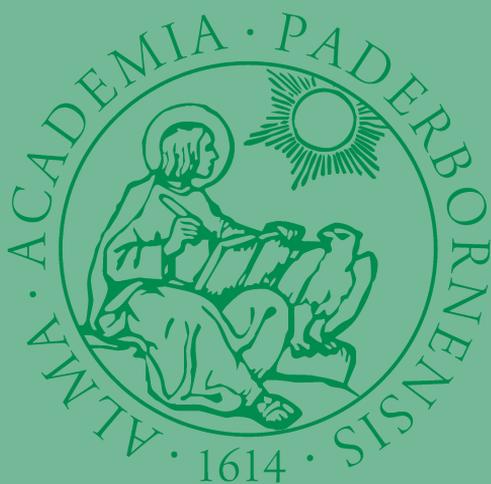


Theologie und Glaube

1/2022
112. Jahrgang
1. Vierteljahr



Mit Beiträgen von

Bertram Herr
Fabian Brand
Johannes Schelhas
Josef Meyer zu Schlochtern
Rüdiger Althaus
Manuel Klashörster

Aschendorff

Inhaltsverzeichnis

Wesemann, Svenja: Zu diesem Heft	1
Herr, Bertram: Die Bedingungen des Bundes und die Bedingtheit der Forschung. Ein Schlaglicht auf die aktuelle Diskussion zur alttestamentlichen Bundestheologie	2
Brand, Fabian: Ersatz-Priester oder Laie? Entwürfe einer Theologie des Diakonats auf dem Weg zu <i>Lumen gentium</i>	15
Schelhas, Johannes: Freiheit und Entscheidung. Kontextuelle Überlegungen zum Firmsakrament	35
Meyer zu Schlochtern, Josef: „5 Höfe“ – Die Steinplastik von Reinhard Buxel im Innenhof der Theologischen Fakultät Paderborn	53
Kurzbeiträge/Kommentare	
Althaus, Rüdiger: Personalakten von Klerikern. Zur neuen Rahmenordnung der Deutschen Bischofskonferenz	63
Klashörster, Manuel: Chronist eines säkularen Zeitalters. Zum 90. Geburtstag von Charles Taylor	70
Rezensionen	
Systematische Theologie – Praktische Theologie	75

Autorinnen und Autoren

Dr. Bertram Herr
Erzbischöfliches Diakonateninstitut Köln,
bertram.herr@erzbistum-koeln.de

Dr. Fabian Brand
fb@fabian-brand.de

Prof. Dr. Johannes Schelhas
Katholisch-Theologische Fakultät,
Universität Bonn,
schelhas@uni-bonn.de

Prof. Dr. Josef Meyer zu Schlochtern
Theologische Fakultät Paderborn,
jmzschlochtern@t-online.de

Prof. Dr. Rüdiger Althaus
Theologische Fakultät Paderborn,
r.althaus@thf-paderborn.de

Dipl.-Theol. Manuel Klashörster
Theologische Fakultät Paderborn,
m.klashoerster@thf-paderborn.de

ISSN 0049-366X

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-16432-7>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2021/2022 Theologische Fakultät Paderborn/the contributors. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster. This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Liebe Leserin, lieber Leser!

Mit Beginn des 112. Jahrgangs von *Theologie und Glaube* wird unsere Fachzeitschrift neben der Print-Ausgabe auch als PDF-Version im Open-Access-Format auf der Webseite des Aschendorff Verlags veröffentlicht. Dieser Schritt hin zu neuen Wegen der medialen Verbreitung macht die Beiträge der zukünftigen Hefte auch digital zugänglich und ermöglicht es dadurch noch mehr Interessierten, unkompliziert auf die Inhalte der Zeitschrift zugreifen zu können.

Das erste Heft, das in dieser Form erscheint, bildet verschiedene theologische Themenbereiche ab. In einem exegetisch orientierten Beitrag behandelt Bertram Herr die aktuelle Monografie von Joachim J. Krause, „Die Bedingungen des Bundes“, und stellt mit Verweis auf unterschiedliche Textstellen aus der Priesterschrift Anfragen an dessen Bundestheologie. Fabian Brand eröffnet einen Überblick über die Spannungen und Ansatzpunkte für eine (Neu-)Bestimmung des Diakonats zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) und bewertet die unterschiedlichen Vorschläge, die auf dem Konzil diskutiert wurden. Johannes Schelhas beschäftigt sich mit Problemen und Herausforderungen, die sich im Hinblick auf die Institution Kirche für heutige Firmlinge im Jugendalter ergeben, und zeigt Chancen für eine bewusstere und auf die Lebenssituation der Jugendlichen abgestimmte Herangehensweise auf. In einem kunsthistorischen Beitrag zum Bildhauer Reinhard Buxel stellt Josef Meyer zu Schlochtern dessen Skulptur „5 Höfe“ vor, die im Garten der Theologischen Fakultät Paderborn aufgestellt ist.

Abgeschlossen wird das Heft durch zwei Kurzbeiträge: In einem Kommentar setzt sich Rüdiger Althaus mit dem Beschluss der jüngsten Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 21. September 2021 hinsichtlich der Führung von Personalakten von Klerikern und Kirchenbeamt(inn)en auseinander. Außerdem blickt Manuel Klashörster anlässlich des 90. Geburtstages des Religionsphilosophen Charles Taylor auf dessen umfangreiches Werk und zeigt davon ausgehend Impulse und Herausforderungen für die aktuelle Theologie.

*Svenja Wesemann
Redaktion*

Bertram Herr

Die Bedingungen des Bundes und die Bedingtheit der Forschung

Ein Schlaglicht auf die aktuelle Diskussion
zur alttestamentlichen Bundestheologie

Kurzinhalt – Summary:

Zu den Bundestheologien des Alten Testaments besteht in der Forschung die breite Übereinstimmung, dass der Bund in der Priesterschrift an keinerlei Bedingungen geknüpft ist, im Deuteronomium jedoch vom Einhalten von Geboten abhängig gemacht wird. Demgegenüber insistiert J. J. Krause, dass die beiden Schriften lediglich Verpflichtungen für ein Fortbestehen des Bundes kennen. An diesen Gegenentwurf richtet der vorliegende Beitrag wiederum Anfragen bezüglich der Bundesbedingungen in weiteren Textstellen der Priesterschrift.

With regard to the covenantal theologies of the Old Testament, there is a wide consent in research that the covenant in the Priestly Scriptures is not linked to any conditions, but that Deuteronomy makes it dependent on the observance of commandments. In contrast, J. J. Krause insists that both texts only know of conditions that are constitutive for the continuation of the covenant. This article in turn addresses enquiries regarding the covenant conditions in further passages of the Priestly Scriptures.

Der Bonner katholische Kirchenhistoriker Ernst Dassmann pflegte seine Vorlesung zu Pelagius und dem Pelagianismus mit der Bemerkung abzuschließen, eine gute katholische Predigt sei immer zumindest ein wenig pelagianisch. Je nach Textsorte, so darf man Dassmann weiterdenken, verändern sich die Akzente im Zusammenspiel von Gnade und menschlichem Bemühen. Vor und nach Pelagius beschäftigte die Frage nach Natur und Gnade oder auch nach Gnade und Gesetz die abendländische Theologie bis heute. So ist sie das Grund- und Gründungsthema der protestantischen Kirchen. In der biblischen Theologie spielt sie unter dem Stichwort „Bund“ eine bedeutende Rolle. Die Thematik ist demzufolge nicht allein für die Kirchen der Reformation von Bedeutung, ganz im Gegenteil. Die Bundestheologie nahm in den heilsgeschichtlich geprägten Diskussionen des Zweiten Vatikanischen Konzils eine wichtige Stellung ein (vgl. die dogmatische Konstitution *Dei verbum* über die göttliche Offenbarung vom 18. November 1965) und ist zudem ein zentrales Thema im jüdisch-christlichen Gespräch. Entsprechend ihrer Relevanz war und ist die Bundestheologie ein exegetischer Dauerbrenner. Zuletzt

hat Joachim J. Krause eine Monografie¹ zur alttestamentlichen Bundestheologie vorgelegt. Sie legt sich als Ausgangspunkt für eine Diskussion der Bundestheologie im Alten Testament nahe.

1 Der Forschungsstand zum Thema Bund

Krauses Studie verschafft einen guten Überblick über den gegenwärtigen Forschungsstand zum Thema Bund im Alten Testament, indem sie zunächst die bestehende Mehrheitsmeinung innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft hierzu darstellt. Ihr zufolge kannte im Pentateuch die Priesterschrift (P) keine Bedingungen, welche Gott an seinen Bund mit Israel knüpfte;² entgegenlaufende Tendenzen innerhalb des priesterschriftlichen Materials, nach denen der Bestand des Bundes mit dem Befolgen bestimmter Anordnungen verbunden ist, schreibt man noch späteren priesterlichen Schichten zu, gleichgültig ob man sie als P^s (sekundäre Zusätze zur Priesterschrift) oder als H (Heiligkeitkodex) tituliert.³

Der ursprüngliche priesterschriftliche, also konditionslose Entwurf gilt dabei vielfach als Reaktion auf jenen der deuteronomisch-deuteronomistischen Theologie, die den Bund an Bedingungen knüpft.⁴ Dabei ist man geneigt, bei den älteren Bundeskonzeptionen der deuteronomisch-deuteronomistischen Richtung noch keine Vorbedingungen für den Bundesschluss zu finden; sie vertreten lediglich Anweisungen, wie der Bund zu bewahren sei. Erst spätere deuteronomistische Bearbeitungen tragen die Idee einer „Vorleistung für den Eintritt in den Bund respektive das Inkrafttreten seiner Verheißungen“⁵ in ihre Texte ein.

Die theologische Deutung der Texte in puncto Bedingungen des Bundes ist also stets an ein literaturgeschichtliches Modell gekoppelt und vice versa.⁶ Im Hintergrund erkennt Krause ein „Denkmuster“, das er von „der reformatorischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium“⁷ ausgehen sieht. Krause macht somit deutlich, dass die Sicht der alttestamentlichen Bundesschlüsse in der Exegese vielfach durch Voreingenommenheiten bestimmt ist und die Ergebnisse dieser Auslegungen einer Revision bedürfen. Das gilt auch für die jeremianische Bundestheologie und speziell für Jer 31,31–34. So tritt nach Krause der priesterschriftlichen und der deuteronomisch-deuteronomistischen Bundestheologie als Drittes noch die Auslegung von Jer 31,31–34

¹ J. J. Krause, *Die Bedingungen des Bundes. Studien zur konditionalen Struktur alttestamentlicher Bundeskonzeptionen* (FAT 140), Tübingen 2020.

² Vgl. ebd., 9–11.

³ Vgl. ebd., 13–14.

⁴ Vgl. ebd., 7–8.

⁵ Ebd., 13.

⁶ Vgl. ebd., 24.61 u. ö.

⁷ Ebd., 33.

an die Seite. Ausgehend von dem jeremianischen „anthropologischen Pessimismus“⁸ bescheinigt die neuere Forschung Jer 31,31–34 eine un- bzw. eine antideuteronomistische Zielrichtung:⁹ Denn da der Mensch unfähig sei, die Tora zu befolgen, verwerfe Gott die Schriftform der Tora und schreibe seine Gebote unmittelbar den Herzen ein. Das Torastudium – Programm der deuteronomistischen Bewegung – sei damit hinfällig.

Auf dem Hintergrund solcher theologischer Vorfestlegungen legt Krause die Sicht von „Bund und Gesetz bei Paulus“¹⁰ offen, kontrastiert dies aber heilsam mit dem konträren „Bundesnomismus in der frühen rabbinischen Literatur“¹¹. Die frührabbinische Theologie konstatiert keine Vorbedingung für den Bund, sondern lediglich Bedingungen zum Verbleib im Bund –¹² ein Paradigma, das Krause in seinem Gegenentwurf aufgreift.

2 Der Gegenentwurf von Joachim J. Krause

Joachim J. Krauses Programm ist es, die bestehende Mehrheitsmeinung zu revidieren.¹³ Dabei kann er sich auf immer wieder geäußerte Minderheitsvoten stützen.¹⁴ Hinsichtlich der Mehrheitssicht stellt sich für Krause die binäre Unterscheidung „konditioniert“ versus „unkonditioniert“ als „eine Art Basisaxiom“ dar, auf dem unhinterfragt „zentrale Hypothesen zu den jeweiligen literarischen Überlieferungen und ihrem theologischen Profil allererst formuliert werden konnten“¹⁵. Ohne explizit Wertungen abzugeben, stellt Krause den exegetischen Bemühungen der letzten hundert Jahre damit ein wenig schmeichelhaftes Zeugnis aus. Nicht ganz ohne Pathos erklärt er demgegenüber sein Projekt, wobei er sich auf H.-G. Gadamer beruft: wahre Vorurteile von falschen zu trennen und dann mithilfe der wahren in der Erkenntnis voranzuschreiten, die falschen aber zu verabschieden.¹⁶ Diese „binär kodierte Unterscheidung“¹⁷ *wahr* versus *falsch* hinterfragt Krause nicht; für den Fortgang seiner Untersuchung spielt das aber keine weitere Rolle.

Krause geht in seiner Studie von der priesterschriftlichen Bundeskonzeption aus. Dabei widerspricht er der exegetischen Mehrheitsmeinung: Der Abrahambund von Gen 17 setze keine Vorleistung vonseiten Abrahams voraus; wohl aber hinge sein Fortbestehen von der Einhaltung des Beschneidungsgebots ab. Das sieht Krause schon im Auftakt Gen 17,1f. präfiguriert,

⁸ Ebd., 15 u. ö. – bestens bekannt auch von Paulus her: vgl. ebd., 37–38.

⁹ Vgl. ebd., 15–16.

¹⁰ Ebd., 31.

¹¹ Ebd., 39.

¹² Vgl. ebd., 43–45.

¹³ Vgl. ebd., 22–25.

¹⁴ Vgl. ebd., 55–60 u. ö.

¹⁵ Wörtliche Zitate aus: ebd., 18.

¹⁶ Vgl. ebd., 47.

¹⁷ Ebd., 18.

und schließlich in der Anweisung zur Beschneidung (vgl. Gen 17,9–14) und ihrer Ausführung (vgl. Gen 17,23–27) explizit gefasst.¹⁸ Weder den Einwand, ein Verstoß betreffe nur den Einzelnen, noch den Ausweg, die Beschneidungsthematik literarkritisch aus dem Kapitel auszusondern, lässt Krause gelten. Literarkritisch lasse sich das Beschneidungsgebot nicht – zumindest nicht vollständig – aus dem Text ausgrenzen,¹⁹ argumentiert er mit Recht: „Wenigstens ein Grundbestand des Beschneidungsgebotes gehört zum Grundbestand von Gen 17“²⁰. Und ein Verstoß gegen das Gebot gefährde den Bund insgesamt.²¹ Ebenso gewichtig wie Gen 17 ist für Krauses Argumentation aber der priesterschriftliche Makrotext, da „der Paränese in Leviticus eine konditional strukturierte Bundeskonzeption zugrunde liegt“²². Besonders zwischen Gen 17, Ex 6,4.7 sowie 29,45f. und Lev 26 findet Krause Bezüge; sie sind nicht zu leugnen. Daraus ergibt sich aber kein Bruch, sondern eine kontinuierliche Linie, in der sich mehr die Perspektive – vor der Kulteinsetzung und nach ihr – wandelt. Inhaltlich bleibt sich die Priesterschrift durchgehend treu: Gottes Bund – und das bedeutet: seine Beziehung zu Israel – enthält Forderungen. Daher ist der Bund Gottes mit Israel in der Priesterschrift nicht deshalb unverbrüchlich, weil er für Israel keine Vorgaben enthielte; „Jhwhs Bund selbst bleibt bestehen“²³, weil Gott seines einmal geschlossenen Bundes gedenkt.²⁴ Was Krause im Gegensatz zum aktuellen Forschungstrend behauptet, lässt sich in folgendem Satz zusammenfassen: „Jhwhs Bund, wie ihn die priesterlichen Tradenten konzipieren, ist nicht deshalb ewig, weil er von Israels Verhalten entkoppelt wäre“²⁵. Die Priesterschrift hat damit eine stark tröstende, man könnte fast sagen seelsorgerische Absicht, denn „die priesterliche Konzeption vermag die Katastrophe von 587 v. Chr. bundestheologisch zu integrieren“²⁶.

Von dieser Bundeskonzeption ist die deuteronomisch-deuteronomistische gar nicht allzu weit entfernt. Das beobachtet Krause schon in der „nicht-priesterliche[n] Sinaiperikope (Ex 19–24; 32–34)“²⁷. Denn bei „dem Bundesgehorsam, den Jhwh von Israel fordert, geht es nach dem Zeugnis der Sinaiperikope nicht um *Getting in*, sondern um *Staying in*“²⁸. Das gilt auch für das Deuteronomium. Krause versucht das durch den – momentan vielbeschworenen – Vergleich des Deuteronomium mit altorientalischen Verträgen zu untermauern. In Assarhaddons Nachfolgevertrag werden Gottheiten als Zeugen und Garanten des Vertrags angerufen. Im Deuteronomium werden hingegen u. a. Himmel

¹⁸ Vgl. ebd., 61–81.

¹⁹ Vgl. ebd., 65–71.

²⁰ Ebd., 71.

²¹ Vgl. ebd., 77.

²² Ebd., 85.

²³ Ebd., 105.

²⁴ Vgl. ebd., 108.

²⁵ Ebd., 106.

²⁶ Ebd., 99.

²⁷ Ebd., 112.

²⁸ Ebd., 114.

und Erde (vgl. Dtn 4,26; 30,19; 31,28; 32,1) als Zeugen aufgeführt. Als Garanten vermögen sie jedoch nicht zu fungieren; über die Einhaltung der Bestimmungen des Deuteronomiums wacht allein Gott. So profiliert Krause den frei entscheidenden Gott Israels²⁹ gegenüber den altorientalischen Gottheiten, die als „Agenten“³⁰ einen Sanktionsautomatismus in den Vertrag einbringen. – Es mag dahingestellt bleiben, inwiefern der Terminus „Automatismus“³¹ angemessen ist oder ob hier doch (unbewusst) das Denken der dialektischen Theologie nachwirkt. Denn infrage steht gar nicht Gottes Freiheit, sondern die Mitwirkung Israels. Und hier wird abermals deutlich: Die Vorschriften geben „[...] an, was Israel zu tun und vor allem zu lassen hat, um im Bund [...] zu bleiben, nicht, wie es sich den Eintritt verdient“³². Das geht aus den einschlägigen Stellen hervor, und auch in den deuteronomistischen Passagen Jer 7,22–23 und 11 ist das nicht anders.³³

Was ist aber mit der Ansage eines neuen Bundes in Jer 31,31–34? Hier macht Krause drei Problemkreise aus: Erstens die markante Abweichung in der LXX-Übersetzung, zweitens das Verhältnis der Stelle zur deuteronomistischen Theologie und drittens ihre Interpretation als Reflex eines anthropologischen Pessimismus. Adrian Schenker erblickt in der LXX-Fassung die Botschaft, dass Israel verworfen wurde, dass es aber in einen neuen Bund mit neuen Weisungen aufgenommen werde.³⁴ Mit Hermann-Josef Stipp stellt Krause diese Rekonstruktion der LXX-Vorlage durch Schenker infrage³⁵ und konstatiert sowohl für LXX wie auch MT: Beide Versionen stellen fest, dass Israel dem Bund untreu geworden ist, dass es damit aber nicht den Bund beendet habe – das vermag nur Gott, doch diesen Schritt geht Gott eben nicht.³⁶ Und weiter erklärt Krause: „Die Tora im neuen Bund wird keine andere sein als die zuvor bekannte“³⁷.

Damit kommt Krause zu der Forschungsposition, die Jeremias ins Herz geschriebene Tora in einem Gegensatz sieht zu der in der Buchrolle fixierten.³⁸ Nach dieser Position würde die Erstere die Zweite obsolet machen. Das beinhaltet eine Spitze gegen die deuteronomistische Theologie, predigt sie doch strenges Tora-Studium und strikten Tora-Gehorsam. Hiergegen führt

²⁹ Vgl. ebd., 126–128.163.

³⁰ Ebd., 122 u. ö.

³¹ Ebd., 121 u. ö.

³² Ebd., 137.

³³ Vgl. ebd., 133–162.

³⁴ So Krauses Referat ebd., 174–177. Vgl. A. Schenker (Hg.), *Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel, von der Textgeschichte zur Theologie, Synagoge und Kirche* (FRLANT 212), Göttingen 2006.

³⁵ Vgl. Krause, *Bedingungen* (s. Anm. 1), 177–179; H.-J. Stipp, *Die Perikope vom ‚Neuen Bund‘ (Jer 31,31–34) im masoretischen und alexandrinischen Jeremiabuch. Zu Adrian Schenkers These von der ‚Theologie der drei Bundesschlüsse‘* (2009), in: ders., *Studien zum Jeremiabuch. Text und Redaktion* (FAT 96), Tübingen 2015, 237–258.

³⁶ Vgl. Krause, *Bedingungen* (s. Anm. 1), 179f.

³⁷ Ebd., 179.

³⁸ Vgl. ebd., 181–184.

Krause die neuen Einsichten zum altorientalischen und damit auch israelitischen Bildungsideal und der damit verbundenen Schreiberausbildung an.³⁹ Jeweils geht es darum, das geschriebene Wort auswendig zu lernen und zu verinnerlichen. Von einem Gegensatz zwischen *Herz* versus *Buch* kann also keine Rede sein, sondern weit mehr von einer Aufwertung der schriftlichen Tora im Herzen.

Damit ist Krause auch schon beim alten Topos des jeremianischen „anthropologischen Pessimismus“ angelangt: Dem Menschen sei es unmöglich, nicht zu sündigen.⁴⁰ Zunächst entgegnet Krause, das Fehlverhalten sei ein durch Lernen erworbenes, also auch reversibel.⁴¹ Sodann macht er darauf aufmerksam, dass an den entsprechenden Stellen ein appellativer Charakter vorherrsche; er wolle die Rezipientenschaft zu etwas bewegen und dürfe daher – hyperbolisch – nicht zu wörtlich aufgefasst werden.⁴² Schließlich handelt es sich bei Jer 31,31–34 und verwandten Texten nicht um anthropologische Traktate, sondern sie handeln von konkreten geschichtlichen Gestalten.⁴³

„Das Alte Testament kennt keinen Bund ohne Verpflichtung“⁴⁴, so lautet ein Ergebnis von Krauses Untersuchung. Das andere ist, dass der Verpflichtung stets die freie Erwählung durch Gott, die Gnade, vorausgeht. So gesehen fügt sich Krauses Studie gut in die reformatorische Rechtfertigungstheologie ein. Überhaupt zeigt er sich bei aller Eigenständigkeit in entscheidenden Zügen geprägt von seinem Lehrer Erhard Blum: im Hinterfragen von Vorverständnissen und eingefahrenen Positionen, im Interesse am jüdisch-christlichen Dialog, in der Problematisierung der Quellenhaftigkeit von P, nicht zuletzt in der geschliffenen Sprache.⁴⁵

3 Von Vorfragen und dem Eigengewicht der Texte

Eine Relecture der alttestamentlichen Bundestexte bringt unweigerlich ein Hinterfragen der bisherigen theologischen Vorentscheidungen mit sich; das macht Krauses Arbeit unmissverständlich deutlich. Man kann sich diesem Bestreben nur anschließen. Aber es bleibt eine beständige Aufgabe. Die Begrifflichkeit Krauses lädt ebenso dazu ein, sie auf ihre Passgenauigkeit und Unvoreingenommenheit zu befragen.

³⁹ Vgl. ebd., 184–191.

⁴⁰ Vgl. ebd., 193–196.

⁴¹ Vgl. ebd., 196–200.

⁴² Vgl. ebd., 200–202.

⁴³ Vgl. ebd., 168–169.202–204.

⁴⁴ Ebd., 224.

⁴⁵ Zum Forschungsspektrum von Erhard Blum vgl. E. Blum, Grundfragen der historischen Exegese. Methodologische, philologische und hermeneutische Beiträge zum Alten Testament, hg. von W. Oswald/K. Weingart, Tübingen 2015.

- Der Begriff des „Automatismus“ etwa birgt die Gefahr, Textfremdes in den Befund einzutragen. Automatismen kennen wir in unserer durchtechnisierten Welt zu Genüge; aber unterstellen wir dabei nicht der Welt des Altertums etwas, was sie in dieser Weise vielleicht gar nicht kannte?
- Hilfreich ist Krauses heuristische Bestimmung von Bund als Beziehung, welche Gott den Menschen gewährt. Es hätte zusätzlich nützlich sein können, vom Bund die Heilsgüter (z. B. Nachkommen, Landbesitz) zu unterscheiden, die an den Bund gekoppelt sind, aber verloren gehen können, auch wenn der Bund als solcher noch fortbesteht.
- Die Begriffe der „Bedingung“ und der „Kondition“ sind auf der einen Seite recht unbestimmt, wenn sie sowohl eine Vorbedingung bezeichnen können, auf der anderen Seite aber relativ eng, wenn sie erst aus dem Bund entspringende Verpflichtungen meinen. Denn nicht immer bedeutet ein Text, was er wortwörtlich sagt. Für Jer 13,23 konstatiert Krause seinen appellativen und hyperbolischen Charakter.⁴⁶ Um bei Rezipienten eine Haltung oder Handlung zu bewirken, bedienen sich Texte der Überspitzung und Übertreibung. Insgesamt in paränetischen Texten und speziell bei Anweisungen und Vorschriften ist mit einer der Eindringlichkeit dienenden Übertreibung zu rechnen. Das wäre also auch für weitere von Krause untersuchte Passagen in Anschlag zu bringen. Und das bedeutet ebenfalls: Nicht jede Strafandrohung muss so strikt kompromisslos gemeint sein, wie sie formuliert ist. Zumindest in katholischen Kirchen gilt: Eine gute Predigt ist zumindest ein bisschen pelagianisch.

Das führt uns aber zu einer grundsätzlichen methodologischen Überlegung: Krause stellt zu Recht eingefahrene theologische Gleise infrage. Allerdings lässt er sich ebenfalls von einer theologischen Fragestellung leiten, nämlich der Gnadenhaftigkeit des Bundes im Alten Testament. Das ist mehr als legitim, weil er sein Vorhaben offenlegt. Das Projekt der historisch-kritischen Exegese war allerdings noch radikaler. Es stellt den Versuch dar, die Voreingenommenheiten gänzlich auszuklammern, und zielt den Sinn des Textes in seinem Ursprungszusammenhang an. Die Geschichte dieser Auslegungstradition zeigt uns die Gefahren und die Erträge, die damit verbunden sind. Ein Gewinn ist es, einen Text möglichst aus sich und seinem historischen Kontext heraus verstehen zu können. Hierbei kann eine Ausgangsfragestellung wie die, von der sich Krause leiten ließ, den Blickwinkel auf den Text verengen. Vielleicht möchten die Texte nämlich gar keine Auskünfte über die Vorbedingungen von Bundesschlüssen oder auf die Konsequenzen bei Verstößen geben, sondern sie haben eventuell ganz andere Anliegen – etwa den Appell. Den Text möglichst unvoreingenommen wahrzunehmen ist die große Chance der

⁴⁶ Vgl. Krause, *Bedingungen* (s. Anm. 1), 202.

historischen Kritik.⁴⁷ Als Gefahr der historischen Kritik hat sich in den vergangenen Jahrhunderten jedoch immer wieder gezeigt, dass die vermeintlich eliminierten Erkenntnisinteressen durch die Hintertür doch wieder in der Interpretation auftauchten, nun aber unter dem Deckmantel vermeintlicher Wissenschaftlichkeit und umso fragwürdiger. Um dieser Gefahr gewahr zu werden und ihr entgegenzuarbeiten, hat Krause einen konstruktiven Beitrag geleistet.

4 Noch einmal zu Gen 17

Dennoch ist für mich mit seiner Studie noch nicht das letzte Wort gesprochen, weder zur Textauswahl noch zu den Einzeltexten und auch nicht zu den theologischen Vorentscheidungen und zur Methodik. Bei Gen 17 ist für mich beispielsweise gar nicht so ausgemacht, dass Gen 17,1–2 ein Präludium zum Gesamtkapitel darstellen soll, wie Krause meint.⁴⁸ Mit Gerhard von Rad sind die Verse eher Gen 17,3–6 zuzuordnen.⁴⁹ Denn in Gen 17,1–6 ist die Rede von einem Bund Gottes mit Abraham allein, der die reiche *Nachkommenschaft* Abrahams beinhaltet. Gen 17,7–8 spricht dann vom Bund, den Gott mit Abraham samt seinen Nachkommen schließt. Dieser Bund eignet Abraham und seinen Nachfahren das *Land Kanaan* zu. Krause hingegen rekurriert für Gen 17 auf die Strukturanalyse von Sean E. McEvenue,⁵⁰ der für das Kapitel einen komplexen Aufbau ausmacht, u. a. eine Ringkomposition, in der die Verse spiegelartig miteinander verbunden zu sein scheinen und parallel zu setzen sind:

1a	Abraham 99 Jahre alt	
1b ^a	Gott erscheint Abraham,	
1b ^b	Gott spricht,	
1b ^c –2		erste Gottesrede,
3a		Abraham fällt nieder,
4–8		zweite Gottesrede,
9–14		dritte Gottesrede,
15–16		vierte Gottesrede,
17		Abraham fällt nieder,
19–21		fünfte Gottesrede,
22a	Gott vollendet Rede,	
22b	Gott steigt empor,	
24–25	Altersangaben. ⁵¹	

⁴⁷ Dass es sich dabei immer nur um eine größtmögliche Annäherung handelt, bedarf nicht der Erklärung. Alles menschliche Verstehen ist stets nur annäherungsweise möglich.

