup>27</sup>

Und ganz prägnant formuliert am 12. 11. 1954 das Dekret zur Erhebung der Rosenkranzkirche von Fatima zur *Basilica minor*:

»Die Kirche von Fatima ist der seligen Jungfrau Maria geweiht, die das finstere Jahrhundert mit himmlischem Licht erleuchtet hat ...«.<sup>28</sup>

### 2.3.3. Die Weihe an das Unbefleckte Herz Mariens

Im Rahmen der besagten ersten Fatima gewidmeten Radioansprache 1942, mitten im Krieg, weiht Pius XII. die ganze Welt dem Unbefleckten Herzen Mariens. Dies fasst er nicht als Ausdruck seines persönlichen Vertrauens zu Maria auf, sondern als Ausübung des Petrusamtes:

»Als gemeinsamer Vater der großen christlichen Familie, als Stellvertreter dessen, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden (Mt 28,18), der Uns die Sorge für die Seelen in der ganzen Welt, die durch sein Blut erlöst sind, anvertraut hat, wenden Wir Uns in dieser schicksalsschweren Stunde der Menschheitsgeschichte an dich, an dein unbeflecktes Herz. Dir, deinem unbefleckten Herzen vertrauen Wir an, übergeben und weihen Wir nicht nur die Kirche ..., sondern auch die ganze Welt.«<sup>29</sup>

Kirchenoffizieller können Aufrufe einer Privatoffenbarung wohl kaum noch aufgenommen und umgesetzt werden. Das Herz-Marien-Weihegebet übergibt Pius XII. am 17. 11. 1942 der Öffentlichkeit.<sup>30</sup> Er selbst wiederholt die Weltweihe in feierlicher Form im Petersdom am 8. 12. 1942. Dabei lädt Pius XII. auch die Diözesen der Kirche ein, sich diesem Weiheakt anzuschließen; auch verschiedene vollziehen den Akt mit.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Zit. n. Höcht (wie Anm. 11), 335; vgl. AAS 43 (1951), 800–802, hier 801f.

<sup>28</sup> Vgl. AAS 47 (1955), 210f., hier 210 (Übers. v. J. N.).

<sup>29</sup> Zit. n. *Fatima. Bischof Graber deutet die Botschaft* (wie Anm. 23), 59 (orthographisch minimal modifiziert); vgl. AAS 34 (1942), 318 u. 324.

<sup>30</sup> Vgl. AAS 34 (1942), 345f.

<sup>31</sup> Michel de la Sainte Trinité (wie Anm. 12), Bd. 3, 54f.; vgl. den Text dieses feierlichen Aktes Pius' XII. in: *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, Bd. 4, Vatikanstadt 1960 (Nachdruck), 453f.

Der Weiheakt vom 8. Dezember ist der entscheidende Auslöser dafür, dass die Botschaft von Fatima in der ganzen Weltkirche bekannt wird. Unverkennbar erwähnt Pius XII. in seinem Gebet auch Russland:

»Gib den Frieden auch jenen Völkern, die sich durch Irrtum oder Zwietracht getrennt haben, und vornehmlich denen, die eine einzigartige Verehrung für dich hegen, bei denen es kein Haus gab, in dem nicht deine ehrwürdige Ikone in Ehren stand (heute wird sie vielleicht verborgen gehalten und für bessere Tage bewahrt), führe sie zum einzigen Schafstall Christi, zum einzigen und wahren Hirten zurück.«<sup>32</sup>

Da in diesen Worten jedoch eine *explizite* Erwähnung Russlands fehlt, richtet Sr. Lucia am 13. 10. 1951 an den Papst nochmals die Bitte, Russland dem Unbefleckten Herzen Mariens zu weihen.<sup>33</sup> Im Rahmen eines Apostolischen Briefes an die Völker Russlands vom 7. 7. 1952 leistet Pius XII. dieser Bitte (zumindest der Sache nach) Folge – allerdings ohne Einbeziehung der Bischöfe der Weltkirche:<sup>34</sup>

»Damit inzwischen Unsere Bitten und Unser Flehen leichter erhört werden, und als besonderes Zeichen Unseres Wohlwollens euch gegenüber, weihen Wir, wie Wir vor einigen Jahren das ganze Menschengeschlecht dem Unbefleckten Herzen der heiligsten Jungfrau geweiht haben, so jetzt auch besonders alle Völker Russlands demselben Unbefleckten Herzen ...«<sup>35</sup>

#### 2.3.4. Die gesamtkirchliche Tragweite von Fatima

Am 13. Mai 1946 lässt Pius XII. die Gnadenstatue von Fatima durch einen päpstlichen Legaten krönen. Dies bietet ihm Anlass zu seiner zweiten Radiobotschaft über Fatima.<sup>36</sup> Darin bekennt er eine von dem portugiesischen Erscheinungsort ausgehende Wirkung über die Grenzen Portugals hinaus auf die ganze Kirche:

»Die getreue Jungfrau hat das Vertrauen, das man auf sie gesetzt, nicht enttäuscht ... Es genügt, die Augen zu öffnen und einen Blick auf diese Cova da Iria zu werfen, die sich verwandelt hat in einen Quell, überfließend von erhabenen Gnaden, von physischen und weit mehr moralischen Gnaden, die von hier aus in Strömen sich über ganz Portugal ergießen und von dort aus, die Grenzen durchbrechend, sich über die ganze Kirche und die ganze Welt verbreiten ...«<sup>37</sup>

Damit ist eine Sendung Fatimas für die Kirche deutlich ausgesprochen. Folgerichtig drückt Pius XII. am 1. 5. 1948 seinen Wunsch aus, dass *alle* Gläubigen die Herz-Marien-Weihe vollziehen:

»Wir wünschen (optamus), daß alle diese Weihe vornehmen, nicht nur in den einzelnen Diözesen und Pfarreien, sondern in jeder einzelnen Familie.«<sup>38</sup>

<sup>32</sup> Zit. n. Höcht (wie Anm. 11), 249 (orthographisch minimal modifiziert); vgl. AAS 34 (1942), 318 u. 346.

<sup>33</sup> Vgl. François de Marie des Anges, *Soeur Lucie. Confidente du Coeur Immaculé de Marie*, Saint-Parres-lès-Vaudes 2014, 346–347.

<sup>34</sup> Vgl. AAS 44 (1952), 505–511; P. Caillon, *La consécration de la Russie aux très Saints Cœurs de Jésus et de Marie*, Paris 1983, 20; Michel de la Sainte Trinité (wie Anm. 12), Bd. 3, 47–52; 218–223 (v.a. 221).

<sup>35</sup> Vgl. AAS, ebd., 511 (in eigener Übers.).

<sup>36</sup> Vgl. AAS 38 (1946), 264–267.

<sup>37</sup> Zit. n. Höcht (wie Anm. 11), 431f.; vgl. AAS 38 (1946), 265.

<sup>38</sup> Zit. n. Höcht, op. cit., 432; vgl. AAS 40 (1948), 171.

Dieser Wunsch bezieht sich ausdrücklich auf jenes 1942 veröffentlichte Weihegebet, in welchem sich der oben bereits zitierte Abschnitt über Russland befindet. Was hier als ›Wunsch‹ formuliert ist, wird am 11. 10. 1954 den Bischöfen gegenüber zum förmlichen Auftrag. In der Enzyklika *Ad Caeli Reginam* zur Einsetzung des Festes *Mariä Königin* heißt es:

»Ebenso ordnen Wir an [jubemus; J. N.], daß am gleichen Tag [dem 31. Mai; J. N.] die Weihe des Menschengeschlechtes an das Unbefleckte Herz Marias wiederholt werde. Denn hierauf gründet sich eine starke Hoffnung, es werde eine glückliche, im Sieg der Religion und in christlichem Frieden frohe und ruhige Zeit anbrechen.«<sup>39</sup>

Der Bezug zu dem Weihegebet von 1942 wird hier zwar nicht ausgesprochen; da aber kein Hinweis auf anderweitige Verfügungen erkennbar ist, darf man davon wie selbstverständlich ausgehen. Zu dem Auftrag ergeht aus dem Vatikan eine Zusatzinformation:

»Die Forderung des Hl. Vaters, daß die Menschheit dem Unbefl. Herzen Mariens geweiht werde, hat ihren Ursprung in der allgemein angenommenen Deutung der Wünsche der Hl. Jungfrau bei ihren Erscheinungen in Fatima 1917.«<sup>40</sup>

Die Befolgung einer Privatoffenbarung wird somit zum Gegenstand einer der Universalkirche geltenden päpstlichen Anordnung. Allerdings ist hierbei eine Differenzierung wichtig: Pius XII. hat mit seinen Verfügungen nicht die Botschaft einer Privatoffenbarung direkt verbindlich gemacht – was unmöglich wäre, da Privatoffenbarungen von ihrem Wesen her nie glaubensverbindlich sein können. Vielmehr sind die verbindlichen Anordnungen des Papstes *nur der Sache nach* angeregt durch Fatima, ihre *Autorität* aber erhalten sie allein vom Inhaber des Petrusamtes, also unabhängig von den Botschaften.

Ebenso ist der von Fatima ausgehende Ruf zur liturgischen Herz-Mariä-Verehrung zu sehen. In ihrem Brief vom 2. 12. 1940 an Pius XII., der zuvor durch die Hände des Bischofs von Leiria gegangen ist und dabei Modifikationen erfahren hat, bittet Sr. Lucia den Papst, das Fest des Unbefleckten Herzens Mariens zu einem Hochfest erster Klasse für die Universalkirche zu erheben.<sup>41</sup> Ob als Konsequenz dieses Briefes, sei dahingestellt, aber der Sache nach geht Pius XII. darauf ein, indem er dieses Marienfest von einem bloßen Fest »pro aliquibus locis« zu einem am 22. August zu begehenden Hochfest zweiter Klasse für die Universalkirche erhebt und ein neues Formular für Messe und Stundengebet approbiert.<sup>42</sup> Die auf das Zweite Vatikanum fol-

<sup>39</sup> Zit. n. R. Graber – A. Ziegenaus (Hrsg.), *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste von Pius IX. bis Johannes Paul II.*, Regensburg <sup>3</sup>1997, Nr. 244, S. 246 [im Folgenden aufgeführt unter »Graber-Ziegenaus«]; vgl. AAS 46 (1954), 625–640, hier 638.

<sup>40</sup> Zit. n. Höcht (wie Anm. 11), 436f. (dort ohne weitere Quellenangabe).

<sup>41</sup> Ein Schreiben der Seherin vom 1. 9. 1940 macht es wahrscheinlich, dass es sich dabei ebenfalls um einen Teil der übernatürlichen Botschaft handelt; vgl. Martins, *Documentos* (wie Anm. 15), 495.

<sup>42</sup> Vgl. K. Schwerdt, Art. »Herz Mariä – I. Herz-Mariä-Verehrung«, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl. (hrsg. v. J. Höfer u. K. Rahner), Bd. 5, Freiburg i.Br. 1960, 300–302, hier 301. – Der Unterschied zwischen einem *festum duplex* erster Klasse und einem solchen zweiter Klasse betrifft die Ordnung des Vorrangs in bestimmten Fällen.

gende Neuordnung der Liturgie hat das Fest jedoch stark herabgestuft, und zwar zunächst für Jahrzehnte zu einem nicht gebotenen, seit 2002 aber wieder gebotenen Gedenktag am Samstag nach dem Hochfest des Herzens Jesu.<sup>43</sup>

### 2.3.5. Eine Bestätigung des Himmels

Der Bezug Pius' XII. zu Fatima wird gewissermaßen himmlisch bestätigt: Am 30. 10., am 31. 10., am 1. 11. und am 8. 11. 1950, also viermal im Umkreis der Verkündigung des Dogmas von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel (1. 11. 1950), erlebt Pius XII. im Rahmen seiner alltäglichen Arbeitsspaziergänge in den Vatikanischen Gärten jeweils gegen 16 Uhr in abgeschwächter Form das Sonnenwunder. Es handelt sich um eine Vision, die nur er persönlich empfängt, aber von ihm als so real empfunden wird, dass er bei der Vatikanischen Sternwarte nachfragen lässt.<sup>44</sup> Er selbst sorgt im Nachhinein dafür, dass der Bericht über diese persönliche Erfahrung streng den Tatsachen gemäß in gebotener Nüchternheit festgehalten bleibt.<sup>45</sup>

## 2.4. Papst Johannes XXIII.

Der Pontifikat Pius' XII. stellt zweifellos einen Höhepunkt der kirchenamtlichen Rezeption von Fatima dar. In seinem Nachfolger, Papst Johannes XXIII., erfährt die kirchliche Rezeption von Fatima jedoch eine kleine Lücke, wobei der Papst aufs Ganze gesehen zugleich eine isolierte Position einnimmt. Sein Pontifikat beinhaltet keinen nennenswerten Akt im Blick auf Fatima. Bemerkenswert ist eine Ansprache, die er, bevor er Papst wird, als Kardinalpatriarch von Venedig und päpstlicher Legat anlässlich des 25. Jahrestages der Weihe Portugals an das Unbefleckte Herz Mariens am 13. 5. 1956 in Fatima hält.<sup>46</sup> Die Predigt ist warmherzig und ergreifend. Zugleich lässt sie den geschickten Versuch erkennen, Fatima einerseits in hohen Ehren zu halten, andererseits aber das von Fatima ausgehende warnende Licht auf die Zeitlage praktisch zu umgehen. Die einzelnen Erscheinungen werden ausführlich geschildert, die

<sup>43</sup> Zur Veränderung der liturgischen Texte vgl. J. Nebel, *Das Unbefleckte Herz Mariens in der römischen Messliturgie. Aspekte aus Liturgiegeschichte und Gegenwart*, in: Die Herz-Mariä-Verehrung. Geschichtliche Entwicklung und theologischer Gehalt (Mariologische Studien Bd. 22; hrsg. v. M. Hauke), Regensburg 2011, 241–300, v.a. 278–300.

<sup>44</sup> Vgl. M. Hauke, *Das Sonnenwunder* (wie Anm. 26), 19f.

<sup>45</sup> »Gegen vier Uhr nachmittags machte ich den gewohnten Spaziergang in den vatikanischen Gärten ... Als ich in einem gewissen Augenblick meine Augen von den Blättern, die ich in der Hand hielt, emporhob, wurde ich von einem Phänomen überrascht, das ich bis dahin noch niemals gesehen hatte. Die Sonne, die noch ziemlich hoch stand, erschien wie eine dunkle blaßgelbe Kugel, ringsum von einem leuchtenden Kreis umgeben, der jedoch in keiner Weise hinderte, den Blick aufmerksam auf die Sonne zu heften, ohne daß ich dabei die geringste Beschwerde empfunden hätte. Ein leichtes Wölkchen schwebte vor ihr. Die dunkle Kugel bewegte sich leicht nach außen, sei es, daß sie sich im Kreis drehte, sei es, daß sie sich von ihrer Bahn nach links oder rechts entfernte und wieder zurückkehrte. Im Innern der Kugel aber sah man mit aller Klarheit und ohne Unterbrechung sehr starke Bewegungen. ... Dies ist in kurzen und einfachen Worten die reine Wahrheit« (zit. n. Höcht [wie Anm. 11], 427f.; Hervorhebung im Orig. wurde weggelassen).

<sup>46</sup> Vgl. ital. in: A. G. Card. Roncalli, *Scritti e Discorsi* Bd. 2 (1955–1956), 422–432; deutsch in: Höcht [wie Anm. 11], 409–421.

Fatimageheimnisse aber bewusst ausgeklammert.<sup>47</sup> Die Verehrung des Unbefleckten Herzens Mariens wird von der Frömmigkeit und der Lehrtradition der Kirche her – ohne Bezug zum Sühnegedanken – aufgegriffen und gipfelt in der Aussage: »In der Heiligen Kirche nimmt im Laufe der Jahrhunderte alles seinen Platz in Ordnung und Schönheit ein.«<sup>48</sup> Von der Weihe der Welt (und Russlands) an das Unbefleckte Herz Mariens durch Pius XII., diesem bisherigen Meilenstein in der öffentlichen kirchlichen Rezeption Fatimas, ist keine Rede. Kritisches zur Weltlage wird einmal kurz berührt,<sup>49</sup> aber ohne Bezug zur Fatimabotschaft. Auch die Hölle wird zweimal erwähnt: einmal im Rahmen eines Zitats aus den Erscheinungen (worauf dann nicht näher eingegangen wird),<sup>50</sup> und ein zweites Mal wiederum ohne Bezug zu Fatima.<sup>51</sup>

Der Gesamtrahmen, in den Fatima eingeordnet wird, ist eine Orte und Zeiten übergreifende Marienfrömmigkeit: So gerät die Marienverehrung in Venedig (der Stadt aus der Kard. Roncalli nach Fatima gekommen ist) auf eine Stufe mit den Ereignissen in der Cova da Iria. Betont wird durchgängig eine von Maria ausgehende Segensmacht,<sup>52</sup> und dies hat Anteil an der Vision eines positiven Zeitflusses:

»Ich denke nur an geistige Eroberungen, an Eroberungen, die sich auf die Wahrheit, auf das Evangelium, auf die heilige, katholische Kirche,« auf ihr Erhabenes Haupt, »auf die Gerechtigkeit, auf die Freiheit, auf den Frieden der Seelen, auf die Nationen, auf die ganze Welt beziehen.«<sup>53</sup>

<sup>47</sup> »Weder Stunde noch Augenblick sind geeignet, die drei großen Geheimnisse, die in Fatima den drei gläubigen Kindern anvertraut wurden, eingehend zu untersuchen. Es ist vielmehr recht und billig, ihr verborgenes Mysterium zu respektieren« (zit. n. Höcht, op. cit., 415).

<sup>48</sup> Zit. n. ebd., 418.

<sup>49</sup> Gegen Ende der Predigt wird der Blick einmal auf Europa gerichtet: »Gesegnet sei ganz Europa, das heute mehr als je aufgewühlt ist durch die tiefgreifende Uneinigkeit, zwischen jenen, die eine menschliche Gesellschaft ohne Christus, deinen Sohn, aufbauen wollen, der doch der Retter der Welt, der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, und jenen, die den ruhmreichen Traditionen ihrer Vorfahren treu zu bleiben suchen.« (ebd., 419) – Etwas später ist nochmals beiläufig die Rede von »den besonders schwierigen Umständen ... , in denen wir leben« (ebd., 420), was freilich auch im Sinne positiver Herausforderung deutbar bleibt.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., 413.

<sup>51</sup> Es ist ein Verweis auf das Jüngste Gericht als »Tag der ewigen, seligen Belohnung für die Gerechten und Heiligen« und als »Tag der ewigen Verdammnis für die unbußfertigen Sünder« (ebd., 416).

<sup>52</sup> »Wir sehen ... besonders die Wunder geistiger Art an den vielen Seelen, die sich vom Pfad des Verderbens abwenden, um den rechten Weg einzuschlagen, den Weg des Glaubens und der Heiligkeit ... , worin das erhabene Licht des Erlösers Jesus Christus und das liebliche Licht Seiner und unserer Mutter leuchtet« (ebd., 415).

<sup>53</sup> Ebd., 420; statt »auf ihr Erhabenes Haupt« – vgl. »al suo Capo Augusto« (Roncalli, *Scritti e discorsi* [wie Anm. 46], 432) – heißt es im deutschen Original an dieser Stelle ungenau »auf ihren erhabenen Führer«.

<sup>54</sup> Vorausgehend ist z.B. auch die Rede von den »Wohltaten« und »Fortschritte[n] des christlichen Friedens« in den portugiesischen Kolonien (Höcht, op. cit., 419), oder von portugiesischen Forschern und Eroberern (ebd., 410 u. 419), die freilich auch unter christlich-missionarischem Zeichen gesehen werden. – In der Art, die die Predigt von solchen Erwähnungen atmosphärisch geprägt ist, zeichnet sich eine optimistische Geisteshaltung ab, die dann später, z.B. mit der Enzyklika *Pacem in terris* (11. 4. 1963), »eine völlig neue Gestalt« (DH 3976) der weltweiten Menschheitsfamilie kommen sieht, und zwar aufgrund der in den Menschenrechten (DH 3958ff.) verbürgten Gleichheit aller Menschen und einer auf Völkerverständigung beruhenden Weltautorität (DH 3993), wozu Katholiken ihren Beitrag leisten sollen – im Gehorsam gegenüber katholischen Prinzipien und zugleich in Zusammenarbeit auch mit Menschen und mit Unternehmungen anderen weltanschaulichen Ursprungs (DH 3996f.).

Hierbei zeigt sich ein dynamischer Duktus, das *Proprium Christianum* auf die ›Welt‹ und ihre Entwicklung hin zu öffnen.<sup>54</sup> Doch nicht nur die Welt, auch die Ökumene zwischen östlicher und westlicher Christenheit klingt in der Fatimapredigt Kard. Roncallis an, wozu es heißt: »Dieses neue Bild« – gemeint ist eine Fatima-Statue, die der Kardinal aus Portugal mit nach Venedig nehmen will – »soll irgendwie die Gestade der beiden Meere, des Orients und des Okzidents, in deiner [Mariens; J.N.] Liebe vereinigen«.<sup>55</sup> Zu all diesen Bewegungen wird Marienfrömmigkeit – egal wo sie gepflegt wird – gleichsam wie eine beseelende Quelle angesehen. Weniger das Besondere von Fatima, sondern das mit anderen Marienwallfahrtsorten Gemeinsame wird in den Dienst einer positiven Dynamik der Weltentwicklung gestellt.

Dies macht nachvollziehbar, dass er dann auch als Papst offenbar wenig Sinn für eine Botschaft hat, in welcher der Fingerzeig auf Sünde, die Warnung vor Katastrophen und der Ruf zur Sühne einen markanten Stellenwert einnehmen. Johannes XXIII. war der erste Papst, der das ›dritte Geheimnis‹ las. Dass er an der Übernatürlichkeit dieser vom Lehramt im Jahre 2000 der Öffentlichkeit als Teil der Fatimaoffenbarung vorgestellten Botschaft zweifelte, isoliert ihn unter den Päpsten; auch in dessen Deutung scheint er unsicher: Es passt offenbar nicht in seine Weltsicht und sprengt seinen Horizont, der darin besteht, in Fatima nur eine Quelle unter vielen anderen für Marienfrömmigkeit erkennen zu wollen.<sup>56</sup>

## 2.5. Papst Paul VI.

Das unter Johannes XXIII. begonnene Zweite Vatikanische Konzil hat in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* das Mariengeheimnis in die Ekklesiologie eingeordnet. Noch während des Konzils erfährt diese theologische Schwerpunktsetzung eine wichtige Ergänzung durch Papst Paul VI., der in der Proklamation *Mater Ecclesiae* vom 21. 11. 1964<sup>57</sup> der Lauretanischen Litanei die Anrufung Marias als »Mutter der Kirche« hinzufügen lässt. Damit hält die Kirche an einem Gut katholischer Lehrtradition fest: dass nämlich die Gemeinschaft der Kirche nicht nur Maria als eines ihrer Glieder, als ihr herausragendes Glied, ehrt, sondern auch *zu Maria aufblickt*, sich gewissermaßen Maria unterstellt sieht.

Dies verbindet Paul VI. mit einer Erinnerung daran, dass Pius XII. die Welt 1942 »auf gewiss himmlische Eingebung hin«<sup>58</sup> dem Unbefleckten Herzen Mariens ge-

<sup>55</sup> Zit. n. Höcht, op. cit., 420.

<sup>56</sup> Dies bezeugt eine Aussage des späteren Kardinals Loris Capovilla, des einstigen Sekretärs Johannes' XXIII., im Rahmen des Seligsprechungsprozesses zu den Gründen, warum der Papst das ›dritte Geheimnis‹ von Fatima nicht veröffentlicht hat: Johannes XXIII. sei zu keiner Sicherheit über die Übernatürlichkeit der Sache gelangt und habe außerdem nicht gewagt, eine sofortige Interpretation zu riskieren, während im Gesamten das »Phänomen Fatima«, abgesehen von kleinen Präzisierungen, ihn ein Wachstum echter religiöser Frömmigkeit habe erkennen lassen (vgl. E. Galavotti, *Processo a Papa Giovanni. La causa di canonizzazione di A.G. Roncalli (1965–2000)*, Bologna 2005, 470).

<sup>57</sup> Vgl. Paul VI., Ansprache zum Abschluss der III. Konzilsperiode, in: AAS 56 (1964), 1007–1018, hier 1014–1018; Graber-Ziegenaus (wie Anm. 39), Nrr. 281–286, S. 281–286.

<sup>58</sup> Graber-Ziegenaus, op. cit., Nr. 286; S. 285; vgl. AAS 56 (1964), 1017: »haud sine caelesti afflatu«.

weihet hat. In unmittelbarem gedanklichen Anschluss darin kündigt Paul VI. an, dem Marienwallfahrtsort Fatima die Goldene Rose zu verleihen,<sup>59</sup> und führt dazu aus:

»Jenes Heiligtum ist ja nicht nur dem edlen, portugiesischen Volke überaus teuer – diese Nation ist immer, besonders aber heute in unser Herz geschlossen –; es ist vielmehr bei allen katholischen Gläubigen heute angesehen und in Ehren. Darum vertrauen auch Wir dem Schutz der himmlischen Mutter das ganze Menschengeschlecht an, ...«.<sup>60</sup>

Der Papst will sich dem Weiheakt Pius' XII. anschließen:

»Darum vertrauen auch Wir dem Schutz der himmlischen Mutter das ganze Menschengeschlecht an, seine Beschwerden und Nöte, seine rechten Bestrebungen und brennenden Hoffnungen«,<sup>61</sup>

und im Laufe des sich direkt anschließenden Gebetes an die Gottesmutter findet sich die Formulierung:

»Deinem Unbefleckten Herzen, jungfräuliche Gottesmutter, anempfehlen wir die ganze Menschheit.«<sup>62</sup>

Es ist Gegenstand von Vermutungen, ob der Papst damit einer Petition nachkommen will, die ihm am 3. 2. 1964 von 510 Konzilsvätern aus 78 Ländern überreicht und in der gemäß dem Ruf von Fatima die Weihe der Welt an das Unbefleckte Herz Mariens mit besonderer Erwähnung Russlands erbeten worden ist.<sup>63</sup> Die Intention des Papstes, an den Weiheakt Pius' XII. anzuknüpfen, steht fest; bemerkenswert ist an der zitierten Formulierung aber, dass der Ausdruck »weihen« nicht gebraucht wird.<sup>64</sup> Die Bischöfe vollziehen außerdem das Gebet nicht mit (wie es der Ruf von Fatima fordert), und Russland wird nicht erwähnt.

Der 50. Jahrestag der Erscheinungen veranlasst Paul VI., als erster Papst nach Fatima zu pilgern, was damals aufsehenerregender ist als heute. Ausdrücklich setzt Paul

<sup>59</sup> Vgl. zu dieser hohen päpstlichen Auszeichnung R. Berger, Art. »Goldene Rose«, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl. (hrsg. v. W. Kasper), Bd. 4, Freiburg u.a. 1995, 823.

<sup>60</sup> Zit. n. Graber-Ziegenaus (wie Anm. 39), Nr. 286, S. 285 = AAS 56 (1964), 1017.

<sup>61</sup> Ebd. (Hervorhebung: J.N.); vgl. hierzu auch die Aussage Pauls VI. in der Enzyklika *Signum Magnum*: »Wir selbst haben diese Weihe [Pius' XII.; J.N.] am 21. November 1964 erneuert« (Graber-Ziegenaus, op. cit., Nr. 316, S. 309).

<sup>62</sup> Ebd., S. 286; vgl. AAS 56 (1964), 1018: »Immaculato Cordi Tuo, o Deipara Virgo, universum genus humanum commendamus.«

<sup>63</sup> Vgl. hierzu François de Marie des Anges, *Fatima joie intime événement mondial*, Saint-Parres-lès-Vaudes <sup>2</sup>1993, 311–314.

<sup>64</sup> Dies wird in Formulierungen mancher späterer päpstlicher Gebete dieser Art Schule machen. Paul VI. geht insgesamt etwas freier mit der Wahl des Ausdrucks um: Den Weiheakt Pius' XII. drückt er kurz zuvor mit dem Prädikat »dicavit« aus, 1967 in seiner Enzyklika *Signum Magnum* aber mit »consecravit«, und blickt in diesem Zusammenhang auf seine eigene Weihehandlung von 1964, die dieses Wort nicht gebraucht, als Erneuerung dessen (»iteravimus«) zurück. Dass jedoch »weihen« (*consecrare*) und »anempfehlen« (*commendare*) nicht einfach als Synonyme aufgefasst werden müssen, legt im Weihegebet Pius' XII. von 1942 die Veranlassung nahe, beide Ausdrücke zugleich zu gebrauchen: »A voi, al vostro Cuore Immacolato, in quest'ora tragica della storia umana, ci affidiamo e ci consacriamo, ...« (AAS 34 [1942], 345; Hervorhebung: J.N.). Diese Doppelformulierung wird in dem Marienweihegebet Johannes Pauls II. von 1982 bzw. 1984 (siehe unten) wiederholt übernommen.

VI. durch, dass die Seherin Lucia, mittlerweile klausurierte Karmelitin, gegen ihren Willen auf der Tribüne öffentlich in Erscheinung tritt: Dass sich der Papst mit ihr sehen lässt, kann freilich als letztes Siegel kirchlicher Anerkennung der Botschaften gewertet werden. Als Sr. Lucia den Papst jedoch bittet, ihn kurz persönlich sprechen zu können, ist er dazu nicht bereit und verweist sie auf ihren Bischof.<sup>65</sup>

Das 50jährige Jubiläum der Erscheinungen ist außerdem Anlass für eine eigene Enzyklika (*Signum Magnum* vom 13. 5. 1967).<sup>66</sup> Paul VI. greift darin die von Pius XII. geprägte Linienführung wieder auf, in Fatima besonders die Botschaft, und zwar in ihrem Zeitbezug, wahrzunehmen und herauszuheben:

»Es scheint, daß eine Botschaft von höchstem Nutzen für unsere Zeit den Christgläubigen von jener überbracht wird, die von der Erbschuld rein bewahrt und durch jegliche Heiligkeit allen voransteht, die dem Sohn Gottes in der Wiederherstellung des übernatürlichen Lebens der Seelen Gehilfin war. In frommem Aufblick zu ihr schöpfen die Christgläubigen Ansporn, vertrauensvoll zu beten, Buße zu üben und rechtens die Ehrfurcht vor Gott zu pflegen.«<sup>67</sup>

Und wiederum erinnert Paul VI. an den Weiheakt Pius XII. von 1942 und bittet in diesem Zusammenhang:

»Wir ... ermahnen nun alle Kinder der Kirche, sich persönlich dem unbefleckten Herzen der Mutter der Kirche von neuem zu weihen.«<sup>68</sup>

## 2.6. Papst Johannes Paul II.

### 2.6.1. Das Attentat

Ein weiterer Höhepunkt der Beziehung Fatimas zum universalen Leitungsamte der Kirche liegt im Pontifikat Papst Johannes Pauls II. vor. Wiederum ist auffällig, dass ausgerechnet am Jahrestag der ersten Erscheinung von Fatima, dem 13. 5. 1981, auf dem Petersplatz die Schüsse des Attentäters Ali Agca auf den Papst fallen. Kardinal Stanislaw Dziwisz, damals päpstlicher Sekretär, erinnert sich:

»Um die Wahrheit zu sagen, hat Johannes Paul II. in den Tagen, die auf das Attentat folgten, nie an Fatima gedacht. Erst später, als er sich erholt hatte und wieder etwas zu Kräften gekommen war, hatte er begonnen, über den besonderen Zufall nachzudenken. Immer der 13. Mai! Ein 13. Mai im Jahre 1917 war der Tag der ersten Erscheinung der Gottesmutter in Fatima, und ein 13. Mai war der Tag, an dem man versucht hatte, ihn zu töten. Am Schluss traf der Papst eine Entscheidung. Er bat darum, das dritte »Geheimnis« sehen zu können, das im Archiv der Kongregation für die Glaubenslehre aufbewahrt wurde.«<sup>69</sup>

<sup>65</sup> Vgl. hierzu Carmelo de Coimbra, *Un cammino sotto lo sguardo di Maria. Biografia di suor Lucia di Gesù e del Cuore Immacolato di Maria*, Roma 2014, 436; 439. – Der erste Papst, der mit Sr. Lucia ins Gespräch kommt, ist 1982 Johannes Paul II.

<sup>66</sup> Vgl. AAS 59 (1967), 465–475; Graber-Ziegenaus (wie Anm. 39), Nrr. 299–316, S. 299–310.

<sup>67</sup> Zit. n. Graber-Ziegenaus, op. cit., Nr. 312, S. 307 = AAS 59 (1967), 473.

<sup>68</sup> Zit. n. Graber-Ziegenaus, op. cit., Nr. 316, S. 309 = AAS 59 (1967), 475.

<sup>69</sup> Text gemäß <https://poschenker.wordpress.com/2015/10/09/ist-die-weihe-russlands-an-das-unbefleckte-herz-mariens-wie-erbeten-erfolgt/> (aufgerufen am 4. 4. 2017).

Auf die drei ›Geheimnisse‹ der Botschaft von Fatima wird im Rahmen dieser Abhandlung nicht näher eingegangen. Das dritte Geheimnis beinhaltet unter anderem die Tötung des Papstes. Dies bezieht Johannes Paul II. auf das ihm zugefügte Attentat, wie Kardinal Dziwisz weiter ausführt:

»Als er es einmal gelesen hatte, hatte er keine Zweifel mehr. In jener ›Vision‹ hatte er sein eigenes Schicksal erkannt. Er war nun der vollen Überzeugung, dass ihm dank des schützenden Eingreifens der Gottesmutter sein Leben gerettet, ja neu geschenkt worden war. Später wird er Prof. Crucitti hören, dass nur ein Wunder den Papst rettete. ›Der Professor zeigte mir die Röntgenaufnahme, in der man den Richtungswechsel sah, als ob die Kugel auf ein Stück Eisen traf. Doch das ist einfach unverständlich, denn in dieser Zone des Körpers gibt es keine harten Stellen. Nicht einmal irgendein Knochen befand sich in der Nähe.«<sup>70</sup>

Johannes Paul II. bleibt zeit seines Lebens davon überzeugt, dass sich das dritte Geheimnis von Fatima auf seine Person bezieht. Im Heiligen Jahr 2000 wird es in diesem Sinne auch der Öffentlichkeit vorgestellt.<sup>71</sup> Aber »[d]ie visionäre Symbolsprache« dieses Fatima-Geheimnisses, »wonach der Heilige Vater von Kugeln und Pfeilen getroffen wird, kann sich (nach der Erklärung Benedikts XVI. während seines Fluges nach Fatima im Jahr 2010) auch auf die Sünden beziehen, die aus dem Inneren der Kirche hervorgehen.«<sup>72</sup>

### 2.6.2. Die Erneuerung der Weihe der Welt an das Unbefleckte Herz Marias 1982

Es ist bezeugt, dass Johannes Paul II. bereits während seines Krankenhausaufenthaltes infolge des Attentats mehr erfahren will über die Marienerscheinungen in der Cova da Iría und deren Inhalt. Nach seiner Genesung pilgert er im Mai 1982 zum Dank nach Fatima und betont dabei wieder die der ganzen Kirche geltende Bedeutung der Botschaft:

»Wenn die Kirche die Botschaft von Fatima angenommen hat, dann vor allem deswegen, weil sie eine Wahrheit und einen Ruf beinhaltet, der in seinem grundlegenden Inhalt Wahrheit und Ruf des Evangeliums selbst ist.«<sup>73</sup>

Dabei weiht der Papst erneut die Welt dem Unbefleckten Herzen Mariens mit einem Gebet, das aus seiner eigenen Feder stammt.<sup>74</sup> Dieser lange Weiheakt kennt wieder das Wort »weihen«. Dies veranlasst Johannes Paul II. aber zu einer theologischen Rechtfertigung, die im Gebetstext selbst mit tiefgehenden Gedanken vorge-

<sup>70</sup> Ebd.

<sup>71</sup> Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Die Botschaft von Fatima* (wie Anm. 1), 17–21.

<sup>72</sup> M. Hauke, *Der heilige Johannes Paul II. und Fatima*, in: ders. (Hrsg.), *Fatima – 100 Jahre danach* (Mariologische Studien Bd. 25), Regensburg 2017, 246–303, hier 297.

<sup>73</sup> Zit. n. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1982/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19820513\\_fatima.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1982/documents/hf_jp-ii_hom_19820513_fatima.html) (aufgerufen am 5. 4. 2017; eigene Übers.).

<sup>74</sup> Text vgl. in: *Der Apostolische Stuhl 1982. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes – Erklärungen der Kongregationen – Vollständige Dokumentation* (hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Redaktion des deutschsprachigen L'Osservatore Romano), Vatikankoln 1983 [im Folgenden angeführt unter dem Kürzel »DAS 1982«], 404–407.

nommen wird.<sup>75</sup> Das Weihegebet betont ausdrücklich die kirchliche und universale Tragweite:

Ich »knie ... heute an diesem Ort, den Du, Mutter, erwählt hast und in besonderer Weise liebst. Dabei weiß ich mich mit allen Oberhirten der Kirche durch jenes besondere Band geeint, durch das wir eine Körperschaft und ein Kollegium bilden, so wie Christus die Apostel mit Petrus geeint sehen wollte. In solcher Einheit verbunden, spreche ich die Worte dieses Weiheaktes, in den ich noch einmal die Hoffnungen und Ängste der Kirche in der Welt von heute einschließen möchte.«<sup>76</sup>

Die Seherin Lucia, die dabei anwesend ist, weist den Papst aber darauf hin, dass die Anweisung der Gottesmutter erst dann vollends erfüllt sei, wenn dieser Weiheakt ein kirchlicher Gemeinschaftsakt sei, also von allen Bischöfen mitvollzogen werde.

### 2.6.3. Vom Weiheakt 1982 zum Weiheakt 1984

Dies führt dazu, dass Papst Johannes Paul II. die Weihe am 25. März 1984 auf dem Petersplatz wiederholt. Das Gnadenbild wird dafür von Fatima nach Rom gebracht. Johannes Paul II. erklärt jedoch den Bischöfen der Weltkirche gegenüber in einem Brief vom 8. 12. 1983 sein Verlangen (»desidero«),<sup>77</sup> Christi »Macht der Erlösung« (»potenza salvifica della redenzione«) gemeinsam zu bezeugen (»professare ... insieme con voi«), und zwar »durch das Unbefleckte Herz« Marias (»mediante l'Immacolato Cuore della Genitrice di Dio«), weshalb er »dankbar« (»grato«) sei, wenn die Bischöfe den Weiheakt an besagtem Festtag zusammen mit ihm erneuern. Dazu sendet er ihnen den Text des Weihegebetes;<sup>78</sup> es sei »mit kleinen Änderungen« (»con piccoli cambiamenti«) identisch mit jenem von 1982. Es lohnt sich, einige Änderungen genauer anzusehen:

- Der Weiheakt Pius' XII. wird zwar weiterhin erwähnt, aber das Selbstverständnis des neuen Weihegebetes nicht mehr als Erneuerung und Fortsetzung des bisherigen aufgefasst; 1982 hat es hingegen noch geheißen »... da ich die Überant-

<sup>75</sup> Vgl. DAS 1982, 405f.: »Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat« (Joh 3,16). Diese Liebe hat bewirkt, daß der Gottessohn sich selbst geweiht hat: »Für sie heilige ich mich, damit auch sie in der Wahrheit geheiligt sind« (Joh 17,19). Kraft dieser Weihe sind die Jünger aller Zeiten dazu berufen, sich für die Rettung der Welt einzusetzen und für den Leib Christi, die Kirche, zu ergänzen, was an seinen Leiden noch fehlt (vgl. 2 Kor 12,15; Kol 1,24). Vor Dir, Mutter Christi, vor Deinem unbefleckten Herzen, möchte ich mich heute zusammen mit der ganzen Kirche unserem Erlöser in dieser seiner Heiligung für die Welt und die Menschen verbinden; nur in seinem göttlichen Herzen findet ja solche Heiligung die Kraft, Verzeihung zu erlangen und Sühne zu leisten. ... Mit dieser Weihe unseres Erlösers verbindet sich durch den Dienst des Nachfolgers Petri die Kirche, der mystische Leib Christi. Wie notwendig ist doch diese in Einheit mit Christus vollzogene Weihe für die Menschheit und für die Welt, für unsere heutige Welt! Die Erlösungstat Christi muß ja von der Welt mitvollzogen werden durch die Kirche.«

<sup>76</sup> Ebd., 404.

<sup>77</sup> Vgl. zu dieser und den folgenden Zitierungen [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1983/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_19831208\\_vescovi-immacolata-concezione.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1983/documents/hf_jp-ii_let_19831208_vescovi-immacolata-concezione.html) (aufgerufen am 5. 4. 2017).

<sup>78</sup> Text vgl. in: *Der Apostolische Stuhl 1984. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes – Erklärungen der Kongregationen – Vollständige Dokumentation* (hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Redaktion des deutschsprachigen L'Osservatore Romano), Vatikankoln-Köln 1985 [im Folgenden angeführt unter dem Kürzel »DAS 1984«], 62–64.

wortung und Weihe, die von meinem Vorgänger auf dem Stuhl Petri vollzogen wurde, erneuern möchte«. <sup>79</sup> Diese Worte fallen in der Aussendung an die Bischöfe 1983 weg.

- Die im Weihegebet von 1982 enthaltene Theologie der Weihe erfährt in der Aussendung an die Bischöfe 1983 bemerkenswerte Änderungen: Der Text von 1982 legt einen ausgeprägten Nachdruck auf der menschlichen Mitwirkung mit der Erlösung im Sinne christlicher Stellvertretung:

»Kraft dieser Weihe sind die Jünger aller Zeiten dazu berufen, sich für die Rettung der Welt einzusetzen und für den Leib Christi, die Kirche, zu ergänzen, was an seinen Leiden noch fehlt (vgl. 2 Kor 12,15; Kol 1,24).« <sup>80</sup>

Diese Worte fallen 1983 weg. Folgerichtig wird die 1982 gewählte *objektiv* gehaltene Formulierung »Wie *notwendig ist* doch diese in Einheit mit Christus vollzogene Weihe für die Menschheit und für die Welt« <sup>81</sup> abgeändert in den *subjektiven* Ausdruck: »Wie *tief empfinden wir* das Bedürfnis nach dieser Weihe für die Menschheit und für die Welt«, <sup>82</sup> und die Erlösungstat Jesu Christi soll von der Kirche nicht mehr – wie 1982 – »mitvollzogen«, <sup>83</sup> sondern nur noch »vermittelt« werden. <sup>84</sup>

- Die theologische Ausrichtung von 1982 steht in einem lebendigen Echo auf die Aufrufe von Fatima:

»Wie weh tut uns alles, was sich in der Kirche und in jedem von uns der Heiligkeit und der Weihe entgegenstellt! Wie weh tut es uns, daß die Einladung zu Buße, Umkehr und Gebet nicht jene Aufnahme fand, die ihr zukam! Wie weh tut es uns, daß viele so halbherzig die Erlösungstat Christi mitvollziehen! Daß unser irdisches Leben so ungenügend ergänzt, ›was an den Leiden Christi noch fehlt‹ (Kol 1,24)!« <sup>85</sup>

Diese Worte fallen 1983 weg.

Gewiss, der Text von 1983/1984 kennt auch einzelne kleine Bereicherungen: Statt der Sorge bloß um das »irdische« Heil <sup>86</sup> ist die Rede auch von der Sorge um das »ewige« Heil, <sup>87</sup> und hinzugefügt wird auch die wichtige Bitte »Vom Verlust des Bewußtseins von Gut und Böse: befreie uns!« <sup>88</sup> Ansonsten aber ist an den hier aufgezeigten Gegenüberstellungen eine empfindliche theologische Abschwächung erkennbar.

<sup>79</sup> DAS 1982, 405.

<sup>80</sup> Ebd.

<sup>81</sup> Ebd., 406 (Hervorhebung von J.N.).

<sup>82</sup> DAS 1984, 63 (Hervorhebung von J.N.).

<sup>83</sup> DAS 1982, ebd.

<sup>84</sup> DAS 1984, ebd.; ital.: »partecipata dal mondo per mezzo della Chiesa«; zit. n. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1983/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_19831208\\_vescovi-immacolata-concezione.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1983/documents/hf_jp-ii_let_19831208_vescovi-immacolata-concezione.html); aufgerufen am 5. 4. 2017).

<sup>85</sup> DAS 1982, ebd.

<sup>86</sup> Ebd.

<sup>87</sup> DAS 1984, 62.

<sup>88</sup> Ebd., 64.

#### 2.6.4. Die Frage der Weihe Russlands

Die von Johannes Paul II. am 25. März 1984 auf dem Petersplatz vollzogene Weihe der Welt an das Unbefleckte Herz Mariens ist ein großes und kirchenöffentlich wahrgenommenes Ereignis. Wie aber steht es mit dem Aufruf von Fatima, ausdrücklich auch Russland in den Weiheakt einzubeziehen? Sowohl 1982 als auch in der Aussendung an die Bischöfe 1983 ist folgender Passus zu finden:

»In besonderer Weise überantworten und weihen wir dir jene Menschen und Nationen, die dieser Überantwortung und Weihe besonders bedürfen.«<sup>89</sup>

Darunter kann freilich vielerlei Not in der Welt verstanden werden. *Noch nicht 1983* in der Einladung an die Bischöfe,<sup>90</sup> sondern *erst in der Dokumentation des von Johannes Paul II. selbst* am 25. 3. 1984 vollzogenen Weihegebetes findet sich jedoch der Zusatz:

»Erleuchte besonders die Völker deren Weihe und Überantwortung du von uns erwartest.«<sup>91</sup>

Diese Worte *können* tatsächlich als Anspielung auf den von Maria in Fatima geäußerten Willen aufgefasst werden, Russland einzubeziehen, wobei die zitierte Formulierung diese Deutung nicht erfordert. Andererseits muss betont werden, dass die Wirksamkeit eines solchen Weiheaktes theologisch auch maßgeblich abhängt von der *Intention* dessen, der sie vornimmt, und für Johannes Paul II. und seinen Weiheakt darf die zweifellos die Intention der Erfüllung des Aufrufs Fatimas angenommen werden.<sup>92</sup> Inwieweit jedoch diese Intention auch für die Beteiligung der Bischöfe gilt, die der Papst in seinem Brief vom 8. 12. 1983 ohne Berufung auf die Fatima-Botschaft dazu einlädt, sei dahingestellt.<sup>93</sup>

Sicher stehen diplomatische Rücksichten im Hintergrund der Tatsache, dass weder Pius XII. noch Johannes Paul II. in ihren Weiheakt das Wort »Russland« aufnehmen. Während Pius XII. aber – wie weiter oben zitiert – den Bezug zu Russland mit eigenen Worten ausdrückt, indem er Ikonenverehrung und Christenverfolgung in einem Atemzug nennt und somit die Deutung auf Russland *de facto* unumgänglich macht, verweist Johannes Paul II. auf eine Erwartung Mariens, deren genaue inhaltliche Deutung offen bleibt. Wie dem auch sei: Dieser entscheidende Russland (mit)betreffende Zusatz wird, wie gesagt, den Bischöfen 1983 nicht zum Mitvollzug des Weiheaktes vorgelegt, zu dem sie vom Papst mitbrüderlich eingeladen werden, während Pius XII. die Bischöfe verpflichtet hat zum jährlichen Vollzug des Weihe-

<sup>89</sup> DAS 1982, 405; DAS 1984, 62. (Statt »In besonderer Weise« heißt es im Text von 1982 »Vor allem«).

<sup>90</sup> Vgl. den italienischen Text in [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1983/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_19831208\\_vescovi-immacolata-concezione.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1983/documents/hf_jp-ii_let_19831208_vescovi-immacolata-concezione.html) (aufgerufen am 5. 4. 2017).

<sup>91</sup> DAS 1984, 63.

<sup>92</sup> Dieses wichtige Argument verdankt der Verfasser dieser Abhandlung seinem Mitbruder P. Mag. Georg Gantioler FSO. – Johannes Paul II. soll übrigens die Weihe Russlands an das Unbefleckte Herz Mariens jeden Morgen privat vollzogen haben (vgl. François de Marie des Anges [wie Anm. 63], 371).

<sup>93</sup> Die Berufung auf Fatima hätte der Papst den Bischöfen freilich nicht mehr als nur nahelegen können, denn eine förmliche Verpflichtung auf die Botschaft entspräche – wie eingangs erklärt – nicht dem Wesen und den Grenzen einer Privatoffenbarung.

aktes in (zwar unausgesprochenem, aber wohl anzunehmendem) Bezug auf jenes Weihegebet von 1942, welches einen Passus bezüglich Russland enthält. Diese Gegenüberstellung führt zu dem überraschenden Eindruck, Pius XII. könnte den Aufrufen von Fatima eigentlich mehr entsprochen haben als Johannes Paul II., obwohl dies in der Öffentlichkeit bis heute umgekehrt empfunden wird.<sup>94</sup> Damit soll das Wirken der Päpste freilich nicht auf eine vergleichende Waagschale gelegt werden, was sich angesichts der wechselnden historischen Umstände verbietet. Die Beobachtung hilft aber immerhin, einer teilweise verbreiteten Ansicht entgegenzuwirken, mit Johannes Paul II. habe die kirchliche Rezeption Fatimas ihren schlechthinigen Gipfel erreicht.