⁴⁸ Vgl. Krause, *Bedingungen* (s. Anm. 1), 73f.

⁴⁹ Vgl. G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2/4)*, Göttingen 1964, 169; so auch W. Groß, *Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund (SBS 17)*, Stuttgart 1998, 54–55.

⁵⁰ Vgl. S. E. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer (AnBib 50)*, Rom 1971.

⁵¹ Vgl. ebd., 158.

Allerdings sind die Signale für die Konzentrik nicht so eindeutig, wie man wünschen mag, und es sind gegenläufige Beobachtungen auszumachen:

- Dass Gott mit Abraham „spricht“ (V. 1), weist eigentlich nicht explizit auf das Ende seiner Rede (V. 22) voraus.
- Der Einwand Abrahams in V. 17–18 fällt eklatant aus dem Muster.
- V. 26–27 ragen aus dem Schema.
- Der Bezug zwischen V. 1a und V. 22b hätte klarer hergestellt werden können, indem in V. 1 vom „Herabfahren“ Gottes (vgl. V. 9,5.7) die Rede hätte sein können.
- Das Thema „Bund“ (Leitwort!) durchzieht das gesamte Kapitel und wird unter diversen Aspekten durchgespielt: Bund mit Abraham (V. 1–6), Bund mit Abraham samt seinen Nachkommen (V. 7–8), Bundesverpflichtung und -zeichen (V. 9–14), Bund mit Isaak (V. 15–21), Halten der Verpflichtung (V. 22–27). Das Leitwort verbindet also nicht nur das Gesamtkapitel, sondern auch benachbarte Reden untereinander. Das gilt insbesondere für V. 1b–2, die Krause als „programmatische[n] Prolog konzipiert“⁵² sehen will, die aber, das sei noch einmal gesagt, weit eher mit V. 4–6 zusammen zu sehen sind.

Und trotz aller Parallelität, die V. 15–22 mit V. 1–8 verbindet, liegt das Zwischenstück, wie auch von Rad bemerkt,⁵³ doch etwas quer zum Gesamtkontext:

- Der Einwand, einem Hundertjährigen könnten wohl kaum noch Kinder geboren werden (vgl. V. 17) hätte eigentlich schon nach V. 6 kommen müssen.⁵⁴
- In V. 17 vollzieht Abraham die Proskynese, obwohl nach V. 3 nicht berichtet wurde, dass er sich wieder erhob.
- Schließlich komplementieren V. 15–22 elegant aber verspätet Ismael aus dem Bundesverhältnis heraus, in das er nach V. 7–14 noch einbezogen schien.⁵⁵

Für Krauses Fragestellung sind diese Beobachtungen freilich unerheblich. Denn dass Abraham die Beschneidung unmittelbar nach dem Auftrag durchführt (vgl. V. 23–27) bestätigt unbezweifelbar die Bedeutung der Beschneidungspraxis für die Gesamterzählung.

Nicht unerheblich wären aber zwei weitere Differenzierungen:

⁵² Krause, *Bedingungen* (s. Anm. 1), 63.

⁵³ Vgl. von Rad, *Buch Mose* (s. Anm. 49), 167.172.

⁵⁴ Allerdings könnte V. 2–6 dahingehend zu verstehen sein, dass die Völkerschar vorerst nur aus Ismael hervorgehe. Dann stellt sich aber nicht nur die Frage, weshalb Abraham (und nicht Ismael) angesprochen wird, sondern auch verstärkt, wie das etwaige Bundesverhältnis Ismaels in V. 2–14 zu dem in V. 15–22 steht.

⁵⁵ Die Exklusion Ismaels liest Matthias Köckert auf synchroner Ebene. – Vgl. M. Köckert, *Gottes Bund mit Abraham und die „Erwählung“ Israels in Genesis 17*, in: N. MacDonald, *Covenant and Election in Exilic and Post-Exilic Judaism. Studies of the Sofia Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism V (FAT II/79)*, Tübingen 2015, 1–28, besonders: 6–10.

- (1) V. 9–14 bringen eine doppelte Bundesverpflichtung für Abraham und seine Nachkommen zum Ausdruck: einmal die Beschneidung (vgl. V. 10–13); sodann aber auch die Sanktion beim Verstoß gegen das Beschneidungsgebot (vgl. V. 14). Diese Unterscheidung ist von Bedeutung. Denn wenn ein Verstoß gegenüber dem Beschneidungsgebot noch Einzelne betreffen könnte, so geht die Ahndung dieses Verstoßes alle an!⁵⁶
- (2) Das Bundeszeichen der Beschneidung bezieht sich auf den zweiten Bund mit Abraham und seine Nachkommenschaft (vgl. V. 7–14). Daraus ergibt sich jedoch die Frage, ob V. 1b β („wandle vor mir und sei tadellos“) nicht sogar die Vorbedingung für Gottes Bundesgabe an Abraham (V. 2–6) darstellt – „dann werde ich geben meinen Bund zwischen mir und zwischen dir“ (V. 2a). Dieser Konnex würde allerdings Krauses Ergebnis, Gott schließe seinen Bund stets ohne Vorbedingung, erschüttern. Diese offene Frage bedürfte meines Erachtens einer eingehenden Untersuchung.

5 Der Abrahambund von Gen 15

Krauses These erschüttern könnte auch das wichtige, wenn auch komplexe Kapitel Gen 15. Krause bezieht es nicht in seine Untersuchung ein, was er jedoch mit demselben Recht hätte tun können, wie er die nicht-priesterliche Sinaiperikope⁵⁷ berücksichtigt. Gen 15 im Rahmen der „deuteronomistischen Konzeption“ eigens zu betrachten, hätte sich umso mehr nahegelegt, als V. 18–21 deuteronomistisches Denken anklingen lässt.⁵⁸ Der Bundesschluss von Gen 15 ist für Krauses Sicht in jedem Fall insofern problematisch, als sich hier keinerlei Auflagen an den menschlichen Bundespartner finden.⁵⁹ Krauses Fazit, das „Alte Testament kennt keinen Bund ohne Verpflichtung“⁶⁰, würde demnach in dem für Paulus so zentralen Gen 15 seinen Prüfstein finden. Sowohl diachron als auch synchron zeigt sich eher eine Entwicklung vom Bund ohne Folgebestimmungen, der aber einen weiteren Personenkreis einschließt als bloß Israel (vgl. Gen 16), hin zu einem Bund ausschließlich mit Israel und ausführlichen Anordnungen, die am Sinai ergehen.

⁵⁶ Dies ergibt sich also stärker aus der Zweigliedrigkeit von Beschneidungsgebot und Sanktionsbestimmung als lediglich aus der Semantik der „*karet*-Formel“, auf die sich Krause bezieht (vgl. Krause, Bedingungen [s. Anm. 1], 77).

⁵⁷ Vgl. ebd., 111–117.

⁵⁸ Vgl. L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar II. Gen 11,27–25,18* (FzB 98), Würzburg 2002, 286–287; E. Gaß, *Perisiter – Hiwiter – Jebusiter. Gentilizia in Zentral- und Nordpalästina*, in: ders./ W. Groß, *Studien zum Richterbuch und seinen Völkernamen* (SBAB 54), Stuttgart 2012, 321–362, hier: 340.

⁵⁹ Vgl. J. Jeremias, *Theologie des Alten Testaments* (GAT 6), Göttingen/Bristol 2015, 314f.

⁶⁰ Krause, Bedingungen (s. Anm. 1), 224.

6 Der Noachbund von Gen 9 und der Spannungsbogen in P

Eine ähnliche Bewegung von der größeren Gruppe zur spezielleren und vom Unverbindlichen zum Verbindlichen spiegelt sich im priesterschriftlichen Stratum. Zwar trägt nach Krause der priesterliche Bundesschluss in Gen 9,1–17 für die Fragestellung seiner Arbeit so gut wie nichts aus,⁶¹ hier scheint er aber den priesterlichen Noachbund unterzubewerten. Gen 9,1–17 hat nämlich mit Gen 17,1–14 alle tragenden Elemente gemeinsam: die Mehrungszusage (V. 9,1–2.7; 17,1–6), Handlungsanweisungen (V. 9,3–6; 17,9–14), den Bundesschluss (V. 9,8–11; 17,2–8) und die Bundeszeichen (V. 9,12–17; 17,9–13). Gen 9,1–17⁶² scheint sich mir zumindest in den Perspektivwandel innerhalb der Priesterschrift gut einzufügen, wenn sich nicht sogar ein inhaltlicher Progress abzeichnet. Die Differenzen zwischen den beiden Bundesschlüssen erklären sich aus ihrem jeweiligen Zusammenhang und ihrer Aussageabsicht. Sinn des Noachbundes ist es gerade, dass er nicht beeinträchtigt oder gefährdet werden kann, wenn man gegen seine Gebote verstößt. Konsequenterweise sind die Gebote (V. 9,3–6) daher vom folgenden Bundesschluss (V. 9,8–17) abgesetzt, indem sie ihm und seinem Zeichen vorgelagert sind und indem die Bestimmungen aus 9,2–6 in den aus Gen 1 aufgenommenen und später bei Abraham wiederkehrenden Mehrungsauftrag eingebettet sind (vgl. V. 9,1.7). Das entspricht nun ganz der Intention von Gen 9,1–17, denn in der Tat ist dieser Bund durch das Zeichen des Bogens irreversibel (vgl. V. 9,14–15).

Diese Gemeinsamkeiten samt der beabsichtigten Differenzen legen es nahe, Gen 9,1–17 in die Auslegung von Gen 17 einzubeziehen. Mit Gen 17 stimmen V. 9,1–17 insbesondere auch darin überein, dass die Verpflichtung jeweils eine doppelte ist: (1) Gen 9,4 besteht darauf, auf Blutkonsum zu verzichten; (2) dann aber formulieren V. 5–6 Konsequenzen für den Fall, dass Menschenblut vergossen wird. V. 5 schärft das mit einer eindringlichen Steigerung ein: zunächst mit einem Allgemeingebot, der Anwendung auf das Tier und dann in Bezug auf Menschen mit Betonung der zwischenmenschlichen Geschwisterlichkeit. V. 6a unterstreicht die Sanktion nochmals in einer Ausführungsbestimmung. Der Halbvers ist in seinem Minimalismus (der im Deutschen nicht nachzuahmen ist) und seiner chiastischen Struktur kaum zu überbieten: „Wer vergießt Blut des Menschen, für/durch den Menschen soll sein Blut vergossen werden“. Jedenfalls kennt auch V. 17, wie gesehen, eine doppelte Bundesverpflichtung: (1) die Beschneidung aller männlicher Angehörigen (V. 10–13), die die Verse ebenfalls ausführlich entfalten. Sodann aber ergeht in V. 14 noch eine weitere Bestimmung: (2) Nichtbeschnittene können in der Gemeinschaft nicht bestehen. Damit machen Gen 9,1–17 und Gen 17 von sich aus ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlich. Beide Male schließt Gott einen Bund – in Gen 9 mit

⁶¹ Vgl. ebd., 68.

⁶² Zum Abschnitt vgl. J. C. Gertz, *Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11 (ATD 1)*, Göttingen 2018, 221–222.276–285.

„allem Fleisch“ und in Gen 17 mit Abraham und seiner Linie. Beide Male schließt dies eine doppelte Verpflichtung ein: das Gebot und die Ahndung bei dessen Übertreten. Für V. 9,5–6 ist klar, was passiert, wenn die Ahndung unterbleibt: nämlich nichts. Gott wird keine zweite Sintflut veranlassen. Anders in V. 17,9–14: Hier bleibt völlig offen, was geschehen soll, falls die Konsequenz von V. 14 ausbleiben sollte. Man kann diese Leerstelle natürlich mit Krause aus den nachfolgenden priesterlichen Anordnungen und Androhungen auffüllen. Man könnte jedoch auch, und das legt der Vergleich mit Gen 9,1–17 nahe, einen Spannungsbogen innerhalb der priesterschriftlichen Bundesgeschichte annehmen, der über einen bloßen Perspektivwechsel hinausgeht. Demnach füllt Gott seine Bestimmungen heilsgeschichtlich immer weiter auf und präzisiert sie.

7 Noch einmal zum Sinaibund⁶³

Eine Entwicklung im Bundesverhältnis sehe ich auch in der Sinaiperikope. Unbezweifelbar erfolgen auch hier die Bundesschlüsse ohne Vorbedingung. Denn in der Tat handelt es sich in Ex 34 nicht nur um eine „Erneuerung des Bundes“⁶⁴, sondern um einen neuen Bundesschluss, wie der performative Sprechakt in Ex 34,10 besagt: „[...] ich schließe einen Bund [...]“. Das impliziert, dass der erste Bund gescheitert ist. Dieser stand unter dem ausdrücklichen Vorbehalt, dass sich Israel inskünftig an die Bestimmungen halten wird (vgl. V. 19,5), und Israel erklärt sich auch etwas vollmundig dazu bereit (vgl. V. 19,8; 24,3.7). Doch bei der ersten Gelegenheit versagt das Volk (vgl. Ex 32). Der erste Sinaibund ist beendet, noch ehe er angefangen hat. Gott separiert sich nun von Israel (vgl. Ex 33), ein erneuter Bundesschluss wird nötig. Interessant sind aber die Unterschiede zum ersten: Beim ersten Bundesschluss gehen die Bestimmungen (Ex 20–23) dem Abschluss in V. 24,3–8 voraus, und das Volk verpflichtet sich drei Mal, sie zu erfüllen. Beim zweiten Bundesschluss ist das Volk gar nicht gefragt, sich dazu zu äußern, und der Schluss erfolgt (vgl. V. 34,10) vor den Verpflichtungen (vgl. V. 34,12–26). V. 34,27b nimmt rückblickend (im Vergangenheitstempus *x-qatal*) auf den erfolgten Bundesschluss Bezug und schafft damit eine *inclusio* (vgl. V. 34,10a.27b). Gott und Mose haben anscheinend dazugelernt, und sie machen offenbar den Bestand des Bundes nicht vom Verhalten Israels abhängig, höchstens das Ergehen des Volkes, da Israel nicht außerhalb des Tat-Folge-Zusammenhangs zu stehen kommt.

⁶³ Vgl. u. a. M. Konkel, *Sünde und Vergebung. Eine Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte der hinteren Sinaiperikope (Exodus 32–34) vor dem Hintergrund aktueller Pentateuchmodelle* (FAT 58), Tübingen 2008, 286–298.304.

⁶⁴ Krause, *Bedingungen* (s. Anm. 1), 116.

8 Beziehung mit Entwicklungspotenzial

Entwicklungslinien, wie sie im priesterschriftlichen und im vorpriesterschriftlichen Stratum vorkommen, lassen sich auch synchron über die Schichtgrenzen hinweg beobachten: Zumindest synchron nämlich ergibt sich eine Korrelation zwischen den Personengruppen des Bundes in Gen 15 und Gen 17 und dem Umfang des zugesagten Landes. V. 15,18 umschreibt das Land vom „Strom Ägyptens“ bis zum Eufrat. Es wird allen Abraham-Nachkommen, also Ismael wie Isaak, versprochen. Gen 17 nimmt Ismael aus dem Bund heraus (vgl. V. 20–21), das Land, das Isaak erhalten soll, umfasst aber nur noch „Kanaan“ (V. 8). „Nach der Grenzdefinition Num 34,2–12* (P) reicht K. von den Höhen des Libanon bis zum Negeb bzw. der Jordanlinie bis zum Mittelmeer“⁶⁵, lässt also den anderen Abraham-Nachkommen noch reichlich Platz. Die beiden Genesis-Kapitel scheinen aufeinander abgestimmt zu sein und deuten eine Entwicklung an. Alles in allem lässt sich also sagen: Der Pentateuch, von Genesis bis Deuteronomium, zeichnet einen Fortschritt in der Beziehung zu Gott nach, der mit seiner Kontinuität und seiner Fortentwicklung ständig neue Horizonte eröffnet.

Die hier vorgelegte, kleine Diskussion ist dabei alles andere als erschöpfend. Sie hat noch nicht einmal alle alttestamentlichen Stellen in den Blick genommen, die einen Bund mit Gott thematisieren. Darüber hinaus wäre noch zu klären, welche Texte zusätzlich von Relevanz wären, weil sie sachlich die Bundesthematik zur Sprache bringen, ohne dass sie ausdrücklich vom „Bund“ sprechen. Dennoch legt die hier aufgezeigte Übersicht nahe, dass zuweilen mit einem dynamischen Bundesverständnis gerechnet werden muss. Das kann für einzelne alttestamentliche Traditionen (P; Dtn; ...) gelten; diese Betrachtungsweise empfiehlt sich aber ebenso – wenigstens heuristisch – bei einem synchronen Verständnis des Alten Testaments als Ganzem; gesamtbiblisch liegt eine solche Sichtweise ohnehin nahe. Immerhin darf man schon jetzt feststellen: Die Bundestheologie im Alten Testament nachzuzeichnen, hat mit den jüngsten Untersuchungen einen beachtlichen Fortschritt erzielt. Dennoch könnte es sein, dass wir damit erst am Anfang stehen.

Dr. Bertram Herr ist Diakon in Hürth und Dozent im Erzbischöflichen Diakoneninstitut Köln sowie im überdiözesanen Priesterseminar St. Lambert, Lantershofen.
Kontakt: bertram.herr@erzbistum-koeln.de

⁶⁵ M. Görg, Kanaan, in: NBL II (1995) 438–439, hier: 439.

Fabian Brand

Ersatz-Priester oder Laie?Entwürfe einer Theologie des Diakonats
auf dem Weg zu *Lumen gentium*

Kurzzinhalt – Summary:

Durch die Wiederherstellung des ständigen Diakonats hat das Zweite Vatikanische Konzil in *Lumen gentium* (LG) auch eine knappe Theologie des Diakonats vorgelegt. Diese jedoch bleibt, so eine These von Otto Hermann Pesch, unklar. Um diese Unschärfe zu ergründen, zeichnet der Beitrag die Entwicklung der Diskurse um den Diakonats am Vorabend des Konzils nach. Ein Blick auf die dogmatische Diskussion in den 1950er-Jahren, die *Antepraeparatoria* sowie die drei Schemata aus dem Jahr 1963 zeigt die heterogenen Erwartungen, die an eine Theologie des Diakonats gerichtet waren.

By restoring the permanent diaconate, the Second Vatican Council also presented a concise theology of the diaconate in “Lumen Gentium”. However, according to a thesis by Otto Hermann Pesch, this remains unclear. In order to fathom this vagueness, the article traces the development of the discourse on the diaconate on the eve of the Council. A look at the dogmatic discussion in the 1950s, the “Antepraeparatoria” as well as the three schemata from 1963 shows the heterogeneous expectations that were directed at a theology of the diaconate.

1 Das Konzil der Diakone

Im Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) wird immer wieder formuliert, es sei das Konzil der Bischöfe gewesen.¹ Und zwar nicht nur, weil die Konzilsväter die Sakramentalität des Bischofsamtes neu entdeckt und in der Kirchenkonstitution ausführlich behandelt hatten. Es war auch das Konzil der Bischöfe, weil auf dieser Versammlung in Rom erstmals die Dimensionen der Weltkirche und damit verbunden die Kollegialität der Bischöfe in einer realen Weise erfahrbar wurden.² So schreibt schon Otto Semmelroth (1912–1979) in seinem Konzilstagebuch, „die Lehre von dem Bischofskollegium hat bisher schon eine außerordentliche Verwirklichung erfahren, nicht

¹ Vgl. G. Bausenhardt, Theologischer Kommentar zum Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche *Christus Dominus*, in: HThKVatII 3 (2009) 225–313, hier: 229.

² Vgl. G. P. Fogarty, Das Konzil beginnt, in: G. Alberigo/K. Wittstadt (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Band II, Mainz 2000, 83–128, hier: 90–94.

so sehr lehrhaft, wohl aber faktisch durch das, was im Konzil bisher geschehen ist.“³

Bei Licht betrachtet zeigt sich jedoch, dass diese Charakterisierung des Konzils bei Weitem nicht hinreichend ist. Im Blick auf den sakramentalen Ordo muss nämlich hinzugefügt werden: Es war auch das Konzil der Diakone. Denn die Wiederentdeckung des Ständigen Diakonats und die Feststellung der Zugehörigkeit des Diakonats zu den *Maiores*, einem höheren Wehegrad, waren ebenfalls wegweisende Beschlüsse der Konzilsväter. Dennoch bleiben Problemüberhänge bestehen, wie Otto Hermann Pesch prägnant konstatiert:

„Theologisch noch unklarer sind die Aussagen über die Diakone. Sie stehen einfach ‚eine Stufe tiefer‘ als die Priester und haben keinen Anteil am Priestertum (Kirchenkonstitution Art. 29). Sie werden einfach zu einem ‚Dienst‘ geweiht, und es bleibt in der Schwebelage, ob mehr an einen diakonalen Dienst im altkirchlichen (und modernen evangelischen) Sinn gedacht ist oder vorrangig an eine Aufgabe im Bereich der liturgischen Dienste.“⁴

So tritt neben die Begeisterung über die Auseinandersetzung des Konzils mit dem Diakonat schnell die Ernüchterung. Denn das, was die Konzilstexte über den Diakonat aussagen, bleibt meist im Bereich des Oberflächlichen. Freilich: Die Diakone werden in der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* (LG) über die Kirche vom 21. November 1964 als Helfer des Bischofs charakterisiert (vgl. LG 20), sie haben Anteil am kirchlichen Dienstamt (vgl. LG 28), sie sind durch die Handauflegung in den sakramentalen Ordo hineingenommen und es kommen ihnen definierte Aufgabenbereiche innerhalb der Gemeinde zu (vgl. LG 29). Damit erfolgt zumindest ansatzweise eine theologische Definition dessen, was unter dem Diakonat zu verstehen ist.⁵ Und doch: Wie bereits Pesch festhält, sind viele konziliare Aussagen zum Amt des Diakons noch in der Schwebelage. Die Amtstheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils entdeckt den Diakonat neu und weist ihm seinen Ort innerhalb des hierarchischen Ordo zu. Dies jedoch darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Debatten über den Diakonat auf dem Konzil teilweise sehr kontrovers geführt wurden.⁶ Mehr noch: Sowohl die eingegangenen Voten der Bischöfe, die in der *Commissio antepreparatoria*⁷ verarbeitet wurden, als auch die Relationen der Väter in der Konzilsaula waren durchweg von einer großen Uneinigkeit

³ Tagebuch Otto Semmelroth (TBOS), im Bestand des Archivs der Norddeutschen Provinz SJ in Köln, 29.

⁴ O. H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte, Kevelaer 2011, 265f.

⁵ Vgl. E. Petrolino, Il diaconato permanente alla luce del magisterio post-conciliare, in: *Seminarium* 48 (2008) 723–750, hier: 724–728.

⁶ Vgl. H. Vorgrimler, Dogmatische Konstitution über die Kirche (*Constitutio dogmatica de Ecclesia*), Kommentar zum III. Kapitel, Artikel 29, in: LThK.E I (1966) 256–259, hier: 256f.

⁷ *Acta et documenta concilio oecumenico vaticano II apparando, series I (Antepreparatoria)* [im Folgenden abgekürzt: ADCOV].

gezeichnet.⁸ Was ein Diakon ist und was seine Aufgaben sind, war nicht klar. Es lag am Konzil, hier eine Standortbestimmung vorzunehmen und offengebliebene Fragen zu klären.⁹

Eine lehramtliche Äußerung über den Diakonat legte schon das Konzil von Trient (1543–1563) mit seinem Dekret „Lehre und Kanones über das Sakrament der Weihe“ (DH 1763–1778) vom 15. Juli 1563 vor. Freilich geschah die Auseinandersetzung der Konzilsväter mit dem sakramentalen Ordo vor allem in einem gegenreformatorisch geschärften Anliegen; das Tridentinum hat keineswegs eine vollständige Theologie des Ordo entworfen.¹⁰ Es stellt sich die Frage: Ist der Diakonat gemäß dem Verständnis des Trienter Konzils sakramental? Es fehlt im Hinblick auf den Diakonat zumindest ein ausdrücklicher Vermerk, dass dieser durch Christus eingesetzt ist. Das Dekret über das Weihesakrament verweist lediglich auf die Erwähnung von Diakonen im Neuen Testament (in Apg, 1 Tim und Phil), thematisiert aber nicht – wie dies beim Priestertum geschieht – eigens dessen Einsetzung durch Christus. Zwar betont das Konzil, „dass die Weihe wahrhaft und im eigentlichen Sinne eines von den sieben Sakramenten der heiligen Kirche ist“ (DH 1766), doch lässt es offen, ob hierbei auch der Diakonat mitgemeint ist. Jedenfalls nennt das Dekret in seinem zweiten Kapitel sieben Weihegrade, die demgemäß alle sakramental wären (vgl. DH 1765). Gerade bei den Minores, den niederen Weihen, scheint dies aber durchaus zweifelhaft zu sein, da diese zuvor nie als sakramentale Weihen aufgefasst wurden.

Im Weiteren verweist das Tridentinum auf den *character indelebilis*, welcher durch den sakramentalen Ordo vermittelt wird. Freilich präzisiert das Dekret diese Aussage sogleich, wenn es die Behauptung anführt, „die Priester des Neuen Testaments besäßen lediglich eine zeitliche beschränkte Vollmacht und könnten, einmal rechtmäßig geweiht, wiederum zu Laien werden“ (DH 1767). Dieser Annahme widerspricht das Konzil vehement. Wer die Priesterweihe empfangen habe, der erhalte dadurch eine Prägung, wie sie auch für die Sakramente der Taufe und Firmung angenommen wird; diese könne „weder zerstört noch entfernt werden“ (DH 1767). Diese Engführung auf den Priester wirft zumindest die Frage auf, inwieweit der unzerstörbare

⁸ Vgl. z. B. den Eintrag in den Konzilsereinerungen von Kardinal Frings (1887–1978) zur Testabstimmung über das Schema *De Ecclesia* am 29. Oktober 1963 (J. Frings, Für die Menschen bestellt. Erinnerungen des Alterzbischofs von Köln, Köln 1974, 271).

⁹ Vgl. R. Hannaford, Towards a Theology of the Diaconate, in: C. Hall (Hg.), *The deacon's ministry*, Leominster 1992, 25–44, hier: 30.

¹⁰ Explizit weist darauf Giuseppe Alberigo hin: „Schon im Titel des Dekrets erscheinen die ergänzenden Worte: ‚ad condemmandos errores nostri temporis‘ wie eine Ermahnung, dieses Dekret nicht mit einer vollständigen, erschöpfenden Behandlung aller das Sakrament selbst und damit die kirchliche Hierarchie betreffenden Probleme zu verwechseln.“ (G. Alberigo, Die Ekklesiologie des Konzils von Trient, in: R. Bäumer [Hg.], *Concilium Tridentinum*, Darmstadt 1979, 278–300, hier: 286); vgl. auch J. Freitag, *Sacramentum ordinis* auf dem Konzil von Trient, Innsbruck u. a. 1991, 23f.

Charakter, der mit der sakramentalen Weihe vermittelt wird, auch für den Diakonat anzunehmen ist.

Noch diffiziler wird die Angelegenheit bei der Betrachtung des sechsten Kanon: „Wer sagt, in der katholischen Kirche gebe es keine durch göttliche Anordnung eingesetzte Hierarchie, die aus Bischöfen, Priestern und Dienern besteht: der sei mit dem Anathema belegt.“ (DH 1776) Textgeschichtlich ist auf ein Detail hinzuweisen: Am Vorabend der Konzilssessio wurde auf Initiative der spanischen Konzilsväter das Wort *aliis* vor *ministris* getilgt. Sind mit *ministris* die Diakone gemeint? Gehören sie auch zur Hierarchie? Josef Freitag meint, die Tilgung könne bedeuten, dass die spanischen Theologen

„die Bischöfe und Presbyter nicht als ‚ministrī‘ verstanden [...], sondern von diesen unterschieden wissen wollten. Bischöfe und Presbyter wären dann nicht als ‚nudi ministrī‘, sondern Glieder der Hierarchie verstanden, die aus eigenem handeln und zu Christus unmittelbar sind. Die Zäsur in der Hierarchie läge dann genau unterhalb des Priestertums zwischen sacerdotēs und ministrī.“¹¹

Folgt man dem Verständnis Freitags, so ließe sich der Kanon wie folgt interpretieren: Werden mit *ministris* die Diakone gefasst und zwar nur die Diakone und keine anderen Minores (was ja durch die Streichung von *aliis* ausgeschlossen werden sollte), dann zeigt der Kanon, dass die Trennlinie zwischen Bischöfen und Presbytern einerseits und den *ministris* andererseits durch das *Sacerdotium* markiert ist. Ganz auf der Linie des Trienter Konzils formuliert, heißt das: Bischöfe und Presbyter haben Anteil an der *potestas consecrationis*, die Diakone haben diese Vollmacht nicht, dennoch gehören sie zur Hierarchie, wenngleich sie dort nur unter dem Begriff *ministris* gefasst werden.

Am Ende bleibt die Frage nach der Sakramentalität des Diakonats und der Position, die das Tridentinum hierzu bezieht. Auch wenn das Ordo-Dekret sich nicht explizit äußert, ist damit nicht ausgesagt, dass das Konzil von Trient eine solche Sakramentalität anzweifelt. Die Auseinandersetzung mit dem Diakonat lag nicht im direkten Blickfeld des Tridentinums, es ging ja vordergründig darum, gegen die Position der Reformatoren Stellung zu beziehen. Der Diakonat war hier höchstens ein Nebenschauplatz, mit dem sich das Konzil jedenfalls nicht weiter auseinandersetzte.

Erst im unmittelbaren Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils war der Diakonat wieder verstärkt aufs Tableau des theologischen Diskurses gerückt.¹² Das Erste Vatikanische Konzil (1869–1870) hatte sich ja zum Diakonat ausgesprochen und das Hauptaugenmerk auf die Definition des Jurisdiktionsprimates und der päpstlichen Infallibilität gelegt. Mit der Apostolischen Konstitution *Sacramentum ordinis* über die Materie und Form des Weihesakramentes nahm sich Papst Pius XII. (amt. 1939–1958) 1947 des Ordo an und löste die theologischen Auseinandersetzungen um Form und Materie des

¹¹ Freitag, *Sacramentum ordinis* (s. Anm. 10), 338 FN 335.

¹² Vgl. A. Montan, *La formazione e il ministero del diacono permanente nei documenti del magistero dal concilio Vaticano II ad oggi*, in: *Apollinaris* 71 (1998) 521–544, hier: 523f.

Sakramentes, indem er Handauflegung und Gebet als konstitutive Elemente für die Spendung der Bischofs-, Priester- und Diakonenweihe erklärte (vgl. DH 3857–3861).¹³ Dabei ragt besonders die Stellung des Diakonats heraus, der eben nicht zu den niederen Weihen gerechnet wird, die in *Sacramentum ordinis* keine Erwähnung finden, sondern auf einer Stufe mit der Bischofs- und Priesterweihe steht, also zu den *Maiores* zählt.¹⁴

Diese Sichtweise verstärkte Pius XII. noch einmal ausdrücklich, als er sich in seiner Ansprache an die Teilnehmer des zweiten Weltkongresses für den Laienapostolat im Oktober 1957 wie folgt äußerte:

„Bisher haben Wir noch nicht diejenigen Weihen betrachtet, die dem Priestertum vorausgehen, und die nach dem heutigen Brauch der Kirche nur als Vorbereitung zur Priesterweihe erteilt werden. Der an die niederen Weihen geknüpfte Dienst wird seit langem von Laien ausgeübt. Wir wissen, dass man gegenwärtig an die Einführung eines Diakonatsstandes denkt, der als ein vom Priestertum unabhängiges Amt verstanden wird. Der Gedanke ist, wenigstens heute, noch nicht reif. Sollte er es eines Tages werden, dann würde das nichts an dem ändern, was Wir soeben sagten, außer dass dieser Diakonatsstand zusammen mit dem Priestertum in den von Uns aufgezeigten Unterscheidungen Platz fände.“¹⁵

Das Zitat fiel im Zusammenhang mit der Rede von der kirchlichen Hierarchie. Daher ist es wohl so einzuordnen: Für Pius XII. hat der Diakon seinen Platz in der Hierarchie, er hat Anteil am sakramentalen Ordo.¹⁶ Wenngleich der Papst 1957 noch nicht die Zeit für die Einführung eines eigenständigen Diakonats gekommen sieht, erkennt er dennoch, dass der Diakonatsstand diese seine Eigenständigkeit nicht über das *Sacerdotium* erlangt, sondern als eigene Weihenstufe innerhalb des dreigliedrigen Ordo existiert. Mit dieser Einsicht ist Pius XII. im Grunde genommen schon sehr nah an dem, was die Konzilsväter später in *Lumen gentium* verabschieden werden. Mit seinen Gedanken öffnet er die Tür für die Wiedereinführung des Diakonats. Mehr noch: Er legt auch eine theologisch entscheidende Spur, indem er die Diakonenweihe nicht mehr nur als Durchgangsstufe zum sacerdotalen Amt begreift, sondern den Diakonatsstand als „ein vom Priestertum unabhängiges Amt“ denkmöglich macht. Trotz allem ist das die große Leistung im Hinblick auf das Verständnis des sakramentalen Ordo, mit der man am Ende der 1950er-Jahre am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils stand.

¹³ Zur Genese des Dokuments vgl. M. Daufratshofer, Das päpstliche Lehramt auf dem Prüfstand der Geschichte, Freiburg i. Br. 2021, 307–400.

¹⁴ Vgl. A. Kerkvooorde, Elemente zu einer Theologie des Diakonats, in: G. Baraúna (Hg.), *De Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, Band 2, Frankfurt a. M. 1966, 214–253, hier: 218.

¹⁵ Papst Pius XII., Über das Laienapostolat. Ansprache an die Teilnehmer des zweiten Weltkongresses für Laienapostolat anlässlich der feierlichen Audienz am 5. Oktober 1957 in St. Peter zu Rom, in: *GuL* 30 (1957) 447f.

¹⁶ Vgl. Kerkvooorde, *Elemente* (s. Anm. 14), 218.

Es scheint angeraten, an dieser Stelle noch einmal einen Schritt zurückzutreten und sich des Kontextes bewusst zu werden, in dem diese Aussagen von Papst Pius XII. zu verorten sind. Denn aus diesem Zusammenhang heraus wird auch verständlicher, warum der Diakonat auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu teils kontroversen Debatten führte. Ekklesiologisch ist die dem Konzil unmittelbar vorausgehende Phase von einer immer größer werdenden Aufbruchsstimmung getragen. Guardinis Diktum vom „Erwachen der Kirche in den Seelen der Gläubigen“ mag die Atmosphäre in den 1940er- und 1950er-Jahren ganz gut auf den Punkt bringen. Es geht um Partizipation, um eine Mitbeteiligung der Gläubigen am heiligen Geschehen.¹⁷ Schon 1958 schreibt Léon-Joseph Suenens, seinerzeit noch Weihbischof in Mecheln, in seinem Büchlein über den Apostolat:

„Das für die Kirche lebensnotwendige unmittelbare religiöse Apostolat ist nicht, wie man lange geglaubt zu haben scheint, ein Monopol des Klerus. Eine einseitige Betonung der zeitlichen und weltlichen Pflichten des Laien erweckt manchmal den Eindruck, dass nur der Priester zum religiösen Apostolat berufen sei und der Laie sich damit begnügen müsse, eine angemessene Rolle auf rein irdischem Gebiet zu spielen.“¹⁸

Die Zeiten der Unterordnung der Laien unter den Klerus sind vorbei, könnte man die damalige Aufbruchsstimmung zusammenfassen. „Dass die Laien sich einer Verantwortung bewusst werden, ist an sich ein Fortschritt, ein Zeichen des Erwachens“¹⁹, hält Suenens fest. Die Entdeckung des Apostolats der Laien, für das Suenens ein brennendes Plädoyer vorlegt, zieht unmittelbar die Frage nach einer amtlichen Bestätigung desselben nach sich. Oder mit anderen Worten: Es wirft die Frage auf, ob die Tätigkeiten, die den Laienapostolat kennzeichnen, nicht eigentlich jene Aufgaben sind, welche die Kirche seit alters her dem Diakonat zuschreibt.²⁰ Und ob der Diakonat nicht streng genommen jenes Amt ist, das im Zuge der Ausübung des eigenen Apostolats de facto schon von vielen Laien wahrgenommen wird und das den Tätigkeiten der Laien Amtlichkeit verleiht.

Mit dem Beginn des Pontifikats von Johannes XXIII. (amt. 1958–1963) stehen im Blick auf den Diakonat also mindestens zwei Sichtweisen nebeneinander: Einerseits die von Pius XII. betonte Zugehörigkeit des Diakonats zur kirchlichen Hierarchie, speziell zu den *Maiores*, und die Überlegungen zur Errichtung eines eigenständigen Diakonenamts, welches nicht nur Durchgangsstufe zum *Sacerdotium* ist. Und andererseits die Frage, ob der Diakonat nicht eigentlich ein Laien-Amt ist, dessen ureigene Aufgaben in der Realität

¹⁷ Vgl. Y. Congar, Aufriss einer Theologie der katholischen Aktion, in: ders. (Hg.), *Priester und Laien. Im Dienst am Evangelium*, Freiburg i. Br 1965, 298–324.

¹⁸ L.-J. Suenens, *Die Kirche in apostolischem Einsatz. Neue Wege im Apostolat*, Fribourg 1957, 75.

¹⁹ Ebd., 9.

²⁰ Vgl. H. Küng, *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*, Freiburg i. Br. ⁵1962, 136.

bereits von den Getauften wahrgenommen werden, ohne, dass sie bisher durch eine amtliche Beauftragung bestellt worden wären. Dies erlangt vor allem in jenen Gebieten eine hohe Bedeutung, in denen aufgrund eines Mangels an Priestern nicht stetig das Evangelium von der nahegekommenen Gottesherrschaft in Wort und Tat verkündigt werden kann. Dies ist der Ort, an dem das Laien-Apostolat seine konkrete Realisierung erfährt.

Damit ist vorerst der ekklesiologische Rahmen abgesteckt, in dem man sich zum Zeitpunkt der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils im Jahr 1959 bewegt. Es gibt Diskussionen um den Diakonat und sie sind keineswegs einmütig, sondern stellen ein vielfältiges Panorama dar, das mit dem Diakonenamt und seinen Aufgaben verknüpft wird.

2 Der theologische Diskussionsstand um den Diakonat in den 1950er-Jahren

Um die Diskussion um den Diakonat, wie sie in den 1950er-Jahren vorherrschte, noch einmal zu profilieren, soll im Folgenden ein Blick in zwei dogmatische Handbücher geworfen werden, die in klassisch neo-scholastischer Manier die Thematik umreißen.

Zunächst das dogmatische Lehrbuch „nach den Grundsätzen des hl. Thomas“, das aus der Feder des Münsteraner Dogmatikers Franz Diepkamp (und dessen Schüler Klaudius Jüssen) stammt. Der Diakon wird im § 62, welcher die Vorstufen des Presbyterats präsentiert, eingeordnet. Die erste Feststellung, die das Lehrbuch zum Diakonat trifft, ist dessen Zugehörigkeit zur Hierarchie, welche sich für Diepkamp/Jüssen aus dem sechsten Kanon des Tridentinischen Konzils ableitet.²¹ Das dort genannte *ministri* müsse „sich zwar nicht ausschließlich, aber doch hauptsächlich auf die Diakone beziehen.“²² Wenn damit jedoch keine Exklusivität für den Diakonat ausgesagt ist, drängt sich die Frage auf, welche Weihestufen dann noch der Hierarchie zuzurechnen sind. Dieses Anliegen lässt die Dogmatik von Diepkamp/Jüssen unbehandelt.

Es erfolgt eine zweite Näherbestimmung des Diakonats, welche dessen Sakramentalität ausweist. Die Begründung, dass die Diakonenweihe ein Sakrament ist, läuft über das Zeugnis der Heiligen Schrift, wobei Apg 6,1ff. als herausragende Belegstelle dient.²³ Die sieben Männer, die dort zu einem besonderen Dienst eingesetzt werden, sind für Diepkamp/Jüssen als Urbilder der Diakone zu werten: „Darum besteht gar kein Grund, diese Sieben, obwohl ihnen die Apostelgeschichte nicht den Namen ‚Diakonen‘ gibt, nicht für

²¹ Vgl. F. Diepkamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, Band 3, Münster 3-5 1922, 324.

²² Ebd.

²³ Vgl. ebd.

Diakonen in demselben Sinne zu halten, wie wir sie aus Phil 1,1 und 1 Tim 3,8ff und aus nachapostolischen Zeugnissen kennen.²⁴ Dass die Bestellung der Diakone durch Handauflegung und Gebet erfolgte und damit der Bischofsweihe gleichgestaltet war, sehen Diepkamp/Jüssen als Begründung für die Sakramentalität der Diakonenweihe an.²⁵ Zwar sind die Diakone nicht direkt von Christus eingesetzt, doch dies ist kein Ausschlusskriterium gegen eine göttliche Einsetzung des Diakonats.²⁶

Bei der Erhebung des Zeugnisses der Tradition wird vor allem die enge Beziehung der Diakone zur Eucharistie hervorgehoben, wie sie bereits in der *Didache* geschildert wird.²⁷ Die Anführung weiterer Gewährsmänner wie Ignatius oder Justin dient Diepkamp/Jüssen zur Stützung ihrer These vom besonderen Auftrag des Diakons, bei der Feier des heiligen Messopfers zu dienen.²⁸

Weil die Hierarchie sakramental ist und weil der Diakon zur Hierarchie gehört, deshalb ist auch der Diakon als sakramental anzusehen – so lautet die *Conclusio* der Argumentation bei Diepkamp/Jüssen.²⁹ Dabei nimmt die Darstellung auf die Worte des Bischofs bei der Spendung der Diakonatsweihe Bezug: Weil dieser den Kandidaten den Heiligen Geist zuspricht und daher die *Diaconandi* bei der Spendung der Diakonenweihe den Heiligen Geist empfangen, deswegen ist der Diakon sakramental.³⁰ Abschließend nennt das Lehrbuch noch die Vollmachten, die der Diakon durch den Empfang des sakramentalen *Ordo* erhält: Diese betreffen die Taufe und die Eucharistie.³¹ Der Diakon ist „der außerordentliche Spender der feierlichen Taufe und der h. Kommunion und dient dem Priester bei der feierlichen Darbringung des Meßopfers, besonders dadurch, daß er die zu konsekrierenden Gaben entgegennimmt und dem Priester darreicht.“³²

Ein zweites dogmatisches Handbuch, der „Grundriss der katholischen Dogmatik“, den der Eichstätter Dogmatikprofessor Ludwig Ott vorlegte, erschien 1954 in der zweiten Auflage. Der Diakon wird hier zusammen mit dem Subdiakon und dem *Sacerdotium* zu den *Maiores* gezählt,³³ während die *Minores* ausdrücklich nur als Sakramentalien benannt werden.³⁴ Auch Ott nennt in seiner Dogmatik die Sakramentalität des Diakonats und führt sie auf das Tridentinum zurück.³⁵ Ebenfalls wird Pius XII. und dessen Apostolische

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. ebd.

²⁶ Vgl. ebd.

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ Vgl. ebd., 325.

²⁹ Vgl. ebd.

³⁰ Vgl. ebd.

³¹ Vgl. ebd.

³² Ebd.

³³ Vgl. L. Ott, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. ²1954, 517.

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Vgl. ebd., 518.

Konstitution *Sacramentum ordinis* benannt, der die Sakramentalität der Diakonenweihe eigens anführte.³⁶ Die Darstellung der kirchlichen Tradition fällt knapp aus, hier wird lediglich Apg 6,6 als Belegstelle für die Einsetzung des Diakonats bemerkt.³⁷ Konzise hält das Lehrbuch fest:

„Diakonat, Presbyterat und Episkopat sind sakramentale Weihestufen. [...] Die priesterliche Gewalt findet sich in ihrer ganzen Fülle im Episkopat, in weniger vollkommenem Grad im Presbyterat; die niedrigste Stufe der Teilnahme an der priesterlichen Gewalt findet sich im Diakonat.“³⁸

Wie diese Partizipation des Diakons an der *potestas* des Priesters aber genau zu bestimmen ist, lässt Ott in seiner Darstellung offen.

Als Materie des Ordo nennt das Lehrbuch die Handauflegung³⁹ und spricht sich – unter Rezeption von *Sacramentum ordinis* entgegen der klassisch scholastischen Lehrmeinung – dagegen aus, dass auch die Übergabe der Weihegeräte für die Gültigkeit der Spendung des sakramentalen Ordo notwendig sei.⁴⁰ Als Form werden die Worte der Weiheprästation angeführt.⁴¹ Unter Bezugnahme auf das Trienter Konzil bestimmt das Lehrbuch, dass der Empfang des sakramentalen Ordo mit der Vermittlung eines *character indelibilis* verbunden ist. Ausdrücklich wird dieser *character* auch für den Diakonat angenommen: „Da das Weihesakrament in drei Stufen zerfällt, ist anzunehmen, daß in jeder der drei sakramentalen Weihestufen ein besonderer, von den übrigen verschiedener Charakter eingepreßt wird.“⁴² Schließlich ist mit dem Empfang des Ordo auch eine *potestas* verbunden, die Ott für den Diakonat wie folgt bestimmt: „Der Diakon empfängt die Vollmacht, dem Bischof und dem Priester bei der Darbringung des eucharistischen Opfers unmittelbar zu dienen und die hl. Kommunion zu spenden.“⁴³

Die beiden dogmatischen Lehrbücher und ihre Behandlung des Diakonats zeigen: Grundsätzliche Fragen wie die Sakramentalität des Diakonats oder dessen Zugehörigkeit zur kirchlichen Hierarchie scheinen vorderhand geklärt. Dennoch bleiben Problemüberhänge bestehen, die gerade darin gründen, dass beispielsweise die Sakramentalität der Diakonenweihe nie ausdrücklich konziliar behandelt wurde. Greift die Argumentation auf das Tridentinum zurück, ist sie anfällig, da das Konzil – wie oben bereits gezeigt – selbst nur eine fragmentarische Behandlung des Ordo vorgelegt hat.

Ein Zweites fällt in den Lehrbüchern auf: Der Diakonat wird ganz von der Eucharistie her verstanden. Klassisch thomistisch ist der Diakon ein auf die Eucharistie hingeeordneter Diener, der zwar nicht die *potestas consecrationis*

³⁶ Vgl. ebd.

³⁷ Vgl. ebd., 519.

³⁸ Ebd.

³⁹ Vgl. ebd.

⁴⁰ Vgl. ebd., 520.

⁴¹ Vgl. ebd.

⁴² Ebd., 522.

⁴³ Ebd.

besitzt, der aber – wie alle anderen Weihestufen auch – mit dem Messopfer eng verbunden ist. Andere Aspekte des diakonischen Dienstes rücken in den neuscholastisch angehauchten Lehrbüchern noch nicht ins Blickfeld – der Diakon ist ein eucharistischer Diener, nicht mehr und nicht weniger.

3 Der Diakonat am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils

Wie vielgestaltig und heterogen die Erwartungen sind, die mit dem Diakonat verbunden wurden, lässt sich gut an den Voten ablesen, die auf Initiative der Vor-vorbereitenden Kommission von den Bischöfen erbeten wurden. Eingrenzend vorausgeschickt werden muss hierbei, dass die Zahl der eingegangenen Rückmeldungen zu groß ist, um jede einzelne Position darzustellen.⁴⁴ Auch sind die episkopalen Voten zu undifferenziert, als dass sie wirklich für eine homogene Theologie des Diakonats geeignet wären. Doch zeigen sie sehr gut an, wie unterschiedlich das, was man sich vom Konzil im Blick auf den Diakonat erwartete, ausfiel. Die Voten der Bischöfe machen deutlich, wie vielfältig die Problemkreise waren, die am Vorabend des Konzils mit dem diakonalen Amt verbunden waren.

Zunächst gilt: Der Diakonat war in den Voten der Bischöfe ein Thema;⁴⁵ und zwar eines, dem man grundsätzlich sehr positiv gegenüberstand. Wenn gleich sofort hinzugefügt werden muss: Viele Voten, in denen der Diakonat und seine Einführung benannt werden, sind in ihrer Oberflächlichkeit kaum zu überbieten. Es wird zwar eine Wiederherstellung des Ständigen Diakonats gefordert – aber was ein Diakon überhaupt ist oder wie eine solche Restauration konkret aussehen sollte, bleibt offen. Studiert man die Voten der *Antepreparatoria* aufmerksam, kann man sich mitunter des Eindrucks nicht verwehren, es sei eben *en vogue* gewesen, sich zum Diakonat zu äußern. Das mag durchaus dem Klima geschuldet sein, das am Ende der 1950er-Jahre vorherrschte: Der Diakonat scheint für viele Bischöfe die günstigste Gelegenheit geboten zu haben, um Laien zur Ausübung ihres apostolischen Dienstes einen amtlichen Rahmen zu verleihen.

Ein Motiv, das in den episkopalen Voten immer wieder auftaucht, ist der Priestermangel: Besonders die Missionsgebiete und jene Gegenden, in denen nur sehr unregelmäßig ein Priester seinen Dienst versehen konnte, wurden als

⁴⁴ Einige wichtige hermeneutische Hinweise zum Umgang mit den Voten der *Antepreparatoria* finden sich bei E. Fouilloux, Die Vor-vorbereitende Phase (1959–1960). Der langsame Gang aus der Unbeweglichkeit, in: G. Alberigo/K. Wittstadt (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band I, Mainz 1997, 109–121. William T. Ditewig benennt 101 Voten, die sich mit dem Diakonat beschäftigten, von denen sich elf gegen eine Wiedereinführung des ständigen Diakonats aussprachen (vgl. W. T. Ditewig, The Deacon as a Voice of Lament and Link to Thanksgiving and Justice, in: Liturgical ministry 13 [2004] 23–31, hier: 26).

⁴⁵ Vgl. S. Lanzetta, Die Erneuerung des ständigen Diakonats auf dem Zweiten Vatikanum. Anliegen, Ergebnisse und Probleme, in: M. Hauke/H. Hoping (Hg.), Der Diakonat. Geschichte und Theologie, Regensburg 2019, 125–144, hier: 127.

Hauptwirkungsfeld der Diakone ausgemacht.⁴⁶ Die *penuria Sacerdotum* reichte für viele Bischöfe als tragfähiges Argument aus, um eine Einführung des Ständigen Diakonats zu rechtfertigen. Die Diaspora wurde daher auch als Bereich angesehen, in dem die Diakone ihre Aufgaben ausüben sollten. Dabei wurde häufig eine doppelte Zielrichtung benannt: Einerseits ging es natürlich um die kontinuierliche Verkündigung des Evangeliums auch in den geografischen Räumen, die nicht stetig von einem Priester versorgt werden konnten. Andererseits sollte es ein Anliegen der Diakone sein, in den Gemeinden Priesterberufungen unter den jungen Männern zu wecken, um dem Priestermangel Abhilfe zu leisten.

Häufig wurden die Diakone so als „Hilfsgeistliche“ verstanden.⁴⁷ Dies war natürlich mit einem herben Einschnitt verbunden: Der Diakonats bekam dadurch keine eigene Kontur verliehen, sondern wurde nur sehr vage als Priesterersatz beschrieben, der zwar zur Verkündigung des Evangeliums bestellt war und das geistliche Leben in den Gemeinden aufrechterhalten sollte, der aber doch durch einen wesentlichen Mangel gekennzeichnet war, da er nicht über die Konsekrationsvollmacht, die zur Feier der Eucharistie nötig war, verfügte. Etwas weniger elegant könnte man auch formulieren: Für die Bischöfe, die den Priestermangel (besonders in den Missionsgebieten) als Begründung für die Wiedereinführung des Diakonats sahen, war der Diakon häufig nichts anderes als ein Lückenbüsser.⁴⁸

Ein Aspekt, der sich immer wieder in den bischöflichen Voten findet, ist die Diskussion um die Zölibatsverpflichtung für die ständigen Diakone. Hier divergierten die Meinungen sehr stark und teils wurde auch mit recht harschen Worten argumentiert. Der Erzbischof von Southwark, Cyril Conrad Cowderoy, merkte in seiner Eingabe an, es würde einen „magnum scandalum“⁴⁹ unter den Gläubigen provozieren, wenn es in der Kirche verheiratete Priester oder Diakone gäbe. Ganz anders das Votum des Mainzer Weihbischofs Josef Maria Reuß, der geltend machte, der Zölibat unterliege ja nur dem rein kirchlichen Recht und sei kein *ius divinum*, weshalb es der Kirche auch möglich sei, Diakone von der Zölibatsverpflichtung zu entbinden.⁵⁰ Der emeritierte Bischof von Kumasi, Hubert Joseph Paulissen S.M.A., brachte den Vorschlag, der Diakonats sei doch das geeignete Amt für verheiratete Geistliche aus den Kirchen der Reformation, die, zur römisch-katholischen Kirche konvertiert, auch hier ein geistliches Amt ausüben möchten.⁵¹

⁴⁶ Vgl. F. Lepargneur, Ein Diakonats für Lateinamerika, in: K. Rahner/H. Vorgrimler, *Diaconia in Christo*, Freiburg i. Br. u. a. 1962, 463–465.

⁴⁷ Vgl. z. B. ADCOV II/1, 43; ebd., II/2, 582.

⁴⁸ Mit Blick auf die Situation in Lateinamerika sieht François Lepargneur den Diakon als denjenigen, der die Gemeinschaft der Gläubigen „für das Kommen des Priesters vorbereitet“ (Lepargneur, Ein Diakonats [s. Anm. 46], 469).

⁴⁹ ADCOV II/1, 40.

⁵⁰ Vgl. ebd., 730.

⁵¹ Vgl. ADCOV II/2, 517.

Insgesamt waren die Meinungen, was den Zölibat für die ständigen Diakone betraf, gespalten. Sie reichten von einer beinahe selbstverständlichen Haltung, dass diesen Männern natürlich die Eheschließung erlaubt sei, bis hin zur völligen Ablehnung von verheirateten Diakonen. Ein Problem war hierbei sicher, dass es schwierig war, eine Trennung von diakonalem und sacerdotalem Amt zu denken. Gemäß der tridentinischen Amtstheologie führten ja alle Weihestufen zum *Sacerdotium* hin und mussten somit auch – jedenfalls ab den *Maiores* – die Verpflichtung zum zölibatären Leben beinhalten.

Ein letzter, aber sehr gewichtiger Problembereich sei abschließend noch benannt: Es ist die Frage nach der Sakramentalität des Diakonenamtes. Nicht wenige Voten aus allen Erdteilen sprechen von einem „Laien-Diakonat“. Was hierbei natürlich mitschwingt, ist das Engagement im Laienapostolat, welches in den vorkonziliaren Jahren immer größere Kreise zog.⁵² Doch schon Alfredo Pacini, der ab 1960 als Apostolischer Nuntius in der Schweiz wirkte, merkt an: Ein Laien-Diakonat könne es deshalb nicht geben, weil Laien und Kleriker voneinander unterschieden sind.⁵³ Man mag an Gratians Unterscheidung von den zwei christlichen Geschlechtern denken, wenn man der Argumentation des Nuntius folgt. Doch so Unrecht hat Pacini mit seiner Stellungnahme nicht: Wenn der Diakonatsamt zum Ordo gehört und wenn Männer durch Handauflegung und Gebet Anteil am sakramentalen Amt haben, dann gehören sie zum Klerus. Einen Diakonatsamt, der von Laien ausgeübt wird, kann es folglich nicht geben.

Diese Überlegungen treffen freilich den Kern der Sache: Ist der Diakonatsamt nun sakramental oder nicht? Gehören Männer, welche die Diakonenweihe empfangen haben, dem Klerus an oder sind sie weiterhin Laien, weil der Ordo zum diakonalen Amt keine sakramentale Gnade vermittelt? Die episkopalen Voten sind diesbezüglich uneins. Weihbischof Reuß aus Mainz spricht sich dafür aus, den Diakonatsamt als eigenständige Weihestufe anzuerkennen. Er begründet dies wie folgt: „Der Diakonatsamt war von Anfang an nicht nur eine Stufe, die zum Sacerdotium führt, ebenso wenig, wie der Presbyterat nicht nur eine Stufe war, über die man zum Episkopat gelangte.“⁵⁴ Daher gibt es in der Kirche Menschen, die zum Diakonatsamt berufen sind, genauso, wie es Männer gibt, die eine Berufung zum presbyteralen Dienst empfangen haben.⁵⁵ Abschließend weist Reuß auf den *character indelebilis* hin, welcher mit jeder einzelnen der drei Weihestufen vermittelt wird.⁵⁶

Dass dies nicht der Commonsense unter den Bischöfen war, zeigt unter anderem das Votum des Bischofs von Coria (Spanien), Manuel Llopis Ivorra,

⁵² So sieht der Bischof des indischen Indore, Frans Simons, die industriell geprägten Regionen als spezielles Aufgabengebiet des Diakons, vielleicht ähnlich den „Arbeiterpriestern“ (vgl. ADCOV II/4, 143).

⁵³ Vgl. ADCOV II/2, 55.

⁵⁴ ADCOV II/1, 729.

⁵⁵ Vgl. ebd.

⁵⁶ Vgl. ebd., 730.

der den Diakonen einen sakramentalen Charakter abspricht.⁵⁷ Diese Meinung teilt zum Beispiel auch Constanzo Micci, Weihbischof von Larino e Termoli, wenn er den Diakonat zu den *Minores* zählt.⁵⁸ Im Großen und Ganzen ist eine Unsicherheit zu beobachten, inwieweit der Diakonat wirklich sakramentalen Charakter besitzt und ob das Diakonenamt nicht doch nur den *Minores* zuzurechnen sei.

Abschließend sei noch eine Auffälligkeit angemerkt: Gerade einmal zwei Voten sind es, die sich dafür aussprechen, über den Diakonat für Frauen nachzudenken. Das erste Votum stammt vom Erzbischof von Maringá (Brasilien), Jaime Luiz Coelho, und ist aufgrund seiner Kürze theologisch nicht sehr aussagekräftig.⁵⁹ Die zweite Eingabe kam aus Peru, vom Apostolischen Vikar des Vikariats San Ramón, León Bonaventura de Uriarte Bengoa OFM: Der Bischof verwies auf die urkirchliche Praxis, sowohl Diakone als auch Diakonissen zum Predigtamt am Wort Gottes und zur Verwaltung der Sakramente zu bestellen.⁶⁰ Eine weiterführende Argumentation, ob damit auch eine Zulassung von Frauen zum sakramentalen Dienstamt gemeint ist, fehlt allerdings im Votum des Apostolischen Vikars. So bleibt jedenfalls bei beiden genannten Voten offen, inwiefern hier auch eine Aufnahme des weiblichen Geschlechts in den sakramentalen *Ordo* intendiert ist.