### 2.6.5. Weitere Weihehandlungen

Die Weihe an Maria erneuert Papst Johannes Paul II. nochmals am 13. Mai 1991, dem zehnten Jahrestag des Attentats. Der Papst betet dabei:

»Wieder einmal wenden wir uns an dich, Mutter Christi und der Kirche, die wir zu deinen Füßen in der Cova da Iria versammelt sind, um dir für all das zu danken, was du in diesen schwierigen Jahren für die Kirche, für jeden von uns und für die ganze Menschheit getan hast. ... 3. Ja, zeige dich weiterhin als Mutter aller, denn die Welt braucht dich. Die neuen Situationen der Völker und der Kirche sind immer noch heikel und ungefestigt. Es besteht die Gefahr, daß der Marxismus von einer anderen Form des Atheismus abgelöst wird, die der Freiheit schmeichelt und darauf aus ist, die Wurzeln der menschlichen und christlichen Moral zu zerstören. ... 5. In kollegialer Einheit mit den Bischöfen, in Gemeinschaft mit dem gesamten Gottesvolk, das über die ganze Erde verstreut ist, erneuere ich dir auch heute den Weiheakt der Söhne und Töchter der Menschheit.«<sup>95</sup>

Auch während des Heiligen Jahres 2000 wird die Weihe der Welt an das Unbefleckte Herz Mariens auf dem Petersplatz erneuert. Eine Pressemitteilung aus dem Vatikan lässt dazu verlautbaren:

»Ein marianisches Siegel mitten im Heiligen Jahr: Das ist die Bedeutung der außergewöhnlichen Pilgerreise der Fatima-Madonna zum Vatikan während der Heilig Jahr Feier der Bischöfe vom 6. – 8. Oktober. Der Akt der Hingabe an Maria, im Kalendarium des Heiligen Jahres für den 8. Oktober vorgesehen, erhält auf diese Weise einen besonderen Charakter, er bildet gleichsam die Krone des Großen Jubiläums 2000: Die Jungfrau von Nazareth, durch deren Fiat die Inkarnation möglich geworden ist, breitet ihre mütterlich schützenden Hände über die ganze Kirche aus, die sich an die Geburt Jesu erinnert und die Frucht der Erlösung erfährt.«<sup>96</sup>

<sup>94</sup> Manfred Hauke hält diese Einschätzung immerhin für »vertretbar« (e-mail an den Verfasser vom 23. 8. 2017). Es ist nämlich gut bezeugt, dass die Seherin Sr. Lucia ab 1988 im Gehorsam gegenüber der kirchlichen Hierarchie den von Johannes Paul II. 1984 vollzogenen Weiheakt für die vollständige Erfüllung der Aufrufe der Botschaft von Fatima erklärt hat (vgl. z.B. François de Marie des Anges [wie Anm. 63], 374), obwohl sie in den Jahren zuvor mehrfach ausgedrückt hat, dass dies nicht der Fall sei (vgl. z.B. ebd., 361; P. Caillon, *La pensée de sœur Lucie de Fatima sur la consécration de la Russie*, in *Ephemerides mariologicae* 37 [1987], 205–207).

<sup>95</sup> Zit. n. Graber-Ziegenaus (wie Anm. 39), Nr. 469, S. 469f.

<sup>96</sup> Zit. n. <http://www.stjosef.at/dokumente/marienweihe.htm> (aufgerufen am 5. 4. 2017).

An alldem wird deutlich, wie sehr der Pontifikat Johannes Pauls II. mit einer in die ganze Kirche hineinstrahlenden Wirkung mit Fatima verbunden ist. Mit Pius XII. und Paul VI. ist Johannes Paul II. zweifellos ein herausragender Zeuge für die kirchliche Tragweite dessen, was sich 1917 in der Cova da Iría ereignet hat.

## 2.7. Papst Benedikt XVI. und Papst Franziskus

Bedeutend ist dann auch das Zeugnis, welches Papst Benedikt XVI. dem Ereignis von Fatima ausstellt. Bei seinem Besuch in dem portugiesischen Wallfahrtsort am 13. Mai 2010 hebt er den Zeitbezug der Botschaft hervor:

»Ich bin als Pilger nach Fatima gekommen, zu diesem ›Haus‹, das Maria erwählt hat, um in unserem modernen Zeitalter zu uns zu sprechen. ... Wer glaubt, daß die prophetische Mission Fatimas beendet sei, der irrt sich. ... Dem Menschen ist es gelungen, einen Kreislauf des Todes und des Schreckens zu entfesseln, den er nicht mehr zu durchbrechen vermag ... In Anbetracht einer Menschheitsfamilie, die bereit ist, ihre heiligsten Pflichten auf dem Altar kleinlicher Egoismen im Namen der Nation, Rasse, Ideologie, Gruppe oder des Individuums zu opfern, ist unsere gebenedeite Mutter vom Himmel herabgekommen, um all jenen, die sich ihr anvertrauen, voller Hingabe die göttliche Liebe ins Herz zu legen, die auch in ihrem Herzen brennt.«<sup>97</sup>

Papst Franziskus schließlich<sup>98</sup> bittet schon wenige Wochen nach seinem Amtsantritt darum, dass sein Pontifikat unter den Schutz Unserer Lieben Frau von Fatima gestellt werde. Der Patriarch von Lissabon vollzieht dies für ihn am 13. 5. 2013. Wenige Monate später, am 13. Oktober, lässt der Papst das Gnadenbild von Fatima auf den Petersplatz kommen und formuliert im Namen der ganzen Kirche ein Gebet der ›Anvertrauung‹ (›atto di affidamento‹) an Maria, worin es heißt:

»Selige Jungfrau Maria von Fatima, in erneuerter Dankbarkeit für deine mütterliche Anwesenheit vereinigen wir unsere Stimme mit jener aller Generationen, die dich selig gepriesen haben. ... Nimm den Akt des Anvertrauens, den wir heute vor deinem uns so teuren Bild gläubig vollziehen, mit mütterlichem Wohlwollen an. ...«<sup>99</sup>

Am 13. 5. 2017 spricht Papst Franziskus in Fatima die Seherkinder Francisco und Jacinta heilig – das ist in der gesamten Kirchengeschichte die erste Heiligsprechung von Kindern, die nicht Märtyrer sind.<sup>100</sup> In seiner Predigt hebt der Papst wie selbstverständlich die universale weltweite Bedeutung von Fatima hervor:

<sup>97</sup> Zit. n. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_2010\\_0513\\_fatima.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_2010_0513_fatima.html) (aufgerufen am 3. 4. 2017).

<sup>98</sup> Vgl. [http://www.kathpedia.com/index.php?title=Fatima#Geschichtliches.2C\\_Bisch.C3.B6fliches.2C\\_P.C3.A4pste\\_und\\_Fatima](http://www.kathpedia.com/index.php?title=Fatima#Geschichtliches.2C_Bisch.C3.B6fliches.2C_P.C3.A4pste_und_Fatima) (aufgerufen am 18. 10. 2017).

<sup>99</sup> Zit. n. [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/prayers/documents/papa-francesco\\_preghiere\\_20131013\\_affidamento-vergine-fatima.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/prayers/documents/papa-francesco_preghiere_20131013_affidamento-vergine-fatima.html) (aufgerufen am 3. 4. 2017; Übers. v. J. N.).

<sup>100</sup> Bemerkenswert ist dabei auch, dass das für die Erhebung zur Ehre der Altäre nötige Wunder auf Fürsprache *beider Seherkinder zusammen* anerkannt worden ist; man hat Francisco und Jacinta also nicht gesondert angesehen, obwohl sie abgesehen von der Gemeinsamkeit des Bezugs zu den Fatima-Ereignissen durchaus auch individuelle Ausprägungen ihrer Heiligkeit erkennen lassen; vgl. eine Dokumentation des Wunders, das zur Heiligsprechung führte, in: *Betendes Gottesvolk* Nr. 271 (2017/3), 13.

»[G]emäß den Worten Lucias befanden sich die drei auserwählten Kinder im Licht Gottes, das von der Gottesmutter ausstrahlte. Sie hüllt sie in den Mantel des Lichtes, das Gott ihr gegeben hatte. ... Liebe Pilger, wir haben eine Mutter, wir haben eine Mutter! Wenn wir uns wie Kinder an sie klammern, leben wir in der Hoffnung, die sich auf Jesus stützt, ... In dieser Hoffnung haben wir uns hier versammelt, um für die unzähligen Gnaden zu danken, die der Himmel in diesen hundert Jahren gewährt hat. Diese Zeit ist unter jenem Lichtmantel vergangen, den die Gottesmutter vom hoffnungsvollen Portugal aus über die vier Himmelsrichtungen der Erde ausgebreitet hat.«<sup>101</sup>

Auch nach seiner Rückkehr aus Fatima ging Papst Franziskus auf die Aufrufe der Botschaft ein:

»Nach der Begegnung mit der ›schönen Frau‹ – so nannten sie [die Seherkinder; J. N.] sie [Maria; J. N.] –, beteten sie häufig den Rosenkranz, taten Buße und brachten Opfer dar, um das Ende des Krieges zu erwirken sowie auch für die Seelen, die der göttlichen Barmherzigkeit am meisten bedurften. Und auch heute bedürfen wir so sehr des Gebets und der Buße, um die Gnade der Bekehrung zu erleben, um das Ende so vieler Kriege zu erleben, die überall auf der Welt stattfinden und sich immer weiter ausbreiten, sowie das Ende der großen und kleinen sinnlosen Konflikte, die das Antlitz der Menschheit entstellen.«<sup>102</sup>

### 3. Ergebnis: Die Kirche im Lichte von Fatima

Dieser Durchgang durch den päpstlichen Umgang mit Fatima kann keine Vollständigkeit beanspruchen. Das hier Herausgegriffene genügt aber, um dem Urteil von Kardinal Manuel Gonçalves Cerejeira (1888–1977), der von 1929–1971, also über mehr als 40 Jahre, Patriarch in Lissabon war, zuzustimmen:

»Nicht die Kirche hat Fatima aufgestellt, sondern Fatima hat sich der Kirche aufgegeben.«<sup>103</sup>

Die Kirche, repräsentiert in ihrem höchsten Leitungsamte, macht sich den Ruf von Fatima zu Eigen. Zugleich können wir auch einzelne Schwankungen in der Rezeption der Botschaft erkennen bzw. Aspekte, die noch nicht oder noch nicht vollständig umgesetzt worden sind. In der Regel ist die Ursachenlage dafür komplex, was bei der Beurteilung nicht außer Acht gelassen werden sollte. Stellenweise kann man aber auch erspüren, wie sich an Fatima bis in die Leitung der Kirche hinein Geister scheiden.

#### 3.1. Die wichtigsten Aspekte des kirchlichen Stellenwertes von Fatima im Überblick

Die gesamtkirchliche Tragweite der Botschaft steht jedoch außer Frage. Die kirchliche Aufnahme lässt folgende Grundlinien erkennen: Mit verschiedenen Akzentset-

<sup>101</sup> Papst Franziskus, Predigt zur Heiligsprechung von Francisco und Jacinta Marto in Fatima am 13. 5. 2017; zit. n. Die Tagespost Nr. 58 (16. 5. 2017), 6.

<sup>102</sup> Papst Franziskus, Ansprache beim *Regina Coeli* in Rom am 14. 5. 2017 nach der Rückkehr aus Fatima; zit. v. ebd.

<sup>103</sup> Zit. n. S. De Fiore, Art. »Fatima – I. Frömmigkeitsgeschichte«, in: Marienlexikon (hrsg. v. L. Scheffczyk u. R. Bäumer), Bd. 2, St. Ottilien 1989, 444–450, hier 448.

zungen stellen die Päpste durchgängig den *Bezug der Botschaften zur Zeitlage* heraus, der bis heute an Aktualität nichts eingebüßt habe. Sie sehen in den Marienerscheinungen einen *Eingriff des Himmels* und einen Ruf der Gottesmutter an die Kirche, für dessen Umsetzung sie in Ausübung ihres Petrusamtes der Gemeinschaft der Gläubigen vielfach pionierhaft vorangehen, die *Gläubigen zum Mittun einladen* und die *Bischöfe* sogar – unter sorgsamer Vermeidung einer direkten Verbindlichkeit der Privatoffenbarung – der Sache nach *amtlich dazu veranlassen*. Im Zentrum steht dabei der *Ruf zu Gebet und Sühne* und die von Maria erbetene *Weihe an ihr Unbeflecktes Herz*. Repräsentiert im Verhalten der Päpste, sieht sich *die Kirche* inmitten der vielfältigen Not der Gegenwart *von konkret ergangener himmlischer Kundgabe herausgerufen*.

### 3.2. Die Parallele zwischen Fatima und der Herz-Jesu-Verehrung

Dies steht – wie eingangs schon angedeutet – in auffälliger Parallele zu der Bedeutung der durch Margareta Maria Alacoque der Kirche vermittelten Herz-Jesu-Verehrung. Daher darf hier kurz hinzugenommen werden, wie die Kirche im päpstlichen Lehramt ihren Aufblick zum Herzen Jesu ausdrückt. Papst Leo XIII. findet hierfür in seiner Enzyklika *Annum Sacrum* markante Worte:

»Als die Kirche in ihrer Frühzeit unter dem Joch der Cäsaren zu leiden hatte, erschien einem jungen Kaiser das Kreuz am Himmel; es war die Verheißung und zugleich die Ursache des baldigen glänzenden Sieges. Heute steht vor unseren Augen ein anderes göttliches Sinnbild als glückverheißendes Zeichen: das heiligste Herz Jesu, vom Kreuz überragt, im herrlichen Strahlenglanz eines Flammenkranzes. Darauf müssen wir unsere ganze Hoffnung setzen. Von ihm müssen wir das Heil der Menschheit erbitten und erwarten.«<sup>104</sup>

Sowohl Pius XI. in seiner Enzyklika *Miserentissimus Redemptor* als auch Pius XII. in der Enzyklika *Haurietis Aquas* greifen dies ausdrücklich wieder auf.<sup>105</sup>

Wie der von den Päpsten angeführte Aufblick zum Herzen Jesu (veranlasst durch die Herz-Jesu-Offenbarungen), so stellt auch der päpstliche Umgang mit Fatima sicher, dass nicht nur der einzelne Gläubige, sondern *die Kirche als ganze in ihrem Selbstverständnis beständig unter dem Eingriff Gottes inmitten konkreter Zeitlage steht* und sich zur Antwort darauf veranlasst sieht. Damit wird ein *unterschwelliger »Deismus« in der Wurzel vermieden*.<sup>106</sup> Gemeint ist damit in diesem Zusammenhang nicht der Deismus im streng philosophischen Sinne, sondern eine ihm gewissermaßen ähnliche Mentalität des christlichen Empfindens, in der man zwar von der Gegenwart Jesu und des Heiligen Geistes im normalen Leben der Kirche ausgeht, dabei aber den Abschluss der allgemeinen Offenbarung Gottes mit dem Tod des letzten Apostels dermaßen absolut nimmt, dass man kaum noch offen ist für ein göttliches Eingreifen, das im Laufe der Kirchengeschichte an die Kirche selbst (und nicht nur an einzelne Gläubige in ihr) adressiert ist.

<sup>104</sup> Zit. n. A. Rohrbasser (Hrsg.), *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.*, Freiburg/Schweiz 1953, Nr. 118.

<sup>105</sup> Vgl. Pius XI., Enzyklika *Miserentissimus Redemptor* (Rohrbasser, op. cit., Nr. 122; AAS 20 [1928], 167) und Pius XII., Enzyklika *Haurietis aquas* (AAS 48 [1956], 350f.).

<sup>106</sup> Vgl. hierzu L. Scheffczyk, *Maria. Mutter und Gefährtin Christi*, Augsburg 2003, 288.

Ungeschmälert darf demgegenüber die völlige *Souveränität Gottes* anerkannt bleiben: Es ist Gottes freie Verfügung, wie er seine Kirche durch die Zeiten führt und wie er sie an das unveränderliche Erbe des Glaubenszeugnisses der Apostel bindet. Die subtile Mentalität der Abschottung gegen die Möglichkeit eines Eingriffs Gottes hat im Lauf des 20. Jahrhunderts zu mehreren Bumerangeffekten geführt:

- Inspiriert durch verschiedene neuere theologische und pastorale Bewegungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, leitete theologisches Denken aus eigenem Antrieb einen Neuaufbruch in die Wege, der zwar das Leben der Kirche geistig sehr bereicherte und eine ungesunde geistige Engführung überwand, mit der Zeit aber auch Tendenzen zu markanter Absetzung vom ›Bisherigen‹ zeigte und entsprechende Polarisierungen und Verunsicherungen im Leben der Kirche förderte. Eine stärkere Verankerung im Herzen Jesu und im Unbefleckten Herzen Marias hätte bewirken können, theologische Wissenschaft stärker im Einklang mit Gottesverehrung und Frömmigkeit zu halten, sowie dem Einfluss von Geistesströmungen wie Modernismus, Historizismus und Existentialismus auf theologisches Denken besser standzuhalten.
- Von anderer Seite wurde einem außerhalb der katholischen Kirche entstandenen Impuls zu einem ›neuen Pfingsten‹, dem charismatischen Pentekostalismus, in einer nicht immer hinreichend kritischen Euphorie Einfluss auf das katholische Glaubensleben gewährt. Während die übernatürlichen Ursprünge der Aufrufe zur Herz-Jesu- und zur Herz-Marien-Verehrung kirchlich geprüft wurden und anerkannt sind, fehlt bis heute eine entsprechende kirchliche Untersuchung und Anerkennung der Ursprünge der pentekostalischen Geisteshaltung.
- Die teilweise Missachtung der Bedeutung der Herz-Jesu-Verehrung, der Marienfrömmigkeit und kirchlich anerkannter Privatoffenbarungen führte zu einem innerkirchlichen Klima, in welchem fromme Gläubige sich ein Ventil schafften in der Neigung zu vielfältigen und mitunter zweifelhaften Botschaften. Die Einbindung in gesunde Kirchlichkeit gelingt hierbei nicht immer.

Neueren Entwicklungen soll man freilich mit großer Offenheit begegnen und im Sinne der paulinischen Mahnung ›Prüfet alles, das Gute behaltet‹ (1 Thess 5,21) sich um echten Geist der Unterscheidung bemühen. Jene Eingriffe Gottes aber, denen – übermitteln durch anerkannte Privatoffenbarungen – die Päpste selbst im Blick auf die ganze Kirche zur Erneuerung des kirchlichen Lebens folgten und folgen, dürfen demgegenüber nicht in den Hintergrund geraten. Deshalb kann es an Aktualität nie einbüßen, dass mitten aus der Arbeit des Konzils heraus, wo in der Weichenstellung von *Lumen gentium* die Marienwahrheit in das Kirche-Sein eingegliedert wird, Papst Paul VI. ohne Widerspruch, wohl aber in Ergänzung dazu die Gemeinschaft der Kirche zu Maria als *Mutter der Kirche* (und nicht nur Mutter ›in‹ der Kirche) *aufblicken* lässt – und dies obendrein mit einem Hinweis auf die Botschaften von Fatima verbindet.

Im Umgang mit den eben genannten (und auch weiteren) neuen Entwicklungen bieten zudem gerade die Herz-Jesu- und die (Herz-)Marien-Verehrung entscheidende Kriterien zum Geist der Unterscheidung, denn sie bezeugen sowohl Zentralität und

Fülle der *Christuswahrheit* als auch Bedeutung und Vollgestalt *menschlicher Mitverantwortung* bei der Heilsverwirklichung.

Die Herz-Jesu- und die Herz-Marien-Verehrung haben ferner gemeinsam, in einer päpstlich vollzogene *Weihe der ganzen Welt* zu gipfeln: 1899 an das Herz Jesu, 1942 (und in der Folgezeit) an das Herz Marias – und beide Male mit päpstlichem Wunsch bzw. Auftrag zu (beständig) wiederholtem Vollzug des Weiheaktes. Die Parallele und Zusammengehörigkeit beider Weiheakte hat auch lehramtlich Niederschlag gefunden.<sup>107</sup> Diese beiden Weiheakte bedeuten, dass im Falle *dieser* beiden Privatoffenbarungen die *persönliche* Frömmigkeit der Gläubigen bleibend auf einer *objektiven kirchlichen* Grundlage steht.

Gerade im Fall der Herz-Jesu-Offenbarungen und der Botschaft von Fatima haben wir es also mit Privatoffenbarungen höchsten Grades zu tun: Wenn sie auch nicht (wie eingangs dargestellt) zu dem förmlich verpflichtenden Glaubensgut der Kirche gehören können, so liegt aber doch ein Ruf vor, der der Kirche als solcher gilt und daher nicht einfach auf dem Niveau rein privater Beliebigkeit angesiedelt werden kann.

### 3.3. Der bleibende Beitrag von Fatima zur ›Selbsterkenntnis‹ der Kirche in der Zeit

Im Licht dieser herausragenden Botschaften *erkennt die Kirche auch sich selbst*, gelangt also zu einem deutlichen Bild ihrer selbst angesichts der Zeitsituation. Auf die objektive Bedeutung der Herz-Jesu-Verehrung für Glaube und Kirche kann in diesem Rahmen nicht weiter eingegangen werden.<sup>108</sup> Doch der Beitrag von Fatima verdient, unter Berücksichtigung des Inhalts der Botschaft (dessen Kenntnis hier vorausgesetzt werden muss) für die ›Selbsterkenntnis‹ der Kirche inmitten der Zeit kurz zusammengefasst zu werden:

- In ihrer Gesamtheit – also einschließlich der den Marienerscheinungen vorausgehenden Engelererscheinungen (1916) und der nachfolgenden Offenbarungen an Sr. Lucia (1925 und 1929) – wirft die Botschaft von Fatima ein Licht auf das *Gesamte der katholischen Glaubenswahrheit und Glaubensverwirklichung*. Auch weil somit eine *inhaltliche Universalität* spürbar wird, ist die Botschaft auf die Universalität der ganzen Kirche (und nicht nur auf die frommen Neigungen einzelner Glieder der Kirche) ausgerichtet.
- An der Botschaft wird die *Souveränität Gottes* erkennbar, durch Engel bzw. durch die Gottesmutter einen *konkreten Bezugspunkt der gläubigen Hingabe der Christen* zu bestimmen: sei es die Eucharistie (mit der daraus entspringenden Forderung zur Sühnekommunion), sei es dann – als Kernanliegen der Mariener-

<sup>107</sup> Vgl. Pius XII., Enzyklika *Auspicia quaedam* vom 1. 5. 1948 (AAS 40 [1948], 169–172, hier 171 (Übers. v. J. N.): »Und wie Unser Vorgänger unsterblichen Gedenkens Leo XIII. vor Beginn des 20. Jahrhunderts die universale Menschengemeinschaft dem Heiligsten Herzen Jesu geweiht haben wollte, so wollten Wir gleichermaßen, gleichsam in Stellvertretung für die von Gott erlöste Menschheitsfamilie, dieselbe auch dem Unbefleckten Herzen der heiligsten Jungfrau feierlich weihen.«

<sup>108</sup> Vgl. dazu J. Nebel, *Das Herz Jesu als Angelpunkt christlichen Weltverhältnisses* [in Vorbereitung voraussichtlich für: Forum katholische Theologie 34 (2018)].

scheinungen – das Unbefleckte Herz der Gottesmutter. Als auf Erden pilgernde Gemeinschaft der Gläubigen erfährt sich die Kirche unter göttliches Eingreifen gestellt.

- In ihren Erscheinungen offenbart sich Maria als echte Mutter, die den Menschen und der Kirche in den Nöten der Zeit konkret und liebevoll nahe ist.
- Außerdem wird das *innerste Wesen der Sünde* herausgestellt, das in einer Beleidigung Gottes – dem Gegenteil zur Verehrung und Anbetung Gottes – besteht. Deshalb wird die Bedeutung der Anbetung, der Verehrung und der ›Weihe‹ als herausragende christliche und kirchliche Glaubensäußerung unterstrichen.
- Die Botschaft stellt klar, dass die Verehrung und vertrauensvolle Hingabe der Christen gegenüber dem dreifaltigen Gott, gegenüber Maria, gegenüber der heiligsten Eucharistie und überhaupt gegenüber der Wahrheit des Glaubens – und auch umgekehrt die Missachtung Gottes und seiner Gebote – konkreten *Einfluss auf das Weltgeschehen* und die Lage der Kirche inmitten der Welt haben. (Wie sich dieser Einfluss genauerhin auszeitigt, darf freilich nicht aus purem menschlichem Ermessen als zwingend erwiesen behauptet werden.)
- Die Botschaft verdeutlicht das *stellvertretende Eintreten füreinander in Gebet und Sühne* als eine ausschlaggebende Dimension kirchlicher (und in die ganze Menschheit hineinwirkender) Gemeinschaftlichkeit.
- Dafür wird von der Botschaft markant herausgestrichen, dass die *ernste Sorge um das ewige Heil der Seelen* zentraler Beweggrund allen christlichen und kirchlichen Engagements bleiben muss.