Insgesamt bleibt festzuhalten: Der Diakonat ist eine Angelegenheit, die von den Bischöfen am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils als drängend empfunden wurde. Jedoch zeigt die Vielfalt, dass (1) keineswegs klar war, was überhaupt unter dem Diakonat verstanden werden sollte und sich (2) zahlreiche Fragen ergaben, welche höchst unterschiedliche Antwortversuche nach sich zogen. Die Befragung der Bischöfe hat – zumindest im Hinblick auf den Diakonat – wenig Handfestes ergeben. Und doch hat sie eine sehr wichtige Einsicht generiert: Die Konzilsväter waren auf den Plan gerufen, sich über den Diakonat auszutauschen. Die Pluralität, welche die episkopalen Voten der *Antepreparatoria* hervorgebracht hat, zeigt jedenfalls, dass es in puncto Diakonat einiges zu besprechen gab.

In unmittelbarer zeitlicher Nähe zur Eröffnung des Konzils erschien 1962 in den „*Quaestiones disputatae*“ ein von Karl Rahner und Herbert Vorgrimler verantworteter Band über die Erneuerung des Diakonats. Darin enthalten ist u. a. ein Beitrag von Rahner⁶¹, der die Problematik rund um die Wiedereinführung des diakonalen Amtes zusammenfasst und darüber hinaus einige wichtige Impulse anbietet. Mit seinem Entwurf einer Theologie des Diakonats legt Rahner einen Meilenstein auf dem Weg zu *Lumen gentium* vor. Er

⁵⁷ Vgl. ADCOV II/2, 169.

⁵⁸ Vgl. ADCOV II/3, 780.

⁵⁹ Vgl. ADCOV II/7, 214.

⁶⁰ Vgl. ebd., 532.

⁶¹ K. Rahner, Die Theologie der Erneuerung des Diakonats, in: K. Rahner/H. Vorgrimler (Hg.), *Diaconia in Christo: über die Erneuerung des Diakonats* (QD 15/16), Freiburg i. Br. u. a. 1962, 285–324.

greift die allgemein in der Kirche vorherrschende Aufbruchsstimmung auf, die sich besonders im Apostolat der Laien ausdrückt, und verbindet sie mit einer Wiederentdeckung des diakonischen Amtes. Dabei zeigt der Beitrag Rahners aber auch eines an: Es existieren nach wie vor große Unsicherheiten, wie das Amt des Diakons, der zum sakramentalen Ordo gerechnet wird, nun en Detail theologisch zu fassen ist. Rahner liefert hierzu ein fundiertes Konzept, welches einerseits die Meinungen aus den *Antepreparatoria* recht gut zusammenfasst, andererseits aber den Weg ebnet für eine Theologie des Diakonats, die auf dem Konzil rezipiert werden kann.

4 Drei Vorschläge auf dem Weg zu *Lumen gentium*

Der Diakonats war ein Thema, mit dem sich das Zweite Vatikanische Konzil auseinandersetzen musste. Dabei fallen die Debatten, die um den Diakonats geführt wurden, in eine grundsätzlich kritische Haltung, welche die Väter gegenüber dem vorgelegten Schema *De Ecclesia* hatten.⁶² Auf dem Weg zur endgültigen Verabschiedung der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* durch das Konzil wurden daher mehrere Alternativvorschläge vorgelegt, die einen Ausweg aus der tief im Fahrwasser des Ersten Vatikanischen Konzils angelegten Ekklesiologie anbieten wollten. Diese drei Schemata nehmen sich dabei auch der kirchlichen Hierarchie im Allgemeinen und des Diakonats im Besonderen an.

4.1 Das Schema der deutschsprachigen Bischöfe und Periti

Bereits anfangs 1963 legten die Konzilsväter aus dem deutschen Sprachraum eine Alternative zum Schema *De Ecclesia* vor.⁶³ Es basierte hauptsächlich auf einem Entwurf von Rahner, Grillmeier und Semmelroth und wurde im Februar 1963 von den deutschsprachigen Bischöfen in München verabschiedet.⁶⁴ Otto Semmelroth notiert in seinem Konzilstagebuch im Eintrag vom 6. Februar 1963: „Wir erlebten die große Freude, dass der vorbereitete Entwurf mit einigen Abänderungswünschen mit fast 100 % Stimmen von den Bischöfen als Vorschlag des deutschen und österreichischen Episkopats für Rom angenommen wurde.“⁶⁵ Dass es bei der Konferenz im Kardinal-Wendel-

⁶² So notiert Otto Semmelroth in seinem Tagebuch: „Die Konzilsarbeit ist jetzt ganz sicher bald am Höhepunkt seiner Thematik: De Ecclesia. Das Schema ist aber der Art, dass es scharfe Auseinandersetzungen geben muss. Es ist ganz vom Geist Tromps erfüllt. Das gibt noch viel Arbeit.“ (TBOS, 27).

⁶³ Zur Textgenese vgl. G. Wassilowsky, *Universales Heilssakrament Kirche*. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums, Innsbruck u. a. 2001, 279–303.

⁶⁴ Vgl. TBOS, 34f.; vgl. auch J. Grootaers, *Zwischen den Sitzungsperioden*. Die „zweite Vorbereitung“ des Konzils und ihre Gegner, in: Alberigo/Wittstadt (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils II* (s. Anm. 2), 421–619, hier: 475.

⁶⁵ TBOS, 35.

Haus durchaus noch Diskussionsbedarf über das Schema gab, zeigen die Notizen von Kardinal Döpfner, die er über die Versammlung anfertigte.⁶⁶

Das Schema der deutschen Konzilsväter ordnet den Diakonat in das dritte Kapitel ein, welches sich den Diensten in der Kirche, besonders dem Bischofsamt, widmet.⁶⁷ Zu Beginn betont es den Anteil des Diakonats am sakramentalen Ordo. Ebenfalls weist es auf die Stellung des Diakonats im dreigliedrigen Ordo hin und betont, dieser sei „gradu inferiore“⁶⁸ – eine Wendung, die schließlich auch in LG 29,1 verwendet wird. Obwohl die Diakone keine Priester sind und auch keinen Anteil am sacerdotalen Amt haben, gehören sie dennoch dem hierarchischen Dienstamt an. Denn die Diakone üben, so das Schema weiter, Aufgaben aus, die den Ämtern des hierarchischen Ordo eigen sind; ausdrücklich nennt das Schema u. a. die Spendung der Taufe, den caritativen Dienst, die Predigt und die Mitwirkung in der kirchlichen Verwaltung.⁶⁹ Es wird angemerkt, dass der Diakonat in der heutigen Praxis der Kirche oftmals nur als Durchgangsstufe zum Presbyterat wahrgenommen werde, wogegen die deutschsprachigen Väter in ihrem Schema ausdrücklich für eine zukünftige Wiederherstellung des Ständigen Diakonats plädieren. Als Prüfsteine für die Einführung des Ständigen Diakonats werden die *cura animarum*, manche Regionen (gemeint sind hierbei wohl die Missionsgebiete) und alle Gegenden, in denen es angeraten scheint, benannt.⁷⁰ Die Entscheidung, ob diese ständigen Diakone zum Zölibat verpflichtet sind oder nicht, überlässt das Schema der Kirche, die in diesen Fällen zu prüfen und zu urteilen hat.⁷¹

Insgesamt sind die Aussagen des Schemas über den Diakonat relativ klar. Bei den genannten Punkten klingt die Handschrift Rahners durch, dessen Überlegungen zum Diakonat aus dem Jahr 1962 vermutlich die theologische Basis für den Abschnitt des Schemas bildeten. Von den kontroversen Punkten beantwortet das Schema vor allem die Frage nach der Sakramentalität des Diakonats und seiner Zugehörigkeit zum hierarchischen Ordo positiv. Auffallend ist, dass der Diakonat nicht vom *Sacerdotium* her bestimmt wird, sondern vom Episkopat: „in ministerium Episcopi vocantur etiam ei, qui diaconi dicuntur“⁷². Damit läuft die Zuordnung nicht über das priesterliche Amt; was ein Diakon ist, wird vielmehr vom Bischofsamt her bestimmt, in dem die Fülle des Weihesakramentes gegeben ist. Freilich kommen auch die

⁶⁶ Vgl. G. Treffler (Bearb.), Julius Kardinal Döpfner. Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Regensburg 2006, 362–366.

⁶⁷ Der Text des Schemas findet sich in G. Alberigo, *Constitutionis dogmaticae Lumen gentium*. *Synopsis historica*, Bologna 1975, 381–391.

⁶⁸ Ebd., 389. Zumindest am Rand sei angemerkt, dass der Gedanke des Diakonats als niedrigere Stufe schon vereinzelt in den *Antepreparatoria* auftaucht. Siehe z. B. das Votum von Joseph Ignace Waterschoot, Apostolischer Präfekt von Lolo (vgl. ADCOV II/5, 199).

⁶⁹ Vgl. Alberigo, *Synopsis historica* (s. Anm. 67), 389f.

⁷⁰ Vgl. ebd., 390.

⁷¹ Vgl. ebd.

⁷² Ebd., 389.

deutschsprachigen Bischöfe nicht umhin, die Frage zu thematisieren, wie der Diakonat zur kirchlichen Hierarchie gehören kann, wenn er doch keinen Anteil am *Sacerdotium* besitzt. Auch hier klingt die Amtstheologie Rahners durch: Die Aufgaben, die dem Diakon eigen sind, sind Aufgaben, die zu den Ämtern des hierarchischen Ordo gehören; deshalb ist auch der Diakonat in den Ordo eingegliedert.

Das Schema des deutschen und österreichischen Episkopats betont somit einen Gedanken nachdrücklich: Der Diakonat ist kein Laien-Amt – es gibt keinen Laien-Diakonat. Wer zum diakonischen Dienst bestellt ist, der ist Teil des hierarchischen Ordo, der erhält Anteil an einem sakramentalen Dienstamt.

4.2 Das Schema der chilenischen Bischofskonferenz

Nicht nur die deutschsprachigen Bischöfe, auch der chilenische Episkopat legte zu Beginn des Jahres 1963 einen Entwurf für eine Kirchenkonstitution vor.⁷³ Auch hier soll wiederum nur ein Blick auf den Diakonat geworfen werden. Dieser wird im vierten Kapitel behandelt, welches das Bischofsamt als höchste Weihestufe sowie die niedrigeren Weihegrade, den presbyteralen und diakonischen Dienst, thematisiert. Das Schema verweist zunächst auf die frühe Kirche und verdeutlicht, dass die Diakone seit der Anfangszeit zum hierarchischen Ordo gezählt worden sind.⁷⁴ Dabei wurde die Diakonenweihe durch die Auflegung der Hände gespendet, womit der Weihebewerber einen *character permanens* und die Salbung des Heiligen Geistes erhielt.⁷⁵ Weiter weist das Schema auf die Zuordnung des Diakonats zum Episkopat hin: Die Diakone sind in der Liturgie die Helfer des Bischofs, sie nehmen katechetische Aufgaben wahr und leisten den Dienst der Barmherzigkeit.⁷⁶

Die Stellungnahme der chilenischen Bischöfe zum Diakonat ist denkbar knapp gehalten. Dennoch lassen sich aus dem dichten Abschnitt einige zentrale Gedanken herausfiltern: Auch das Schema der chilenischen Bischofskonferenz ordnet den Diakon eindeutig dem hierarchischen Ordo zu und weist auf seine Sakramentalität hin. Die Vermittlung eines *character permanens* und der entsprechende Verweis in der Fußnote auf *Sacramentum ordinis* zeigen dies jedenfalls an. Entscheidend ist auch hier, dass der Diakonat in engem Zusammenhang mit dem Bischof steht und eben nicht als bloßer „Hilfsgeistlicher“ oder „Priester-Ersatz“ charakterisiert wird (wie dies noch in den Voten der *Antepreparatoria* häufig der Fall war).

⁷³ Der vollständige Text des Schemas findet sich in Alberigo, *Synopsis historica* (s. Anm. 67), 393–416. Zur *Propositio Chilensis* vgl. auch T. Ruster, *Balance of Powers. Für eine neue Gestalt des kirchlichen Amtes*, Regensburg 2019, 192–199; S. Horstmann, *The Doctrine of the Trium Muna within the Propositio Chilensis*, in: A. C. Mayer (Hg.), *The Letter and the Spirit. On the forgotten Documents of Vatican II*, Leuven 2018, 197–208.

⁷⁴ Vgl. Alberigo, *Synopsis historica* (s. Anm. 67), 402.

⁷⁵ Vgl. ebd.

⁷⁶ Vgl. ebd.

4.3 Das Schema De Ecclesia über die Kirche (1963)

Verantwortet von der Subkommission wurde 1963 ein überarbeitetes Schema vorgelegt, welches auf der zweiten Sitzungsperiode des Konzils ausführlich und kontrovers diskutiert wurde.⁷⁷ Wenngleich es in vielen Bereichen noch stark überarbeitungsbedürftig war, legte es zentrale Kerngedanken vor, die später in *Lumen gentium* eingeflossen sind.⁷⁸

Das Schema hebt mit einer prägnanten Bestimmung des Diakonats an, welcher noch stark der Geruch der mittelalterlichen Theologie anhaftet:

„Auf einer niedrigeren Stufe des hierarchischen Dienstes stehen den Bischöfen und Priestern die Diakone bei, die bei der Feier des heiligen Opfers dienen, außerordentliche Diener der feierlichen Taufe und heiligen Kommunion sind, und verschiedene Ämter der öffentlichen Caritas, der Predigt und der Verwaltung ausüben können, in dem Verhältnis, wie sie von der entsprechenden Autorität zugewiesen wurden.“⁷⁹

Der Diakon wird hier in doppelter Weise charakterisiert: Zum Ersten ist er Diener der Bischöfe und Priester und übt mit diesen seinen besonderen Dienst in der Feier der Eucharistie aus. Zum Zweiten sind seine Aufgaben aber auch an das Gottesvolk gebunden, wenn er tauft, predigt oder seinen caritativen Dienst in der Gemeinde ausübt. Entscheidend ist die Reihenfolge: Erstes Kennzeichen des Diakons ist seine Helfertätigkeit bei der Feier der Eucharistie als Diener von Bischof und Priester. Damit wird der Diakon also zunächst als Kultbeamter vorgestellt, der sowohl dem episkopalen als auch dem presbyteralen Dienst zugeordnet ist. Erst dann ist der Diakon auch Diener der Gemeinde und zum caritativen Dienst bestellt.

Wenngleich der Diakonats heutzutage hauptsächlich als Durchgangsstufe zum *Sacerdotium* betrachtet wird, besaß diese Praxis im Lauf der Kirchengeschichte nicht überall und immer Geltung. Vielmehr sollte in Zukunft der Ständige Diakonats als eigene Stufe der Hierarchie eingeführt werden, wo es die Kirche aufgrund der *cura animarum* für nötig hält.⁸⁰ Wer zu entscheiden hat, ob ständige Diakone zum Zölibat verpflichtet sind oder nicht, wird im Schema offengelassen.⁸¹

Im Gegensatz zu den Schemata der deutschsprachigen bzw. chilenischen Bischöfe greift das Schema der Subkommission wieder auf die klassisch-mittelalterliche Theologie vom *Sacerdotium* zurück.⁸² Der Diakon ist zunächst Diener bei der Darbringung des eucharistischen Opfers. Erst dann wird ihm

⁷⁷ Zur Entstehungsgeschichte des Schemas vgl. Wassilowsky, *Universales Heilssakrament Kirche* (s. Anm. 63), 369.

⁷⁸ Vgl. P. Hünermann, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, in: HThKVatII 2 (2009) 263–582, hier: 345f.

⁷⁹ Alberigo, *Synopsis historica* (s. Anm. 67), 160.

⁸⁰ Vgl. ebd., 161.

⁸¹ Vgl. ebd.

⁸² Vgl. Hünermann, *Theologischer Kommentar* (s. Anm. 78), 457.

auch eine Rolle innerhalb des Gottesvolkes zugewiesen, wobei sein Aufgabenbereich relativ vage gefasst bleibt.⁸³ Der Diakon steht in der Hierarchie auf der niedrigsten Stufe und ist daher den Bischöfen und Priestern als Hilfe beigestellt.

5 Was ist ein Diakon? Ein Proprium von Antwortversuchen

Dass der Diakonat im Vorfeld des Konzils und in der Konzilsaula selbst ein Thema gewesen ist, lässt sich wohl nicht leugnen. Wenn Otto Hermann Pesch allerdings die fehlende theologische Stringenz der Aussagen über die Diakone in den Konzilstexten, speziell in der Kirchenkonstitution, beklagt, so ist dies wohl der großen Unklarheit geschuldet, die über den Diakonat vorherrschte. Die wichtigen Stationen im Vorfeld des Konzils – die Voten der *Antepreparatoria*, der Entwurf Rahners, die Schemata der Kirchenkonstitution – offenbaren doch letztlich vor allem eines: Es musste auf dem Konzil über die Diakone gesprochen werden, aber es existierte keine klare Linie, auf der eine valide Theologie des Diakonats entworfen werden konnte. Nicht zur Debatte stand dabei die Wiedereinführung bzw. Wiederherstellung des Ständigen Diakonats. Dass der Diakonat nicht nur Durchgangsstufe zum Priesteramt ist, sondern auch als selbstständige Stufe innerhalb der kirchlichen Hierarchie existieren kann, war eine vielverbreitete Meinung unter den Konzilsvätern. Doch diese Forderung zog eine weitere, sehr zentrale Frage nach sich: Denn was ist eigentlich das Wesen des Diakonats? Was sind die Aufgaben des Diakons? Und wie lässt sich sein Amt näher bestimmen?⁸⁴

Auffallend ist, dass der Diakon besonders in den Voten der Bischöfe sehr häufig als „Ersatz-Priester“ charakterisiert wurde. In jenen Gegenden, die nicht regelmäßig von einem Priester besucht werden können, sollte

⁸³ Vgl. ebd., 457f.

⁸⁴ Dass der Ständige Diakonat immer noch auf der Suche nach einem spezifischen Profil ist, zeigt z. B. Veerle Draulans in ihrem Beitrag auf (vgl. V. Draulans, *The Permanent Deacon as ‚The Go-Between‘. Religious Leadership in Search of a Specific Identity*, in: B. Roebben, *Practical theology and the interpretation of crossing boundaries*, Münster 2003, 197–214, besonders: 206–209). Vgl. dazu auch R. Bucher, *Das unfestgelegte Amt: der Ständige Diakon* (17. Mai 2021), in: <https://www.feinschwarz.net/der-staendige-diakon> (Zugriff: 29. Mai 2021). Bucher macht die Chance des ständigen Diakonats gerade darin aus, dass die klassischen Themen, die dem Diakon zugeschrieben werden, längst von anderen in den Gemeinden wahrgenommen werden; dies eröffnet den Diakonen einen großen Handlungsspielraum: „Ständige Diakone sind so etwas wie das unfestgestellte, unfestgelegte, das freie Weiheamt, frei von den Belastungen der Macht, des Patriarchalismus und des Klerikalismus in einer Kirche, die gerade einer ziemlich offenen und unsicheren Zukunft entgegengeht.“ (ebd.). Vgl. M. Mühl, *Die deutschsprachige Diskussion über das Profil des Diakonats. Eine kritische Bilanz*, in: Hauke/Hoping (Hg.), *Der Diakonat* (s. Anm. 45), 157–175, hier: 158; Hannaford, *Towards a Theology of the Diaconate* (s. Anm. 9), 44; G. L. Müller, *Können Frauen die sakramentale Diakonenweihe gültig empfangen?*, in: L. Scheffczyk (Hg.): *Diakonat und Diakonissen*, St. Ottilien 2002, 67–106, hier: 80–91.

wenigstens ein Diakon die Stellung halten. Ein richtiges Profil jedenfalls konnte der Diakon allein mit dieser Forderung nicht erlangen.⁸⁵ Er wurde vielmehr von dem her verstanden, was er nicht war und nicht besaß: Er war kein Priester und hatte damit auch keine Konsekrationsvollmacht.⁸⁶ Was der Diakon leisten konnte, war die Verkündigung des Evangeliums. Doch auch hier wurde von vielen Bischöfen eine klare Zielrichtung vorgegeben: Der Diakon sollte durch seine Präsenz Priesterberufungen unter den jungen Männern erwecken.

Der Diakon wurde somit alleine vom *Sacerdotium* her verstanden, was sich bis hinein in das Schema der Subkommission von 1963 zieht. Was damit aber häufig völlig außer Acht gelassen wurde, ist die besondere Beziehung der Diakone zum Bischof. Wird nur der Priestermangel als Begründung für die Wiederherstellung des Diakonats genannt und wird der Diakon in erster Linie als „Ersatz-Priester“ charakterisiert, bleibt eine wichtige Dimension des Diakonats im Dunkeln:⁸⁷ Nämlich dass der Diakon seit der frühen Kirche nicht Handlanger des Priesters war, sondern eine besondere Zuordnung zum Bischof hatte und als dessen Helfer fungierte.⁸⁸ Diese Einsicht jedenfalls kommt erst dort wirklich zum Tragen, wo das Amt des Diakons nicht vom sacerdotalen Amt her entworfen wird. Erst, wenn man vom Bischof ausgehend über den Diakon spricht, kann eine strenge Hierarchie überwunden und der Diakon in seiner besonderen Hinordnung auf den Bischof beschrieben werden.⁸⁹

Schlussendlich ist im Hinblick auf eine Theologie des Diakonats vor allem ein Befund auffällig, der ins Gewicht fällt: Beim Versuch, die Umschreibung

⁸⁵ Vgl. G. L. Müller, Theologische Überlegungen zur Weiterentwicklung des Diakonats, in: MThZ 40 (1989) 129–143, hier: 130.

⁸⁶ Dass der Diakon aber dennoch eine *sacra potestas* besitzt, hat Ludger Müller detailliert ausgearbeitet (vgl. L. Müller, Das spezifische Profil des Diakonats. Kirchenrechtliche Gesichtspunkte, in: Hauke/Hoping [Hg.], Der Diakon [s. Anm. 45], 203–223, hier: 217–222). Jedenfalls ist diese Sichtweise längst noch nicht überwunden, für die Kleruskongregation gilt das Unterscheidende von Diakonats und *Sacerdotium* (das heißt das Fehlen der Konsekrations- bzw. Absolutionsvollmacht) immer noch als dasjenige, was dem Diakonats sein spezifisches Profil verleiht (vgl. Kongregation für den Klerus, Perspektiven zum Diakonats aus weltkirchlicher Warte, in: R. Hartmann [Hg.], Ortsbestimmungen. Der Diakonats als kirchlicher Dienst, Freiburg i. Br. u. a. 2015, 31–36, hier: 35).

⁸⁷ Petra Skálová konstatiert zu dieser Zuschreibung prägnant: „Deacons defend themselves against this definition of the deacon as being a substitute for the absent priest by pointing out that it obscures their specific commitment and role in the parish.“ (P. Skálová, The Changing Image of the Deacon. Emphases and tendencies in the ministry of deacons as reflected in the periodical *Diaconia Christi*, in: B. J. Hilberath [Hg.], *Diaconia and diaconate as an ecumenical challenge*, Berlin u. a. 2006, 125–141, hier: 130); vgl. J. Kreidler, Systematisch-theologische Grundfragen im Zusammenhang mit der kirchenamtlichen Lehre, in: R. Hartmann (Hg.), *Ortsbestimmungen* (s. Anm. 86), 58–68, hier: 60f.

⁸⁸ Vgl. Müller, Können Frauen die sakramentale Diakonenweihe (s. Anm. 84), 84f.

⁸⁹ Vgl. Ditewig, The deacon as a voice (s. Anm. 44), 30; vgl. M. Remenyi, Die Autorität des Dienens. Der Diakonats als Paradigma des kirchlichen Amtes, in: ders. (Hg.), *Amt und Autorität*, Paderborn u. a. 2012, 159–181, hier: 175.

des Diakonenamts zu schärfen, fehlt fast durchgängig ein Bezug zu den biblischen Quellen, insbesondere zu Apg 6,1–7 und dem gesamten neutestamentlichen Zeugnis über die diakonale Praxis Jesu. Die Caritas und die Verkündigung des Evangeliums, welche die Grundstruktur des diakonischen Dienstes bilden, werden in den meisten Voten und Entwürfen nur marginal behandelt. Freilich kulminieren beide Dimensionen in der Feier der Eucharistie,⁹⁰ doch bleibt die Frage offen, ob eine Näherbestimmung des Diakonats sich nicht gerade von diesem caritativen Dienst her aufbauen müsste, zumal, wenn das ekklesiologische Leitmotiv das Gottesvolk ist.⁹¹

Am Ende dieses Durchgangs lässt sich wohl nur eine Feststellung treffen: Es scheint mehr als plausibel, dass die Konzilsväter in *Lumen gentium* nur eine Bestimmung des Diakonats treffen konnten, die theologisch defizitär bleibt. Die am Vorabend des Konzils vorgebrachten Vorschläge und Entwürfe waren zu kontrovers, als dass sich daraus auf die Schnelle eine erschöpfende Theologie des Diakonats konzipieren ließe. Das, was *Lumen gentium* im 29. Kapitel über die Diakone schreibt, ist der Versuch, alle diese Entwürfe, die im Vorfeld des Konzils und auf dem Konzil kursierten, zu bündeln und konzise zusammenzufassen. Dabei bleiben Problemüberhänge bestehen und dabei bleibt auch der Eindruck, dass es sich gerade bei diesem Abschnitt um einen Kompromisstext handelt, der sehr deutlich macht, dass die konziliare Amtstheologie, wenn es um den Diakonats geht, defizitär ist und theologisch noch weiteren Klärungsbedarf benötigt hätte.⁹²

Dr. Fabian Brand ist Theologe und Publizist und arbeitet derzeit an einer Habilitationsschrift.

Kontakt: fb@fabian-brand.de

⁹⁰ Vgl. Ditewig, *The deacon as a voice* (s. Anm. 44), 29.

⁹¹ Vgl. Mühl, *Die deutschsprachige Diskussion* (s. Anm. 84), 173f.; Kreidler, *Systematisch-theologische Grundfragen* (s. Anm. 87), 67; Müller, *Theologische Überlegungen* (s. Anm. 85), 140.

⁹² Vgl. Hannaford, *Towards a Theology of the Diaconate* (s. Anm. 9), 42f.

Johannes Schelhas

Freiheit und Entscheidung

Kontextuelle Überlegungen zum Firmsakrament

Kurzinhalt – Summary:

Die Entscheidung des Menschen zum Glauben steht und fällt mit der vorgängigen Entscheidung Gottes zum Menschen. Das gilt auch für das Firmsakrament. Zugleich bestimmen die individuellen Belange die Feier des Sakraments. Wer im jugendlichen Alter gefirmt wird, experimentiert an sich selbst, mit anderen und in seiner Beziehung zu Jesus Christus. Das größte Wagnis ist dabei die Freiheit. Sie berührt biografisch in Anerkennung, Selbstbestimmung und Willensfreiheit die theologisch-philosophische Analyse der Freiheit.

Man's decision to believe stands and falls with God's prior decision towards man. This is also the case with the Sacrament of Confirmation. At the same time, individual concerns determine the celebration of the sacrament. Those who are confirmed in adolescence are experimenting with themselves, with others and in their relationship with Jesus Christ. The greatest risk here is freedom. Biographically, it touches the theological-philosophical analysis of freedom in appreciation, self-determination and freedom of will.

Freiheit, Anerkennung und Entscheidung werden als Kriterien, das heißt: Kennzeichen, des Selbstvollzugs der menschlichen Person angesehen. Sie tragen dazu bei, dass ein Mensch Identität suchen und finden kann. Derartige personale Kriterien richten das moralische Verhalten der Einzelnen auf die Gemeinschaft bzw. Gesellschaft aus. Ein Mensch vernimmt sich selbst bewusst prozessual als geistiges, vernünftiges soziales Wesen. Der Ausgriff auf Transzendenz (das heißt: Sichübersteigen) und die Reflexion auf die transzendente (das heißt: die Möglichkeit der Bedingungen von Erfahrung bzw. der Bedingungen der Gegenstände von Erfahrung reflektierende) Erkenntnisweise des Glaubens verlaufen dazu parallel. Freiheit, Anerkennung und Entscheidung auf der einen Seite sowie Transzendenz und Glauben an Gott auf der anderen sind in der Vernunft des Individuums wesentlich miteinander verflochten.

1 Horizontverflechtungen

Wer als freier Mensch und in Freiheit handelt, der handelt moralisch. Indem er moralisch handelt, gewährt er Anerkennung, und zwar zuallererst sich

selbst und, in einem konsekutiven, also zeitlich folgenden Schritt, einem oder mehreren anderen. Ein derartiges Handeln ist immer ein Wagnis.

Darin liegt auch das vernünftige Geheimnis des Handelns im jugendlichen Firmalter begründet, zu dessen Reflexion Jugendliche im Firmkurs hingeführt werden sollen. Das Gelingen ebendieser anspruchsvollen Aufgabe hängt unter anderem davon ab, ob erwachsenen Firmbegleitern und Firmbegleiterinnen selbst eine derartige Einsicht plausibel geworden ist.