Dies alles wird freilich durch die breit entfaltete Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils ergänzt und in ein umfassendes heilsgeschichtliches und zeitbezogenes Licht gestellt. Es wäre aber ein einseitiger Umgang mit dem Konzil, die reiche Ergänzung, die es bietet, als Abschwächung des Rufes zu werten, der von Fatima an die Kirche ergeht. Wenn daher solche Botschaften zwar keine förmliche Glaubensverpflichtung haben können, so aber doch eine objektive Bedeutung aus dem *Sentire cum ecclesia* heraus, wozu vitales Christsein immer gerufen ist.

### *The Significance of Fatima for the Church*

#### *Abstract*

The Fatima event finds its theological place among the private revelations recognized by the Church. Its outstanding meaning is perceived in emphasis on the message which is addressed to the whole Church amidst the global situation of our age. This is presented by means of the official ecclesiastical reception of Fatima by the popes without concealing some vacillations or not yet fully implemented elements. The call of Fatima to the Church is also seen in the light of parallels to the ecclesiastical realization of the devotion to the Sacred Heart of Jesus (as primarily suggested from Paray-le-Monial) and is elucidated as a service for the Church's knowledge of self in our time.

# Marienrede, nicht Mariologie: Die Gestalt Marias bei Karl Barth

Von Ivan Podgorelec, Zagreb

## *Zusammenfassung*

In diesem Artikel wird versucht, die Ergebnisse von der unter dem Titel »Marienrede, nicht Mariologie: Die Gestalt Marias bei Karl Barth« erschienenen Doktorarbeit auf den Punkt zu bringen. Als reformierter Theologe hat Karl Barth sich in der Auseinandersetzung mit der katholischen Theologie genügend ausführlich über Maria und die Mariologie geäußert, damit man darüber eine fruchtbare Studie herausarbeiten kann. Barths Marienrede (die Rede über Maria und die Mariologie) entbehrt keines der wichtigsten mariologischen Fragethemen, wie zum Beispiel: Die vier marianischen Dogmen, das Mitwirken Mariens, die biblische Gestalt Mariens, die Marienverehrung, Maria und die Kirche u.a. Allerdings kritisiert Barth scharf und lehnt die katholische Marienlehre (Mariologie) ab. Das Ergebnis der Untersuchung zeigt aber, dass bei Barth in seiner theologischen Entwicklung zu einer Wende gekommen ist. Diese Wende zeigt uns dann, dass ihm am Ende seines Lebens eine tiefere Einsicht über Maria geschenkt worden ist, nach der die Mariologie doch recht hat.

## *Einführung*

Unter dem Titel »Marienrede, nicht Mariologie. Die Gestalt Marias bei Karl Barth« hat meine Dissertation »Die Gestalt Mariens in Barths Marienrede. Stellung, Aufgabe und Bedeutung Mariens im Heilsplan Gottes bei Karl Barth« (Graz 2014) nun beim Pustet Verlag in der Reihe »Mariologische Studien« das Licht des Tages erblickt (März 2017). Es war ein langer Weg der Entstehung der Studie. Für das Thema entschied ich mich in den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts nach einer begeisterten Rede über die Jungfrauengeburt bei Karl Barth von meinem Ordensmitbruder P. Eduardo Sanz de Miguel. Allerdings war bereits die Entscheidung, die Dissertation über die selige Jungfrau Maria bei einem reformierten Theologen zu schreiben, nicht leicht zu treffen. Ebenso dabei zu bleiben, war es nicht von sich selbst aus verständlich, wenn mir, besonders die Fachleute, mit der Frage begegneten: Gibt es genug Material für eine Dissertation bei Karl Barth? Oder sogar mir den Rat gaben, ich solle mich auf dieses Abenteuer lieber nicht einlassen, weil Barth zu umfangreich sei. Die Bestätigung und Ermutigung, dass es sich doch lohnt, den eingeschlagenen Weg nicht aufzugeben, habe ich zunächst bei Kardinal Leo Scheffczyk gefunden. Er hat nämlich in seiner Rezension über die Spezialuntersuchung von Klaus Riesenhuber »Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner«<sup>1</sup> geschrieben,

---

<sup>1</sup> Riesenhuber, K., *Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner*, (QD 60), Freiburg im Br. 1973. (Weiter: Riesenhuber, K., *Maria*).

dass Barths Marienauffassung auch heute noch ein wichtiger theologischer Forschungsgegenstand ist.<sup>2</sup>

Der erste Schritt in der Entstehung meiner Studie war, alles zu sammeln, was Karl Barth als Theologe in seiner langjährigen und unermüdlichen Tätigkeit über Maria und die Mariologie hinterlassen hatte. Das Gesamtwerk von Karl Barth ist von einem enormen Umfang.<sup>3</sup> Das gesammelte Material von Barths Marienrede<sup>4</sup> habe ich in zwei Hauptteile geordnet. Im Dritten Teil befindet sich die Darstellung des Forschungsstandes und der Rezeption von Barths Rede über Maria und die Mariologie bei den protestantischen und katholischen Autoren sowie sogar einem orthodoxen Theologen. Der Vierte Teil beinhaltet die Schlussbetrachtung und das Ergebnis meiner Dissertation.

Karl Barth hat sich in seiner theologischen Tätigkeit, speziell in der Auseinandersetzung mit der Mariologie<sup>5</sup>, über alle wichtigen mariologischen Themen geäußert. An erster Stelle erwähne ich die vier marianischen Dogmen: die Jungfräulichkeit und die Gottesmutterchaft Mariens, die Erbschuldlosigkeit und die Aufnahme Mariens in den Himmel. Natürlich fehlen dabei die Themen wie die Mitwirkung Mariens, die Kirche und Maria, das *Fiat*, die Verehrung Mariens und andere ebenso nicht. In Barths Marienrede kann man die biblische Gestalt Mariens und die Kritik an der Mariologie unterscheiden.<sup>6</sup>

In meiner Arbeit habe ich mich von vier Fragen leiten lassen: Gibt es genügend Material bei Karl Barth für eine Dissertation über die selige Jungfrau und Gottesmut-

<sup>2</sup> Scheffczyk, L., *Riesenhuber, Klaus: Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner*, in: Münchener theologische Zeitschrift, 26 (1975) 83–85, S. 84. (Weiter: Scheffczyk, L., *Riesenhuber, Klaus: Maria*).

<sup>3</sup> Das Werk Karl Barths erscheint seit 1971 im Theologischen Verlag Zürich als Karl Barth-Gesamtausgabe. Bis 2016 sind 52 Bände in fünf Abteilungen erschienen: I. »Predigten«, II. »Akademische Werke«, III. »Vorträge und kleinere Arbeiten«, IV. »Gespräche«, V. »Briefe«. Nicht eingeschlossen in die Gesamtausgabe bleibt Barths Hauptwerk *Die Kirchliche Dogmatik*, die als Originalausgabe in 4 Bänden und als Studienausgabe in 31 Bänden mit ihren mehr als 9 000 Seiten weiter selbständig erscheint.

<sup>4</sup> Für die theologische Rede über Maria und die Mariologie bei Karl Barth und die protestantische Lehre über Maria verwende ich, indem ich mich hauptsächlich auf A. Dittrich stütze, öfter den Begriff »Marienrede«, auch wenn er im Vergleich mit ähnlichen Begriffen – Marienlob, Marienlehre, Marienglaube, Mariengestalt, Mariengeheimnis u.ä. – vielleicht noch nicht so üblich und so verbreitet ist. Vgl. Dittrich, A., *Protestantische Mariologie-Kritik: Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse*, Regensburg 1998, S. 11 ff. (Weiter: Dittrich, A., *Protestantische Mariologie-Kritik*).

Wolfgang Beinert benutzt beispielweise ebenso den Begriff »Marienrede«, aber nicht so konstant wie A. Dittrich: vgl. Beinert, W., Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung, in: W. Beinert, / H. Petri, (Hrsg.), *Handbuch der Marienkunde*, 2 Bde., 2. völlig neu bearb. Aufl., Regensburg 1996, S. 267–363. Als ein weiteres Beispiel für den Gebrauch von »Marienrede« führe ich das Buch von Heinrich Stimmann, *Marjam. Marienrede an einer Wende*, Freiburg 1989, an.

<sup>5</sup> Unter dem Begriff »Mariologie« ist bei Karl Barth und meiner Studie immer katholische Mariologie, als ein Teil der dogmatischen Theologie, der die Glaubenslehre über die Mutter Jesu vollständig und in Verbindung mit den übrigen Glaubenswahrheiten methodisch geordnet darbietet, zu verstehen. Ich stimme A. Dittrich zu, wenn er die Bestimmung »katholisch« für die Mariologie meint auslassen zu können, weil im Protestantismus dieser Traktat nach wie vor nicht besteht, also spezifisch katholisch ist. (Vgl. Dittrich, A., *Protestantische Mariologie-Kritik*, S. 11, Anm. 1).

<sup>6</sup> Einige Autoren heben gerne einerseits die positive Sicht der biblischen Gestalt Mariens bei Karl Barth und andererseits seine scharfe Mariologiekritik hervor. Zum Beispiel: Riesenhuber, K., *Maria*, S. 17.

ter Maria? Wie kommt Barth dazu, über Maria zu reden? Warum ist sie für ihn wichtig bzw. wie wichtig ist sie für ihn? Gibt es eine Entwicklung und Wandlung in Barths Marienrede? Diesen Fragethemen bin ich mit dem Versuch, Barths Sicht der Gestalt Mariens, ihre Aufgabe, Bedeutung und Stellung in der Heilsgeschichte zu schildern, in meiner Dissertation nachgegangen. Bevor ich mich den anderen wichtigen Themen in Barths Marienrede zuwende, möchte ich zunächst die ersten zwei Fragen zusammenfassend beantworten. Die Beantwortung der zwei weiteren Fragen wird dann am Ende dieser Darlegung der Ergebnisse meiner Doktorarbeit folgen.

### 1. Der Umfang des Materials und die Grundlage von Barths Marienrede

Karl Barth hat sich in seinen Predigten, Aufsätzen, Vorträgen, Gesprächen, Briefen immer wieder mit unterschiedlicher Länge und unterschiedlich gezeigten Emotionen über die selige Jungfrau und Gottesmutter Maria geäußert. Am ausführlichsten hat er seine Gedanken über Maria und die Mariologie in der *Kirchlichen Dogmatik* entfaltet.<sup>7</sup> Im Vergleich mit seinem ganzen theologischen Schaffen nimmt Barths Marienrede nur einen kleinen und untergeordneten Raum ein.<sup>8</sup> Auf den ersten Blick scheint es so, als ob einige Barth-Forscher selbst daran zweifelten, dass es genügend Material für eine umfassendere Arbeit gibt<sup>9</sup> oder dass man etwas Wesentliches über Maria bei Barth finden kann.<sup>10</sup> Dieselben Autoren beweisen aber mit ihren Studien, dass die Beschäftigung mit Barths Marienrede zu fruchtbaren Ergebnissen führen kann. Einige setzen sich mit ihren Äußerungen für eine gründlichere Erschließung von Karl Barths Position gegenüber Maria ein, als es bisher gemacht wurde.<sup>11</sup> Sie beklagen ebenso das Fehlen einer zufriedenstellenden Darstellung von Barths Marienrede.<sup>12</sup> Trotzdem werden sie aber ihren eigenen Ansprüchen, das ganze Material von Barths Marienrede darzustellen, nicht gerecht. Meine Darstellung zeigt auf, dass sie die eine oder andere Stelle in Barths Marienrede nicht beachtet haben. Allerdings erhebe ich damit keinesfalls den Anspruch einer absoluten und für alle Zeiten endgültigen Vollständigkeit der Darstellung von Karl Barths Marienrede. Denn es ist leicht möglich, dass die eine oder andere Äußerung Barths über Maria und die Mariologie auch von mir unbemerkt geblieben ist, oder dass noch etwas in

<sup>7</sup> Barths Äußerungen über Maria und die Mariologie aus der *KD* I/2 werden am meisten zitiert. Die Stellen aus den späteren Bänden (*KD* II/1; III/2; IV/1; IV/2 und IV/3) werden hingegen sehr oft außer Betracht gelassen. Aus diesem Grund werden auch dementsprechend oft nur unvollkommene und einseitige Schlussfolgerungen aus Barths Marienrede gezogen.

<sup>8</sup> Vgl. Riesenhuber, K., *Maria*, S. 14.

<sup>9</sup> Anton Ziegenaus bemerkt in seiner *Mariologie*, dass Barth sogar das Material für eine Spezialuntersuchung liefert. Vgl. Scheffczyk, L. / Ziegenaus, A., *Katholische Dogmatik*, Bd. 5, S. 57, Anm. 57.

<sup>10</sup> Vgl. Perry, T. S., *What is little Mary here for? Barth, Mary and election*, in: *Pro Ecclesia* XIX (2010), S. 47. (Weiter: Perry, T.S., *Barth, Mary and election*).

<sup>11</sup> Vgl. Tait, L. G., *Karl Barth and the Virgin Mary*, *Journal of ecumenical studies* 4 (1967), S. 408. (Weiter: Tait, L. G., *Karl Barth and the Virgin Mary*).

<sup>12</sup> Vgl. ebd., S. 406.

Archiven auftaucht, was bis jetzt unbekannt und unzugänglich war. Aus meiner Darstellung von Barths Marienrede wird jedoch offensichtlich sichtbar, dass zweifellos genügend Material für eine Dissertation über Maria und die Mariologie bei Karl Barth zu finden ist.

Wie kommt Barth aber dazu, über Maria und die Mariologie zu reden? Barth erwähnt Maria in mehreren und verschiedenen Kontexten. In Predigten stellt Barth ein ethisches Marienbild dar: Maria als Vorbild für das Bewahren und Bewegen des Wortes Gottes im Herzen.<sup>13</sup> Der Aufsatz »Novalis« enthält auch Barths Gedanken über Maria. Indem er die bekannten Verse des Dichters »Ich sehe dich in tausend Bildern, Maria, lieblich ausgedrückt, doch keins von allen kann dich schildern, wie meine Seele dich erblickt« interpretiert, äußert er sich über Maria und die Mariologie.<sup>14</sup> In der Auslegung der ersten acht Kapitel des Johannesevangeliums spricht Barth von Maria auf der Hochzeit zu Kana.<sup>15</sup> Zweimal versucht er sich in der Auslegung von Lk 1.<sup>16</sup> Wie Recht hat Klaus Riesenhuber, wenn er sagt, dass die Frage der Mariologie das Zentrum von Barths Gnaden- und Erlösungslehre betrifft und dass sie auf diese Weise an zentraler Stelle in Barths Auseinandersetzung mit der Katholischen Kirche steht, weil diese Auseinandersetzung vor allem um das Thema der Erlösung rein aus Gnade kreist.<sup>17</sup> Barth redet also von Maria und über die Mariologie großenteils, weil er sich in einem ernsthaften Gespräch und in einer ständigen Auseinandersetzung mit der katholischen Theologie befindet. Deshalb ist für Barth das katholische Marienbild, die katholische Marienverehrung, der katholische Marienglaube und die katholische Marienlehre immer wieder ein Anlass, von Maria zu reden.

Jedoch spricht Barth nicht nur aus diesen Gründen von und über Maria. Die Theologie von Karl Barth ist, wie allgemein bekannt, eindeutig christozentrisch. Die Mitte des Christusereignisses liegt für Barth in der Fleischwerdung des Wortes. Deshalb redet Barth selbstverständlich über Maria, weil die Lehre von der Inkarnation Maria aufs Engste einschließt<sup>18</sup>, weil die Person und die Aktivität Mariens in einer sehr nahen Beziehung zur Inkarnation<sup>19</sup> stehen. Daher geraten Barths Aussagen über Maria in die unmittelbare Nähe des christlichen Zentralgeheimnisses. Barths Marienrede befindet sich also an dem Knotenpunkt seiner christologischen Theologie. Es ist eindeutig, dass Barth über Maria redet, weil die Jungfrau Maria in das Geheimnis der Inkarnation involviert ist<sup>20</sup> und weil bei der Geburt Jesu »sachnotwendig von

<sup>13</sup> Vgl. *Predigten 1915*, S. 526 f.

<sup>14</sup> Vgl. *Vorträge und kleinere Arbeiten. 1909–1914*, hrsg. von Hans-Anton Drewes und Hinrich Stoevesandt, (GA 22, Abt. III), Zürich 1993, S. 304. (Weiter: *V.u.kl.A.* 1909–1914).

<sup>15</sup> Vgl. *Erklärung des Johannes-Evangeliums (Kapitel 1–8)*. Vorlesung Münster Wintersemester 1925/1926, wiederholt in Bonn 1933, hrsg. von Walter Fürst, (GA 9, Abt. II), Zürich 1976. (Weiter: *Erklärung*).

<sup>16</sup> Einmal predigte er in der Kapelle des Diakonissenhauses zu Münster über Lk 1,26–38, und das zweite Mal legte er in vier Bibelstunden vor den Studenten in Bonn das 1. Kapitel aus dem Lukasevangelium aus. Vgl. *Predigten 1921–1935*, S. 214–223 und 495–521.

<sup>17</sup> Vgl. Riesenhuber, K., *Maria*, S. 28.

<sup>18</sup> Vgl. Louth, A., *Mary and the Mystery of Incarnation. An Essay on the Mother of God in the Theology of Karl Barth*, SLG Press, Oxford 2002, S. 10. (Weiter: Louth, A., *Mary*).

<sup>19</sup> Vgl. Tait, L. G., *Karl Barth and the Virgin Mary*, S. 415.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., S. 416.

Maria die Rede sein muss«<sup>21</sup>. Barth kann Maria an dieser Stelle seiner Theologie nicht umgehen, wenn seine Theologie auch eine ernsthaft traditions- und schriftbezogene Theologie sein will. Man darf daraus schließen, dass Barth über Maria hauptsächlich, besonders in der *Kirchlichen Dogmatik*, innerhalb des Themenkreises der Menschwerdung spricht. Aus diesem Grund kommt er auf die Jungfräulichkeit und die Gottesmutterschaft Mariens zu sprechen.

## 2. Die Jungfräulichkeit Mariens

Die dürftige Bilanz der Rezeption von Barths Rede über die Jungfräulichkeit Mariens bei den verschiedenen Autoren zeigt, dass Barths Sicht von der theologischen Bedeutung der Jungfräulichkeit Mariens bis jetzt ungenügend erforscht geblieben ist. Barth scheut sich nicht, das Wort Jungfrau für die Mutter Jesu in den Mund zu nehmen und dadurch implizit ihre Jungfräulichkeit zu vertreten. Ausdrücklich bemerkt er jedoch zur bleibenden Jungfräulichkeit Mariens ermahmend, dass man sie ihr in alter Zeit im christologischen, nicht aber in einem spezifisch mariologischen Interesse zugeschrieben hat.<sup>22</sup> Es steht außer Zweifel, dass für Barth Maria die Jungfrau ist, in der sich die Empfängnis des Sohnes Gottes durch den Heiligen Geist vollzieht. Barth bekennt sich mit der Auslegung des *conceptus de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine* eindeutig zum geschichtlichen Ereignis der Jungfrauengeburt Jesu und darin eingeschlossen zur Jungfräulichkeit Mariens. Er erkennt ebenso einen Zusammenhang zwischen dem christologischen Dogma von der Jungfrauengeburt und dem Ideal der Virginität in der katholischen Kirche. Für ihn ist klar, dass das christologische Dogma das Ursprüngliche ist.<sup>23</sup> Nicht die Jungfräulichkeit Mariens ist das Wunder der Offenbarung, sondern die Tat Gottes an Maria, der Jungfrau. Aufgrund der jungfräulichen Empfängnis kann der Person Mariens kein selbstständiges dogmatisches Interesse zukommen.<sup>24</sup>

Maria ist als Jungfrau die Mutter des Herrn und Eingangspforte der göttlichen Offenbarung in die menschliche Welt geworden. Damit ist für Barth gesagt, dass es auf dem natürlichen Weg, auf dem eine menschliche Frau sonst Mutter wird, keine Mutterschaft des Herrn und keine Eingangspforte der Offenbarung in unsere Welt geben kann. Die Jungfrauschaft Mariens in der Geburt des Herrn ist die Negation, nicht des Menschen vor Gott, sondern seiner Eignung, seiner Fähigkeit für Gott. Die Virginität ist allerdings keinesfalls menschliche Möglichkeit, die den Anknüpfungspunkt für die göttliche Gnade bildet. Die Jungfrauschaft Mariens ist das Zeichen der Offenbarung. Die menschliche Virginität wird aber nicht durch ihre Natur und nicht aus sich selber, sondern durch die göttliche Gnade zum Zeichen des über den Menschen er-

<sup>21</sup> Heymel, M., *Maria entdecken. Die evangelische Marienpredigt*, Freiburg u.a. 1991, S. 51. (Weiter: Heymel, M., *Maria entdecken*).

<sup>22</sup> Vgl. *KD I/2*, S. 154.

<sup>23</sup> Vgl. »Unterricht« *I*, S. 202 und *Chr. Dogm.*, S. 374.

<sup>24</sup> Vgl. *Chr. Dogm.*, S. 374f.

gehenden Gerichtes und insofern zum Zeichen der göttlichen Gnade. Für Barth ist klar, dass nur die *virgo* die Mutter des Herrn sein kann, dass Gottes Gnade nur sie für ihr Werk am Menschen brauchen will. Damit ist gesagt, dass der wollende, schöpferische, souveräne Mensch für das Werk der Offenbarung nicht zu brauchen ist. Darum ist die Jungfrauschaft Mariens und nicht die Ehe von Josef und Maria das Zeichen der Offenbarung. Die männliche Genialität ist durch das *ex virgine* unter das Gericht gestellt. Auch die *virgo*, auch die menschliche Möglichkeit der Virginität steht im Zusammenhang mit dem *peccatum originale*. *Virgo* besagt tatsächlich nur, dass der Mensch das Gegenüber ist, an dem und mit dem Gott in seiner Offenbarung handelt, lehrt Barth in der *Kirchlichen Dogmatik* über die Jungfräulichkeit Mariens und die Jungfräulichkeit im Allgemeinen.<sup>25</sup>

In der Auseinandersetzung mit der Theologie Zwinglis verteidigt Barth Zwinglis Betonung der bleibenden Jungfräulichkeit Mariens. Allerdings heißt das nicht, dass Barth sich ab diesem Zeitpunkt zur immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens bekennt oder dass sein Bekenntnis mit dem katholischen Glauben an die *virginitas ante partum, in partu et post partum* übereinstimmt.

Barth ist ein entschiedener Verfechter der Jungfrauengeburt. Er setzt sich zwar entschieden für das Dogma von der Jungfrauengeburt, das heißt genau genommen für die jungfräuliche Empfängnis und Geburt Jesu ein, er redet aber von keinem Dogma der Jungfräulichkeit Mariens. Die Jungfräulichkeit Mariens ist an den Stellen, an denen er über die Jungfrauengeburt spricht, als *virginitas ante partum* zu verstehen. Die Jungfräulichkeit Mariens vor der Geburt ist für Barth unbestritten eine historische Tatsache. Sie ist aber nur im christologischen Interesse zu verstehen. Im katholischen Verständnis ist die jungfräuliche Empfängnis und Geburt Christi ebenso primär eine christologische Wahrheit. Die bleibende Jungfräulichkeit Marias ist hingegen eine rein mariologische Wahrheit. Deshalb ist es verständlich, dass die Jungfräulichkeit Mariens von Barth mariologisch nicht aufgewertet wird.

Die menschliche Virginität, und folglich die Jungfräulichkeit Mariens, ist bei Barth nur Zeichen des über den Menschen ergehenden Gerichtes und der göttlichen Gnade. Wenn Barth über die *virgo* und die menschliche Virginität redet, hebt er die Souveränität Gottes und die menschliche Begrenzung und Nicht-Eignung für Gott hervor. Dieser Gedanke Barths, dass die sündhafte menschliche Natur durch das *natus ex virgine* begrenzt wird, ist auf jeden Fall beachtenswert. Einen ähnlichen Gedanken findet man schon bei Gregor von Nyssa, der sagte, dass die Jungfräulichkeit Mariens dem Tod eine Grenze setzt und ihn nicht weiter vordringen lässt.<sup>26</sup> Wenn man die Jungfräulichkeit Mariens bei Gregor von Nyssa in einen heilsgeschichtlichen und heilstheologischen Zusammenhang hingestellt sieht, wie es Rudolf Graber unternimmt,<sup>27</sup> wird deutlich, dass der Jungfräulichkeit Mariens eine enorme Bedeutung in der Heilsgeschichte zukommt. Barth denkt aber nicht an die theologisch-heilsgeschichtliche

<sup>25</sup> Vgl. *KD I/2*, S. 202–221.

<sup>26</sup> Vgl. Gregorii Nysseni Opera, (Hrsg.), W. Jaeger, Bd. 8/1, S. 306f. Angeführt nach Graber, R., *Jungfräulichkeit*, in: Rovira, G., (Hrsg.), *Das Zeichen des Allmächtigen*, Würzburg 1981, S. 207. Siehe auch Forde, M., *Königin ohne Tod in den Himmel aufgenommen*, Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1988, S. 30 f.

<sup>27</sup> Vgl. Graber, R., *Jungfräulichkeit*, S. 207.

schichtliche Aufwertung der Jungfrau Maria. Deshalb ist ihm auch der Gedanke, dass »die personale höchste Einheit mit Christus, welche (was bei rein natürlicher Mutterschaft durchaus nicht folgt) in der bleibenden Jungfräulichkeit, das heißt in der ausschließlichen Hingabe an Christus ihr Siegel hat«<sup>28</sup>, fern geblieben.

Barth bekämpft die Lehre von der *virginitas in partu et post partum* zwar nicht, er bekennt sich aber auch nicht dazu. Maria hat Jesus auf jungfräuliche Weise zwar empfangen, Barth sagt aber nicht, dass sie ihn auf jungfräuliche Weise im Sinne von der *virginitas in partu* geboren hat und dass sie nach der Geburt Jungfrau geblieben ist. Bei Barth kann man unserer Meinung nach nur von der Jungfräulichkeit Mariens vor der Geburt reden. Deshalb ist es verständlich, dass Barth Maria keine große theologische Bedeutung zuschreiben kann und dass er mit der Rolle, die Maria in der Kirche innehat, hadert und dass er die theologische Bedeutung Mariens für die Kirche bekämpft. Denn nur aufgrund der immerwährenden Jungfräulichkeit kann man von einer Ganzhingabe Mariens in den Dienst der Erlösung bzw. von einem Ganzhineinnehmen Mariens in den Dienst des Erlösers sprechen. Nur aufgrund der immerwährenden Jungfräulichkeit kann man verständlicherweise von einem Brautverhältnis zwischen Gott und Maria, mit dem Barth ebenso Schwierigkeiten hat, sprechen. Nur aufgrund der immerwährenden Jungfräulichkeit kann man Maria abgesehen von ihrer einmaligen und einzigartigen Mutterschaft, die Barth eindeutig als Gottesmutter anerkennt, eine besondere Stellung und eine dauerhafte Aufgabe in der Heilsgeschichte zuschreiben.

Aus Barths partiellem Bekenntnis zur Jungfräulichkeit Mariens ergibt sich unserer Meinung nach, auch abgesehen von protestantischen Grundprinzipien bereits, dass Maria eine geringe Bedeutung und eine eingeschränkte nicht dauerhafte Aufgabe in der Heilsgeschichte bei Barth zukommt, auch wenn sie so innig und tief in die Menschwerdung Gottes als Jungfrau und als Gottesmutter einbezogen ist.

### 3. Die Gottesmuttertschaft Mariens

Als evangelischer Christ und Theologe bejaht Barth eindeutig die Bezeichnung »Mutter Gottes«, θεοτόκος, *Dei genitrix* für Maria. Für Barth ist die Bezeichnung »Mutter Gottes« biblisch klar bezeugt. Sie ist ein christologischer Hilfssatz, der »das *vere Deus* in seiner Einheit mit dem *vere homo*«<sup>29</sup> beleuchtet und verstärkt. Mit dem θεοτόκος unterstreicht Barth mit Nachdruck die Einheit Jesu Christi, des Sohnes Marias, mit der göttlichen Person des Sohnes Gottes. Der Titel »Gottesgebäerin« weist auf die gleiche Identität des von Maria in der Zeit mit dem vom Vater in Ewigkeit Geborenen hin. Sogleich unterstreicht er aber ebenso, dass mit dem θεοτόκος nicht die Würde Mariens, sondern die ihres Sohnes beleuchtet und erklärt wird. Obwohl die Mutterschaft Mariens für Barth eindeutig die Gottesmuttertschaft ist, darf

<sup>28</sup> Müller, A., *Marias Stellung und Mitwirkung im Christusereignis*, in: MySal III/2, Einsiedeln u.a. 1969, S. 419f.

<sup>29</sup> *KD* I/2, S. 152.

der Person Mariens aber keinesfalls eine hervorgehobene Stellung im Offenbarungsgeschehen zukommen.<sup>30</sup>

Barth anerkennt die mütterliche Funktion Mariens in der Menschwerdung tatsächlich als wahre Gottesmutter. Es bleibt doch die Frage, wieweit diese Gottesmutter bei Barth mehr ist als nur ein biologisches Ereignis, das an der Person Marias beziehungslos vorbeigeht.

Aus katholischer Sicht ist nicht die physische Mutterchaft für die Würde Mariens und ihre Bedeutung in der Heilsgeschichte entscheidend, sondern das Brautverhältnis und ihre Zustimmung zum Willen Gottes und ihre bereitwillige Mitwirkung an dem Geheimnis der Erlösung. Von daher wird nämlich die Gottesmutterchaft Mariens in der Mariologie aufgewertet. Bei Barth sieht man aber einen scharfen Gegensatz zwischen der einerseits physischen Gottesmutterchaft Mariens und andererseits ihrem Brautverhältnis zu Gott. Maria ist für Barth die physische Mutter Gottes.<sup>31</sup> Die Gottesmutterchaft, die Barth Maria aufgrund des Titels »Mutter Gottes« zuerkennt, ihr nicht zu ihrer eigenen Ehre, sondern zur Ehre Jesu Christi beigelegt wurden. Es stimmt auch, dass Barth die Ehre Mariens, die ihr vom Brautverhältnis zu Gott und dem *Fiat* zukommt, eindeutig ablehnt.<sup>32</sup> Barth ist der Ansicht, dass alles, abgesehen von der exemplarischen Funktion für alle zum Glauben und zum Gehorsam und zum Dienst Berufenen, auf dem *Fiat* und der Mutterchaft Mariens Aufgebaute ein »Zu viel« ist. Daraus lässt sich dann schließen, dass Barth Maria etwas mehr als physische Gottesmutterchaft nicht anerkennt. Nach Horst Bürkle besagt die Bezeichnung »Mutter Gottes« für Barth nicht mehr, als dass Jesus Christus durch seine Mutter wirklich der Einheit des Menschengeschlechts angehört. Die Schranke, die bei Barth zwischen allem Geschöpflichen und Christus aufgerichtet bleibt, banne Maria in die Grenzen ausschließlicher Diesseitigkeit.<sup>33</sup> Bürkle begründet seine Behauptung nur aus der *Kirchlichen Dogmatik* I/2. Es stellt sich jedoch die Frage, ob man dasselbe so eindeutig und entschieden behaupten kann, wenn man Barths Äußerungen im Band IV/4, die sich ausdrücklich gegen den »Christomonismus« und die »Alleinwirksamkeit« Gottes wenden, berücksichtigt. Wenn man die Frage der Gottesmutterchaft bei Barth vom Gedanken her betrachtet, dass Gott nicht ein »Alleinwirkender«, sondern ein »Alleswirkender« ist und dass Maria sich nicht nur passiv verhält, sondern ihr *Fiat* – wie es, zum Beispiel, P.S. Fiddes und K. Riesenhuber zu Barths Marienrede vertreten – in der Freiheit leistet, geht dann die Gottesmutterchaft als nur biologisches Ereignis an die Person Mariens beziehungslos vorbei?

P.S. Fiddes ist auf jeden Fall zuzustimmen, wenn er behauptet, dass das *Fiat* Mariens eine Herausforderung für Barths Theologie darstellt. Das ist eine Prüfung, die Barths Verständnis von Gnade zum Vorschein bringt, aber auch seine Grenzen aufzeigt.<sup>34</sup> Das *Fiat* Mariens ist die Anerkennung, dass Gottes Wort in Erfüllung geht,

<sup>30</sup> Vgl. ebd., S. 153.

<sup>31</sup> Vgl. Louth, A., *Mary*, S. 18.

<sup>32</sup> Vgl. *KD* I/2, S. 157f.

<sup>33</sup> Vgl. Bürkle, H., *Barth, Karl*, in: *Marienlexikon*, Bd. 1, S. 381f.

<sup>34</sup> Vgl. Fiddes, P.S., *Mary in the theology of Karl Barth*, in: Stacpoole, A. (Hrsg.), *Mary in Doctrine and Devotion*, Dublin 1990, S. 111. (Weiter: Fiddes, P.S., *Mary*).

dass Gottes Gnade ganz menschliche und personhafte Antwort gefunden hat. Darin besteht die »Mitwirkung« Mariens, bringt L.G. Tait die Konkretisierung des *Fiat* für die Gnadenlehre auf den Punkt. So zeigt sich die Marienlehre hier als ein echter Katalysator auch für die Gnadenlehre. Die Gnade, die keine freie Antwort bei einem Gegenüber findet, wäre eine Gnade, die nie ankommt und eine Gnade, die nie ankommt, wäre keine Gnade.<sup>35</sup>

Dass bei der seligen Jungfrau und Gottesmutter Maria alles Gnade ist, sagt uns ihre unbefleckte Empfängnis.

#### 4. Die unbefleckte Empfängnis und Aufnahme Mariens in den Himmel

In seiner Auseinandersetzung mit den Privilegien der Gottesmutter in der Mariologie bemerkt Karl Barth, dass an die »virginitas et post partum«<sup>36</sup> die Lehre von der *immaculata conceptio* sinnvoll angeschlossen werden konnte. Weiter schildert er kurz die katholische Lehre von der unbefleckten Empfängnis, nach der die Jungfrau »Maria, wenn auch natürlich gezeugt, durch die zuvorkommende Gnade von jedem Makel der Erbsünde befreit, im Stande der heiligmachenden Gnade ins Dasein getreten«<sup>37</sup> ist. Aus dieser Wahrheit konnte dann weiter erschlossen werden, dass Maria auch aktuell nie gesündigt hat. Dass er anderer Meinung ist, bringt Barth zum Ausdruck, indem er die protestantischen Dogmatiker zitiert: »Denn die menschliche Natur war auch in Maria *obnoxia et infecta peccato*« (Polanus). Und »Die Jungfräulichkeit der Maria schließt nicht aus, dass sie ein *homo peccatorum non expers* gewesen ist« (Quenstedt).<sup>38</sup> Erwähnenswert ist allerdings die Feststellung von Wolfhart Pannenberg, dass Barth sich mit seiner Erklärung der Jungfrauengeburt auf dem Weg mariologischer Reflexion befindet<sup>39</sup> und dass er konsequenterweise das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens akzeptieren müsste.<sup>40</sup> Auf dieser Linie liegt auch meine Meinung, dass Barth die Sündenlosigkeit Jesu bzw. seine Freiheit von der Erbschuld ohne die unbefleckte Empfängnis Mariens nicht akzeptabel erklärt hat.

An seine Bemerkungen über die *immaculata conceptio* schließt Barth die Gedanken über die Aufnahme Mariens in den Himmel an. Über die »leibliche Himmelfahrt der Maria«<sup>41</sup> sagt er zur Zeit, als sie noch nicht Dogma ist, dass sie als *sententia pia et probabilissima* vielleicht nicht mehr lange auf ihre Dogmatisierung warten wird, weil sie am logischen Ende des marianischen Dogmas liegt.<sup>42</sup> Im 3. Band seiner *Kirchlichen Dogmatik* sieht Barth die Dogmatisierung der Aufnahme Mariens in den

<sup>35</sup> Vgl. Ratzinger, J., *Die Tochter Zion*, 2. Aufl., Einsiedeln 1977, S. 64.

<sup>36</sup> »Virginitas et post partum« weist darauf hin, dass Barth gewiss unabsichtlich *in partu* ausgelassen hat oder dass es beim Drucken ausgelassen worden ist. Vgl. *KD I/2*, S. 155.

<sup>37</sup> *KD I/2*, S. 155.

<sup>38</sup> Ebd., S. 214.

<sup>39</sup> Vgl. Pannenberg, W., *Grundzüge der Christologie*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1964, S. 146. (Weiter: Pannenberg, W., *Grundzüge*).

<sup>40</sup> Vgl. ebd., S. 148.

<sup>41</sup> *KD I/2*, S. 155.

<sup>42</sup> Vgl. ebd.

Himmel in absehbarer Zeit in der Katholischen Kirche ebenso voraus. Darin erkennt er den Beweis für ein tiefes Unverständnis der Katholischen Kirche für den grundsätzlichen Unterschied der neutestamentlichen Situation und Ordnung gegenüber der des Alten Testamentes. Außer der Erhöhung Jesu Christi gibt es nämlich im Neuen Testament für die Entrückung einer Person keine Parallele zu der Entrückung Elias im Alten Testament. Seiner Ansicht nach erkennt die Katholische Kirche nicht, dass es im Neuen Testament nach der Erhöhung Jesu Christi nur noch die Entrückung der Gemeinde bei der Wiederkunft Christi gibt.<sup>43</sup> Nachdem die Aufnahme Mariens in den Himmel 1950 zum Dogma erklärt wurde, äußert sich Barth in der *Kirchlichen Dogmatik* IV/1 darüber, dass dieses Mariendogma und seine Proklamation ein weiteres Auseinandergehen der katholischen und evangelischen Erkenntnis der Einheit der Gnade in Jesus Christus herbeiführt.<sup>44</sup>

Daraus ist ersichtlich, dass Barth das Dogma von der Aufnahme Mariens in den Himmel ebenso wie das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis ablehnt. Er legt aber großen Wert auf die biblische Gestalt Marias, und er kritisiert scharf die Mariologie.

### 5. Die biblische Gestalt Mariens und die Kritik an der Mariologie

In Barths Marienrede lassen sich die auf den ersten Blick so unterschiedlichen Themen wie die biblische Gestalt Mariens und die Mariologiekritik fast parallel verfolgen. Barth geht nämlich bei der Auslegung der Bibeltexte ganz leicht zu den kritischen Bemerkungen über die Mariologie über. Das konkreteste und anschaulichste Beispiel dafür ist die Auslegung von Lk 1,26–38 in der zweiten Bibelstunde vor den Studenten in Bonn. Maria ist für Barth eine schlechthin hervorgehobene Gestalt. Sie ist die äußerste Spitze in der Reihe derer, welche die Verheißung empfangen haben und auf den Herrn warten. Deshalb sieht er keinen Grund zur Verwunderung über das, was in der römisch-katholischen Kirche mit der Gestalt Mariens geschehen ist, nämlich, »dass sie zu einem zweiten Zentrum neben Christus erhoben, dass eine besondere Lehre von der Gottesmutter herausgebildet wurde, dass in der kirchlichen Frömmigkeit die Gestalt Marias die Gestalt Christi in den Schatten stellen konnte«<sup>45</sup>. Für ihn ist es keine Frage, dass hier ein Missverständnis stattgefunden hat, wenn »Maria in eine Stellung gehoben, mit Titeln versehen wurde, die auch nur von ferne eine Konkurrenz zu Christus bedeuten konnten«<sup>46</sup>.

Barth hebt gerne den Unterschied zwischen den biblischen Mariengestalt und der katholischen Gestalt Mariens hervor. Als biblische Gestalt ist Maria ein Mensch, der Gott gegenübersteht, der Gnade nötig hat und sie empfängt, der ganz und gar auf Glauben angewiesen ist, im Glauben denkt und handelt. Sie ist eine in der Reihe der

<sup>43</sup> Vgl. *KD* III/2, S. 777 f.

<sup>44</sup> Vgl. *KD* IV/1, S. 89.

<sup>45</sup> *Predigten 1921–1935*, S. 496.

<sup>46</sup> Ebd.

biblischen Zeugen. Sie hebt sich auch durch die Grußworte des Engels aus der Reihe der biblischen Menschen noch nicht heraus. Sie wird vom Engel zu einer außerordentlichen Stellung aufgerufen. Diese außerordentliche Stellung ist für Barth jedoch der Beweis, dass es keine menschliche Eignung für Gott und keine Befähigung für Mittlerschaft gibt. Maria ist in ihrer ganzen Gestalt ein Zeugnis für das Außerordentliche Gottes, das heißt für die Gnade und Barmherzigkeit Gottes, die sich des Menschen annimmt. Sie ist die »Holdselige«, das heißt durch Gottes Huld ist sie selig. Das ihr Gesagte sagt nichts über sie selbst aus. Gott hat sie aus den vielen Millionen Frauen herausgenommen und ausgesondert, weil er mit ihr ein besonderes Werk vorhat. An Maria ist die letzte Demut zu erblicken. Sie hat sich jedoch nicht selbst gedemütigt, sondern sie ist gedemütigt worden. Maria hat den Willen Gottes getan, indem sie dem Kind den Namen Jesus gab. In ihrem *Fiat* liegt das Anerkennen, dass sich das vollziehen wird, was Gott gesagt hat. Sie ist zusammen mit Elisabeth die Empfängerin der Verheißung. Sie ist die Jungfrau, die durch den Heiligen Geist, durch das Wunder, Mutter geworden ist. Die Geschichte der Mutter des Herrn, der Mutter Gottes, ist mehr als die ganze christliche Kirche. Im Magnifikat antwortet Maria im Namen der Kirche, in Maria redet die Kirche. Dass die Seele den Herrn erhebt und der Geist sich über Gott freut, geschieht darum, weil der Herr »die kleine Maria, weil er, der Herr, seine arme Kirche angesehen hat«<sup>47</sup>. Die kleine Maria und die arme Kirche haben aber keinen Grund zu Erhebung und Freude. Man soll auf den schauen, auf den die kleine Maria und die arme Kirche hinblicken. Für Barth ist in diesem unscheinbaren Anschauen der Niedrigkeit seiner Magd schon alles eingeschlossen, was später kommt. Barth ist einerseits bemüht, Maria große Bedeutung zuzuschreiben, indem er sagt, dass »alle Engel aller Himmel jetzt nur auf diesen einen Ort hinschauen, wo diese Maria ist«<sup>48</sup>. Andererseits relativiert er das wieder, indem er sagt, dass »ihr doch nicht Anderes widerfahren ist, als dass Gott ihre Niedrigkeit angesehen hat«<sup>49</sup>. Es ist für ihn unverständlich, dass »eine solche ›Maria‹ allmählich aufgeblasen wird, so dass sie Barmherzigkeit nicht mehr nötig hätte«<sup>50</sup>.

Barth unterscheidet zwischen der kirchlichen und der biblischen Gestalt Mariens. Die kirchliche Mariengestalt, die als »Mutter Gottes« und »Himmelskönigin«, als eine Art »mediatrix« zwischen Gott und den Menschen, neben Jesus Christus steht, kann er nicht verstehen. Die biblische Mariengestalt dagegen sei wunderbar. Barth sieht allerdings keine wirkliche und einleuchtende Verbindung zwischen dem, was im Neuen Testament über Maria gesagt wird, und dem, was der katholische Marienglaube aus ihr gemacht hat. Deshalb soll die kirchliche Gestalt Marias, nicht die biblische, wenn nicht ganz verschwinden, so doch wie ein Schatten werden.<sup>51</sup>

Barth erwähnt ebenso gerne, dass er viel Gutes und Positives über Maria gesagt hat. Er weist auf die Auslegung des Magnifikats von Martin Luther als eine schöne

<sup>47</sup> Ebd., S. 515.

<sup>48</sup> Ebd., S. 516.

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Ebd., S. 518.

<sup>51</sup> Vgl. *Gespräche 1964–1968*, S. 336.

Lobpreisung Mariens hin.<sup>52</sup> Er ist erstaunt darüber, dass die einfache glaubende Kreatur, die bescheidene Jungfrau, die Magd auf einmal eine Gekrönte, eine Königin wird.<sup>53</sup> Einerseits setzt Barth sich gewissermaßen für die Ehre Mariens ein. Andererseits empört er sich aber über die Erhöhung der Jungfrau Maria, einer Kreatur, in der Katholischen Kirche.<sup>54</sup> Barth sieht Maria neben Jesus in einer für die Katholiken ganz wichtigen Rolle stehen. Maria darf aber nicht neben Jesus gestellt werden.<sup>55</sup> Barth ist eindeutig mit der Rolle Mariens, die ihr die Mariologie zuschreibt, nicht einverstanden. Zu den Kontroverspunkten zwischen Katholiken und Protestanten zählt Barth immer wieder Maria und die Mariologie. Maria ist der große Punkt, der ihm viel schwieriger als die Papstfrage zu sein scheint.<sup>56</sup> Er behauptet sogar, dass hinter allen Kontroverspunkten die Mariologie bzw. die enorme Rolle, die Maria in der katholischen Kirche spielt, steht.<sup>57</sup> Deshalb ist für ihn auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Mariologie der schwierigste Punkt im Gespräch über die Unterschiede zwischen den katholischen und evangelischen Christen.<sup>58</sup>

Kritik an der Mariologie übt Karl Barth in der *Kirchlichen Dogmatik*, indem er das katholische Marienbild mit Mariens Privilegien, Verdiensten, Mitwirken, *Fiat mihi* schildert. In seiner Kritik nimmt Barth auch Bezug auf die Verehrung Mariens, die Parallele Eva-Maria und die Beziehung Maria-Kirche. Die ganze Kritik mündet in der Behauptung einer unzulässigen, wenn auch nur relativ selbstständigen Rolle, die Maria als Geschöpf in der Heilsgeschichte spielt.

Der Mariologie zieht Barth die Josephologie vor. In seinen Augen hat Josef und nicht Maria Christus gegenüber die Rolle gespielt, die der Kirche zukommt. Die Rolle der Kirche kann nur die dienende Rolle des hl. Josef sein.<sup>59</sup> Ihm geht es nicht gut dabei, »wenn die Kirche schon zum vornherein auf die Maria aufgebaut wird«<sup>60</sup>. Die Beziehung zwischen Maria und der Kirche bezeichnet Barth als etwas »Unheimliches«.<sup>61</sup> Der hl. Josef eignet sich für Barth viel besser als Maria als Urbild und Vorbild der Kirche und zwar aus dem Grund, weil der hl. Josef nur in der Weise dabei sein kann, wie er auf alten Bildern so demütig, bescheiden, zurücktretend im Hintergrund steht.<sup>62</sup> Wenn die Gottesgebärende das eigentliche Urbild der Kirche ist, dann bekommt die Kirche durch und in Maria eine großartige Aufgabe und Stellung in der Heilsgeschichte zugeschrieben. Das lehnt Barth aber ab und aus diesem Grund würde er sich als katholischer Theologe der »josephologischen Richtung« anschließen, weil

<sup>52</sup> Vgl. ebd., S. 363.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., S. 336.

<sup>54</sup> Vgl. *Gespräche 1959–1962*, S. 409.

<sup>55</sup> Vgl. ebd., S. 378.

<sup>56</sup> Vgl. *Gespräche 1964–1968*, S. 101.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., S. 193. Wenn man weiß, dass in der Mariologie fast alle theologischen Linien zusammenlaufen und dass in der Mariologie theologische Entscheidungen fallen, die für das Ganze unseres Glaubens aufschlussreich sind, ist diese Behauptung meiner Meinung nach ganz richtig.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., S. 335.

<sup>59</sup> Vgl. *Gespräche 1959–1962*, S. 415.

<sup>60</sup> Vgl. *Gespräche 1964–1968*, S. 101.

<sup>61</sup> Vgl. ebd.

<sup>62</sup> Vgl. ebd., S. 102.

man aus der Josephologie nicht solche heilsgeschichtliche Aufgabe und Stellung für die Kirche gewinnen kann. Barth versucht auf diese Weise die mariologischen Implikationen für die Kirche zu umgehen und nicht anzuerkennen.

Barth meint, dass es in den wichtigsten Punkten des Glaubens offenbar ohne Maria geht. Ihn freut es und für ihn ist es richtig, wenn Maria in den katholischen Kirchenräumen zur Seite geschoben wird.<sup>63</sup> Diese seine Äußerungen und ebenso wenn er meint, dass die Marienverehrung als eine bloße Verzierung verschwinden kann, zeigen seine Sicht von der Stellung und Aufgabe Mariens in der Heilsgeschichte. Nach katholischer Auffassung aber nimmt Maria als Mutter des Erlösers, nämlich aufgrund ihres einmaligen Christusbezugs, auch eine einmalige, universale, unverwechselbare, dauernde und für die gesamte Menschheit bedeutungsvolle Aufgabe im Heilsplan Gottes ein. Ihre jungfräuliche Gottesmutterchaft endet nicht mit der Geburt Jesu, sondern geht im Wirken für die Kirche weiter, damit alle das Heil erreichen.<sup>64</sup> Aus dem Dargestellten ist es offensichtlich, dass Barths Sicht der Stellung und Aufgabe Mariens in der Heilsgeschichte mit der katholischen Auffassung nicht übereinstimmt.