Die Entscheidung, die Jugendliche auf dem Weg zur Firmung und anschließend, im sakramentlichen Leben aus dem Sakrament im Alltag, treffen und bewusst treffen wollen, ist die Entscheidung, frei handeln zu wollen, die Entscheidung zur Freiheit und die Entscheidung zur Anerkennung – zur Anerkennung seiner oder ihrer selbst sowie der Anderen, in denen der Gott Jesu Christi einbezogen ist. Die Entscheidung ist so beschaffen, dass sie die Identität des Menschen als Person zu befestigen in der Lage ist.

2 Die Gesamtsituation der/des Jugendlichen im Umfeld der Firmung

Rund um die Firmung im jugendlichen Alter stehen Jugendliche in der Regel auf einer großen Entdeckungstour. Sie gestaltet sich in weiten Teilen als vielseitig erobernde, manchmal indes auch stürmisch beschwerliche Reise in die Außenwelt und in die Innenwelt der eigenen Person, die in diesem Zusammenhang noch immer Fremdes zu integrieren bereithält. Hier wie dort, nach außen und nach innen, geht es insbesondere um das Selbst des Menschen. Dieses Selbst spannt den Bogen über Geist und Körper, Verstand und Gefühl, Außenengagement und Selbstbezogenheit weit. Es öffnet seine leer scheinenden Vorratskammern. Es ist bestrebt auszumisten und seine Scheunen neu zu füllen. Es sucht Selbsterkenntnis und Erprobung, Sinn und Sozialkompetenz, Beziehung und Freundschaft, Leben und Freiheit, Horizontüberschreitung und -verschmelzung, Stabilisierung, Authentizität und Ernsthaftigkeit, Aufbruch, Wachstum und engagierte Anwendung. Und es verbindet derartige Inhalte, oft auch diffus, religiös synkretistisch, esoterisch imprägniert und unthematisch, mit dem Gott, auf den christlich Glaubende das Haus ihres Lebens bauen wollen – ihres irdischen Lebens, denn ewiges Leben ist ein fortwährendes Abstraktum und während dieser Lebensphase sogar besonders inhaltsleer. Einzelnen oder gruppenweise erproben Jugendliche mal sanft, mal vehement den „Widerstand gegen die Gravitationskraft der rationalen Diskurswelt“¹ – das ist ein Diskurs, der, sofern er Institutionen und Amtspersonen ihrer Kirche tangiert, auch schon einmal alle und alles über einen Kamm scheren kann.

Die globale COVID-19-Pandemie der Jahre 2020 und 2021 hat auch Jugendlichen mehr oder weniger schwer dabei zugesetzt, gut und einfach ihr Leben individuell und sozial, als Weltbürgerinnen und -bürger hier und als

¹ P. Strasser, *Umdrehen und Weggehen. Eine Ethik der Abwendung*, Wien 2020, 36f.

gläubige Christen und Christinnen dort zu führen. Echte Beziehungen zu pflegen ist ins Hintertreffen geraten; die vielfältige Leerstelle kann durch die nahezu ausschließlich digitale Kommunikation nicht wettgemacht werden. Die nicht bloß technische Entwicklung der Folgen kann noch nicht hinreichend abgeschätzt werden. Das Herausgehen aus auch hier prekären Situationen der Isolation und geistiger Armut bedarf vieler Brückenköpfe in Richtung der jeweils größeren Freiheit, die das private und berufliche Umfeld, die Jugend- und Sportverbände, die Vereine, Organisationen und Kirchen sowie die Gesellschaft als Ganzes möglichst allen Betroffenen anbieten sollen.

3 Tektologie des Christseins aus der Firmung

Die folgenden Überlegungen beabsichtigen, den Selbstvollzug des Christseins vor dem Hintergrund des Firmsakraments, wie dessen vorbereitende Katechese und die sakramentliche Feier der Firmung selbst derzeit in vielen Kirchengemeinden des deutschen Sprachraums praktiziert werden, systematisch-theologisch zu analysieren. Dazu werden einerseits Erschwernisse und Grenzen, andererseits Chancen der Innovation und der Übersetzung des ins konkrete jugendliche Lebensalter eingegossenen Christseins vorgestellt. Dabei zeigt sich, welches individuelle und soziale Potenzial der Firmgruppe, dem sogenannten Firmkurs, unter organisatorisch wie theologisch struktureller Rücksicht zukommt.

3.1 Tektologie – ein Wissenschaftsbegriff aus der russischen Philosophie

In der russischen Philosophie des frühen 20. Jahrhunderts begegnet der Begriff Tektologie. Alexander A. Bogdanow² (1873–1928) hat diesen empirisch starken Wissenschaftsbegriff zum Titel und Thema einer 1913 begonnenen, auf Russisch in St. Petersburg vorgelegten dreibändigen Buchveröffentlichung gemacht. Der Begriff Tektologie – so lautet die These des Philosophen – drückt aus, dass nicht nur sämtliche Handlungen eines Menschen, keineswegs allein die Arbeit, „unter dem Gesichtspunkt eines besonderen Zieles [...] im Sinne einer *zweckmäßigen* Einheit“³ organisiert sind, sondern die gesamte Welt der Sachen, die Wirklichkeit als Ganzes (*res*) an die Tatsache von „Organisieren“, „Organisation“ und „organisatorischer Tätigkeit“ (656) gebunden ist.

² Transkription mit Betonung: Alexander A. Bogdánow; Transliteration: Aleksandr A. Bogdanov. Umfangreiche bibliografische Angaben zum Titel bietet W. Goerd, *Russische Philosophie. Texte*, Freiburg i. Br./München 1989, 655 Anm. 1–3.

³ A. A. Bogdanow, *Tektologie* (1913), in: Goerd, *Russische Philosophie. Texte* (s. Anm. 2), 655–672 [Textauswahl], hier: 656 [Seitenzahlen werden fortan im laufenden Text nachgewiesen].

Bogdanow deklariert den darwinisch/darwinistisch verstandenen Kampf des Menschen mit der belebten Natur und der sozialen Welt als einen „Prozeß der *Organisation der Welt* [...] im Interesse seines Lebens und seiner Entwicklung“ (657). Gleichwohl räumt er modifizierend ein, dass sich die Natur „jetzt [...] *außerhalb* der menschlichen Ziele“ (661) organisiert, wie sich anno 2021 angesichts der globalen COVID-19-Pandemie und der verheerenden Überschwemmungen und Feuerherde in etlichen Regionen der Welt abermals bestätigt hat. Der Philosoph geht wissenschaftstheoretisch und methodologisch noch einen Schritt weiter: Er spricht vom „organisatorische[n] Charakter der Erkenntnis und des Denkens überhaupt“ (657). Der christlichen Theologie, von der er vor seinem Horizont nicht spricht, hält er indes implizit einen Türspalt an organisatorischer Legitimation offen, wenn er fortfährt: „Die Funktion des Denkens besteht darin, die Tatsachen der Erfahrung in Gedanken und Gedankensysteme, d. h. in Theorien, Doktrinen, Wissenschaften usw. [...] zu gruppieren; das bedeutet aber nichts anderes als die Erfahrung zu organisieren.“⁴ (657). Das „Prinzip der Organisation“ orientiert neben der „gesamte[n] moderne[n] Technik“ auch das künstlerische Schaffen (vgl. 657). Bogdanow führt darüber aus:

„Es organisiert mit Hilfe besonderer Methoden die Vorstellungen, Empfindungen und Stimmungen der Menschen, indem es sich mit der Erkenntnis eng berührt und häufig, wie in der Belletristik, Poesie und Malerei, sich direkt mit ihr verschmilzt. In der Kunst ist die Organisation der Ideen von der Organisation der Dinge nicht zu trennen.“ (657)

Mutatis mutandis kann dies ebenso über Religion und Glaube gesagt werden.

Jeglichem organisatorischen Geschehen kann auch ein zerstörendes Geschehen gegenüberstehen. Wird die zerstörende Komponente „unmittelbar und isoliert“ wahrgenommen, „so findet man, daß ihre Funktion in der *Desorganisation* besteht“ (657), der indes selbst eine deformierte Organisation zugrundeliegt. Bogdanow resümiert: „Die organisatorische Erfahrung ist nichts anderes als unsere gesamte Erfahrung vom organisatorischen Standpunkt aus betrachtet, d. h. als eine Welt von organisierenden und desorganisierenden Prozessen.“ (661). Und weiter:

„Wir wollen die allgemeine Organisationslehre ‚*Tektologie*‘ nennen. In genauer Übersetzung aus dem Griechischen bedeutet das die Lehre vom Aufbau. –

⁴ Der Erfahrungsbegriff kommt in der russischen Philosophie und der russischen orthodoxen Theologie des 19./20. Jahrhunderts häufig zur Anwendung, aufgeklärt wird er selten. Eine derartige Aufklärung bietet der Universalgelehrte Pavel A. Florenskij/Pawel Florenski (1882–1937) an etlichen Stellen seiner diversen wissenschaftlichen Schriften, prominent in der theologischen Habilitationsstudie. – Vgl. P. A. Florenskij, *Stolp i utverzdenie istiny. Opyt pravoslavnoj teodiceji v dvenadcati pis'mach*, Moskau 1914 (21990); in der Teilübersetzung: ders., *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, in: *Östliches Christentum. Dokumente II: Philosophie*, ed. von N. von Bubnoff und H. Ehrenberg, München 1925, 28–194, besonders: 37–46, 63–80. Vgl. dazu J. Schelhas, *Schöpfung und Neuschöpfung im theologischen Werk Pavel A. Florenskijs (1882–1937)* (FOTH 3), Münster 2003, passim.

„Aufbau‘ ist das umfassendste und zutreffendste der Synonyma, die den modernen Begriff der ‚Organisation‘ bezeichnen.“ (672)

Im geistigen Raum organisatorischen Denkens und organisatorischer Erfahrung lassen sich auch die anthropologisch angelegten theologischen Überlegungen zum Christsein derer situieren, die im jugendlichen Alter von 14 bis 17 Jahren die Firmung anstreben. Für die Betroffenen selbst ergibt sich jeweils eine individuell zu bebauende Architektur, die auf dem Wege steht, ihre Ganzheit zu entdecken und prozessual hervorzubringen sowie aufzudecken. In der Wissenschaftssprache Bogdanows formuliert:

„Jedes beliebige Produkt des ‚geistigen‘ Schaffens, sei es eine wissenschaftliche Theorie, eine Dichtung, ein System rechtlicher oder sittlicher Normen[, die Vielzahl der Sachen, die ein Firmkurs auf den Weg bringen kann, Verf.], hat seine *Architektur*, bildet eine Kombination einzelner Glieder, von denen jedes verschiedene Funktionen ausführt und einander ergänzt“ (667).

Die mit dem Firmsakrament gesuchte wie erstrebte Ganzheit junger Christinnen und Christen beschreibt der russische Philosoph anhand der Metaphorik der Kristalle:

„Die Welt der Kristalle weist die typischen Eigenschaften organisierter Körper auf, die früher als ausschließliches Kennzeichen der lebendigen Natur galten: Ein Kristall in einer konzentrierten Lösung hält seine Form durch ‚Stoffwechsel‘ aufrecht; er repariert etwaige Beschädigungen, indem er gleichsam seine eigenen Wunden heilt; unter gewissen Bedingungen, die von der Stärke der Lösung abhängen, ‚vermehrt‘ er sich.“ (659f.)

Am Kristall übersetzt Bogdanow auf empirisch-naturwissenschaftliche Weise, was jungen Menschen während der Firmvorbereitung und der erforderlichen -nachbereitung die begleitete Suche nach existenzieller Einheit und personaler Ganzheit im Glauben an den einen/dreieinen Gott bedeutet.

3.2 Hemmnisse für den Glauben

Junge Menschen stoßen im Hinblick auf den Glauben an Gott, dessen stetiger Vollzug als Habitus des Menschen einzuschätzen ist, auf strukturelle Hemmnisse. Bevor Hemmnisse im Einzelnen angeführt werden, ist jedoch auf ein gravierendes Hindernis aufmerksam zu machen, das eine Vielzahl junger Christen und Christinnen unvermittelt und unbemittelt betrifft: das transzendente Blackout – Gott im unmittelbaren geistigen Aus. Die Hemmnisse treten ihnen angesichts der Ernsthaftigkeit ihrer Entscheidung für Jesus Christus, was in der Aussage als ein Widerspruch zum zuvor Gesagten daher kommt, umso sperriger und irritierender entgegen. Derartige Überraschungen auf dem Glaubensweg wirken immer ernüchternd, sie verstören und lähmen, und binden unnütz Energien. Dagegen müssen junge Menschen energiereich Kraft und Spannung aufbringen, was sie für gewöhnlich auch tun wollen. Mit den betroffenen Einzelnen wird gleichzeitig die soziale Gemeinschaft dieser jungen

Menschen auf die Probe gestellt. Sieg oder Niederlage können dabei Wirkung auf das Verhalten anderer zeitigen. Das Gelingen eines Firmkurses vor der Feier des Sakraments wird sowohl von diesem als auch von jenem Element tangiert: von Wollen und von Beeinträchtigung.

Strukturelle Hemmnisse auf dem Weg des ebenso suchenden wie fragenden Glaubens junger Menschen hatte vor geraumer Zeit der Theologe und Bischof Klaus Hemmerle (1929–1994) eruiert. Die sechs Faktoren zu Glaube, Jesus Christus und Kirche, die er im Jahr 1979 aus der Praktik heraus diagnostisch formuliert hat, haben bis heute an Aktualität noch immer nichts eingebüßt; deshalb werden sie hier vollumfänglich im wörtlichen Zitat dargeboten:

- (1) „Glaube übersteigt die Erfahrung“;
- (2) „Der absolute und folglich exklusive Anspruch der christlichen Botschaft erweckt leicht im jungen Menschen den Verdacht der Ideologie oder der fanatischen Selbstbehauptung des Christentums“;
- (3) „Dogma, verbindliche Norm, Institution Kirche stehen in scharfer Spannung zur gängigen Vorstellung der jungen Generation von Freiheit“;
- (4) „Christlicher Glaube ist begründet in einem geschichtlichen Faktum vor 2000 Jahren und vermittelt durch geschichtliche Tradition. Darum stößt er weithin auf Unverständnis und Desinteresse bei der jungen Generation“;
- (5) „Die Grenzerfahrungen menschlichen Daseins, zumal Schuld und Tod, spielen im Lebensgefühl der jungen Generation eine andere Rolle als im Christentum“;
- (6) „Die konkrete Gestalt von Christentum und Kirche erscheint vielen jungen Menschen als unglaubwürdig.“⁵

Ein weiterer Faktor kommt unterdessen hinzu. Er bildet vielfältige Interferenzen innerhalb der einen globalen, makrokosmischen Welt ab, die sich im individuellen, mikrokosmischen Menschen wie in einem Brennglas konzentriert: (7) Eine Vielzahl sinnstiftender Angebote nicht nur aus christlichem Glauben heraus, sondern auch aus anderen Religionen oder säkularen Weltanschauungen, aus esoterischen, synkretistischen oder anderweitig imprägnierten Lebensentwürfen erschwert jungen Menschen eine umfassende praktische und theoretische Orientierung des gesamten Alltags. Dabei zielen die unterschiedlichen Angebote, teils mit unredlichen Versprechen, Täuschungen statt richtiger Aussagen, Meinungen anstatt belastbarer Informationen, Verschwörungstheorien und Fake News verknüpft, oft zu schnell auf Zustimmung und Verbindlichkeit ab, die ein Mensch ohne Hintergrundkenntnis und Horizontvermessung sowie ohne zureichende Unterscheidung nicht nur nicht

⁵ K. Hemmerle, Christus nachgehen. Jungen Menschen den Weg finden helfen [Erstveröffentlichung 1980], in: ders., Spielräume Gottes und der Menschen. Beiträge zu Ansatz und Feldern kirchlichen Handelns (Ausgewählte Schriften 4), Freiburg i. Br. 1996, 296–323, hier: 297–298.

geben sollte, sondern gar nicht geben darf. Zu eilig sich schließende Türen erweisen sich nicht allein als persönliche Überforderung, sondern vor allem als freiheitsbeschränkende Falle, wenn sich jemand kompetent und nach reifer Abwägung zu diesem oder jenem entscheiden oder eben nicht entscheiden möchte. Auf eine weitsichtig erprobte, ausgebaute Fähigkeit zur Resilienz darf man bei jungen Menschen aus Reifegründen noch nicht hinreichend setzen. Wer dies entgegen diverser Pädagogiken dennoch tut, würde die angezielte Menschen- gruppe systemisch überfordern, deren personale Ziele konterkarieren und ihr damit in der Tiefe des Herzens und der Höhe der Vernunft erheblich schaden.

Die fortwährende Beobachtung der strukturellen Hemmnisse für den Glauben bedeutet seitens der Begleitenden auf jeden einzelnen Menschen wie auf sämtliche Menschengruppen hin immerzu Arbeit am Fundament der geistigen Heimat des Menschen. Mit dieser Aussage lässt sich die Tektologie von Glaube und Theologie inhaltlich näher bestimmen. Die Überwindung der Hemmnisse gereicht der menschlichen Natur zur kulturvollen Therapie und neuschöpferischen Heilung sowie zur sozialen Integration in die Gemeinschaft der Glaubenden. Solche Arbeit ist um Gottes und der Menschen willen stets geboten. Davon unberührt bleibt nur die Sinnerschließung des öffentlichen Bekenntnisses des Glaubens vor der versammelten Gemeinde bei der Firmung selbst. Den höchsten liturgischen Verantwortungsträgern ist es noch nicht gelungen, die Abstraktheit des Bekenntnisses als Komponente des Firmsakraments vernehmbar einer relevanten Konkretheit in der religiösen Entwicklung der Jugendlichen zuzuführen.⁶

3.3 Positive Faktoren und kontemporäre Anknüpfungspunkte für den Glauben

Junge Menschen sind in ihrer Freiheit fähig und voll des Willens, die strukturellen Glaubenshindernisse in begünstigende Stimuli ihres Glaubens kühn umzuformen. In Entsprechung zu den genannten sechs plus eins Hemmnissen des Glaubens an Gott werden nun sieben positive Faktoren respektive Chancen und Anknüpfungspunkte für den Glauben vorgestellt. Mit der Schubkraft der Firmgruppe angereichert, die hier und dort das transzendente Blackout der Einzelnen zu unterbrechen vermag, lassen sich diese zuerst dem individuellen Nutzen auf dem Weg ins Reich Gottes zuführen, bevor sie dann auch sozial wirksam werden können.

- (1) Aus vielschichtigen Motiven wächst die Bereitschaft heran, aus Gründen des Glaubens ein Existenzwagnis einzugehen.
- (2) Die eigene Authentizität verfügt über das weitherzige Potenzial, alles störend Exklusive des institutionellen Glaubens umfängen und umfassen zu können.

⁶ Vgl. H. Verweyen, *Warum Sakramente?*, Regensburg 2001, 52.

- (3) Gleich dem Beispiel des armen, barmherzigen Jesus überzeugt das eigene redliche Beispiel und wiegt in konkreter Einzigartigkeit weit schwerer als die allgemeinen Dogmen und Normen der Kirche(n) und als die Institution (Macht), die die Kirche in ihrer Gesamtheit in der Welt darstellt. Das individuelle Freiheitsprojekt lockt voll Aufmerksamkeit (= Liebe), Zuversicht und Hoffnung zu Taten des Glaubens und sucht Resonanz und, mit Abänderungen, Nachahmung.
- (4) Das Volk Gottes, mit dem sich junge Christen und Christinnen hier und jetzt identifizieren, ist fähig, historische Bedingtheiten hintanzustellen. Junge Christen und Christinnen sind vom Wunsch beseelt, sich mit allen Kräften mit Gleichgesinnten in dem einen Volk Gottes generationenverbindend zu vereinigen.
- (5) Der Katalog der Grenzerfahrungen menschlichen Daseins wird insofern erweitert, als zwischenmenschliche Liebe bis zum Punkt der Enttäuschung und des Verrats, die Angst um sich selbst, andauernde Selbstbezogenheit und Herzenshärte, Rücksichtslosigkeit und soziales Desinteresse, die Unfähigkeit zur Selbstachtung, humanes Anderssein sowie fanatische Züge im Einsatz für das Reich Gottes in Kirche und Gesellschaft nebst dem Zweifel an Gott in die zeitgeistige Lebensreflexion junger Christen und Christinnen zentral einbezogen werden.
- (6) Wider die Unglaubwürdigkeit der Kirche(n) steht die persönlich gezeichnete, soziale Erfahrung „Wir sind die Kirche, die Gemeinde, das Volk Gottes“. Was die Gemeinschaft der biblisch Armen eint, ist stärker – sollte stärker sein – als das, was die Hierarchie beschädigt hat, wobei diese Einsicht nicht grenzenlos trägt.
- (7) Es braucht die Zeit und Geduld der im Glauben Vorangehenden – darin sind Amtsträger und Amtsträgerinnen einbezogen – mit denen, die derzeit ihren Glauben im Zeugnis existenziell engagiert erproben und den eigenen, authentischen Ausdruck des Glaubens experimentell herausbilden. Was dem Glauben essenziell („heilig“) ist, bedarf immerfort der Übersetzung ins Heute des Lebens, und was nicht übersetzt wird, kann im Hinblick auf Glaube und Heil im Alltag nicht notwendig sein (vgl. Apostolische Konstitution *Sapientia christiana* vom 15. April 1979, 1; Dekret *Unitatis redintegratio* vom 21. November 1964, 4,7; 11,3; Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* vom 7. Dezember 1965, 92,2).

Den positiven Faktoren und kontemporären Anknüpfungspunkten für den Glauben liegen aufseiten der jungen Christen und Christinnen Portionen von Freiheit zugrunde. So steht Freiheit als individuelle Entscheidung aus vorausgegangener Wahl auf der Grundlage von Abwägung und Prüfung („Unterscheidung der Geister“) in konkreter Bewährung und kommt personal-personenorientiert zur Anwendung. Die einzelnen Faktoren sind Orientierungsmarken, die dazu förderlich sind, das Christsein individuell

auszurichten und strukturell zu organisieren. Bei der Suche nach Lebensoptionen, die zumeist in der Vorhalle von Glaube und Sakrament, hier der Firmung, aufgenommen wird, kommt den Veranstaltungen der Firmgruppe die Funktion zu, pädagogische wie soziale Orientierungsstufe auf dem Weg des Glaubens zu sein und dabei besonders die Glaubenskompetenz heranzuförmen – nach dem tektologischen Grundsatz des Menschseins: „Zukunftsentscheidungen werden vorgebaut“⁷.

Wird der Horizont des Christseins noch weiter vergrößert, so bleibt nach theologischer Systematik folgende Einsicht festzuhalten: Die eschatologisch-adventliche Zielperspektive menschlicher Freiheit und die dem Evangelium konforme Lebensperspektive menschlicher Freiheit im Augenblick „weisen den Menschen auf sein Gestelltein vor Gott [...]; sie weisen ihn in sein Jetzt als in die Stunde der Entscheidung für Gott.“⁸ Dass diese Einsicht ins Dunkel der Alltagserfahrung gestellt ist, wissen viele, die im Glauben Heimat suchen und finden, nur allzu aufwühlend zu bestätigen.

4 Autonomie, Willensfreiheit, Selbstannahme

In den weiteren Überlegungen wird der Horizont der Freiheit in Hinsicht auf die Firmung von Jugendlichen breit vermessen. Es zeigt sich, wie intensiv die philosophisch-theologische Freiheitsthematik das Sakrament der Firmung an der Stelle berührt, wo es im Alltag um das bewusste Leben aus dem Firmsakrament geht.

4.1 Autonomie und Selbstannahme

Wer sich im jugendlichen Alter firmen lässt, möchte er bzw. sie selbst sein, möchte autonom sein. Ein solcher Mensch hat sich als frei entdeckt oder ist dabei, sich immer mehr als frei anzusehen und in dieser Weise annehmen zu können. Auf dem individuellen und sozialen Weg zum jeweils größeren Selbst, das stets neue Überraschungen zumutet, stellen sich den Einzelnen die großen Fragen der Menschheit in dem aus einer Gefängnismentalität ausbrechenden kindlichen respektive präadoleszenten Selbst des Menschen. Die großen Fragen der Menschheit lauten nach Immanuel Kant: „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“⁹ Hinzu kommt mit Jörg

⁷ Vgl. ergänzend dazu die philosophisch, theologisch, ethisch, schöpferrelevant/ökologisch weit abgesteckten Überlegungen von K. Hemmerle, Grundentscheidungen für ein verantwortliches Verhalten zur Zukunft [Erstveröffentlichung 1983], in: ders., Die Alternative des Evangeliums. Beiträge zu gesellschaftlichen Fragen (Ausgewählte Schriften 3), Freiburg i. Br. 1995, 262–274; Zitat: ebd., 262.

⁸ R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁹1984 [Erstveröffentlichung 1953], 21.

⁹ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781 (A), ²1787 (B), B 833/A 805; W 2, 677. Die Schriften Kants werden zitiert nach der Ausgabe: I. Kant, Werke in sechs Bänden, hg. von

Splett (* 1936) eine vierte Frage, die die drei Fragen Kants bündelt: Was ist der Mensch?¹⁰ Es zeichnet junge Menschen aus, ihre Antworten sinnlich, geistig, ja existenziell engagiert zu erringen, mal die ganze Welt umarmend, mal unter Tränen in der Ecke hockend, die anderen aus dem Blick verloren, und dabei diskret und unaufdringlich möglichst kompetent unterstützt zu werden – das Subsidiaritätsprinzip greift auch glaubenspädagogisch. Auf geraden oder/und verworrenen Wegen gelangen sie zu der Einsicht, weitersuchen zu können oder zu müssen, ohne Schaden zu nehmen, und alsbald eine neue persönliche Antwort zu formulieren. So sucht Selbstannahme mit guten Gründen ihr Gelingen. Authentizität, die von innen Sinn bzw. Sinnsplitter des Lebens nach außen zur Anschauung bringt, fungiert dabei als oberste Richtschnur. Die Freiheit lockt.¹¹ Die Veränderung des suchenden Menschen in Richtung auf das höchste, moralisch Gute, das aus der reinen praktischen Vernunft heraus zugleich die Annahme seiner selbst steigert, lässt sich so beschreiben: „Das Glück besteht für ihn in der Veränderung des Sehns, in den Begegnungen eines geäußerten Sehns mit dem ANDEREN, der ihn verändert.“¹² Die Selbstannahme des Menschen gelingt nie ohne das Du, glückt nicht am Du vorbei – „mein Ich entsteht im Du“¹³. Smart ausgedrückt: Wie Robinson Crusoe kann man nicht leben.

W. Weischedel, 5. Nachdruck 1983 der Ausgabe Darmstadt 1956–1964, Darmstadt 1998 (Sonderausg.); die Einzelbände als W und Bandzahl, dem Komma nachgestellt die Seitenzahl dieser Ausgabe.

¹⁰ Vgl. J. Splett, Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg i. Br./München ⁴1995, 7.

¹¹ Zur Analyse der ambigen Freiheit vgl. O. Höffe, Kritik der Freiheit. Das Grundproblem der Moderne, München 2015; M. Knapp, Weltbeziehung und Gottesbeziehung. Das Christentum in der säkularen Moderne – eine anerkennungstheoretische Erschließung, Freiburg i. Br. 2020, 453–474; T. Pröpfer, Freiheit, in: NHTG 1 (2005) 398–422; ders., Theologische Anthropologie [2 durchnummerierte Teilbände], Freiburg i. Br. 2011, 488–656; M. Pauen, Freiheit, in: NHPG 1 (2011) 801–817; P. Bieri, Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, Frankfurt a. M. ¹³2021 [Erstveröffentlichung 2001]; H. Joas, Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche, Berlin 2020, 151–400; J. von Lüpke/W. Thönissen (Hg.), Freiheit woher, wozu, worin. Ökumenische Erkundungen, Paderborn/Leipzig 2020; W. Kasper, Kirche und Gesellschaft [2 durchnummerierte Teilbände] (GS 16), Freiburg i. Br. 2019 – Teilband 1 enthält zahlreiche, seit den späten 1970er-Jahren verfasste Beiträge zur Freiheitsthematik; E. Schockenhoff, Theologie der Freiheit, Freiburg i. Br. 2007; O. H. Pesch, Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung, Band 1.2, Ostfildern 2008, 129–158.223–242.650–655; ders., Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie, Freiburg i. Br. 1983; T. Rendtorff, Emanzipation und christliche Freiheit, in: CGG 18, Freiburg i. Br. 1982, 150–179; H. Goller, Erleben, Erinnern, Handeln. Eine Einführung in die Psychologie und ihre philosophischen Grenzfragen, Stuttgart 2009, 155–195; J. Möller, Freiheit und Erlösung. Eine Reflexion zur Freiheitsgeschichte der Neuzeit, in: ThQ 162 (1982) 275–288; H. Krings, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze (Praktische Philosophie 12), Freiburg i. Br./München 1980.

¹² M. de Certeau, Der Fremde oder Einheit in Verschiedenheit, übersetzt u. hg. von A. Falkner, Stuttgart 2018, 35.

¹³ Das Bonmot stammt vom jüdischen Denker Franz Rosenzweig (1886–1929). Vgl. F. Rosenzweig, Mein Ich entsteht im Du. Ausgewählte Texte zu Sprache, Dialog und Übersetzung, Freiburg i. Br./München ²2014.

4.2 Autonomie in Glaubenssuche und Kirche als Institution – eine Problemkonstellation

Was Autonomie philosophisch und theologisch bedeutet, steht weder im entdeckenden Lebenskontext der Firmung seitens der Jugendlichen noch an dieser Stelle dogmatischen Hinterherdenkens zu umfassender Klärung und Begründung an. Zu sagen ist jetzt: In den letzten Zeiten konzentriert man sich auf den ersten Bestandteil des Wortes Autonomie, auf das „Auto-“, das Selbst. Den Jugendlichen im Umfeld der Firmung dürfte ein derartiger Fokus wie auf den Leib zugeschnitten sein. Der Ausdruck *Autonomie* bezeichnet in diesem Kontext „das Denken, das ohne Leitung oder Zwang einer Autorität oder Tradition erfolgt, also das Selbstdenken“¹⁴. Das bedeutet: Ein Mensch darf und muss selbständig denken, was bei Heranwachsenden im Experimentieren mit dem Denken beginnt, in dem das Handeln vorentworfen wird. Ein solcher Mensch darf und muss sich seines eigenen Verstandes bedienen – so an die kantische Definition der Aufklärung angeknüpft –, um dem Unwissen und der Unmündigkeit des Bisherigen zu entkommen. In einem derartigen Lebenskontext der Gewinnsuche erlangt der Begriff *Mündigkeit* sein lebensgeschichtliches Schwergewicht:

„Mündigkeit ist die Fähigkeit zur vernünftigen, eigentätigen Gestaltung der Lebenspraxis und zur Übernahme der Verantwortung für die Wirkungen des eigenen Handelns. Es geht also um die Selbstfindung, Selbstgestaltung, Selbstverwirklichung der Person in *Selbstbestimmung*. Selbstbestimmung bedeutet, daß der Mensch als Person seinem Tun selbst den Inhalt gibt.“¹⁵

Der Autorität und der Macht der Kirche vornehmlich in ihren traditionsfixierten Vertretern des höchsten Lehramtes gereichen die kontemporären Begriffsbestimmungen von Autonomie und Mündigkeit jedoch am Punkt der Macht zu einem akuten disziplinären Problem, am Punkt der Tradition nachgeordnet zu einem dogmatisch-theologischen Problem. Denn „von oben“ verliehene Macht und unbewegliche institutionelle Autorität sowie schwerfällige, erstarrte, leblos gewordene Tradition werden durch den frischen, emporstrebenden jugendlichen Geist immer wieder aufgewirbelt und radikal – also von der Wurzel her, vollständig – infrage gestellt.¹⁶ Die Desorientierung seitens einer Mehrzahl von Jugendlichen angesichts des als unzulänglich oder weltfremd empfundenen Verhaltens von einigen „Amtlichen“ beginnt mit

¹⁴ Höffe, Kritik der Freiheit (s. Anm. 11), 353.

¹⁵ A. Schwan, Freiheit VI. Freiheit in der Sicht politischer Philosophie, in: TRE 11 (1983) 533–549, hier: 535. Ferner: „Der Ausdruck Selbstbestimmung bedeutet [...], daß der Wille sich selbst einen Inhalt gibt. Der Ausdruck ‚Selbst‘ bezeichnet die reine Reflexionsbestimmung, nicht eine metaphysische Setzung.“ (H. Krings, Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, in: ders., System und Freiheit [s. Anm. 11], 161–184, hier: 172; Erstveröffentlicht in: PhJ 77 [1970] 225–237, hier: 231)

¹⁶ Die angezeigte Problematik wird unter der Thematik von Glaube und Zweifel weitergeführt in: J. Schelhas, Zweifel(n) – um Gottes willen?, in: ders. u. a., Glaube und Zweifel. Das Dilemma des Menschseins, Würzburg 2016, 95–130.

Achselzucken und Unverständnis. Das bedeutet: Jugendliche werden mit einer ihnen als Kirche fremden Institution konfrontiert und mit dieser *nicht* vertraut. Sie anerkennen defizitär realisierte Autorität und Macht der Kirche als Ersatz für den von ihnen geglaubten Jesus *nicht*, als dessen Repräsentation in der Glaubensgemeinschaft schon *gar nicht*. Gleichzeitig gibt es andere Jugendliche, die der Autorität, der Macht und der Tradition der Kirche blindlings zu vertrauen scheinen. Sie erwarten offensichtlich keine Einformung der „weltlichen“ Institutionen der Kirche in die situativen Gegebenheiten der Welt ihrer Zeit (vgl. programmatisch: *Sapientia christiana* 1), auf deren Rückseite auch keine Erneuerung der Kirche(n) (vgl. programmatisch: Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* vom 21. November 1964, 8). Seit dem Jahr 2020, also in jüngster Vergangenheit, machen hierzulande die Bewegungen Maria 2.0 und Maria 1.0 eine derartige konträre Linie mit teilweise kontradiktorischen Glaubensauffassungen der hier und dort Engagierten offenbar.

Zur individuellen Selbstunterscheidung in Wahrhaftigkeit angesichts von Spannungen, die dem Menschen Raum zum Wachstum bieten, weil es spannungsfreie Räume in der Welt nicht gibt, mahnt eine Erkenntnis des französischen Historikers, Kulturphilosophen und Mystikforschers Michel de Certeau (1925–1986), die sich umso mehr an die Einsichtigeren wendet:

„Wer nicht mehr zu profanen Wirklichkeiten oder denen seiner Gegner sagen kann ‚Mein Gott ist euer Gott‘, der will nur mehr einem engstirnigen Gott treu sein, an dem er sehr bald wahrnehmen wird, dass er daran nicht glauben kann; er stellt sich den anderen in einer Situation gegenüber, die ihn eines Tages dahin führen wird, nicht mehr Mensch sein oder Christ sein zu können.“¹⁷

Nur dialogisch lassen sich konträre Positionen gegenüber dem Glaubensbewusstsein und kontradiktorische Glaubensverständnisse vermitteln. Dies beginnt mit wechselseitiger Sympathie und der Anerkennung des anderen.

Das strukturelle Problem besteht darin, dass eine Institution, hier die katholische Kirche, Anerkennung seitens derer, die sich, zumindest partiell, als Person mit ihr identifizieren wollen, nicht primär und nicht ausschließlich durch den „Gehorsam des Glaubens“ (Dogmatische Konstitution *Dei verbum* vom 18. November 1965, 5)¹⁸ gegenüber den höchsten amtlichen Personen der Institution erreichen kann. Der pneumatische Wert des Glaubensgehorsams in Bezug auf den mitgehenden transzendenten Gott lässt sich einer Vielzahl von Glaubenden mittlerweile nicht mehr als Schatz im Acker der

¹⁷ De Certeau, *Der Fremde oder Einheit in Verschiedenheit* (s. Anm. 12), 117.

¹⁸ Vgl. Erklärung *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit vom 7. Dezember 1965, 10. – Es gilt einzugestehen: Was ein Mensch im Glauben als Einzelner in einer bestimmten geschichtlichen Situation als Anspruch Gottes zu hören glaubt – in der theologiewissenschaftlichen Überlieferung begrifflich als Gehorsam bezeichnet –, ist stets ein Wagnis. Ein derartiges Wagnis schließt jegliche Gewissheit aus. „Der philosophierende Einzelne glaubt, wo er aus der Tiefe entschieden ist, Gott zu gehorchen, ohne in objektiver Garantie zu wissen, was Gott will, vielmehr in ständigem Wagnis. Gott wirkt durch freie Entschlüsse der Einzelnen.“ (K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, München ³³2019 [Erstveröffentlichung 1953], 57)

theologischen Einsicht vermitteln. Glaubensgehorsam kann vernünftig nicht als intellektuelles Wissen über ein System von Glaubensfakten und als Zustimmung zu ihm verstanden werden, wenngleich die lehramtliche Einsicht dies im 19. Jahrhundert noch behaupten konnte. Der Gehorsam des Glaubens lässt sich nicht auf die Bejahung eines reichen Formelwerks reduzieren. Ein religiöses Wissenskompodium und ein hochherziges Engagement aus Glauben in chancenreicher Entdeckungssituation vertragen sich so wenig wie Feuer und Wasser. An dieser Stelle muss die dogmatische Theologiewissenschaft in ihrer Pneumatologie und Amtstheologie die vernünftige Einsicht nachjustieren. Von den Trägern der höchsten Ämter wird man im nächsten kleinen Schritt ein authentisches Verhalten im Komparativ erwarten dürfen – das meint: *größere* Empathie für das gesamte Volk Gottes in synodaler Gemeinschaft (synodale Gemeinschaft bedeutet: Mitgehen des Weges in der Verbundenheit der Gemeinschaft, die eine Kirche ist) sowie die *ständige* Bereitschaft zur Selbstkorrektur bei der Ausübung eines allzu mächtig und institutionell sich gerierenden Kirchenamtes.

Es ist ein globales Markenzeichen der Zeit: Institutionalisierte Personen werden generell argwöhnisch betrachtet. Man misstraut ihnen. Sie dienen der Erhaltung von System und Establishment. Manchmal kleben sie unverfroren an ihrer Macht. Innovation soll es immer erst morgen geben, und das Morgen darf immer erst nach ihrem dienstlichen Ausstieg beginnen.

Für die Institution namens „diese katholische Kirche“ ergibt sich in Bezug auf die Firmung aus dem Gesagten: Institution und Autorität müssen zuerst den Jugendlichen selbst glaubwürdig erscheinen. Mit diesem einen Kriterium der Glaubwürdigkeit steht und fällt ihnen die Kirche Gottes. Jegliche theologiewissenschaftlich vermittelte Unterscheidung von „diese vorfindliche Kirche“ und „die ewige, wahre Kirche Gottes im Himmel“ überzeugt nicht, überzeugt auch sonst nicht mehr. Menschen vertrauen, hoffen und glauben Gott in einer Glaubensgemeinschaft, die sie lokal synchron und global digital wahrnehmen. Institution und Autorität müssen sich denen, die um den Glauben ringen – also allen – wahrhaft dialogisch und synodal/gemeinschaftlich abbilden. Jugendliche möchten und müssen suchen können und fragen dürfen und erwarten dabei auch „amtliche“ Unterstützung in Menschengestalt, die willens und fähig ist, den eigenen Horizont zu überschreiten. Mit exzeptionellen Antworten einer positiven Theologie von gestern lassen sich junge Christinnen und Christen heute nicht abspeisen.

4.3 Willensfreiheit

In den Sachen von Wissen und Weisheit gibt es nichts ohne deren Modifizierung oder Zurückweisung. So verhält es sich auch bei der Willensfreiheit.

„Begriff und Realität der Willensfreiheit sind eines der großen Probleme der Menschheit, ein ‚Labyrinth‘ (Leibniz), ein ‚Welträtsel‘ (du Bois-Reymond) und somit eine der philosophischen Fragen, die offenbar ‚ewig sind‘ (von Wright). Von

einer stetigen Erfolgs- und Fortschrittsgeschichte kann man gewiß nicht sprechen. Die unüberschaubare Menge der Schriften bestätigt das nur.¹⁹

So lautet das ernüchternde Urteil im gleichnamigen Lexikonartikel der Theologischen Realenzyklopädie aus dem Jahr 2004.

In der jüngeren Vergangenheit wird die Willensfreiheit des Menschen insbesondere von den Neurowissenschaften (Hirnforschung) bestritten, wenn gleich nicht von ihnen allein (Determinismus-Debatte). Radikale Vertreter legen dar: Der Mensch hat gar keinen freien Willen; er ist nicht frei. Andere vertreten weniger radikale, komplementäre Auffassungen. Der breite Diskurs über die Willensfreiheit tangiert auch den Strang der Diskussion um personale Identität. Eine neue Konfliktlinie baut sich auf: Geisteswissenschaften versus Neurowissenschaften. Im Wissen um die neuere Infragestellung der Willensfreiheit sind dennoch die folgenden Ausführungen entstanden.

Autonomie und Selbstannahme des Menschen sind in einem freien Willen grundgelegt. Der Mensch soll seine Willensfreiheit einsetzen, um mehr als nur seinen Bedürfnissen, die er nicht zu verleugnen braucht, zu frönen und um mehr als sozial gemeinschaftlich/gesellschaftlich sich einzubringen, wie es seiner empirischen Natur entspricht. Der Mensch soll – das ist die höchste, vollkommenste Weise gemäß der praktischen Vernunft zu handeln – sein Wollen zu einem Sollen umgestalten, um darin sein Selbst zu finden. Freiheit und Moral erhalten beim Menschen einen unauslöschlichen Sollenscharakter.

Mit praktizierter, gelebter Zustimmung ergreift der Wille des Menschen seine Sache, wobei der Wille nicht als eigenes „Antriebsaggregat“ vorzustellen ist, der „wie ein Vormotor den Hauptmotor“²⁰, den Handlungsprozess, steuern würde. Die einem Handelnden zunächst noch äußerlich verbleibenden Bedingungen werden im Prozess der Zustimmung in eigene, praktisch-reflexive Gründe transformiert. Den Akt der Umgestaltung kann man als Akt der Befreiung bezeichnen – als Akt der Befreiung zu sich selbst, als Handlung der Person in Freiheit, als personaler Akt, als Erwerben von Autonomie. Nach diesem

„Verständnis personaler Freiheit spielen fraglos die Umstände der inneren Welt, sowohl die Physiologie des Gehirns als auch die Psychologie von Lust und Unlust, eine Rolle, ebenso die Umstände der äußeren natürlichen und sozialen Welt. Weder einer von ihnen noch sie alle zusammen haben jedoch den Rang einer Letztinstanz, die souverän bestimmt, daß und wie die Person handelt. Entscheidend ist, daß jemand Gründen folgt, die er sich zueigen macht und die genau deshalb ihm zuzurechnen sind.“²¹

Im Hinblick auf das Sollen des Menschen spricht der Philosoph Otfried Höffe (* 1943) von einem „Proto-Sollen“ und bestimmt es als „freie

¹⁹ G. Seebaß, Wille/Willensfreiheit I. Philosophisch, in: TRE 36 (2004) 55–73, hier: 55.

²⁰ Höffe, Kritik der Freiheit (s. Anm. 11), 350.

²¹ Ebd.

Anerkennung²². In einem als Selbstsein sich selbst bewussten Leben des Menschen beginnt alles mit der Anerkennung seiner selbst und führt unmittelbar weiter zur Anerkennung des Anderen.

Im Zusammenhang der Überlegungen zum freien Willen des Menschen stellt sich auch die Frage nach dem Charakter der Pflicht. Die Pflichten des Menschen gegen sich selbst sind Bestimmungen des freien Willens des Menschen. Sie sind „Bestimmungen unseres freien Willens, nach denen wir als einzelne Menschen handeln können, durch die praktische Vernunft, in der wir unsere Identität als das – nicht nur menschliche – Maß unserer Menschlichkeit finden.“²³ Die Pflicht gleicht also einem edlen Knopf, der der praktischen Vernunft aufgenäht ist und der sich aus dem Material der Freiheit und Moral zusammensetzt.

Der freie Wille derer, die als Jugendliche gefirmt werden wollen, vermittelt sich darin, dass sie handlungswirksam Überlegungen anstellen und konsequent, das heißt: als Pflicht gegen sich selbst, Stellung zu einer Sache beziehen können. Zudem wollen sie Gründe für ihre Handlungen anführen. Die entwickelte Beziehung zur Sache zeigt sich auch „in den begleitenden und nachfolgenden moralischen Gefühlen wie einem guten oder schlechten Gewissen, wie Entschuldigungen, Genugtuung [im Sinn von innere Befriedigung, Verf.] oder Reue.“²⁴ Abschließend bleibt festzuhalten: Autonomie, Willensfreiheit und Selbstannahme müssen bzw. sollen vom Menschen selbst entwickelt und anerkannt werden. Sie sind ihm als personale Güter, in Freiheit und Verantwortung, kein natürlicher Besitz. Sie gereichen ihm zu einer beständigen Provokation.

5 Entscheidung und Engagement

Sich entscheiden und die getroffene Entscheidung zu pflegen, für sie einzustehen und sie gegenüber anderen oder gegenläufigen Auffassungen zu erklären oder zu verteidigen, sind leibhaftig ansichtiger Ausdruck vernünftigen praktischen Handelns.

(1) Entscheidung manifestiert sich in persönlichem Engagement. Im Engagement ratifiziert ein Mensch Freiheit; es ist die Freiheit, die ihn zur Selbstbestimmung (Autonomie) antreibt. Der Entscheidung und dem Engagement eines Menschen sind Freiheitsstrukturen des Geistes eingezeichnet:

„Konkrete Freiheit besteht darin, das Stadium des Möglichen hinter sich zu lassen, um tatsächlich einen Weg zu wählen, d. h. um sich zu engagieren. Engagement wird der Akt genannt, durch den ein Subjekt auf bestimmte Möglichkeiten, die

²² Ebd., 355.

²³ K. M. Meyer-Abich, Determination und Freiheit, in: CGG 4, Freiburg i. Br. 1982, 7–45, hier: 37.

²⁴ Höffe, Kritik der Freiheit (s. Anm. 11), 349.

ihm offenstehen, zugunsten einer einzigen verzichtet und seine ganze Energie daransetzt, sie in die Wirklichkeit überzuführen. Eine Freiheit, die sich nicht engagiert, wäre nicht nur eine rein theoretische, sondern auch eine ihrer Finalität beraubte Freiheit. Sie würde sich selbst zerstören [...]. Man muß aber auch sehen, daß Engagement für die Freiheit sowohl Selbstverwirklichung als auch Selbstverzicht darstellt. Mein Engagement bedeutet, daß ich ein freier Mensch bin, da ich fähig gewesen bin, mich ohne jeden äußeren Zwang zu engagieren; zugleich bedeutet es, daß ich auf bestimmte Verheißungen der Freiheit verzichtet habe, da ich andere Möglichkeiten ja ausgeschlossen habe.“²⁵

Der Ausschluss anderer Möglichkeiten nimmt die eine, sämtliche Entscheidungen bestimmende Lebensoption in den Blick, die eigenen Handlungen und Haltungen in Freiheit nicht auf die Karte Gottes zu setzen – anders gesagt: das Wagnis des Glaubens nicht einzugehen.²⁶ Entscheidung und Engagement erweisen sich vor dem Hintergrund ihrer geistigen Strukturen als gestalterische Kräfte und gestalterische Mittel, um dem Dasein des Menschen in der Welt die moralische Legitimierung und dem stets kontingenten Heute des Menschen das ihm entsprechende Antlitz zu verleihen. Selbstbestimmung beinhaltet das Streben nach Authentizität.

„Es geht darum, das eigene Selbst zu erkunden, um die Wünsche zu entdecken, die aus diesem Selbst hervorgehen und in ihm verwurzelt sind. In dieser Perspektive besteht Freiheit darin, ein Leben führen zu können, das mit diesen Wünschen möglichst weitgehend in Einklang steht, und so das eigene Selbst in authentischer Weise zu verwirklichen.“²⁷

Im Hinblick auf den Horizont des christlichen Glaubens im Umfeld der Firmung apostrophiert der Theologe Hans-Joachim Höhn (* 1957) Entscheidung und Engagement auf dem Fundament der sieben Geistesgaben als „Lebenskönnerschaft im Sinne des Evangeliums“²⁸. Im jugendlichen Firmalter spielt der Faktor „Entscheidung“ eine biografisch-lebensgeschichtlich zentrale Rolle. An aufkommender Zuneigung zu anderen menschlichen Personen, zum Du, lässt sich Entscheidung mitsamt ihren hier zupackend forschenden, dort tastend suchenden Prozessen des Engagements konkret verifizieren. Am Anker der Suche nach Identität steht die Entscheidung immer im Horizont des christlichen Glaubens. Alle Blessuren und Spaltungen des Selbst können

²⁵ R. Mehl, Freiheit V. Ethisch, in: TRE 11 (1983) 511–533, hier: 525.

²⁶ Freiheitstheoretisch formuliert: „Die Evidenz des Freiheitsdenkens und seiner Resultate hängt nämlich – trotz ihrer prinzipiellen Verbindlichkeit – an der Aktualität und dem Ernst des Freiheitsvollzugs – an der Voraussetzung näherhin, daß der einzelne Mensch seine zu ihm gehörende und faktisch unausweichliche Freiheit nicht ungenutzt der Fremdbestimmung durch den Zufall überläßt, sondern sich im unvertretbaren Akt seiner Selbstwahl zu ihr auch entschließt und das heißt: sich auf ihr unbedingten Wesen als Kriterium seiner Einsichten und Maßstab seiner Selbstbestimmung verpflichtet und dann zu allen weiteren theoretischen und praktischen Konsequenzen auch steht.“ (Pröpfer, Theologische Anthropologie [s. Anm. 11], 587.)

²⁷ Knapp, Weltbeziehung und Gottesbeziehung (s. Anm. 11), 459.

²⁸ H.-J. Höhn, Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute, Freiburg i. Br. 2012, 133.

letztlich „nur in der Vertikalen überwunden werden“²⁹ – in der Gottesbeziehung der Glaubenden, die jedoch die Nächsten und Fernen in der Welt nicht aus dem Auge verliert (vgl. 1 Joh 3,18–24).

Die Entscheidung des Menschen zum Menschen, für den einmaligen anderen oder die einmalige andere, und die Entscheidung für Gott bzw. Jesus Christus gehen unentwegt mit einem Wagnis einher. Das Wagnis des Suchens und Findens des anderen sowie des Gottsuchens und -findens ist das Wagnis des Menschen zu sich selbst. Dem Zutrauen ins Wagnis ist in der Tiefe des Inneren die immerzu fragil sich gerierende Bejahung seiner selbst eingeprägt. Im Horizont des jüdisch-christlichen Glaubens ist solche Bejahung von Gottes Seite her unauslöschlich. „Denn der Mensch, der zu sich selbst findet, ist auf diese Weise Gott näher, als wenn er Gott nur faktisch anerkennt, ohne sein Menschsein erschlossen zu haben.“³⁰

(2) Im Kontext der Firmtheologie kommt dem Begriff „Entscheidung“ eine doppelte Bedeutung zu. Eine der beiden Perspektiven betrifft in ihrer Breite und mit Nachdruck die gesamte Firmvor- und -nachbereitung. In der Perspektive des Lebens nicht nur derer, die sich unmittelbar auf das Firmsakrament vorbereiten, wächst der Entscheidung eine größere Glaubensbedeutung zu. Betroffene spüren: Ich möchte mich zu Größerem entscheiden. Ich muss mich entscheiden. Geradezu ein Zwang liegt auf mir, mich entscheiden zu sollen.

Der Begriff „Entscheidung“ ist im dogmatisch-theologischen Horizont der sieben Sakramente problematisch. Er ist für glaubende Menschen ambig, zunächst richtig und falsch zugleich. Richtig, was die Tatsache von Sichentscheiden betrifft; falsch, weil Sakramente keine Entscheidungsorte des Menschen für Gott sind. Das Wort „Entscheidung“ bezeichnet im sakramentlichen Denken primär Gottes unbedingte Entscheidung für den Menschen. Der katabatischen Blickrichtung nach unten kommt unabdingbar die Priorität zu. Entscheidung im Sakrament, in jedem einzelnen Sakrament, beginnt oben. Entscheidung kommt zuerst „von oben“. Sakrament ist (erstens) eine Selbstmitteilung Gottes (zweitens) zum Leben des Menschen heute und, von Gott her, immerzu. Erst sekundär, als und im Vollzug der Antwort des Glaubens seitens des Menschen, kommt unten überhaupt Entscheidung in Gang, kommt der Entscheidung „von unten“ responsive Bedeutung zu. Die anabatische Blickrichtung des Menschen von unten nach oben bleibt immer zweitrangig. Wer das Firmsakrament denkerisch durchdringt, darf dieses dogmatisch-theologische Geflecht der Entscheidung nicht außer Acht lassen. Das Sakrament – so hat der reformatorische Einspruch herausgestellt – ist kein Verdienst des Menschen vor Gott. Im Sakrament braucht der Mensch Gott (von sich, also vom Menschen) nicht zu überzeugen, wie es umgekehrt Gott nicht nötig hat, sich vom Menschen überzeugen zu lassen. In diesem Zusammenhang ist der inzwischen häufig

²⁹ P. Tillich, *Systematische Theologie*, Band 3, Berlin/New York 1987 [Erstveröffentlichung 1963], 299.

³⁰ Möller, *Freiheit und Erlösung* (s. Anm. 11), 279.

zugeschüttete, dogmatisch-theologische Aussagenschwerpunkt zu beachten, den die katholischen Dialogpartner in die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen (1997; offiziell festgestellt 1999) eingebracht haben:

„Nach katholischer Auffassung tragen die guten Werke, die von der Gnade und dem Wirken des Heiligen Geistes erfüllt sind, so zu einem Wachstum in der Gnade bei, daß die von Gott empfangene Gerechtigkeit bewahrt und die Gemeinschaft mit Christus vertieft werden. Wenn Katholiken an der ‚Verdienstlichkeit‘ der guten Werke festhalten, so wollen sie sagen, daß diesen Werken nach dem biblischen Zeugnis ein Lohn im Himmel verheißen ist. Sie wollen die Verantwortung des Menschen für sein Handeln herausstellen, damit aber nicht den Geschenkcharakter der guten Werke bestreiten, geschweige denn verneinen, daß die Rechtfertigung selbst stets unverdientes Gnadengeschenk bleibt.“³¹

In Hinsicht auf die Firmung bedeutet dies: Die Entscheidung und das Engagement des Menschen für Gott können, ja sollen gewürdigt werden. Gleichwohl darf die Firmung nicht zu einer menschlichen Verdienstsache oder Leistung an Gott verkommen, auch nicht zum letzten Leistungsgruß vor dem Weitergehen frei von Gott.

Katechetisch-mystagogisch lässt sich das sakramentliche dogmatische Problem insofern lösen, als man die Reihenfolge der beiden Entscheidungen denkerisch einholt. Das Firmsakrament ist *primär* Entscheidung Gottes für einen bestimmten Menschen; diese Entscheidung ist für Gott unwiderruflich. Ein Mensch kann daraus jeden Tag neu schöpfen. So sehr bindet Gott sich an seine Entscheidung, die ihm zur Entschiedenheit gereicht. Das Firmsakrament ist *sekundär* bewusste, freie Entscheidung eines bestimmten Menschen für Gott in Jesus Christus – wobei bei der Taufe als Säugling mit guten Gründen die Eltern und Paten diese Entscheidung antizipatorisch deklariert haben. Im sakramentlichen Geschehen der Firmung ist der Mensch in seiner Entscheidung für Gott, anders ausgedrückt: in seiner menschlichen, auf Gott hin offenen Freiheit, ein Mitspieler Gottes. Gott geht also mit der Entscheidung und der Freiheit des Menschen insofern ein gewisses Risiko ein, als er einkalkulieren muss, dass ein Mensch die Entscheidung für ihn nicht ratifizieren könnte, ja sich gänzlich anders orientiert. Die Firmvorbereitung kommt nicht daran vorbei, die Priorität des Wirkens Gottes zu thematisieren – und Jugendliche zur verborgenen Wahrnehmung des Daseins Gottes in ihrem Lebenskontext hinzuführen. Subsidiarität ist hier vonnöten.

Dr. Johannes Schelhas ist Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn. Kontakt: schelhas@uni-bonn.de

³¹ Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche (1997/1999), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Band 3, Paderborn/Frankfurt a. M. 2003 [Sigel: DwÜ 3], Nr. 38, 419–441.

Josef Meyer zu Schlochtern

„5 Höfe“ – Die Steinplastik von Reinhard Buxel im Innenhof der Theologischen Fakultät Paderborn

Kurzinhalt – Summary:

Vor einigen Jahren wurde im Garten der Theologischen Fakultät Paderborn die Steinplastik „5 Höfe“ aufgestellt, geschaffen vom Künstler Reinhard Buxel. Der Beitrag beschreibt die künstlerische Position dieses Bildhauers und analysiert sein Kunstwerk im Hinblick auf das von ihm gewählte Material, seine skulpturale Form und seinen Standort.

A few years ago, the stone sculpture „5 Höfe“, created by artist Reinhard Buxel, was erected in the garden of the Theological Faculty Paderborn. The article describes the sculptor's artistic position and analyses his work of art with regard to the material he has chosen, its artistic form and its location.

Im Sommersemester 2016 konnte in den Räumen der Theologischen Fakultät Paderborn eine Ausstellung mit Arbeiten des Bildhauers Reinhard Buxel präsentiert werden; sie trug den Titel „Türme und Räume“.¹ Dank der großzügigen Unterstützung durch den Erzbischöflichen Stuhl Paderborn wurde die große Steinplastik „5 Höfe“ im Anschluss für die Theologische Fakultät erworben und dort im Innenhof aufgestellt. Im folgenden Beitrag möchte ich die Plastik im Kontext des bildhauerischen Werks von Reinhard Buxel vorstellen und dabei besonders das Material, die skulpturale Form und den (Um)Raum in den Blick nehmen. Zuvor gebe ich einige Hinweise zur Vita des Künstlers.

Reinhard Buxel, 1953 in Amshausen bei Halle (Bielefeld) geboren, hat erst nach der Ausbildung zum Maschinenschlosser über handwerkliche Arbeiten den Weg zur Kunst gefunden. 1981 wurde er zum Studium der Bildhauerei an der Hochschule für Bildende Künste in Braunschweig angenommen. Er studierte dort bei den Professoren Emil Cimiotti und Günter Günschel; Cimiotti lehrte Freie Bildhauerei und Günschel hatte einen Lehrstuhl für „Utopische Architektur“ inne. 1987 zum Meisterschüler von Cimiotti ernannt, hat Buxel von 1987 bis 2001 selbst Lehraufträge für Bildhauerei an der HBK Braunschweig wahrgenommen. Sein bildhauerisches Werk wurde mit verschiedenen Preisen ausgezeichnet, u. a. mit dem Bernhard Sprengel Preis Hannover. Viele seiner Plastiken befinden sich im öffentlichen Besitz, einige davon im Ausland. Seine Arbeiten wurden auf zahlreichen Ausstellungen gezeigt; außerdem nahm er an einer Reihe von öffentlichen Bildhauerprojekten und zum Teil

¹ Vgl. J. Meyer zu Schlochtern (Hg.), Reinhard Buxel. Katalog zur Ausstellung „Reinhard Buxel – Türme und Räume“, Dortmund 2016.

internationalen Bildhauersymposien teil.² Wenige Wochen nach der Ausstellung in der Theologischen Fakultät Paderborn ist Reinhard Buxel nach kurzer, schwerer Krankheit am 3. August 2016 gestorben.