Ich resümiere Barths Kritik an der Mariologie folgenderweise: Barths Mariologiekritik ist aus protestantischer Sicht sachgerecht und theologisch begründet (L.G. Tait, T. Perry). Aus katholischer Sicht beruht sie aber auf vollkommener Verkenning katholisch-theologischer Entwicklungsprinzipien (H. Rahner) und auf den Missverständnissen, und sie sei gegenstandslos (K. Riesenhuber). Die Mehrheit der protestantischen Autoren<sup>65</sup> gibt Barths Mariologiekritik wieder und versucht sie gegen die katholischen Widerlegungen zu verteidigen und zu rechtfertigen. Einige, zum Beispiel, L.G. Tait, P.S. Fiddes, M. Heymel und T. Perry, setzen sich mit der Frage der Mitwirkung und Freiheit Mariens in Barths Mariologiekritik auseinander und versuchen eine Erklärung dafür anzubieten, wie Barth die Mitwirkung und das *Fiat* Mariens in der Heilsgeschichte sieht bzw. ob Maria mit ihrem *Fiat* in Freiheit an der Erlösung mitwirkt. Diese Erklärungen, obwohl sie teilweise meisterhaft und nicht nur einseitig begründet sind, wie ich in meiner Dissertation gezeigt habe, sind vom katholischen Standpunkt aus nicht ganz plausibel. Einige Versuche kommen zum Ergebnis, dass die Unstimmigkeit zwischen Barth und der katholischen Theologie »terminologisch« ist (L.G. Tait) und dass Barth die Mariologie missverstanden hat (K. Riesenhuber). Leo Scheffczyk ist aber der Ansicht, dass Barth mit seiner Lehre in die Nähe der Mariologie geraten ist.<sup>66</sup> Ebenso behauptet W. Pannenberg, dass Barth sich bereits auf der Linie mariologischen Denkens bewegt.<sup>67</sup> Dem stimme ich auch zu. Meiner Meinung nach hat Barth die Mariologie nicht missverstanden, was auch die Stellungnahmen mehrerer Autoren gerade zu Barths Mariologiekritik bestätigen.<sup>68</sup> Barth hat die Mariologie richtig verstanden. Er konnte aber in seiner Treue zu den

<sup>63</sup> Vgl. ebd., S. 364.

<sup>64</sup> Vgl. Ziegenaus, A., *Heilsplan Gottes, Stellung Mariens im Heilsplan Gottes*, in: MarL, Bd. 3, S. 115 f.

<sup>65</sup> Es sind die Autoren gemeint, dessen Werke ich in der Rezeption dargestellt habe. Es sind 16 protestantische und 12 katholische Autoren sowie 1 orthodoxer Autor.

<sup>66</sup> Vgl. Scheffczyk, L., *Riesenhuber, Klaus: Maria*, S. 84.

<sup>67</sup> Vgl. Pannenberg, W., *Grundzüge*, S. 143.

<sup>68</sup> Vgl. zum Beispiel Fiddes, P. S., *Mary*, S. 112.

protestantischen Grundprinzipien der katholischen Marienlehre nicht zustimmen. Sein ständiges Ringen mit der Mariologie ist im Grunde genommen sein ständiges Ringen, in der Auseinandersetzung mit der katholischen Theologie den protestantischen theologischen Prinzipien treu zu bleiben. An dem Beispiel der »Mitwirkung« lässt sich Barths ständiges Ringen mit der Mariologie als ein Pendeln zwischen der katholischen Lehre und der Treue zu den protestantischen Grundprinzipien sehen. Barth äußert sich nämlich über das *Fiat* Mariens sehr kritisch, und er lehnt einerseits entschieden jede Mitwirkung Mariens an der Erlösung ab. Andererseits behauptet er, dass Maria sich nicht nur passiv verhält, sondern in Freiheit zustimmt und dass diese Zustimmung ihre einzige Mitwirkung ist.<sup>69</sup>

Ich habe in meiner Studie versucht, nicht nur das in Barths Rede über Maria und die Mariologie zu finden, was eine bestimmte von vornherein aufgestellte These beweisen würde. Vielmehr war es mein Anliegen, die ganze Marienrede Barths zu berücksichtigen und Barth selbst in der Darstellung seiner Marienrede zum Wort kommen zu lassen. An einigen wichtigen Stellen von Barths Marienrede, wie zum Beispiel das Mitwirken, das *Fiat* und die Freiheit Mariens, und dasselbe gilt für das Verhältnis zwischen Maria und der Kirche, konnte ich gegensätzliche Äußerungen feststellen und auf das ständige Ringen Barths mit der Mariologie hinweisen. Meiner Meinung nach sind die letzten Worte Barths in seiner Rede über Maria und die Mariologie für den Ausgang dieses Ringens mit der Mariologie entscheidend. Darüber zu sprechen, komme ich im letzten Punkt der Darstellung meiner Dissertation, wenn ich die Entwicklung und Wandlung in Barths Marienrede in Umrissen schildere.

## 6. Entwicklung und Wende in Barths Marienrede

Karl Barth beschäftigte sich seit Beginn seiner theologischen Tätigkeit mit Maria<sup>70</sup>, und seine letzte Äußerung über die Mariologie erfolgte zwei Tage vor seinem Tod<sup>71</sup>. Es stellt sich deshalb die berechtigte Frage: kann man in dieser Zeitspanne von einer Entwicklung und Wandlung des theologischen Denkens in seiner Rede über Maria und die Mariologie sprechen?

Wie bereits erwähnt, spricht Barth sehr früh über Maria und die Mariologie in seinen theologischen Schriften. Zunächst in den »Vorträge(n) und kleinere(n) Arbeiten« und »Predigten«, dann aber in den »Akademischen Werken« und in der *Kirchlichen Dogmatik*. Seine letzten Äußerungen kommen schließlich in den »Gesprächen« und in den »Briefen« vor. Barth befasst sich auf seinem theologischen Weg grundsätzlich mit allen bedeutenden Themen der Mariologie seiner Zeit. An einigen von ihnen wird mehr als an den anderen die Entwicklung und Wandlung bzw. die Wende, aber ebenso

<sup>69</sup> Vgl. *Glaubensbekenntnis der Kirche*, Erklärung des Symbolum Apostolicum nach dem Katechismus Calvins, Zürich 1967, S. 72.

<sup>70</sup> Vgl. *V.u.kl.A. 1909–1914*, Vortrag »Novalis [Aufsatz], 1911«.

<sup>71</sup> Vgl. Ott, H., *Steht Maria zwischen den Konfessionen?*, in: Stauffer, R. (Hrsg.), *In necessariis unitas*, (Festschrift J.-L. Leuba), Paris 1984, S. 306. (Weiter: *Steht Maria zwischen den Konfessionen?*).

auch eine Konstante, in Barths Marienrede sichtbar. Zu allen vier marianischen Dogmen nimmt er Stellung. Über die Jungfrauengeburt bzw. die Jungfräulichkeit Mariens und die Gottesmatterschaft Mariens äußert er sich ausführlich. Das Mitwirken Mariens in der Heilsgeschichte und das *Fiat* Mariens sind Stammunkte in Barths Marienrede. Das Thema »Maria und die Kirche« nimmt ebenso einen festen Platz in seinen theologischen Überlegungen ein. Die ganze Marienrede Barths wird allerdings durch seine Kritik an der Mariologie stark geprägt. Deshalb habe ich die Schilderung der Entwicklung und der Wandlung von Barths Rede über Maria und die Mariologie gerade mit der Analyse seiner Mariologiekritik beendet.

Die ersten Jahre von Barths Rede über Maria und die Mariologie entbehren jeglicher Kritik an der Mariologie. In keinem seiner Werke aus den frühen Jahren findet man eine ausdrückliche Mariologiekritik. Die ersten Äußerungen über Maria deuten aber bereits im Jahre 1911 Barths Mariologiekritik an. Barth beginnt im Jahr 1927 seine scharfe Kritik an der Mariologie zu üben. Zunächst versucht er in der Weihnachtsbetrachtung, die Mariologie als »Wucherung« zu bezeichnen.<sup>72</sup> Worauf er hier noch verzichten musste, wird er in der *Kirchlichen Dogmatik*, in den »Gesprächen« und in den »Briefen« nicht unterlassen können, nämlich, sich über die Mariologie ganz kritisch zu äußern und sie eine »Wucherung« zu nennen. Allerdings übersehen viele von Barths Forscher und Interpreten, dass Barth bei dieser scharfen und ablehnenden Art der Kritik nicht stehen geblieben ist. Barths Kritik an der Mariologie wird nicht ohne Grund wieder gemäßiger, bis er sie mit seiner letzten Äußerung praktisch ganz zurücknimmt. Dass Barth in der Mariologiekritik vorsichtiger geworden ist, bestätigen einige Autoren in ihren Stellungnahmen zu Barths Marienrede. Die in meiner Studie angeführten Autoren legen ein klares Zeugnis dafür ab, dass es eine Entwicklung und Wandlung in Barths Kritik an der Mariologie gibt, und zwar eine vom scharfen zum moderateren Ton. Auch wenn Barth sich in seinen letzten Lebensjahren in Gesprächen und Briefen kritisch über die Mariologie äußert, sind seine Worte nicht mehr so scharf und bissig. Aufgrund der Entwicklung und Wandlung im theologischen Denken Barths und aufgrund seiner letzten Äußerung über die Mariologie (08.12.1968) schließe ich daraus, dass die im Brief an Prof. Lengsfeld (21.10.1966) und in den letzten Gesprächen 1967 geäußerte Mariologiekritik eigentlich ein Schwanengesang vor der entscheidenden Wende, nämlich vor der Erkenntnis, dass die Mariologie doch nicht Unrecht hat, zu sein scheint. Das Ziel der Entwicklung und Wandlung der Kritik Barths an der Mariologie wird mit der letzten Äußerung Barths über die Mariologie erreicht. Ich erinnere noch einmal, dass Barths letzte Äußerung über die Mariologie der folgende Satz ist: »Man habe wohl diese ganze Frage der Mariologie theologisch doch noch nicht aufgearbeitet und man müsse sie auch evangelischerseits noch einmal von Anfang an durchdenken«.<sup>73</sup>

Heinrich Ott bemerkt dazu, dass Barth mit diesem kleinen Satz seine Position der Mariologie gegenüber ein wenig revidiert hat. Den Grund dafür sieht Heinrich Ott im

<sup>72</sup> Vgl. *Predigten 1921–1935*, S. 562, Anm. 1.

<sup>73</sup> Ott, H., *Steht Maria zwischen den Konfessionen?*, S. 306.

veränderten Klima der nachkonziliaren katholischen Theologie und in einer christozentrischen Ausrichtung und Relativierung der Mariologie.<sup>74</sup> Mit dieser Interpretation bin ich aber nicht einverstanden. Das veränderte nachkonziliare Klima, die christozentrische Ausrichtung und die Relativierung der Mariologie in der katholischen Kirche können nämlich nicht der Grund sein, dass Barth bei den Evangelischen einen Bedarf sieht, sich mit der Mariologie zu befassen bzw. die ganze Frage der Mariologie noch einmal von Anfang an zu durchdenken. Die christozentrische nachkonziliare Ausrichtung der Mariologie ist Barth aus seiner Beschäftigung mit dem Konzil und der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* bestimmt schon vorher gut bekannt gewesen. Hätte es sich hier in der gehörten Radiopredigt um eine Relativierung der Mariologie gehandelt, hätte Barth das nur bejahen können, nicht aber sagen brauchen, dass die Mariologie auch evangelischerseits zu durchdenken sei. Man kann daraus legitimerweise schließen, dass Barth zu einer neuen Erkenntnis gekommen bzw. dass ihm in seinem hohen Alter noch eine tiefere Einsicht geschenkt worden ist. Ihm ist etwas aufgegangen, was er bis jetzt nicht so verstanden, gesehen und vertreten hat. Hätte Barth nämlich noch immer vertreten, dass die Mariologie unwichtig ist und dass man ohne sie gut auskommen kann, wozu dann diese Bemerkung, dass man die ganze Frage der Mariologie evangelischerseits noch einmal von Anfang an durchdenken müsste? Mit dieser Äußerung hat Barth nämlich die evangelische Position bzw. seine eigene, insbesondere bezüglich der Mariologiekritik, endgültig in Frage gestellt. Barth hat mit diesem kleinen Satz eigentlich seine ganze Kritik und Ablehnung der Mariologie in Frage gestellt. Dieser kleine Satz ist sozusagen Barths Revision, die Relativierung seiner eigenen Mariologiekritik und, wenn wir das auf den Punkt bringen wollen, die Zurücknahme seiner ganzen Mariologiekritik. Mit dieser Äußerung hat Barth seine Kritik der Mariologie korrigiert bzw. zurückgenommen. Die Entwicklung und Wandlung in Barths Kritik an der Mariologie hat ihren Endpunkt in dieser totalen Wende erreicht. Von den anfänglichen kritischen Andeutungen über die schonungslose Kritik zum moderaten Ton bis zur Zurücknahme der Kritik an der Mariologie, lässt sich der Weg des ständigen Ringens von Karl Barth mit der Mariologie beschreiben.

### *Schluss*

Aus dem »Historischen Bericht« Barths kann man eine interessante kurze Bemerkung entnehmen. Papst Paul VI. hatte Barth versprochen, für ihn zu beten, damit ihm noch eine tiefere Einsicht über Maria geschenkt werde.<sup>75</sup> Hat das Gebet des Papstes vielleicht nicht gerade das bewirkt, dass Barth sich zwei Tage vor seinem Tod folgendermaßen geäußert hat: Man müsse die ganze Frage der Mariologie theologisch doch auch evangelischerseits noch einmal von Anfang an durchdenken. Ist das nicht ein Beweis dafür, dass Barth als einer, der in der theologischen Wissenschaft immer

<sup>74</sup> Vgl. ebd., S. 308.

<sup>75</sup> Vgl. *Ad Limina Apostolorum*, Zürich 1967, S. 16.

»noch einmal mit dem Anfang anfangen«<sup>76</sup> wollte, die Richtigkeit und Wahrhaftigkeit des katholischen Marienglaubens, der Marienverehrung und der Mariologie erkannt hat? Ist diese Äußerung nicht der Höhepunkt der Entwicklung und Wandlung seiner Marienrede? Die Darstellung und Auswertung der chronologisch aufgelisteten Stellen von Barths Marienrede in seinen Werken und der Rezeption bei zahlreichen Autoren hat mich bis zu diesem Punkt und zu diesem Ergebnis geführt. Es scheint mir legitim zu sein, diese Angaben über Barths Ringen mit der Mariologie so zu deuten. Die in Umrissen geschilderte Entwicklung und Wandlung von Barths Marienrede berechtigt dazu, daraus zu schlussfolgern, dass Barth die Wahrheit der katholischen Marienlehre nicht nur begriffen, sondern auch angenommen und anerkannt hat.

*Discourse about Mary, not Mariology:  
the Figure of Mary in Karl Barth*

*Abstract*

The article summarizes the doctoral thesis of the author about Mary in the theology of Karl Barth. In the tradition of Reformed theology, Karl Barth in his debate with Catholic theology has written extensively about Mary and Mariology so that it is possible to elaborate a fruitful study. The »discourse about Mary« (Marienrede) of Barth comprehends all important Mariological topics, such as the four Marian dogmas, the cooperation of Mary in Redemption, the biblical figure of Mary, Marian devotion, Mary and the Church etc. Nevertheless Barth criticizes Catholic Mariology very strongly and refutes it. At the end of his life, however, there has a change: the reformed theologian recognizes the importance of Mariology also for Protestant theology.

---

<sup>76</sup> *Einführung in die evangelische Theologie*, 3. Aufl., Zürich 1985, S. 182.

# Transsubstantiation

## *Zur Naturphilosophie der eucharistischen Wandlung*

*Von Rudolf Hilfer, Stuttgart*

Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. gewidmet

### *Zusammenfassung*

Brot und Wein sind materielle Dinge. Normale Materie besteht aus Atomkernen, Elektronen und Photonen. Volumetrisch überwiegen die Photonen. Photonen sind quantisiertes Licht. Die Formulierung der physikalischen Gesetze, denen quantisiertes Licht gehorcht, erfordert Vektorräume mit unendlich vielen Richtungen. Die Formulierung der physikalischen Wirklichkeit von Brot und Wein ist insofern recht abstrakt. Diese Abstraktheit der physikalischen Wirklichkeit normaler Materie gestattet es jedem Christgläubigen mit dem Verstand und ohne Widerspruch zur Physik anzunehmen, daß in der eucharistischen Wandlung ein übernatürlicher Übergang von unsichtbarem natürlichem Licht zu ebenso unsichtbarem übernatürlichem (göttlichem) Licht stattfindet.

### *1 Problemstellung*

Alle Leugner der eucharistischen Wandlung sind gewiss, daß sich durch die Worte, die der Priester stellvertretend für Christus spricht, weder an der Hostie noch am Wein irgendetwas verändert. Doch woher nehmen christgläubige Leugner ihre Gewissheit?

Moderne Theologen verlegen das immaterielle Geschehen manchmal von der übernatürlichen Ebene der Wesenswandlung auf die natürliche Ebene der Bedeutungswandlung, wenn sie von »*Transsignifikation*« sprechen und meinen, daß sich in der Wandlung nur die Bedeutung der eucharistischen Gestalten verändert. Aber auch Vertreter der Rechtgläubigkeit [7] tun sich bisweilen schwer mit der Wirklichkeit der Transsubstantiation, wenn sie Wirklichkeit personal deuten [7, 11] und in ihr ein »*in sich geeintes Selbstverhältnis, das im Personsein zum Ausdruck kommt*,« [7, S. 641] sehen, also eine Wirklichkeit »*von wesentlicher anderer Art*« [9, S.347]. In einem kürzlich publizierten Aufsatz [12] wird vorgeschlagen, Transsubstantiation durch den Begriff »*Substantiation*« zu ersetzen. Obwohl Spaemann an der Übernatürlichkeit der Wandlung festhält sieht er im Begriff Transsubstantiation eine irri- ge philosophische Voraussetzung oder Annahme. Recht betrachtet sei das Brot gar keine Substanz, meint er, zumindest keine primäre wie beispielsweise ein Lebewesen. »*Es gibt keine Brotsbstanz, die in die Substanz des Leibes Christi gewandelt werden könnte, und keinen Vorgang, den wir Transsubstantiation nennen könnten*« schreibt

Spaemann. Mischungen, wie etwa Brot, seien philosophisch gesehen nur Artefakte und haben deshalb, so Spaemann, kein eigenständiges Sein, keinen »Selbststand«, bzw. kein »Selbstsein«, das über ihre »Bedeutsamkeit für die Menschenwelt« hinausgeht.

Das Bestreiten der Brotsubstanz [12] ebenso wie die Personalisierung der Wirklichkeit [7, 11] widersprechen den dogmatischen Formulierungen in [10, Cap.IV und Can.II]. Es erhebt sich daher wieder einmal die Frage ob das, was die katholische Kirche seit dem 11. Oktober 1551 allen Christgläubigen zu glauben und zu lehren vorlegt, auch angesichts der modernen Physik noch vernünftig, glaubwürdig und lehrwürdig ist. Immerhin sind Wein und Hostie als materielle Substanzen hierarchisch aus Licht (Photonen) und Massepunkten (Elektronen, Protonen, etc.) zu Atomen, Molekülen und Stoffen zusammengesetzte Dinge, (*»substantiae compositae«*), die den von Gott gegebenen Gesetzen der Physik gehorchen.

Gedanklich fällt bei der Lektüre von [12] vor allem auf, daß Spaemann zwar eine Brotsubstanz ablehnt, aber chemische Verbindungen ausdrücklich als Substanzen anerkennt, denn er schreibt in [12, S.200] *»Im Unterschied zu chemischen Verbindungen, durch die neue Substanzen entstehen, ist Brot nur eine Mischung von Ingredienzien, die nicht danach verlangen, gemischt zu werden«*. Leider werden die primären Akzidentien von Brot bzw. Wein (Krume, Melanoidine etc. bzw. Bouquet, Alkohol etc.), durch die wir sie als Brot und Wein identifizieren, nicht durch mechanische Mischungen sondern durch chemische Verbindungen hervorgebracht. Obwohl die Brotherstellung mit der mechanischen Vermischung von Mehl, Wasser, Salz, Hefepilzen und Milchsäurebakterien beginnt, ergibt deren mechanische Mischung noch kein Brot, ebensowenig wie das mechanische Auspressen von Weintrauben Wein ergibt, sondern Maische. Richtiger wäre es Brot und Wein als das Ergebnis komplexer, nur teilweise bekannter lebensmittelchemischer Reaktionen anzusehen. Im Fall von Brot führt bereits das Anmischen von Weizenmehl und Wasser zur Bildung von Glutennetzwerken vermittelt chemischer Reaktionen (z.B. Disulphidbrückenbindung zwischen den Schwefelatomen zweier Cysteine), deren makroskopische Auswirkung sich im Übergang von Pulver und Flüssigkeit zu Teig zeigt. Auch beim Gehenlassen und Backen des Teiges finden zahlreiche chemische Reaktionen statt, die z.B. Gase freisetzen, Kohlenhydrate hydrolisieren und pyrolysieren, oder Aroma- und Geschmacksstoffe bilden (Maillard-Reaktion). Mehl, Teig, Maische, Brot und Wein sind als chemische Edukte und Produkte ebenso sehr Artefakte oder natürliche Substanzen wie das für Mineralien oder Plexiglas zutrifft.

Dieser Aufsatz entstand aus einem Gespräch mit Robert Spaemann und die Problemstellung ergibt sich aus seinem Vorschlag das präpositionale Präfix Trans zu streichen [12] obwohl das Konzil von Trient auf dem vollständigen Wort Transsubstantiation insistiert [10, Sessio XIII. Celebrata die 11. Mensis Octobr. 1551, Decretum de Sanctissime Eucharistiae Sacramento, Cap.IV und Can. II]:

*... idque nunc denuo sancta haec Synodus declarat, per consecrationem panis & vini, conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, & totius substantiae vini in substantiae sanguinis eius: quae conversio convenienter, & proprie a Sancta Catholica Ecclesia Transsubstantiatio est appellata.*

Es stellt sich also die Frage was das Konzil von Trient mit Substanz gemeint hat. Damit einher geht die Frage nach der Wirklichkeit von Brot und Wein vor ihrer »*conversio*«, und ob diese Wirklichkeit weniger ein »*An-Sich-Sein*« als vielmehr ein »*Für-Uns-Sein*« ist, wie es heute verbreitet gelehrt wird. Damit ist auch die Wirklichkeit (bzw. Realität) der Realpräsenz in Raum und Zeit als Problem gestellt (vgl. [9, S. 347]). Es geht also um drei Fragen:

- (i) Was ist mit der Substanz von Brot und Wein gemeint?
- (ii) Was ist die Wirklichkeit von Wein und Brot ?
- (iii) Wann und wo beginnt und endet die Realpräsenz ?

Die Antworten (in Abschnitt 5) zeigen inwiefern die Wahrheit der Physik die Zustimmung des Verstandes zur Glaubenswahrheit von Realpräsenz und Transsubstantiation nicht erschwert, sondern erleichtert.

## 2 Substanz

Wenn Brot keine Substanz ist, was genau ist dann mit Substanz gemeint ? Der Substanzbegriff des Konzils von Trient wurde »*in die Diskussion gebracht, um einen Realismus zu formulieren, der nicht naturalistisch war, und um die absurde Position der antiberengarischen »Orthodoxie« zu beenden. Denn Substanz war ein metaphysischer Begriff, von dem »per definitionem« feststand, daß er nicht auf der Ebene des Quantitativen liege. Die Frage, die hier also aufstand und aufsteht, lautet: Was ist das eigentlich: »Wirklichkeit, Realität?« Wie immer man auf diese Letztfrage antworten mag, die klassische Eucharistielehre war davon überzeugt, daß »Realität« und »Quantität« nicht ineinanderfallen und daß die eucharistische Realität nicht auf der quantitativen (also auch nicht auf der chemischen, anatomischen und so weiter) Ebene liegt, sondern Realität von wesentlich anderer Art, aber eben doch »Realität« ist.*« [9, S. 347]. Oberflächliche Polemik wäre damit erledigt, hätte sich der Substanzbegriff nicht vom metaphysisch-philosophischen Begriff zum physikalisch-naturphilosophischen Begriff entwickelt<sup>1</sup>.

### 2.1 Physik

Der physikalisch-naturphilosophische Substanzbegriff ist im internationalen Einheitensystem sogar gesetzlich verankert. Die Maßeinheit Mol quantifiziert die »*quantità di sostanza*« oder »*amount of substance*«, jedenfalls im Englischen und im Italienischen. Im Französischen spricht man von »*quantité de matière*«, also von Materie statt Substanz, im Deutschen von »*Stoffmenge*«, also von ύλη statt Substanz.

**Definition 1** (Substanz in Physik und Chemie):

*Substanz bezeichnet in der Naturwissenschaft reine oder gemischte Stoffe aus denen materielle Dinge zusammengesetzt sind.*

<sup>1</sup> Ein quantitativer Substanzbegriff ist auch in die Wirtschaftswissenschaft eingedrungen. Man definiert dort etwa die Substanz eines Unternehmens.

Reine Substanzen (Reinstoffe) erhält man aus Naturstoffen durch Trennungs- und Reinigungsverfahren, wie Filtration, Sedimentation, Flotation, Destillation, Adsorption, Chromatographie, Zentrifugieren, Ausfällen, Umkristallisation, Abscheiden und viele andere. Gemischte Substanzen (Mischungen) unterscheiden sich von reinen Substanzen (Reinstoffen) dadurch, daß das Gewichtsverhältnis ihrer stofflichen Bestandteile beliebig sein kann. Bei Reinstoffen steht das Gewichtsverhältnis ihrer Bestandteile stöchiometrisch fest<sup>2</sup>.

Reines Wasser besteht stöchiometrisch stets aus zwei Teilen Wasserstoff und einem Teil Sauerstoff. Reiner Wein hingegen ist eine Mischung aus hunderten von Komponenten, deren Anteile schwanken können. Dazu gehören Wasser, Äthylalkohol, Glycerin, Säuren, wie Wein-, Milch-, Apfel-, Zitronen- oder Kohlensäure, Spurenelemente, wie Kalzium, Kalium, Natrium, oder Magnesium, Farbstoffe, Aromastoffe, Mineralstoffe, Gerbstoffe und andere Reinstoffe.

Chemisch reine Substanzen (Reinstoffe) entsprechen chemischen Verbindungen. Sie lassen sich oft durch chemische Analyse in andere Reinstoffe weiter zerlegen. Schließlich erhält man chemische Grundsubstanzen oder Grundstoffe. Sie heißen chemische Elemente und sind im Periodensystem der Elemente geordnet zusammengefasst.

Akzidentien chemischer Substanzen werden oft durch Dichtefelder beschrieben. Beispiele sind Massendichten, Energiedichten, Ladungsdichten oder Konzentrationen, d.h. Stoffmengendichten. Die Dichtefelder gehorchen den mathematisch formulierten Gesetzen der Physik und Chemie. Mathematisch gesehen sind Dichtefelder definiert als reellwertige Funktionen auf Teilgebieten von Raum und Zeit. Das Teilgebiet auf dem eine Dichte nicht verschwindet heißt in der Mathematik Träger. Die semantische Konsistenz der Physik erlaubt es die Dichtefelder chemischer Substanzen mit Dichtefeldern in der Molekül- und Atomphysik zu verknüpfen. Diese wiederum mit denen der Kernphysik, die Dichten der Kernphysik dann mit denen der Elementarteilchenphysik, und so fort. Dabei werden die Trägergebiete der Massen- und Ladungsdichten fortschreitend kleiner und sind im Vergleich zum Träger chemischer Dichten in winzigen punktförmigen Teilgebieten lokalisiert.

Auf diese Weise verflüchtigt sich der Träger normaler massiver Materie ins immer Kleinere. Zurück bleiben elektromagnetische Felder, welche den Raum erfüllen. Elektromagnetische Felder mit Wellenlängen im Bereich von 400 bis 800 Nanometern sind sichtbares Licht. Chemische Substanzen bestehen also im wesentlichen, d.h. abgesehen von winzigen Massepunkten, aus demselben «Stoff» wie Licht<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Stöchiometrie ist die Lehre von der Messung der  $\sigma\tau\omicron\chi\epsilon\iota\alpha$ , d.h. der Urbestandteile, Grundstoffe oder Elemente.

<sup>3</sup> Die ontologische Bedeutung physikalischer Felder kann dabei offen bleiben. Tropenontologisch wären Elektronen Eigenschaftsbündel, im ontischen Strukturrealismus wären es Darstellungen von Symmetriegruppen. Das ontologische Problem entspricht dem Welle-Teilchen-Dualismus. Physiker betrachten elektromagnetische Felder auch als photonischen «Stoff» (Photonengas) und untersuchen exotische «Stoffe» aus ontologisch höchst fragwürdigen Quasiteilchen wie Phononen, Magnonen, Polaronen oder Exzitonen.

## 2.2 Metaphysik

Metaphysisch-philosophisch werden oft nicht Wasserstoff, Sauerstoff, Kohlenstoff oder Licht sondern Lebewesen (wie z.B. Menschen, Mücken, Muscheln, Mais oder Mikroben) als Paradigma für den Substanzbegriff betrachtet. Bei höheren Lebewesen gibt es Individuen ein und derselben Art, die sich durch ihre Erscheinung und ihre Tätigkeit (Lebensäußerung) als Individuen bekunden. Dadurch lässt sich bei höheren Lebewesen die Substanz des Individuums als das Seiende bestimmen, was diese beobachtbaren Eigenschaften (observablen Akzidentien) hervor- bzw. ins Sein bringt<sup>4</sup>.

Metaphysisch-philosophisch ist Substanz also etwas, das an sich und unmittelbar *per se* Sein hat, und das observable Akzidentien trägt. Spaemann definiert etwas einschränkender:

**Definition 2** (Substanz bei Spaemann) :

*Die Substanz eines Dinges ist der selbstseiende Wesenskern eines Dinges, der eine eigene dynamische Verfasstheit impliziert, eine eigene teleologische Struktur, aufgrund derer es natürlichen Dingen um etwas geht, und zwar zuerst und vor allem um ihre eigene Selbstbehauptung [12, S.200].*

Die Begriffe »Wesenskern« (im Unterschied zu Wesen), »dynamische Verfasstheit«, »teleologische Struktur« oder »Selbst« werden in [12] nicht weiter erörtert. Stattdessen wird dort gesagt: »Einem Pferd geht es um etwas. Es ist irgendwie ein Pferd zu sein. Es ist nicht irgendwie ein Auto zu sein. Einem Auto geht es um nichts.« Mit anderen Worten: Nur lebende Dinge haben eine Substanz.

Bei winzigen Lebewesen (Mikroben) fällt die Unterscheidung von Individuen ein und derselben Art oft schon deshalb schwerer, weil man dazu ein Mikroskop benötigt. Bei äußerlich gleichen Gegenständen identischer Form (wie maschinell gefertigten Autos oder Kristallen) scheint es ohne Mikroskop unmöglich Individuen zu unterscheiden. Andererseits lassen sich zwei identische Autos selbst bei identischen Nutzungsbedingungen z.B. durch ihre Nutzungsdauer (auch »Lebensdauer« genannt) unterscheiden. Das liegt an Fertigungstoleranzen und mikroskopischen Details (z.B. der Körnung, Maserung, Struktur usw.) der Bauteile. Auch die individuelle Verschiedenheit zweier Brote oder Oblaten bekundet sich in ihrer Porenstruktur. Unbelebte Dinge und Artefakte zeigen auch eine »dynamische Verfasstheit« insofern ihre Atome bei Temperaturen ungleich Null beständig thermisch fluktuieren. Sie haben eine »teleologische Struktur« insofern diese dynamischen Fluktuationen ins lokale Gleichgewicht streben. Ob sie ein »Selbst« haben hängt davon ab wie man das Selbst definiert.

Gemäß aristotelischer Tradition haben Artefakte aber nur eine (uneigentliche) Substanz, die durch ihren Zweck bzw. ihre Bedeutung bestimmt ist. Artefakte sind dann, abgesehen von ihrer Zweckbestimmung, nichts jenseits ihrer Eigenschaften. Das ist es was Spaemann sagt: »Brot ist definiert durch eine Reihe von Eigenschaften. Es ist nichts jenseits dieser Eigenschaften.« [12, S.200]. »Mit anderen Worten: Brot ist keine Sub-

<sup>4</sup> Individuen niederer Lebewesen (Mikroben) sind oft wesentlicher Bestandteil höherer Lebewesen. Man schätzt, daß ein Mensch mehr Mikroben (Darmbakterien etc.) als Körperzellen hat (doi:10.1371/journal.pbio.1002533).

stanz. Wohl gibt es ein ›Wesen‹ des Brotes, aber dieses Wesen existiert nur innerhalb der menschlichen Welt, der Welt von ›Bedeutung‹. Was es innerhalb dieser Welt bedeutet, das ist es. Es hat kein Sein außerhalb derselben.... Wenn allerdings die Menschheit von diesem Planeten verschwunden wäre, dann wäre auch die Menschenwelt, die Welt der Bedeutungen, verschwunden. Dann wäre Brot nicht mehr Brot.« [12, S.201].

Ganz ähnlich behauptet Oster in [7, S.591] Brot und Wein hätten ihre »*lebenserhaltende Bedeutung nicht zuerst aus ihrem An-sich-Sein vor Gott, sondern aus ihrem von Menschen in einem geschichtlichen kulturellen Kontext erwirkten ›Für-uns-Sein‹*«. »*Das heißt, die Objektivität ihrer Bedeutung ist nicht verbürgt durch einen göttlichen Schöpfungsakt als vielmehr durch einen gemeinsamen gesellschaftlichen Akt der Konstruktion oder ... durch Übereinkunft einer Sprechergemeinschaft durch und für den Menschen dieser Gemeinschaft.*« ([7, S.592])

Die Auffassung von Wirklichkeit, die sich in solchen Sätzen ausdrückt, widerspricht dem alltäglichen Verständnis. Sie widerspricht auch einer Philosophie der »*doppelten Substantialität des geschöpflichen Seins*«, die den Artefakten trotz ihres »*Sein-von-woanders-her doch Sein-in-Selbständigkeit*« zubilligt [8, S.151]. Wer einmal Tauben mit Brot gefüttert oder sein Brot beim Zelten vor Grizzlybären geruchsgesichert hat, ist irgendwie überzeugt, daß Brot auch ohne Menschheit Brot bleibt. Analoges gilt für andere Artefakte. Brücken oder Tretminen bedeuten auch für Elefanten etwas. Selbst ein ganz und gar künstlich von programmierten toten Maschinen automatisch hergestellter Ofen wärmt im Winter nicht nur Mensch und Tier, sondern auch Pflanzen oder tote Steine. Archäologische Artefakte bleiben was sie immer waren: Trinkgefäße, Schmuck, Steuerlisten, oder Tempel. Und zwar unabhängig davon, ob es noch einen Menschen gibt, der lesen kann oder ihre Bedeutung kennt.

Andrerseits ist die Wirklichkeit tatsächlich abstrakt, weil sie Wort Gottes ist. Der abstrakte λόγος der Schöpfungswirklichkeit wird nicht nur im Evangelium Joh 1,1 und Joh 1,3 [4] behauptet, wo es heißt: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος, und πάντα διὰ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. Auch in der modernen Physik ist die Wirklichkeit durch eine eigentümliche mathematisch-logische Abstraktheit charakterisiert. Doch diese Abstraktheit der Wirklichkeit ist kein soziologischer »*Akt der Konstruktion*« oder die »*Übereinkunft einer Sprechergemeinschaft durch und für den Menschen dieser Gemeinschaft*«. Vielmehr gleicht die seltsam abstrakte Wirklichkeit der Quantenelektrodynamik normaler Materie jener Seinsverknüpfung von λόγος und φῶς ἀληθινόν, die Gott in Joh 8,12 herstellt, wenn er sagt: ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου oder in Joh 1,9: Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον und ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο (Joh 1,10).

Bevor die eigentümliche Abstraktheit der Wirklichkeit als Nichtvertauschbarkeit identifiziert und näher beleuchtet wird, muß der Substanzbegriff des hl. Thomas von Aquin als der scholastische Bezugspunkt dargestellt werden, welcher der dogmatischen Formulierung zugrunde liegt.

In *De ente et essentia* unterscheidet der hl. Thomas vorab real Seiendes (Wirkliches) vom abstrakten logisch-mathematisch Seienden [1]. Real seiend sind Dinge worauf die aristotelischen Kategorien (κατηγορειν heißt vorbringen, anklagen, aussagen) der Substanz (οὐσία, Wesen), Quantität (ποσὸν wieviel), Qualität (ποιὸν wie beschaffen), Relation (πρὸς τι in Bezug auf), Ort (ποῦ wo), Zeit (ποτὲ wann), Lage (κεῖσθαι liegen), Haben (ἔχειν), Tun (ποιεῖν), und Leiden (πάσχειν) anwendbar sind. Thomas stellt die erste Kategorie (οὐσία), die substantia, den anderen neun, die er als *accidentales* (hinzufallend) bezeichnet, fundamental gegenüber und definiert insofern Substanz als diese erste Kategorie alles Wirklichen.

**Definition 3** (Substanz bei Thomas von Aquin):

*Substanz bezeichnet das, was von selbst ist* (»ens per se«), *das aus sich selbst heraus Bestand hat, ohne Träger existiert und subsistiert* (»ens in se subsistens«). »Ratio substantiae est per se existere« [2, a.3, arg. 4].

**Definition 4** (Akzidens bei Thomas von Aquin) :

*Akzidens bezeichnet eine unselbständige Seinsweise an einem anderen Sein (Träger). Akzidens ist ein* »esse in alio ut in subiecto« *also ein* »ens entis«.

»*Substantia prima*« ist das konkrete individuelle Wesen, das von Akzidentien näher bestimmt wird und von keinem anderen ausgesagt werden kann. »*Substantia secunda*« ist das allgemeine, durch Abstraktion vom Individuellen gewonnene Wesen, was im Allgemeinbegriff ausgesagt ist. Über den Zusammenhang von Wesen und Substanz sagt Thomas »*Essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quomodo et secundum quid.*« und »*Substantiarum vero quaedam sunt simplices et quaedam sunt composite, et in utriusque est essentia; sed in simplicibus veriori et nobiliori modo.*«

Das Wesen eines Dinges liegt demnach bei Thomas sowohl «in» seiner Substanz als auch in seinen Akzidentien. Ein Bestreiten der Substanz von Brot oder anderen Artefakten ist bei Thomas von Aquin nicht erkennbar. Es scheint als ob Thomas die Worte Wesen, Substanz und Natur weitgehend synonym gebraucht, denn er sagt »*Essentia etiam alio nomine natura dicitur*« [1, Cap. I]. Lassen wir deshalb den philosophischen Substanzbegriff beiseite, und befassen wir uns direkt mit der physikalischen Wirklichkeit von Wein und Brot, und mit ihrer fortschreitenden Verflüchtigung in eine eigentümliche mathematische Abstraktheit.

### 3 Wirklichkeit

Wirklich ist was wirkt. Wirkung und Gegenwirkung, also das wechselseitige Einwirken von Dingen aufeinander, nennt man Wechselwirkung. Erfahrung der Wirklichkeit entsteht durch Wechselwirkung von Dingen dann, wenn eines der wechselwirkenden Dinge die Auswirkungen der Einwirkung speichert. Das speichernde Ding kann sowohl ein Lebewesen als auch ein toter Messapparat sein. Ein Messapparat in diesem Sinne ist also ein Ding, das Aus-Wirkungen dauerhaft registriert oder dokumentiert. Die Wechselwirkung erzeugt so eine Beobachtung, ein Dokument, eine Messung. Beobachtungen bilden die Grundlage von Erfahrung. Erfahrung bedeutet hier: aus der Vergangenheit für die Zukunft lernen.

### 3.1 Feinkörnige Struktur der Materie

Was ist nun die Wirklichkeit von Wein und Brot ? Wirklichkeit und Wesen der Dinge erschliessen sich nach dem Gesagten aus der Beobachtung der observablen Akzidentien durch Einwirkung oder Wechselwirkung mit anderen Dingen. Die tatsächlich beobachteten Akzidentien von Wein und Brot hängen von der Art und Weise der Einwirkung ab, also davon ob man sie ertastet, riecht, schmeckt, oder nur unter Lichteinwirkung ansieht. Mit zunehmender Verfeinerung der fünf Sinne durch Pinzetten, Reagenzgläser, Lupen oder Elektronenmikroskope wurden auch die Akzidentien der Bestandteile von Brot und Wein immer genauer beobachtet und, wie bereits angedeutet, eine sehr feinkörnige Struktur der Wirklichkeit von Brot und Wein entdeckt<sup>5</sup>.

Alle chemischen Beobachtungen an Brot oder Wein lassen sich mit Hilfe der Atomhypothese erfolgreich ordnen und deuten, wonach winzige unteilbarer Stoffpunkte (Atome) im leeren Raum miteinander wechselwirken. Mit Hilfe technischer Pumpen wurde die Wirklichkeit des jahrhundertlang bestrittenen Vakuums als luftleerer atomfreier Raum immer deutlicher unter Beweis gestellt. Man könnte deshalb die Atome als das eigentlich Seiende, als die unveränderlichen Bausteine der Wirklichkeit ansehen. Die beobachtbaren Akzidentien der Dinge entstehen in dieser Auffassung der Wirklichkeit erst nachträglich durch die Bewegung der Atome und ihre Wechselwirkungen miteinander.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde mit zunehmender Verfeinerung der Messgeräte der radioaktive Zerfall von Atomen entdeckt. Dadurch verloren die Atome ihre fundamentale Bedeutung als letzte, unteilbare, und unveränderliche Bausteine der Materie. Sie erwiesen sich als veränderlich und zusammengesetzt. Man fand drei Bestandteile: Protonen, Neutronen und Elektronen, wobei Neutronen nur im Atomkern stabil sind. Die substantielle körnige Wirklichkeit der Atome wurde zur akzidentiellen Wirklichkeit von noch wesentlich stärker lokalisierten Atomkernen und Elementarteilchen.

### 3.2 Licht und Wirklichkeit

In etwa zeitgleich mit der Entdeckung der Radioaktivität ergab die verfeinerte Beobachtung elektrischer und magnetischer Wechselwirkungen, daß nicht die winzigen Elementarkörner, sondern elektrische und magnetische Kraftfelder, die den leeren Raum zwischen ihnen erfüllen, das eigentlich Wirkliche und Wirksame in und zwischen den Atomen sind. Die Kräfte zwischen den Atomen entstehen aus den Fluktuationen dieser Felder. Allerdings ist die Nah- und Wechselwirkung von Kraftfeldern ohne eine vermittelnde Substanz als Träger dieser Kräfte weit weniger anschaulich als die Vorstellung kleinster Teilchen, die von fernwirkenden Kräften bewegt werden.

Man hat lange Zeit versucht diese abstrakte Unanschaulichkeit zu vermeiden (*horror vacui*) und einen materiellen Äther (das 5. Element des Aristoteles) postuliert, der

<sup>5</sup> Vielleicht sollte man besser »wiederentdeckt« sagen, denn die feinkörnige Struktur aller Materie ist als עֶפֶר ('aphar) schon im Alten Testament (Gen 2,7, Gen 3,19 etc.) bekannt.

das Vakuum erfüllt. Der Äther sollte die Kraftfelder tragen, genauso wie ein elastischer Körper Spannungsfelder trägt, wenn man ihn verformt. Trotz intensiver Suche nach der Wirklichkeit des Äthers als Trägermedium der elektrischen und magnetischen Felder wurde bis dato keinerlei Wirksamkeit, Ein- oder Auswirkung des Äthers auf andere Dinge beobachtet. Die Ätherhypothese gilt deshalb physikalisch als widerlegt.

Statt des Äthers wurde das elektromagnetische Feld im Vakuum als die eigentliche Wirklichkeit, das eigentlich Seiende, bestätigt. Diese Wirklichkeit der Felder äußert sich in ihren beobachtbaren Akzidentien als Wellen, Schwingungen und Schwankungen. Diese Wellen und Schwingungen sind zwar mit Hilfe von Testladungen direkt nachweisbar und messbar, haben aber keinen materiellen Träger, d.h. es handelt sich dabei nicht um Schwingungen »an etwas anderem«. Bei Schallwellen schwingt die Luft, bei Oberflächenwellen das Wasser des Teiches. Bei elektromagnetischen Wellen wie z.B. Licht schwingt nichts. Auch bei Materiewellen wie z.B. Elektronen schwingt nichts. Solche Wellen existieren im Vakuum, im leeren Raum. Ihre Wellenlängen (i.e. die Abstände zwischen Maxima oder Minima) können jeden beliebigen Wert zwischen Null und unendlich annehmen. Elektromagnetische Schwingungen und Wellen im leeren Raum mit Wellenlängen zwischen vierhundert und achthundert Nanometern<sup>6</sup> sind für das menschliche Auge sichtbares Licht. Lichtwellen entspricht im Unterschied zu Materiewellen keine Ruhemasse. Man könnte deshalb paraphrasierend sagen, daß die klassisch-physikalische Wirklichkeit von Wein und Brot überwiegend unsichtbares natürliches Licht ist, das zwar observable Akzidentien, aber keinerlei materiellen Träger hat.

Es ist hierbei wichtig darauf hinzuweisen, daß das physikalische Vakuum nicht einfach »Nichts« im Sinne von Nicht-Seiend ist. Vakuum ist definiert als der Grundzustand eines Raumgebiets ohne Atome oder andere Teilchen. Grundzustand meint den Zustand kleinster Energie. Es ist zur Zeit nicht klar, ob diese Definition physikalisch vernünftig und mathematisch widerspruchsfrei ist.

Die abstrakte Unanschaulichkeit von Wellen, Schwingungen und Schwankungen des rein akzidentiellen elektromagnetischen Feldes ohne einen materiellen Träger wird etwas abgemildert wenn man bedenkt, daß dieses Feld seine Ursache in eben den Elementarteilchen hat, deren Bewegungen es bewirkt und bestimmt. Elektronen und Protonen sind die Quellen (מַעְיָן, mayan) des elektromagnetischen Feldes (Flußes). Insofern wären dann doch wieder die Elementarteilchen das eigentlich wirklich Seiende in Brot und Wein und der leere Raum zwischen ihnen besäße nur als Bühne für Kraftfelder und Geometrie einen gewissen Grad von Wirklichkeit. Doch auch diese Hoffnung eine anschauliche Auffassung der Wirklichkeit zu retten, wird durch die Fakten auf unerwartete Weise zerstört.

### 3.3 Vertauschbarkeit

Beobachtet man Brot und Wein unter starker Vergrößerung, dann passiert etwas sehr merkwürdiges: Manche Kombinationen von observablen Akzidentien lassen

<sup>6</sup> Ein Nanometer ist der millionste Teil eines Millimeters.

sich nicht mehr gleichzeitig feststellen oder messen. Das Seiende der Akzidentien entzieht sich der Beobachtung. Eine einleuchtende Erklärung für diese Tatsache ist nicht bekannt.

Die allgemeinste und klarste Formulierung der Beobachtungen ist das Fehlen der Vertauschbarkeit. Was das bedeutet, soll am Beispiel der Akzidentien von Ort  $x$  (locus,  $\rho\omicron\upsilon$ ) und Zeit  $t$  (tempus,  $\rho\acute{o}\tau\epsilon$ ) illustriert werden. Dazu betrachte man einen kleinen Tropfen Wein mit einer Masse  $m = 1\text{g}$  von einem Gramm. Es bezeichne  $x(t)$  den Ort (des Massenmittelpunktes) des Weintropfens zum Zeitpunkt  $t$  und es sei  $v$  die Geschwindigkeit (des Massenmittelpunktes). Die Geschwindigkeit ist definiert als Ortsänderung  $x(t_2) - x(t_1)$  im Zeitintervall zwischen zwei Zeitpunkten  $t_1 < t_2$  dividiert durch die Zeitdauer  $t_2 - t_1$  und zwar im Grenzwert verschwindend kleiner Zeitdauern, also wenn  $t_2$  gegen  $t_1$  strebt. Eines der wichtigsten allgemeingültigen Naturgesetze besagt nun, daß das Produkt  $xv$  in Wirklichkeit nicht dasselbe wie das Produkt  $vx$  ist, auch wenn dieses Gesetz in langen Jahrhunderten niemandem aufgefallen ist. Ort und Geschwindigkeit des Weintropfens sind streng genommen nicht vertauschbar.