Auf die Frage, welchen Einfluss seine Lehrer auf die eigene Kunst genommen haben, antwortete Buxel einmal, bei Cimiotti habe er vor allem gelernt, dass Kunst eine besondere Art des Sehens sei. Cimiotti selbst sah das Zeichnen als eine Übung dieses Sehens an. Auch Reinhard Buxel hat im Verlauf seiner Arbeitsprozesse gezeichnet, verstand dies aber eher als ein Notieren von Gedanken und Ideen, nicht als Bildhauerzeichnung, die er anschließend plastisch umsetzen oder als autonomes Werk veröffentlichen würde.³ Die Zeichnungen dienten ihm vielmehr dazu, seine Ideen zu klären und festzuhalten. Im Rückblick ist gleichsam ein Tagebuch seines künstlerischen Weges entstanden. Mit Cimiotti jedenfalls betont er die freie künstlerische Imagination sowie die Strenge und Klarheit der Formen, mit Günschel verbindet ihn das Interesse an Architektur, am gefügten, auch verschachtelten Raum, am Verhältnis von Innen und Außen.

Beide Blickrichtungen, die der Freien Bildhauerei bei Emil Cimiotti und die Perspektive des Architekten, haben Spuren im bildhauerischen Werk von Reinhard Buxel hinterlassen. Die grundlegenden Entscheidungen für seine künstlerische Ausrichtung sind schon schon während der Akademiezeit gefallen. Vorher hatte Buxel mit Holz gearbeitet, sich unter anderem mit Kopfformen auseinandergesetzt, in deren Innenraum er Schnitte setzte. Dieser Gestus, eine Innenwelt zu kreieren, kehrt in seinem späteren Werk wie ein leises Echo wieder. Allerdings befasste er sich später nicht mehr mit Holz, sein bevorzugtes Material wurde vielmehr der Sandstein. Mit den Jahren ist ein umfangreiches Werk entstanden, viele Kleinplastiken, aber auch eine stattliche Anzahl von raumgreifenden Arbeiten für den Außenbereich, darunter tonnenschwere Großplastiken.

1 Das Material: Sandstein

Zwar hat Buxel auch Skulpturen aus Basalt und einige wenige aus Granit und Marmor geschaffen, aber Sandstein ist das von ihm bevorzugte Material. Sandstein ist geologisch, bautechnisch und kunstgeschichtlich ein bedeutsamer Naturstoff. Er wurde vor allem in vormodernen Epochen als Baumaterial genutzt, aber er wird auch in der Gegenwart noch abgebaut, im Wohnungs- und Wegebau eingesetzt und nicht zuletzt von Bildhauern für ihre Plastiken verwendet. Sandstein zeichnet sich in den verschiedenen Regionen durch eine je besondere Farbgebung aus und prägt dadurch die ortstypische Bebauung; die Farbigkeit mancher Altstädte ist deutlich von der Färbung des lokalen Sandsteins geprägt.

² Zu Einzelheiten vgl. Meyer zu Schlochtern (Hg.), Reinhard Buxel (s. Anm. 1), 175–177.

³ Allerdings sind auch hier Ausnahmen zu erwähnen: vgl. ebd., 162–165.

Aus sogenanntem Grünsandstein aus Anröchte sind z. B. die Kirchen in Soest und Lippstadt errichtet. In den Baumbergen bei Münster wird der Baumberger Sandstein abgebaut; er ist weich, daher gut zu bearbeiten, aus dem gleichen Grund aber witterungsanfällig. Viele der aus diesem Stein gefertigten Skulpturen weisen massive, durch Umweltbelastungen verursachte Schäden auf.

Sandstein entsteht, wenn sich Sande in Flüssen oder im Meer absetzen und unter Zufluss bestimmter bindender Substanzen unter hohem Druck versteinern. Die meisten Plastiken von Reinhard Buxel bestehen aus einem Buntsandstein, der in Ibbenbüren bei Osnabrück gebrochen wird.⁴ Dieser Stein fand beispielsweise Verwendung beim Bau des Osnabrücker Domes. Ibbenbürener Sandstein ist mittel- bis großkörnig und mittelhart. Die einzelnen Sedimentschichten lassen sich bei ihm an den gemaserten Schnittflächen gut unterscheiden. An diesen offenen Flächen sind im Stein häufig kleine Einschlüsse von Kiesel, Lehm oder oxidierten Partikeln festzustellen, die die Schnittflächen reizvoll beleben.

Charakteristisch und von Buxel in seinen Skulpturen wirkungsvoll eingesetzt ist die Steinkruste, eine rötlich-braun bis schwarze, abschließende Schicht, die den gebrochenen Steinkörper wie eine Haut umgibt. Diese Kruste bildet sich aus Eisenoxid und ist beim Ibbenbürener Sandstein von besonders gleichmäßiger Qualität. Buxel hat diese Kruste des gebrochenen Steins als Außenhaut seiner Plastiken, als Abschluss des Skulpturenkörpers stehen lassen; sie ist bei (fast) allen Arbeiten aus Sandstein zumindest partiell sichtbar. Diese verkrustete Außenseite ist integraler Bestandteil seiner Arbeiten; sie verleiht ihnen ein Moment des Authentischen. Die Kruste ist keine Verpackung, keine zufällige Hülle, sondern gleichsam ein dem Stein zugehöriges Organ, wie eine Haut. An manchen Stellen ist die Kruste rau wie Baumrinde, farblich manchmal dunkelbraun bis fast schwarz.

Für den bildhauerischen Arbeitsprozess setzte Reinhard Buxel die klassischen Werkzeuge der Steinmetze ein: Hammer, Meißel und Steinbeil. Gelegentlich wurde auch motorisiertes Werkzeug benutzt, aber die Oberfläche abschließend mit der Hand bearbeitet. Bei den großen, massiven Werkstücken ist die bearbeitete Oberfläche eher rau, bei den Kleinplastiken eher glatt. Die Auflageflächen der aufeinandergelegten Teile einer Skulptur müssen selbstverständlich eben sein. Die Flächen der großen Arbeiten dagegen sind minimal gewölbt. Im Inneren mancher Plastiken ist eine Rundung festzustellen, was dem Binnenraum eine spezifische Gestalt verleiht. Die offenen Wandungen lassen Sedimentstreifen erkennen, die manchmal wie die Maserung bei bearbeitetem Holz wirken.

⁴ Vgl. zum Ibbenbürener Sandstein: R. Braun (Hg.), *Dann geh doch nach Ibbenbüren, da gibt es Steine*, Ibbenbüren 2019.

Auch für die Plastik „5 Höfe“ hat der Künstler Ibbenbürener Sandstein verwendet. An den Außenseiten ist die beschriebene Kruste erhalten geblieben, während in den Öffnungen die hellen Schnittflächen sichtbar sind.

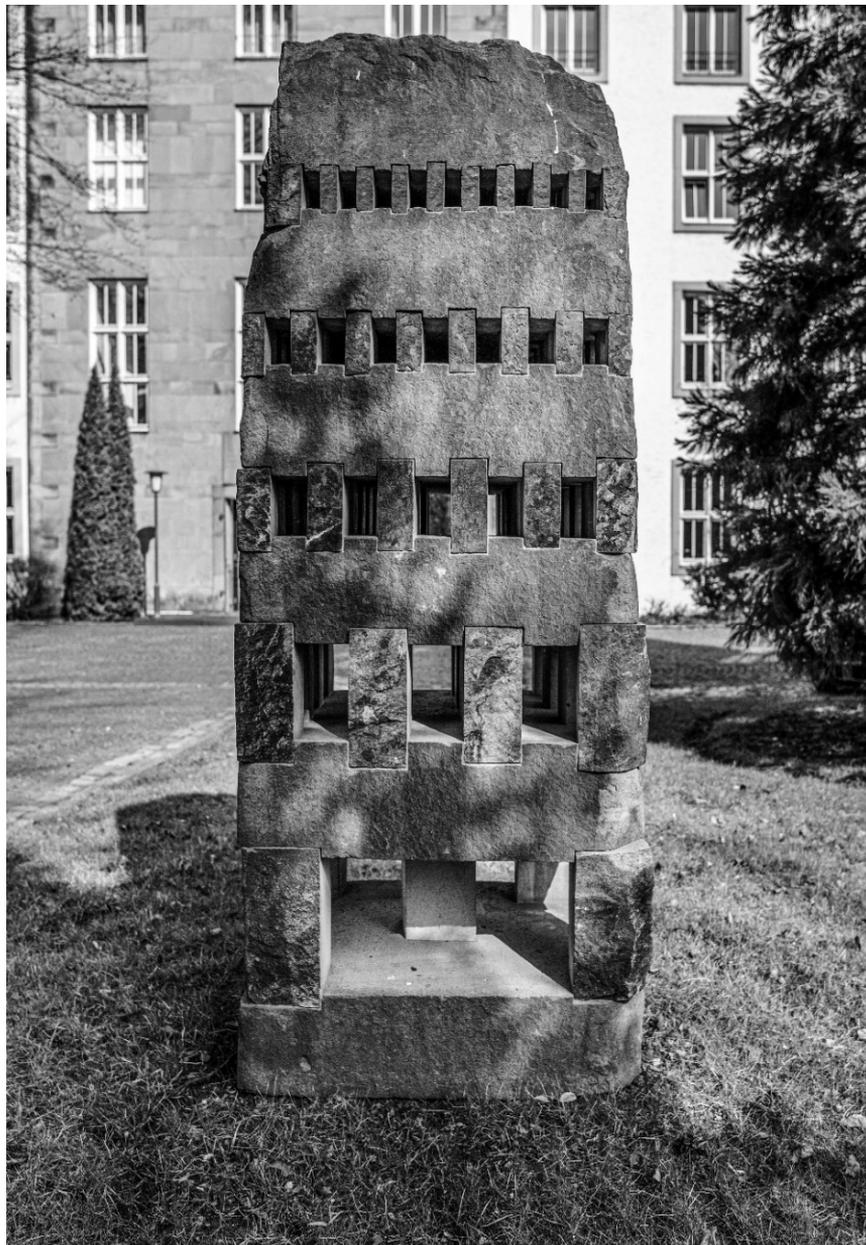


Abb. 1: „5 Höfe“, 2011/12, Sandstein, 220 x 85 x 75 cm

2 Zur formalen Gestalt der Turmplastiken

Die skulpturalen Formen, in denen die Arbeiten von Buxel in Erscheinung treten, entstehen nicht zufällig, sie sind keine Produkte ausschließlich freier, künstlerischer Imagination. Sie sind aber auch keine architektonischen Modelle für herzustellende Bauten. Die Formen entstehen vielmehr durch ein Zusammenspiel der Gestalt der im Steinbruch gefundenen Steinblöcke einerseits und dem formgebenden, rationalen Eingriff des Künstlers in den Stein andererseits. Die Gestalt der Plastiken entwickelt sich aus dieser Formvorgabe des vorgefundenen, gebrochenen Steins und der Eingriffe des Künstlers, die er nach einem ordnenden Prinzip vornimmt.

Im Gesamtwerk von Reinhard Buxel lässt sich eine Werkgruppe von turmartigen Plastiken ausmachen, die sich trotz ihrer Verschiedenheit als eine Gruppe zusammenfassen lassen.⁵ Diese vertikal ausgerichteten Arbeiten unterscheiden sich unter anderem in Umfang und Höhe, aber es handelt sich jeweils um gefundene Steine, die Buxel in einzelne ebene Teilstücke auftrennt und zwischen diesen einzelne Stützen für die nächste „Etage“ einbaut. Dies geschieht nach bestimmten Regeln und wird auch dann konsequent durchgeführt, wenn die Form des Steins dies eigentlich nicht zulässt, weil der Umfang nicht ausreicht. Auch die hier vorzustellende Plastik „5 Höfe“ beruht auf einer solchen Konstruktion.

Der gefundene Steinblock, aus dem die Plastik „5 Höfe“ entstand, wurde zunächst in fast gleich hohe Stücke zersägt. Auf dem nahezu quadratischen Bodenstück hat der Künstler an den Ecken jeweils einen gleich hohen Stein eingestellt, ergänzt um eine Stütze in der Mitte; diese tragen das nächstobere „Geschoss“. Von außen betrachtet ist zwischen den Eckstücken ein „Fenster“ entstanden, das den Blick nach innen freigibt und die zentrale Stütze erkennen lässt. Auf der nächsten Ebene sind durch vier eingestellte Stützen drei Öffnungen entstanden, auf der darüberliegenden sind fünf „Fenster“ eingebaut – womit die Regel ersichtlich wird, dass die Zahl der Öffnungen sich auf jeder Ebene um zwei vermehrt. Weil die Gesamtbreite des Steins vorgegeben ist, vermindert sich die Breite und Höhe von Fenstern und Stützen in Entsprechung zu ihrer Anzahl. Die fünf übereinander angebrachten „Fenstergeschosse“ erzeugen die Anmutung eines archaischen Turms.

Die Binnenräume und ihre Gliederung kann der Betrachter nur sehen, wenn er an die Plastik nah herantritt und durch die Öffnungen blickt. Dann entdeckt er eine Folge von eingestellten kleinen Stützen, die der Reihung der äußeren Stützen exakt korrespondiert – wie bei einer Säulenhalle. Durch das von der Seite einfallende Licht entsteht ein Rhythmus von Licht und Schatten, als gehe man durch einen Säulengang, der eine freie Hoffläche umsäumt. Vielleicht hat in dieser Assoziation der Titel „5 Höfe“ seinen Ursprung.

⁵ Vgl. Meyer zu Schlochtern (Hg.), Reinhard Buxel (s. Anm. 1), 114–135.



Abb. 2: „5 Höfe“, Detail: obere drei Höfe mit seitlich abfallendem Kopfstück

Der rationale, planvolle Eingriff in den Naturstein erzeugt eine starke Spannung zwischen „Natur“ und „Architektur“. Diese wird umso deutlicher spürbar, je weiter die Zahl der äußeren Öffnungen und der entsprechenden inneren Stützen gesteigert wird: Während der unterste „Hof“ einen zentralen „Pfeiler“ aufweist, wird die Ebene über den drei Fenstern bereits von 16 Stützen getragen. Die oberste Ebene, die das Kopfstück trägt, zählt insgesamt 64 Stützen. Eine weitere Ebene mit wiederum zwei zusätzlichen Öffnungen ließ der Stein nicht zu, weil das Kopfstück an einer Seite flach abfällt – dem gestaltenden Eingriff wird durch die Naturform des Steins eine Grenze gesetzt.

Beide formgebenden Kräfte, die Gestalt des gefundenen Steins und die Durchführung des rationalen Gestaltungsprinzips, nämlich die regelmäßige Vermehrung der Öffnungen und die Verringerung von deren Höhe, erzeugen das äußere Erscheinungsbild der Plastik. Dieses entbehrt jeglicher Dekoration; aufgrund der Formvorgabe der Natur gibt es nur Unikate. Da beim gebrochenen Naturstein nie einer mit dem anderen identisch ist, ist auch die jeweilige Gestalt, die der Künstler durch sein Formungsprinzip erzeugt, nicht konfektionierbar: Letztlich entstehen nur Einzelstücke. Darum ist der Entscheidungsspielraum des Künstlers nicht gering, denn neben der Wahl des Steins ist das Möglichkeitsspektrum der Gestaltung unendlich weit.

Die meisten Skulpturen von Reinhard Buxel zeichnen sich durch einen sicheren Stand aus. Seine Kleinplastiken stehen oder liegen auf den Postamenten oder auf einem Sockel. Es gibt für die Außenplastiken unter Umständen ein Fundament, aber keinen Sockel; sie wollen nicht präsentiert werden, sondern sie wachsen gleichsam aus dem Boden. Die Spannung zwischen Stabilität

und Labilität, die viele Bildhauer interessiert, ist für Reinhard Buxel kein vorrangiges Thema.

Der Kunstkurator und Museumsleiter Friedrich Meschede hat über zeitgenössische Plastik gesagt, sie integriere die mögliche Perspektive des Betrachters als ein konstitutives Moment. Daher seien viele Skulpturen der Gegenwart multiperspektivisch zu sehen. „Es ist Merkmal und Eigenschaft gegenstandsloser Kunst, dass sie absichtsvoll Orientierung vorenthält. Das Orten der Distanz leistet die Bestimmung des eigenen Ortes im Verhältnis zum Gestalteten.“⁶ Im Blick auf die Plastiken von Reinhard Buxel ist bemerkenswert, dass sie sich nicht von einer Seite erschließen – man muss sie umschreiten. Sie haben keine Schauseite, sondern sind von allen Seiten zu betrachten. Daher wurde der Standort für die „5 Höfe“ im Garten der Fakultät an einer Stelle gewählt, an der die Plastik von allen Seiten betrachtet werden kann.

Die Beschreibung von Kunstwerken greift oft auf Vergleiche mit Gegenständen der Alltagswelt zurück; auch die Titel wollen oder sollen annäherungsweise einen Zugang zu den Werken ermöglichen. Einige der Skulpturen von Reinhard Buxel tragen in solcher Zuordnung Titel wie „Tor“, „Tisch“, „Brücke“ oder „Turm“, die in der Literatur manchmal wie Sachtitel verwendet werden. Demgegenüber betont Prof. Manfred Schneckenburger, die Titel dürften nicht verdecken, dass es sich bei den Plastiken Buxels um eigenständige, plastische Formen und Gestalten handelt:

„Die ‚Türme‘ wachsen aus dem Maß des verfügbaren Materials – dieses wird zwar teilweise egalisiert, darüber hinaus in seiner Dimension jedoch kaum verändert. Deshalb lenken sogar eindeutige, durch Titel gestützte Benennungen wie ‚Turm‘, ‚Tor‘ oder ‚Terrasse‘, aber auch Möbelfunktionen wie ‚Tisch‘ oder ‚Bank‘ vom Wesentlichen eher ab [...]. Richtig gesehen, verdichtet jeder Stein in sich seine eigene Ausdrucksmacht und individuelle Qualität.“⁷

Buxels Plastiken sind keine Gegenstände, die in der Lebenspraxis irgendwie verwendbar wären, sondern eigenständige, autonome Werke der Kunst.

3 Binnenraum und Standort

Die klassische Unterscheidung zwischen Skulptur und Plastik versteht die Skulptur als Freilegen einer Form aus einem vorgegebenen Werkstück, sei es nun Holz oder Stein. Eine Plastik werde dagegen aus Einzelstücken aufgebaut oder zusammengefügt. Will man diese Unterscheidung, deren Sinn in der

⁶ F. Meschede, Vom Orten der Distanz, in: W. Schmied (Hg.), *Gegenwart Ewigkeit. Spuren des Transzendenten in der Kunst unserer Zeit*, Stuttgart 1990, 97–104, hier: 103.

⁷ M. Schneckenburger, *Steinplastik, behauen und belassen. Der Bildhauer Reinhard Buxel*, in: Josef Meyer zu Schlochtern (Hg.), *Reinhard Buxel* (s. Anm. 1), 14–23, hier: 15.

Kunstwissenschaft allerdings weithin angezweifelt wird,⁸ auf das Werk von Reinhard Buxel anwenden, dann zählen die meisten seiner Arbeiten zu den Plastiken. Sie sind räumliche Gebilde mit eigenem Volumen; sie entstehen, indem Einzelteile zu einem Ganzen zusammengefügt werden. Von Buxel ist außer der Werkgruppe der „Tetraeder“⁹ kaum eine Arbeit bekannt, die nur aus einem Stück bestünde. Alle Arbeiten sind irgendwie zusammengefügt, zusammengebaut, im Unterschied etwa zu einigen Stelen der Bildhauer Ulrich Rückriem oder Karl Prantl. Das Minimum sind bei Buxel zwei Teile, aus denen ein Ganzes gebildet wird. Eine seiner Kleinplastiken mit dem Titel „Das eckenlose Quadrat“¹⁰ ist gebildet aus zwei längsrechteckig geschnittenen, gleich großen Stücken, die im rechten Winkel so übereinandergelegt sind, dass zu allen Seiten ein Stück über das andere etwas hinausragt. Die entstandene Form kann man auch als ein Quadrat imaginieren, dem freilich die Ecken fehlen. Diese auf das Notwendigste reduzierte Zuordnung fügt die beiden Teile zu einem Ganzen zusammen. Der Verlauf der Fugen lässt die Grenzen der Einzelteile erkennen.

Die Tektonik, das Gefüge von tragenden und lastenden Teilen, wird bei den komplexeren Arbeiten bestimmt durch die Anordnung der Teile, die auf je individuelle Art einander angefügt oder eingefügt, übereinander gelagert oder miteinander verzahnt werden. Dabei geben die Fugen zu erkennen, dass die innere Anordnung der Einzelteile nicht nach einem einheitlichen oder gar symmetrischen Schema verläuft. Vielmehr sind sie unterschiedlich angeordnet, und es ist spannend nachzuverfolgen, wie die Fugen verlaufen, um die Binnenarchitektur dieser Skulpturenkörper zu erfassen.

Das tektonische Gefüge der „5 Höfe“ tritt für den Betrachter offen zutage: die einzelnen „Stockwerke“ werden von äußeren und inneren Stützen getragen, die zahlenmäßig zunehmen, sich in Umfang und Höhe aber nach oben hin verkleinern. Die Stützen stehen in entsprechend großen Aussparungen, wobei minimale Abweichungen in der Höhe erforderten, diese Aussparungen verschieden tief anzusetzen.

⁸ Vgl. ebd., 14.

⁹ Zahlreiche Stücke sind abgebildet in: Meyer zu Schlochtern (Hg.), Reinhard Buxel, (s. Anm. 1), 106–109.

¹⁰ Vgl. die Abbildung in: ebd., 90.

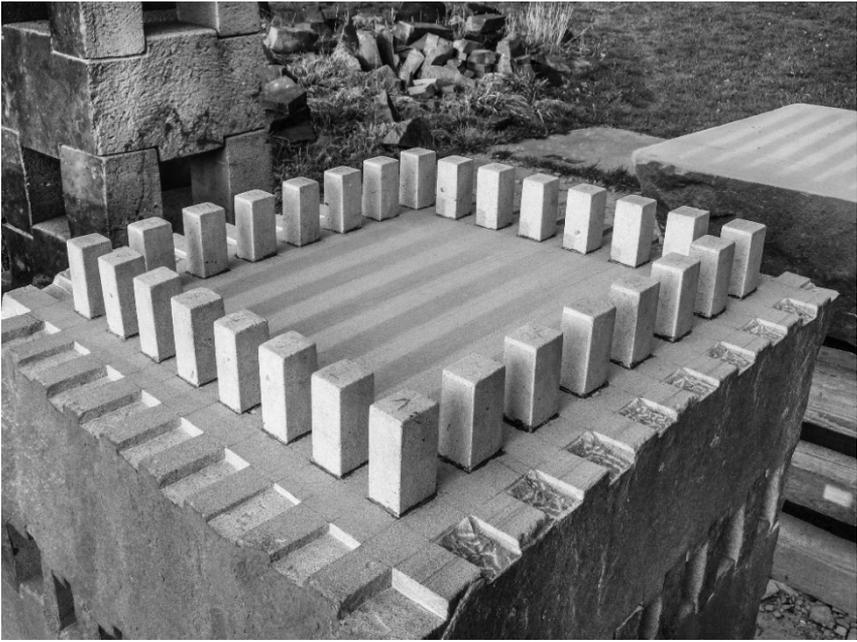


Abb. 3: „5 Höfe“, Detail: oberster Hof innen, Arbeitssituation

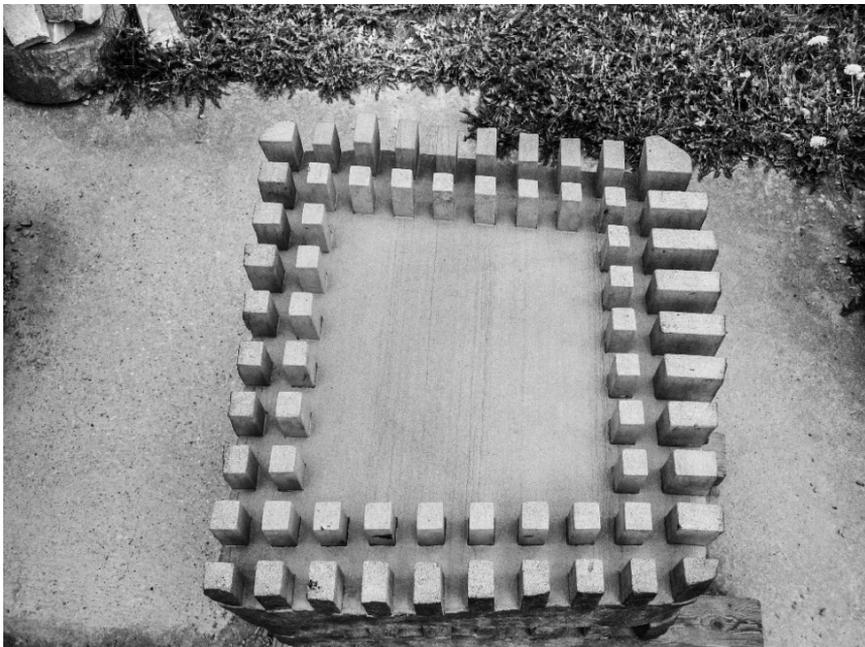


Abb. 4: „5 Höfe“, Detail: oberster Hof innen, Aufsicht

Der Betrachter der „5 Höfe“ kann diese Plastik zu manchen Dingen der Umgebung in Beziehung setzen: Ihren vertikalen Linien korrespondieren zum Beispiel die Stämme der Bäume; die seitlichen Öffnungen der „Höfe“ lassen sich auf die durchfensterten Wände der Fakultätsgebäude, der Sandstein auf die Bruchsteinmauern des Fakultätsgartens beziehen. Inmitten des jahrhundertealten Ensembles von Jesuitenkolleg, Libori-Kapelle und Universitäts- und Marktkirche bringt sich mit der Steinplastik von Reinhard Buxel ein Kunstwerk der Gegenwart zur Geltung, das sich neben mancherlei Entsprechungen zugleich in einen spannungsvollen Gegensatz zu seiner Umgebung setzt.

Dr. Josef Meyer zu Schlochtern war bis 2020 Professor für Fundamentaltheologie, Vergleichende Religionswissenschaft und Konfessionskunde an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: jmzschlochtern@t-online.de

Copyright Abbildungen: W. Noltenhans/R. Buxel

Rüdiger Althaus

Personalakten von Klerikern

Zur neuen Rahmenordnung der Deutschen
Bischofskonferenz

1 Problemaufriss

Wenn die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) auf ihrer Vollversammlung im September 2021 eine „Rahmenordnung über die Führung von Personalakten und Verarbeitung von Personalaktendaten von Klerikern und Kirchenbeamten (Personalaktenordnung)“¹ verabschiedet hat, geht dies über eine rein verwaltungsinterne Regelung hinaus. Denn Personalakten bilden nicht nur die Grundlage einer verantworteten Personalverwaltung und Personalführung, sondern Kleriker nehmen aufgrund der sakramentalen Weihe in besonderer Weise an der Sendung der Kirche teil und stehen in einem spezifischen Dienst- und damit auch Vertrauensverhältnis wechselseitiger Pflichten und Rechte zu ihrem Bischof bzw. Ordinarius (vgl. v. a. cc. 273–289 CIC).

Wenn die sogenannte MHG-Studie „Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz“² vom 25. September 2018 in den Diözesen große Unterschiede bei der Führung der Personalakten von Klerikern feststellt, resümiert sie lediglich Bekanntes: Die eine Diözese sammelt jedwede Information von und über einen Kleriker (Pressemitteilungen, Urlaubsgrüße an den Bischof etc.), eine andere führt sehr „schlanke“ Akten oder purgiert diese nach dessen Tod. Mitunter werden über dieselbe Person mehrere selbstständige Akten geführt, die erst in der Zusammenschau ein zuverlässiges Bild ergeben. Zudem gewährt die eine Diözese einem Kleriker umfassende Einsicht in seine Personalakte, eine andere verweigert dies strikt. Solche Intransparenz belastet auch das Vertrauensverhältnis des Klerikers zu *seinem* Ordinarius: Was wird über mich gesammelt? Entspricht das Gesammelte

¹ Abgedruckt mit der Bezeichnung „Ordnung“ in: Amtsblatt des Bistums Limburg vom 1. November 2021, 432–438. – Die Geltung für Kirchenbeamte soll in denjenigen Diözesen eine Regelungslücke füllen, die nicht über eine entsprechende Ordnung (oft durch Übernahme des staatlichen Beamtenrechts) verfügen. Daher finden Kirchenbeamte in nachfolgendem Beitrag keine Berücksichtigung. Entsprechende Regelungen für Laien im kirchlichen Dienst gehören zu den Materien der gemeinsamen arbeitsrechtlichen Kommissionen von Dienstnehmern und Dienstgebern.