Ein Maß für den Vertauschbarkeitsgrad ist der Betrag  $|xv - vx|$  der Vertauschungsdifferenz (auch Kommutator genannt)<sup>7</sup>. Wenn dieser Betrag verschwindet, d.h. wenn  $|xv - vx| = 0$  ist, dann gilt  $xv = vx$  und es liegt Vertauschbarkeit vor, andernfalls nicht. Der Grad der Vertauschbarkeit oder Nichtvertauschbarkeit von Ort und Geschwindigkeit hängt von der Masse des Dinges, hier des Weintropfens, ab. Für den Betrag der Vertauschungsdifferenz von  $xv$  und  $vx$  gilt stets das Naturgesetz

$$|xv - vx| = \frac{\hbar}{m}$$

wobei  $\hbar = 1,054571628 \times 10^{-34}\text{Js}$ , das (reduzierte) Plancksche Wirkungsquantum, eine fundamentale Naturkonstante ist [6]. Setzt man nun die Masse  $m = 1\text{g}$  des Weintropfens ein, so erhält man eine Vertauschungsdifferenz von  $1,054571628 \times 10^{-31}\text{m}^2/\text{s}$ , die zwar nicht Null ist, aber sehr klein. So klein, daß sie bis heute nicht messbar oder nachweisbar ist. Das erklärt warum das Vertauschbarkeitsproblem lange Jahrhunderte hindurch niemandem aufgefallen ist.

Die Vertauschungsdifferenz wird gemäß obiger Gleichung umso größer je kleiner der Weintropfen wird. Wie groß ist die Differenz, wenn der Tropfen nur noch ein Wassermolekül enthält<sup>8</sup>? Ein einzelnes Wassermolekül hat eine Masse von  $m = 2,9916 \times 10^{-26}\text{kg}$ . Das ergibt dann bereits eine Vertauschungsdifferenz von  $3,5251 \times 10^{-9}\text{m}^2/\text{s}$ , die mit heutigen Messgeräten durchaus messbar und nachweisbar ist.

Die Nichtvertauschbarkeit observabler Akzidentien wie Ort und Geschwindigkeit hat dramatische Konsequenzen. Sie impliziert eine »eigene dynamische Verfasstheit« der mikroskopischen Wirklichkeit, deren »Selbstbehauptung« sich in starken

<sup>7</sup> Die Vertauschungsdifferenz ist ein Maß für den Wirkungsunterschied pro Kilogramm, der durch Vertauschung der Reihenfolge der Beobachtung von Ort und Geschwindigkeit entsteht. Die Maßeinheit von  $xv$  und  $vx$  ist die einer spezifischen Wirkung, i.e Wirkung pro Kilogramm Masse  $m$ .

<sup>8</sup> Wein besteht zu 80–85% aus Wasser (siehe oben).

Fluktuationen der Atome, Moleküle und elektromagnetischen Felder äußert, und im Prinzip der kleinsten Wirkung eine »teleologische Struktur« besitzt. Es ist fast so, als »ginge es den Elementarteilchen um etwas« nämlich darum sich nicht allzu sehr einengen oder lokalisieren zu lassen. Es wird sinnlos vom Ort oder der Bahn eines Elementarteilchens zu reden. Die Nichtvertauschbarkeit hat weiter zur Folge, daß die Einwirkung des Messgeräts auf das zu beobachtende Akzidens nicht mehr vernachlässigt werden darf. Üblicherweise unterstellt man bei Beobachtungen unausgesprochen, daß die Wechselwirkung mit dem Messgerät nur eine untergeordnete Rolle spielt, und jedenfalls das zu beobachtende Akzidens nicht ändert. Das trifft für nichtvertauschbare Akzidentien nicht mehr zu und kann sogar dazu führen, daß für gewisse Aussagen logische Grundgesetze wie der Satz vom ausgeschlossenen Dritten – das *tertium non datur* – oder das Distributivitätsgesetz nicht mehr anwendbar ist.

Die weitreichenden Konsequenzen der naturgesetzlichen Nichtvertauschbarkeit kann man auch daran ablesen, daß die obige Gleichung nicht nur die Physik sondern auch die Mathematik sehr stark beeinflusst hat. Es ist nämlich nicht möglich, nichtvertauschbare Akzidentien durch Zahlen oder Matrizen darzustellen. Das wurde anfangs in der «Matrizenmechanik» vermutet. Vielmehr werden Räume mit unendlich vielen Richtungen für die Darstellung benötigt. Die eigentümliche Abstraktheit der Wirklichkeit, die schon in Joh 1,1 und Joh 1,3 (siehe oben) zum Ausdruck kommt, wird hier in mathematischen Theoremen über Nichtvertauschbarkeit manifest. »Die Vorstellung von der objektiven Realität der Elementarteilchen hat sich also in einer merkwürdigen Weise verflüchtigt, nicht in den Nebel irgendeiner neuen, unklaren oder noch unverstandenen Wirklichkeitsvorstellung, sondern in die durchsichtige Klarheit der Mathematik« [5, S.12]

Man könnte nun einwenden, daß es für die Transsubstantiation auf die mikro-physikalische Wirklichkeit von Wein und Brot schon deshalb nicht wirklich ankommt, weil es viele Sorten von Wein und Brot gab und immer noch gibt, die sich in allerlei Akzidentien wie Alkoholgehalt oder Zelluloseanteil unterscheiden. Wenn also schon die makrophysikalisch unterscheidbaren Brot- und Weinsorten unerheblich sind, dann erst recht unmessbar kleine Vertauschungsdifferenzen.

Doch diesem Einwand widerspricht das Dogma selbst, wonach Christus auch in jedem noch so winzigen Teil der konsekrierten Gestalten ganz und ungeteilt anwesend ist<sup>9</sup>. Außerdem wird die makrophysikalische Wirklichkeit von der mikroskopischen bestimmt (vgl. STh III Q77 Art 8). Zur Illustration: Angenommen jemand hätte nur die Elektronen des Amylopektinanteils der Stärke im Brot um weniger als einen Nanometer verschoben. Und zwar so, daß die Zahl der Polysaccharide, deren Glukoseringe über  $\beta$ -1,4-glykosidische Bindungen verknüpft sind, überwiegt (in Brot sind  $\alpha$ -1,4- und  $\alpha$ -1,6-glykosidische Bindungen häufiger). Die chemische Zusammensetzung wäre dann gleich geblieben und die makroskopischen Akzidentien der Oblate wären größtenteils unverändert. Aber die Stärke im Brot wäre zu Zellulose geworden. Nach einer solch winzigen Elektronenverschiebung wäre die Oblate weder

<sup>9</sup> Si quis negaverit, in venerabili Sacramento Eucharistiae sub unaquaque specie, & sub singulis suisque speciei partibus, separationem facta, totum Christum contineri; anathema sit [10, Can.III]

in Wasser löslich noch in den meisten organischen Lösungsmitteln, und dementsprechend schwer verdaulich.

Die dogmatisch feststehende unbegrenzte Teilbarkeit der eucharistischen Gestalten kombiniert mit der makrophysikalischen Auswirkung mikrophysikalischer Änderungen erzwingt somit eine Erörterung der Grenzen der Realpräsenz: Ist Christus in isolierten Polysaccharidmolekülen des konsekrierten Brotes oder in verdunsteten Aromastoffen des konsekrierten Weines real präsent?

## 4 Realpräsenz

### 4.1 Zeitliche Grenzen

Der Katechismus lehrt, daß die Realpräsenz »mit dem Zeitpunkt der Konsekration« beginnt und solange andauert wie die eucharistischen Gestalten bestehen [3, KKK 1377]:

*Praesentia eucharistica Christi a momento incipit consecrationis et perdurat dum species subsistunt eucharisticae.*

Diese Formulierung ist ungenau, da die Konsekration kein Zeitpunkt ist, sondern ein Vorgang, der einige Zeit dauert. Wann genau beginnt, die Realpräsenz? Schon beim »Hoc« oder erst beim »meum«? Das Konzil von Trient lehrt deutlich präziser als der Katechismus, daß die Realpräsenz »statim post«, das heißt gleich nach, der Konsekration beginnt [10, Cap.III]:

*... & semper haec fides in Ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus, verumque eius sanguinem sub panis, & vini specie una cum ipsius anima, & divinitate existere;*

Es herrscht Übereinstimmung, daß die Realpräsenz zeitlich nur solange besteht, wie die eucharistischen Gestalten von Brot und Wein bestehen.

### 4.2 Räumliche Grenzen

Wein ist flüssig, Brot ist fest. Beide haben Oberflächen an denen ein beständiger Austausch von Molekülen mit der Umgebung stattfindet. Wein verdunstet, Brot trocknet und sublimiert. Das Ausmaß hängt von den thermodynamischen Akzidentien der eucharistischen Gestalten ebenso wie von denen ihrer Umgebung ab.

Das Dogma lehrt scheinbar eine unbegrenzte Teilbarkeit Christi in den eucharistischen Gestalten

*Christus est totus integer sub unaquaque specierum et totus integer in earum partibus, ita ut panis fractio Christum non dividat.*

in [3, KKK 1377], bzw.

*totus enim, & integer Christus sub panis specie, & sub quavis ipsius speciei parte, totus item sub vini specie, & sub eius partibus existit.*

in [10, Cap.III]. Moleküle und Atome sind aber Teile von Wein und Brot. Damit erhebt sich die Frage ob in einem Wassermolekül, welches aus der Weinphase oder der Brotkrume ausgetreten ist, der ganze und ungeteilte Christus immer noch anwesend ist. Das hätte zur Folge, daß Christus nicht nur in der Flüssigkeit selbst sondern auch in der Gasphase im Kelch und darüberhinaus mikroskopisch verteilt anwesend ist. Kommunion fände dann auch durch die Nase statt.

Die dogmatischen Formulierungen reden von den Teilen der »*species*«, d. h. der Gestalten. Die eucharistischen Gestalten müssen also in den Teilen erkennbar bleiben. Die Realpräsenz ist nicht nur zeitlich sondern auch räumlich an die Gestalten gebunden. Das setzt der Teilbarkeit eine untere Schranke.

Einige wenige Wassermoleküle ergeben noch keinen Wein. Es folgt, daß die räumliche Grenze der Realpräsenz von der erkennbaren Wirklichkeit der konkret verwandelten Gestalten abhängt. Für Wein dürfte je nach Weinsorte und je nach Präzision der Inhaltsangabe ein Tropfen von ca. 100 Nanometern Durchmesser ausreichen um den Wein zu identifizieren. Bei Brot hingegen sind solche Abmessungen möglicherweise nicht ausreichend, wenn gröbere Strukturen für die Gestalt eine Rolle spielen.

## 5 Zusammenfassung

- (i) Was ist mit der Substanz von Brot und Wein gemeint ?  
Bei Thomas von Aquin scheint Substanz die individuelle, von Akzidentien bestimmte, und den Dingen unterliegende Wirklichkeit zu bezeichnen.
- (ii) Was ist die unterliegende Wirklichkeit von Wein und Brot ?  
Die Wirklichkeit aller materiellen (belebten und unbelebten) Dinge wird in der Physik derzeit auf die Wirklichkeit von elektromagnetischen und materiellen Quantenfeldern im Vakuum zurückgeführt. Deren akzidentielle Nichtvertauschbarkeit ist äußerst abstrakt.
- (iii) Wann und wo beginnt und endet die Realpräsenz ?  
Die Realpräsenz ist im Dogma von der Transsubstantiation räumlich und zeitlich an die physischen Gestalten von Brot und Wein geknüpft. Es wäre wünschenswert, daß die Kirche zu raumzeitlichen Grenzen Stellung nimmt, sie verwirft oder bestätigt und präzisiert.

Es gibt aus physikalisch – naturphilosophischer Sicht keinen Grund das Dogma der Transsubstantiation zu bezweifeln oder abzustreiten. Die physikalische Wirklichkeit von Wein und Brot ist (abgesehen von winzigen Massepunkten) unsichtbares, quantisiertes Licht. Das Dogma beschreibt vernünftig und widerspruchsfrei wie Gott innerhalb der von ihm selbst geschaffenen Wirklichkeit unter den physischen Gestalten von Brot und Wein wirklich gegenwärtig sein könnte, ohne daß dies die Gesetze der durch sein Wort geschaffenen Wirklichkeit und durch seine Treue (Stabilität  $\aleph$  vgl. [Ps 119{118},142]) im Sein gehaltenen Wirklichkeit verletzt. Das Fürwahrhalten dieser Möglichkeit und der damit verbundenen übernatürlichen Handlungen und Geschehnisse während der eucharistischen Wandlung ist und bleibt deshalb ein persönlicher Glaubensakt, der weder der Vernunft noch der physikalischen Wirklichkeit

widerspricht. Ganz in Gegenteil scheint es so, als vertieften naturphilosophische Reflexion und gläubige Betrachtung des eucharistischen Geheimnisses sich gegenseitig.

Naturphilosophisch lässt sich das Geheimnis der Transsubstantiation (ebenso wie das mit ihm eng verwandte Geheimnis der Inkarnation<sup>10</sup>) nicht ergründen oder erklären. Aber beide Geheimnisse lassen sich zugleich in nahezu dieselben Worte kleiden: Aus dem meist unsichtbaren, trägerlosen, stark fluktuierenden, quantisierten aber natürlichen Licht, das die observablen Akzidentien von Brot und Wein (bzw. Eizelle) im Sein hält, wird in der eucharistischen Wandlung (bzw. Überschattung des Heiligen Geistes) durch das geheimnisvolle Wirken Gottes ein ebenso unsichtbares, trägerloses, übernatürliches, unzugängliches, göttliches Licht, das dieselben Akzidentien unverändert im Sein hält. Kurz, knapp und substantiell gesagt: Aus natürlichem Licht wird<sup>11</sup> φῶς ἀληθινόν, göttliches Licht.

### *About the Natural Philosophy of Eucaristic Transformation*

#### *Abstract*

Wine and bread are material things. Normal matter consists of atomic nuclei, electrons and photons. Volumetrically the photons predominate. Photons are quantized light. The formulation of physical laws obeyed by quantized light requires vector spaces with infinitely many directions. The formulation of the physical reality of wine and bread is thus rather abstract. This abstractness of the physical reality of normal matter permits any faithful Christian to accept that transsubstantiation involves a supernatural transition from invisible natural light to equally invisible supernatural (divine) light.

#### *Danksagung*

Der Verfasser dankt Herrn Dr. Peter Egger, Herrn Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, und Herrn Prof. Dr. Robert Spaemann für Anregungen und Gespräche.

#### *Literatur*

[1] Aquino, Sancti T.: De Ente et Essentia. In: *Opera Omnia Iussu Leonis XIII P.M. Edita* Bd. Tomus XLII. Romae ad Sanctae Sabinae : St.Thomas Aquinas Foundation, 1976, S. 367–381

<sup>10</sup> πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπί σε [Luk 1,35]

<sup>11</sup> entsprechend der Bitte im Stufengebet [Ps 43{42},3] um אֹר (Or) und אֱמֶת (Emet), d.h. um Licht und Wahrheit.

- [2] Aquino, Sancti T.: Quaestiones Disputatae De Potentia. In: Alarcon, E. (Hrsg.): *Corpus Thomisticum*. Pamplona: Fundacion Tomas de Aquino quoad hanc editionem, 2011, Kapitel Quaestio 7
- [3] Der Heilige Stuhl: *Katechismus der katholischen Kirche*. Citta del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1993
- [4] Dietzfelbinger, E.: *Das Neue Testament, Interlinearübersetzung Griechisch-Deutsch*. 6.Aufl. Neuhausen: Hänssler, 1998
- [5] Heisenberg, W.: *Das Naturbild der heutigen Physik*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1965
- [6] Mohr, P. ; Taylor, B. ; Newell, D.: CODATA recommended values of the fundamental physical constants: 1998. In: *J. Phys. Chem. Ref. Data* 37 (2008), S. 1187
- [7] Oster, S.: *Person und Transsubstantiation*. Freiburg: Herder, 2010
- [8] Ratzinger, J.: Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie. In: *Tübinger Theologische Quartalsschrift* 147 (1967), S. 129
- [9] Ratzinger, J.: Nachwort des Theologen. In: *Tübinger Theologische Quartalsschrift* 149 (1969), S. 343
- [10] Sacrosancta, Oecumenica, & Generalis Tridentina Synodus: Decretum de Sanctissimae Eucharistiae Sacramento. In: *Sacrosanctum Concilium Tridentinum*. Ultima hac Editione quam absolutissimum. Bassani: Apud Jo:Antonium Remondinum, 1743, S. 71–82
- [11] Spaemann, R.: Wirklichkeit als Anthropomorphismus. In: Nissing, H.G. (Hrsg.): *Grundvollzüge der Person*. München : Institut zur Förderung der Glaubenslehre, 2008, S. 13–36
- [12] Spaemann, R.: Substantiation. In: *Internationale Katholische Zeitschrift* 43 (2014), S. 199

### *Kirche aktuell*

George Weigel, *Die Erneuerung der Kirche. Tiefgreifende Reform im 21. Jahrhundert*, 320 S., Media Maria Verlag, Illertissen 2015, ISBN: 978-3-9454011-2-5, 24,95 Euro

George Weigel (\*1951), einer der bekanntesten amerikanischen Vertreter eines evangelikal inspirierten, an Johannes Paul II. geschulden, auf dem Boden eines evangelisierend verstandenen Zweiten Vatikanums stehenden Katholizismus, hat zu einem Rundumschlag ausgeholt: Wie hat die katholische Kirche Zukunft? Dem rührigen »Media Maria«-Verlag ist es zu verdanken, dass seine kraftvollen Thesen in einer flüssigen Übersetzung inzwischen auch auf Deutsch vorliegen. Weigel geht von einem epochalen Wandel aus: vom nachtridentinischen, sozial gestützten, außenorientierten Katholizismus zu einem auf Bekehrung, Überzeugung und missionarischem Engagement des Einzelnen basierenden »evangelikalen« Katholizismus (Erster Teil). Nach dieser Grundlegung geht er im Zweiten Teil die wichtigsten Reformbaustellen durch: Bischöfe, Priester, Liturgie, geweihtes Leben, Laien, akademische Welt, Öffentlichkeitsarbeit und Papst. Alles ist ebenso erfrischend kompromisslos wie optimistisch. Das Ziel ist eine restlos überzeugte geistliche Kampftruppe zur Heiligung jedes einzelnen und zur Bekehrung der Welt.

Dabei macht es Weigel seinen Lesern nicht immer leicht. Da ist sein sehr amerikanisches »Hey, Guys, jetzt komme ich und erkläre euch endlich die Welt!«, während das, was er vorträgt, sich weithin in Allgemeinheiten und Grundsätzlichkeiten wiederholt, als wäre es eine ausgedehnte Wahlkampfrede und als wäre sein Credo eines tief überzeugten, missionarischen Christseins nicht seit Jahrzehnten bereits in jeder zweiten Papstansprache zu hören. Da ist sein Etikett »evangelikaler Katholizismus«, der einerseits nicht »gewisse katechetische Praktiken und gottesdienstliche Formen des evangelikalen, fundamentalistischen und pfingstlichen Protestantismus adaptiert« (18), während er andererseits – wohl wahrheitsgemäßer – zugibt, »eine engere Gemeinschaft« (66) mit evangelikalen Protestanten als mit liberalen Katholiken zu empfinden. Da ist sein Blick auf die Kirchengeschichte, den holzschnittartig zu nennen bedeuten würde, Holzschnitte als filigran zu bezeichnen. Dass Weigel etwa die Achse zwischen

gegenreformatorischem und zukunftsfähigem Katholizismus bei Leo XIII. legt, gelingt nur unter vollkommener Ausblendung alles lebendigen Auf und Ab der Geschichte. Da sind seine einzelnen Reformvorschläge, denen es vielfach an Detailkenntnis oder überhaupt dem Blick auf die Einzelheiten fehlt und die dadurch leicht in den Geruch geraten, bloß symbolpolitisch den Kurswechsel festklopfen zu wollen. Da ist sein Spiel mit dem dritten Weg zwischen Progressismus und Traditionalismus, die er beide mit ihren Machtspielchen dem gegenreformatorischen Modell verhaftet sieht, ohne sich ernsthaft mit der eher verwirrenden Vielfalt des Meinungsspektrums zwischen konservativen und liberalen Kräften zu befassen. Die Position des Traditionalismus beinahe ausschließlich von der Piusbruderschaft besetzt sein zu lassen, macht es sich entschieden zu einfach. Da ist schließlich der Voluntarismus, so als müsste ein Bischof nach Weigels Herzen nur kompromisslos aufräumen und neu anfangen, und alles wäre in bester Ordnung – »Wahrheit mit Konsequenzen« (48) eben. Das alles ist sehr amerikanisch, ja sehr kämpferisch-evangelikal, wo man am liebsten schwarz-weiß denkt.

Doch wenn man als Kontinentaleuropäer diesen unverkennbaren kulturellen Abstand überwunden hat, wird man manche Anregung daraus ziehen können. Zunächst natürlich gerade die Klarsicht und Entschlusskraft. Man hat hierzulande ja den Eindruck, der hektische Reformeifer von Diözesen und kirchlichen Einrichtungen diene letztlich nur einem geradezu sklerotischen Strukturkonservatismus, frei nach dem »Leoparden« von Giuseppe Tomasi di Lampedusa: »Se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi.« (»Wenn wir wollen, dass alles bleibt, wie es ist, muss sich alles ändern.«) Sodann: Tatkraft setzt Klarsicht voraus. Weigel rührt zweifellos an einen wunden Punkt: Die Kirche schämt sich allzu oft ihrer eigenen Lehren, sie verweltlicht, verwässert und verdirbt, was ihr anvertraut wurde – und dies durchaus auch institutionell: Kirchliche Organismen und deren Hauptamtliche sind beileibe nicht überall große Beter, Glaubensvorbilder und Missionare. Der amerikanische Autor hat ganz recht: Wenn schon am grünen Holz bestenfalls Glauben *light* vertreten wird, kann es mit der Evangelisierung gar nichts werden. Ein wenig problematischer ist das Kernstück von Weigels Reformvorschlag, die Spiritualität der Christusfreundschaft in der Kirche. Da macht er es sich wohl doch etwas einfach: Die Welt

ist heidnisch, christentumsfeindlich und statt einer sozialen Stütze eine Barriere des Glaubens geworden.

Religionssoziologisch zeichnet der scharfe Gegensatz zur Umwelt aber eine Sekte aus, und man hätte schon noch gerne erfahren, wie Weigel den Weg in die Sekte vermeiden will. Wie ist dann der Missionsauftrag an alle Völker zu verwirklichen? Nur durch den scharfen Schnitt? Oder gibt es nicht auch die weit geöffneten Arme der Mutter Kirche? Gewiss, schon Romano Guardini hat im »Ende der Neuzeit« ähnlich gedacht, wenn auch vornehmer formuliert. Letztlich führen alle solche Wege dann zu Kierkegaard, zum Paradox des Glaubens, zum Glaubenssprung und damit wiederum zum Voluntarismus. Sollte es aber nicht doch Grauzonen des Christentums geben, Halbheiten und Vermengungen, Kulturchristentum und Mezzodistanz zur Kirche? Sollte nicht auch im 21. Jahrhundert Volkskirche denkbar sein, in der für viele Platz ist und deren wichtigstes pastorales Mittel der Weg wäre: der geduldige, sympathisch begleitete Lebensweg, bei

dem der Glaube eher ferner Leuchtturm als Licht auf dem Leuchter wäre? Man hat den Eindruck, dass gerade die Migrationskrise in Europa noch einmal bei vielen neu die Frage nach dem eigenen Erbe und damit nach einer grundlegend christlichen Prägung auslöst. Die allermeisten von ihnen werden wohl keine restlos überzeugten Christen im Weigel'schen Sinne werden. Soll die Kirche sich ihrer aber wie Ballast entledigen? Im Sinn eines religiösen Business-Modells mag das durchaus effektiv sein, aber ist es auch im Sinne Christi?

All das macht Weigels Weckruf nicht hinfällig. Das Problem ist ja gerade, dass die gängige Kirchengestalt eben keine Wege initiiert und begleitet, sondern punktuelle Dienstleistungen anbietet und dabei immer weniger von ihren »Kunden« verlangt. Klare Ziele zu benennen, Voraussetzungen zu formulieren und unverkürzt zu verkündigen, wäre jedoch die notwendige Bedingung der Möglichkeit einer hier vertretenen Pastoral der weiten Arme.

*Andreas Wollbold, München*

#### **Anschriften der Herausgeber:**

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

Email: manfredhauke@bluewin.ch

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

Email: stickel@utanet.at

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

#### **Anschriften der Autoren:**

Prof. DDr. Rudolf Hilfer, Institut für Computerphysik, Universität Stuttgart, Altmandring 3, 70569 Stuttgart,

Email: hilfer@icp.uni-stuttgart.de

Prof. Dr. theol. Dr. theol. habil. Dr. phil. habil. Harm Klüeting, An der Schanz 1, 50735 Köln,

Email: harm.klueeting@uni-koeln.de

P. Dr. Johannes Nebel, Thalbachstr. 10, A-6900 Bregenz

Email: johannes.nebel@daswerk-fso.org

Dr. Ivan Podgorelec, Samostan karmelićana, Šetalište Dražica 2, 51500 Krk, Kroatien