² Vgl. Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz (24. September 2018), in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf (Zugriff: 25. September 2021).

den Tatsachen? Inwiefern haben Dritte ein Einsichtsrecht, z. B. wenn sie vermuten oder geltend machen, dass ich etwas zu ihrem Nachteil getan habe oder ein Forschungsprojekt geplant ist?

Daher besteht das Desiderat einer rechtssicheren und bistumsübergreifenden Regelung. Allerdings gibt das allgemeine Kirchenrecht keine Auskunft zur Anlage und Führung von Personalakten, setzt diese aber voraus, wenn für die Spendung des Weihesakraments diverse Unterlagen über Ausbildung und Eignung des Kandidaten verlangt (vgl. cc. 1050–1052 CIC) und der Empfang der Weihe (vgl. c. 1053 CIC) sowie die konkreten Einsätze (v. a. als Kaplan oder Pfarrer) beurkundet werden (vgl. cc. 51, 156 CIC).

Für Laien enthält das kirchliche Arbeitsrecht in Deutschland einzelne, doch grundlegende Vorgaben: 1. Es ist eine Personalakte zu führen. 2. Der Mitarbeitende hat das Recht der Einsichtnahme. 3. Eine ungünstige Beurteilung darf nicht ohne seine vorherige Anhörung aufgenommen werden (vgl. z. B. § 12 KAVO). Das weltliche Recht kennt nur ausnahmsweise einschlägige Vorschriften, so aber das Bundesbeamtengesetz (vgl. §§ 106–115 BBG). Insofern dieses allgemein anerkannte Standards enthält, orientiert sich die nunmehr verabschiedete Rahmenordnung vielfach daran.

Die Regelung der Rechtsmaterie Personalakten kommt indes formal nicht der Bischofskonferenz zu. Daher stellt diese Rahmenordnung lediglich eine sogenannte *Empfehlung* „zur Förderung eines gemeinsamen oder gleichmäßigen Vorgehens“ gemäß Art. 14 Statut DBK dar, die durch die einzelnen Bischöfe „als diözesanes Gesetz möglichst wortlautidentisch in den Amtsblättern der (Erz-)Diözesen veröffentlicht werden und zum 1. Januar 2022 in Kraft treten“³ soll. Variationen scheiden letztlich nicht aus; dies kann lokalen Besonderheiten Rechnung tragen, aber auch zu einer weiterhin divergierenden Praxis führen.

2 Regelungsabsicht und Grundsätze

Die Rahmenordnung verfolgt laut Präambel einen doppelten Zweck: Erstens eine einheitliche und rechtssichere Personalaktenführung gemäß der anerkannten Grundsätze „der Transparenz, der Richtigkeit und Vollständigkeit, der Zulässigkeit der Information sowie der Vertraulichkeit“ unter Berücksichtigung der kirchenrechtlichen Standards, auch um eine „Aufarbeitung des sexuellen Missbrauchs im Raum der katholischen Kirche“ zu ermöglichen; zweitens die Wahrung der Privatsphäre und Persönlichkeitsrechte (vgl. c. 220 CIC) der Kleriker und Dritter, um Willkür und Machtmissbrauch zu vermeiden. Weil es um den Schutz persönlicher Daten geht, finden das „Gesetz über

³ Pressebericht des Vorsitzenden der DBK am 23. September 2021, in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2021/2021-164-HVV-Fulda-Pressebericht-Vorsitzender.pdf (Zugriff: 29. September 2021).

den Kirchlichen Datenschutz (KDG)⁴ und die „Anordnung über die Sicherung und Nutzung der Archive der katholischen Kirche (Kirchliche Archivordnung – KAO)“⁵ Anwendung, sofern die Rahmenordnung keine abweichende Regelung trifft (vgl. § 2).

Zunächst wird in der Rahmenordnung festgelegt: Für jeden Kleriker – auch für einen zur Ausbildung angenommenen Bewerber, nicht erst für einen Kandidaten nach der *admissio* gemäß c. 1034 § 1 CIC (vgl. § 3) –, ist eine Personalakte zu führen (vgl. § 4 Abs. 1). Dies bezeichnet auch eine organische Einheit; sollten Teil- oder Unterakten (v. a. Beihilfeakten: § 6) geführt werden, ist um der Nachverfolgbarkeit willen in der Hauptakte zu vermerken, wo welche aufbewahrt werden (vgl. § 7 Abs. 5).

Personalaktenführende Stelle ist und bleibt der Inkardinationsordinarius (vgl. § 4 Abs. 2), also derjenige Bischof (bzw. Höherer Ordensoberer), dessen Diözese (bzw. Ordensinstitut) ein Kleriker aufgrund der Weihe zum Diakon (vgl. c. 266 § 1 CIC) oder aufgrund einer späteren Umkardination (vgl. cc. 267–270 CIC) auf Dauer zugeschrieben ist. Dies schafft Klarheit hinsichtlich solcher Kleriker, die außerhalb ihrer Heimatdiözese (z. B. in der Auslandsseelsorge, als Hochschullehrer) oder ihres Ordensinstituts tätig sind. Weil Personalakten (und damit alle in ihnen enthaltenen Daten) grundsätzlich vertraulich zu behandeln und vor unbefugter Einsicht zu schützen sind (vgl. § 5 Abs. 2), dürfen nur der Ordinarius, eine von ihm beauftragte Person (*Personaldezernent* o. ä. genannt) und diesen unmittelbar Zuarbeitende Zugriff haben; diese sind zu besonderer Verschwiegenheit zu verpflichten (vgl. § 11). Eine Verarbeitung von Personalaktendaten (zur umfassenden Bedeutung des Begriffs vgl. § 3 Buchstabe e) darf ausdrücklich nur erfolgen, wenn

„dies für die Begründung, Durchführung, Beendigung oder Abwicklung des Dienstverhältnisses oder zur Durchführung organisatorischer, personeller oder sozialer Maßnahmen, insbesondere zum Zwecke der Personalplanung und des Personaleinsatzes erforderlich ist oder eine Rechtsvorschrift dies erlaubt oder die Einwilligung des Bediensteten vorliegt“ (§ 5 Abs. 3).

Werden einer anderen Stelle Aufgaben übertragen (z. B. Gehalts- oder Beihilfeabrechnung), dürfen dieser nur diejenigen Daten übermittelt werden, die sie unbedingt benötigt (vgl. § 14 Abs. 7).

3 Inhalte einer Personalakte

Die Führung der Personalakte dient laut Rahmenordnung dazu, „ein möglichst vollständiges Bild über den dienstlichen Werdegang und die Eignung des Bediensteten [zu erhalten], um daraus Erkenntnisse für den sachgerechten Personaleinsatz und eine effektive Personalplanung zu gewinnen“ (§ 7

⁴ Abgedruckt in: Kirchliches Amtsblatt für die Erzdiözese Paderborn 161 (2018) 48–71, Nr. 23.

⁵ Abgedruckt in: ebd. 157 (2014) 106–109, Nr. 74.

Abs. 1). Diese Begründung steckt den Rahmen der zu sammelnden Daten ab: Sie müssen mit dem Dienstverhältnis in einem unmittelbaren inneren Zusammenhang stehen (vgl. Art. 7 Abs. 2). Die Rahmenordnung nennt detailliert (wenn auch nicht abschließend) die aufzunehmenden Dokumente (vgl. § 7 Abs. 2), während andere Informationen ausdrücklich nicht in die Personalakte gehören:⁶ Werden diese in einer Sachakte (z. B. Pfarrei) abgelegt, sind die Persönlichkeitsrechte des Klerikers grundsätzlich zu wahren (vgl. Art. 2 Abs. 1 i. V. m. Art. 1 Abs. 1 GG). Weil diese Daten nicht zur Personalakte gehören, können sie nicht für eine Beurteilung etc. herangezogen werden (vgl. § 7 Abs. 3). Anonyme Schreiben dürfen nicht in eine Personalakte aufgenommen werden (vgl. § 7 Abs. 3 Buchstabe a), was nicht die Pflicht des Ordinarius tangiert, eine Voruntersuchung einzuleiten, sooft er Anhaltspunkte für eine begangene Straftat erhält (vgl. c. 1717 § 1 CIC).⁷

Die *eine* Personalakte gliedert sich in zwei Abteilungen: die Zeit vor und die nach der Diakonenweihe (vgl. § 8 Abs. 2) als Eintritt in den Klerikerstand (vgl. § 8 Abs. 3). Während die erste Abteilung alle die Ausbildung betreffenden Dokumente sowie Beurteilungen (akademische Qualifikation, geistliche Bildung, menschliche Reife, pastorale Befähigung) umfasst (vgl. § 9), beinhaltet die zweite Abteilung v. a. Unterlagen betreffend die Vorbereitung und Spendung der Priesterweihe, Einsätze und Fortbildungen, das Dienstverhältnis betreffende Korrespondenz, Beurteilungen und Gesprächsprotokolle sowie gravierende Beschwerden und daraus resultierende Maßnahmen (vgl. § 10 Abs. 2).⁸

⁶ Im Einzelnen nennt § 7 Abs. 3: „a) anonyme Schreiben; b) Prüfungsarbeiten; c) Unterschriftensammlungen und Bittbriefe für oder gegen den Verbleib des Klerikers in der Gemeinde; d) Publikationen (z. B. Fachaufsätze oder Pressebeiträge); e) Korrespondenz privater Natur ohne Bezug zum Dienstverhältnis, z. B. Glückwunschschreiben, Dienstreiseberichte; f) Presseauschnitte.“

⁷ Vgl. Nr. 12 der Ordnung für den Umgang mit sexuellem Missbrauch Minderjähriger und schutz- und hilfebedürftiger Erwachsener der Deutschen Bischofskonferenz vom 18./19. November 2019, in: Kirchliches Amtsblatt für die Erzdiözese Paderborn 162 (2019) 152–158, Nr. 130.

⁸ Im Einzelnen nennt § 10 Abs. 2 „insbesondere“: „a) In- bzw. Exkardinationsurkunden; b) Vorbereitung auf die Priesterweihe mit dazugehörigen Praktika bzw. Feriendiakonaten, Abschlussbericht des Regens mit Empfehlung der Zulassung zur Priesterweihe; c) Alle Dokumente, die das gesamtkirchliche (cann. 1050, 1051 CIC) und partikuläre Recht für die Spendung der Priesterweihe verlangt; d) Urkunde zur Priesterweihe; e) Urkunde und Zeugnisse von Examina, die im Rahmen der pastoralen Ausbildung abgelegt wurden; f) Ernennungsurkunden, ggf. mit Stellenbeschreibung; g) Ehrungen dienstlicher und außerdienstlicher Art, Auszeichnungen usw.; h) Informationen über Versetzungen eines Klerikers innerhalb und außerhalb der (Erz-)Diözese; i) Schriftwechsel zwischen Kleriker und Bistumsleitung (Diözesanbischof, Ordinariat), soweit sie mit dem Dienstverhältnis des Klerikers in einem inneren Zusammenhang stehen; j) Gesprächsprotokolle, ggf. auch von den Visitationsgesprächen, soweit sie dem Kleriker zur Kenntnis gegeben und von ihm gegengezeichnet wurden; k) Gravierende Beschwerden und Bewertungen über die Dienst- und Lebensführung, kirchenrechtliche Maßnahmen und Strafverfahren, Meldungen an römische Dikasterien; l) Verfügungen im Todesfall, soweit sie vom Bediensteten der personalaktenführenden Stelle überlassen wurden, mit gesonderter Sicherung versehen.“

Wurden Personalakten bislang in abweichender Systematik geführt, kann von einer Umordnung der bereits vorhandenen Dokumente abgesehen werden (vgl. § 23 Abs. 2), wovon auch Gebrauch gemacht werden sollte, um bereits dem Eindruck zu begegnen, es könnten Papiere entfernt, Akten also manipuliert und Anschuldigungen vertuscht werden.

4 Rechte des Klerikers

Deutlich benennt die Rahmenordnung die Rechte des Klerikers:

- (1) Er hat das Recht auf Einsicht in (nicht bloß Auskunft über) seine *vollständige* Personalakte (vgl. § 13 Abs. 1; vgl. § 110 BBG). Dies schließt, dem Grundsatz der Transparenz (resultierend aus dem Persönlichkeitsrecht des Bediensteten gemäß Art. 2 Abs. 1 i. V. m. Art. 1 Abs. 1 GG) folgend, Beurteilungen, Gutachten etc. ein, die unter Zusicherung von Vertraulichkeit abgegeben wurden; so kann der Kleriker wissen, welche Daten über ihn gesammelt wurden und ggf. seinen guten Ruf schützen (vgl. c. 220 CIC).
- (2) Dem Kleriker sind möglicherweise ungünstige Behauptungen und Bewertungen sowie dienstliche Beurteilungen (z. B. bei Visitationen) vor Aufnahme in die Personalakte zur Kenntnis zu bringen, wozu er schriftlich Stellung nehmen kann, sodass seine, ggf. andere oder modifizierende Position Eingang findet; ein eventueller Verzicht ist zu vermerken (vgl. § 12; vgl. § 109 BBG).
- (3) Der Kleriker kann verlangen, „Unterlagen über Tatsachen, Beschwerden, Behauptungen und Bewertungen unverzüglich aus der Personalakte zu entfernen und zu vernichten, wenn diese erwiesen unbegründet oder falsch sind“ (§ 16); die Beweislast trägt in der Regel er selbst.

5 Weitergabe, Aufbewahrung und Zugriff Dritter

Nach Information des Klerikers darf die Personalakte Ärzten, Psychologen oder Therapeuten zur Erstellung eines Gutachtens übermittelt werden (vgl. § 14 Abs. 6; § 111 Abs. 1 BBG); hier überwiegt das dienstliche Interesse der Fürsorgepflicht des Ordinarius. Ähnliches gilt für eventuelle Disziplinar- oder Strafverfahren einschließlich der Voruntersuchung (vgl. § 18 Abs. 1).

Personalverantwortlichen eines anderen Dienstherrn darf die Kopie einer Personalakte nur vorgelegt werden, wenn dies für seine Personalverwaltung erforderlich ist und die Einwilligung des Klerikers vorliegt (vgl. § 14 Abs. 1). Dies betrifft in der Regel den Fall, dass dieser (vorübergehend oder mit dem Ziel einer Umkardination) in den Dienst eines anderen Dienstherrn (v. a. einer anderen Diözese oder in den Staatsdienst z. B. als [Hochschul-]Lehrer) treten will, er selbst also ein Interesse hat, und der künftige Dienstherr

Näheres über dessen Biografie, Qualifikation und Dienstführung erfahren will. Bis zu einer Inkardination bleibt der Inkardinationsordinarius personalaktenführende Stelle (vgl. § 14 Abs. 3); so hat der auswärtige Dienstherr bis dahin dieser alle personalaktenrelevanten Dokumente und Vorgänge unverzüglich zu übermitteln (vgl. § 14 Abs. 2). Dies stellt die einzig zulässige Nebenaktenführung dar, sichert aber zugleich eine wechselseitige Information über wichtige Vorgänge.

Nach ihrem Abschluss (mit Inkardination oder Tod des Klerikers, Verlust des Klerikerstands: vgl. § 17 Abs. 2 Buchstabe a) werden Personalakten fünf Jahre in der Registratur aufbewahrt (vgl. § 20 Abs. 1), anschließend „in Gänze“ ins Archiv überführt, wo sie „für Forschungs- und Aufarbeitungszwecke zur Verfügung stehen“ (§ 20 Abs. 4). Diese vollständige Aufbewahrung weicht bewusst von den Vorschriften des weltlichen Rechts ab, nach denen Personalakten in der Regel zehn Jahre nach deren Abschluss – auch um des Rechtsfriedens willen – zu vernichten sind.⁹ So soll jeglicher Eindruck eines Vertuschens schwerwiegenden Fehlverhaltens von Klerikern vermieden und eine transparente Aufarbeitung einschließlich des Umgangs der Ordinarien mit erhobenen Vorwürfen ermöglicht werden. Weil aber (ggf. postmortale) Persönlichkeitsrechte (vgl. Art. 2 Abs. 1 GG; c. 220 CIC) zu schützen sind, dürfen Auskünfte an Dritte insbesondere nur gewährt werden, wenn sie glaubhaft machen, Betroffene eines Sexualdeliktes gemäß der §§ 174–184l Strafgesetzbuch geworden zu sein oder für eine Plausibilitätsprüfung gemäß der Ordnung der Bischofskonferenz¹⁰ (vgl. § 15).

Eine der Rahmenordnung anhängende „Musternorm zur Regelung von Einsichts- und Auskunftsrechten für die Kommission zur Aufarbeitung von sexuellem Missbrauch Minderjähriger und schutz- oder hilfebedürftiger Erwachsener in Bezug auf Personalaktendaten von Klerikern und Kirchenbeamten“¹¹ enthält zu den Auskunfts- und Einsichtsrechten der von Bischöfen eingesetzten Kommissionen nähere Bestimmungen. Diese haben, weil sie eingedenk des Persönlichkeitsschutzes nicht unumstritten sind, keinen Eingang in die Rahmenordnung selbst erfahren, sodass eine (ggf. nur teilweise) Inkraftsetzung dem freien Ermessen des jeweiligen Diözesanbischofs überlassen bleibt, was zwar eine größere Flexibilität bewirkt, zugleich aber dem ursprünglichen Ziel einer einheitlichen Grundlage für solche Aufarbeitungen zuwiderläuft. Denn: Erfolgt keine Inkraftsetzung, ist eine Auskunft oder Einsichtnahme nach Maßgabe der Rahmenordnung nicht zulässig.

⁹ Eine der MHG-Studie vergleichbare Forschungsarbeit ist für andere Institutionen aufgrund fehlender Aktenbasis bekanntlich nicht möglich.

¹⁰ Vgl. Ordnung für den Umgang mit sexuellem Missbrauch (s. Anm. 8), Nr. 20.

¹¹ Nicht im Amtsblatt Limburg (s. Anm. 1) publiziert.

6 Fazit

Die nun von den Diözesanbischöfen in Kraft zu setzende Rahmenordnung rezipiert (endlich) grundlegende Standards des Rechts auch für Kleriker und schafft Rechtssicherheit in Bezug auf Persönlichkeitsrechte und Transparenz. Dies vermag Vertrauen und Wahrhaftigkeit im Verhältnis des Ordinarius zu seinen Klerikern zu stärken. Die weit über das staatliche Recht hinausgehende Regelung der Aufbewahrung der Personalakten „in Gänze“ bildet die Grundlage für die Aufarbeitung von Fällen sexuellen Missbrauchs durch Kleriker, jedoch hindert, weil nur anhangweise beigegeben und somit dem freien Ermessen des Diözesanbischofs überlassen, die „Musternorm“ ein einheitliches Vorgehen im Bereich der DBK.

Dr. Rüdiger Althaus ist Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: r.althaus@thf-paderborn.de

Manuel Klashörster

Chronist eines säkularen Zeitalters

Zum 90. Geburtstag von Charles Taylor

Am 5. November 2021 konnte der kanadische Philosoph und bekennende Katholik Charles Taylor seinen 90. Geburtstag feiern. Das gibt Anlass, sein umfassendes religionsphilosophisches Werk theologisch in den Blick zu nehmen. Dazu möchte ich im vorliegenden Beitrag einen kurzen Überblick bieten. Geboren wurde Taylor in Montreal als Sohn einer französischsprachigen katholischen Mutter und eines englischsprachigen protestantischen Vaters. Bilingual aufgewachsen, verbanden sich somit für ihn von frühester Kindheit an unterschiedliche Sprach- und Kulturräume. Auch sein akademischer Werdegang ist von einer Verbindung unterschiedlicher Kulturen und Denktraditionen geprägt: In Montreal und Oxford studierte Taylor Geschichte, Philosophie, Politik- und Wirtschaftswissenschaften, 1961 erwarb er in Oxford mit einer Arbeit zum Behaviorismus unter der Betreuung von Isaiah Berlin (1909–1997) den Doktorgrad in Philosophie. Daran schloss sich eine vielfältige Lehrtätigkeit in Oxford und Montreal an, von der er bis zu seiner Emeritierung 2002 die längste Zeit an der McGill University in Montreal lehrte.

Mit der umfangreichen Studie zu Hegel¹ legte er 1975 seine erste größere Arbeit vor, die schnell zu einem Standardwerk avancierte. Ebenfalls ein philosophischer Klassiker wurde sein 1989 erschienenes Werk über die Entstehung des modernen Selbstverständnisses „Sources of the Self“², in dem bereits seine Sensibilität für theologische Themen deutlich wird. Diesen wendet Taylor sich jedoch vor allem in seinen jüngeren Werken zu. An der Schwelle zum neuen Jahrtausend greift er mit seinem Beitrag „A Catholic Modernity?“³ ausdrücklich theologische Themen auf. Im Zentrum seiner Auseinandersetzung steht das Spannungsfeld zwischen säkularer Moderne und Christentum, auf dem er zu vermitteln sucht.

Besonders in seinem 2007 erschienenen monumentalen Buch „A Secular Age“⁴ bietet Taylor eine multiperspektivische Gegenwartsanalyse, in der er Verbindungen zwischen religiösen und areligiösen Weltdeutungen auslotet. Weitreichender als in seinem bisherigen Denken kommen hier Taylors

¹ C. Taylor, *Hegel*, Cambridge, MA 1975.

² Ders., *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, MA 1989.

³ Ders., *A Catholic Modernity*, in: J. L. Heft (Hg.), *A Catholic Modernity? Charles Taylors Marianist Award Lecture*, New York 1999, 13–37.

⁴ Vgl. C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge MA 2007 [fortan im Text zitiert als SA mit Seitenzahl]. Deutsche Ausgabe: C. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Wissenschaftliche Sonderausgabe, übersetzt von J. Schulte, Berlin 2012 [fortan im Text zitiert als SZ mit Seitenzahl].

theologische Voraussetzungen zur Sprache, was dieses Werk und damit seinen gesamten religionsphilosophischen Ansatz für eine kritische theologische Auseinandersetzung interessant macht. Im Folgenden skizziere ich ausgehend von Taylors Ansatz drei Punkte, die für ein christliches Selbstverständnis in der pluralen und säkularen Moderne besonders aufschlussreich sind: erstens Taylors Beschreibung von Säkularität, zweitens seine Gegenwarts kritik und drittens einen Ausblick auf die Verhältnisbestimmung von Christentum und Moderne. Mit diesen drei Punkten sollen sowohl mögliche Anschlussstellen für die gegenwärtige Theologie markiert werden als auch Irritationen, die eine kritische theologische Reflexion herausfordern.

1 Säkularität

Im Hinblick auf das Christentum lässt sich in westlich-liberalen Gesellschaften eine flächige Erosion des Glaubens beobachten. Säkularisierungstheoretische Ansätze sehen darin eine Korrelation von Modernisierungsprozessen und der Marginalisierung von Religion. Demgegenüber spricht Jürgen Habermas (* 1929) von einer „postsäkularen“ Gesellschaft, in der sich religiöses Leben unter Bedingungen der Moderne behauptet. Diesen widerstreitenden Deutungen liegt jedoch die Beobachtung zugrunde, dass die Selbstverständlichkeit, mit der Menschen etwa zu Zeiten der Reformation ihren christlichen Glauben gelebt haben, heute einer weitgehenden Distanzierung von Transzendtem im gesellschaftlichen Leben gewichen ist.⁵

In „A Secular Age“ geht Taylor von dieser Beobachtung aus und versucht die Frage zu beantworten, wie es dazu gekommen ist, dass es für die Menschen um 1500 unmöglich war, nicht an Gott zu glauben, während es heute fast als selbstverständlich erscheint (vgl. SA 25/SZ 51). Diese Entwicklung versteht Taylor nicht als Teil einer universalen und linearen Fortschrittsgeschichte, sondern als einen Prozess innerhalb des Kulturraumes, den er als lateinische Christenheit beschreibt (vgl. SA 28f./SZ 56f.). Für Taylor war es eine Transformation des christlichen Glaubens selbst, die zur Entstehung eines neuzeitlichen Selbstverständnisses geführt hat, in dem moderne Menschen fähig sind, mögliche Bezüge zu Transzendenz und damit religiöse Weltdeutungen auszublenden. Einerseits haben die christlichen Reformbewegungen des Mittelalters und der frühen Neuzeit aus Taylors Sicht eine Intensivierung des Glaubens angestrebt, in der das innerweltliche Leben immer mehr dem Evangelium entsprechen sollte. Andererseits bildete sich so zunehmend eine innerweltliche Ordnungsvorstellung heraus, die vorwiegend von der menschlichen Vernunft ausging. Spätestens mit der Aufklärung kam es dann zu einem Selbstverständnis unter den Eliten, in dem das persönliche Handeln und die gesellschaftliche Ordnung

⁵ Zur Übersicht der unterschiedlichen Ansätze vgl. D. Pollack, Säkularisierung, in: ders. u. a. (Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden 2018, 303–327.

deistisch unabhängig von Gott und die traditionelle Religion als Opposition zur innerweltlichen Vernunft verstanden wurden. Damit beschreibt Taylor eine Ausrichtung auf das innerweltliche Gelingen des Lebens, die für sein Verständnis von Säkularität von zentraler Bedeutung ist. Diese Ausrichtung ist für ihn das charakteristische Grundgerüst des modernen Selbstverständnisses. Als eine Rahmenvorstellung – Taylor spricht vom „immanent frame“ (SA 550/SZ: „der immanente Rahmen“, 917) – kann sie mit unterschiedlichen Weltdeutungen ausgeschmückt werden. Für Taylors Ansatz ist dabei entscheidend, dass sich Menschen in der Moderne weder des Ausschlusses von Transzendenz noch ihres religiösen Glaubens mit letzter Gewissheit sicher sein können. Der epochale Umbruch besteht für Taylor allein darin, dass es möglich wurde, die Welt areligiös zu deuten (vgl. SA 255/SZ 474). Genau diese Möglichkeit macht aus Taylors Sicht die säkulare Moderne aus: In ihr können aufgrund der gemeinsamen Ausrichtung auf Innerweltliches unterschiedliche – religiöse und areligiöse – Optionen rational legitim koexistieren (vgl. SA 3/SZ 14f.).⁶

Die Beschreibung dieser Immanenzorientierung ist theologisch mindestens in zweifacher Hinsicht bedeutsam. Erstens entwirft Taylor ein Narrativ, das auf den ersten Blick weder eine Verfalls- noch eine Fortschrittsgeschichte erzählt. Damit grenzt er sich auf der einen Seite gegen eine bestimmte säkularisierungstheoretische Position ab, die religiöse Vollzüge als Anzeichen unabgeschlossener Modernisierungsprozesse versteht. Auf der anderen Seite wendet sich Taylor in gewisser Hinsicht jedoch auch gegen fundamentalistische Ansätze, für die Christentum und Moderne konkurrieren, weil die säkulare Moderne aus ihrer Sicht den Verfall einer idealisierten Vormoderne darstellt. Zweitens beschreibt Taylor die moderne Immanenzorientierung als ein Grundgerüst, das die unterschiedlichen Optionen verbindet.⁷ Für Taylor bleiben areligiöse und religiöse Weltdeutungen dort aufeinander verwiesen, wo sie das höchste Ziel ihrer jeweiligen Ausrichtung auf die Welt ausmachen. Das markiert für die Theologie sowohl Wege zur Verständigung mit areligiösen Weltdeutungen als auch einen Ausgangspunkt zur selbstkritischen Reflexion des christlichen Glaubens.

2 Gegenwartskritik

Taylor begrüßt mit seiner Beschreibung von Säkularität einerseits die von ihm dargestellte Pluralität, lehnt aber andererseits entschieden bestimmte Tendenzen der Rationalisierung und Institutionalisierung ab, die Modernisierungsprozesse kennzeichnen. Dieser Aspekt seiner Kritik gipfelt darin, dass Taylor die westliche

⁶ Vgl. dazu R. Abbey, *Theorizing Secularity 3. Authenticity, Ontology, Fragilization*, in: C. D. Colorado/J. D. Klassen (Hg.), *Aspiring to Fullness in a Secular Age. Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor*, Notre Dame 2014, 98–124, hier: 101–113f.

⁷ Vgl. M. Wrathall, *Our Fragilized World and the Immanent Frame* (Kap. 15 und 16), in: M. Kühnlein (Hg.), *Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter* (Klassiker Auslegen 59), Berlin/Boston 2019, 161–178, besonders: 164–170.

Moderne insgesamt sogar als „corruption“ of Christianity“ (SA 737/SZ: „Verfälschung“ des Christentums“, 1220) beschreibt. Mit dieser Formulierung greift Taylor bewusst die radikale Modernekritik des Theologen und Kulturkritikers Ivan Illich (1926–2002) auf, um seine eigene Kritik zu veranschaulichen (vgl. SA 737–744/SZ 1219–1231). Aus dem religiösen Impuls, nach dem Evangelium zu leben, ist demnach in der säkularen Moderne ein perfektionistisches Streben danach geworden, eine ideale Gesellschaftsordnung zu verwirklichen. An die Stelle der ursprünglich personalen Beziehungen sind zunehmend apersonale, institutionelle Beziehungen getreten. Indem aus dem religiösen Glauben an die Schöpfung in der säkularen Welt immer mehr eine rationale Einsicht in die Natur wird, geht aus Taylors Sicht Entscheidendes verloren: Aus Menschen, die sich nach christlichem Selbstverständnis als einander geschenkt verstehen, werden Taylor zufolge in der säkularen Moderne gegeneinander „abgepufferte“ Identitäten (vgl. SA 37f./SZ 72f.). Im Christentum ergibt sich das Einander-Geschenktsein daraus, ein geliebtes Geschöpf Gottes und deshalb als geschaffener Mensch mit anderen Menschen grundlegend verbunden zu sein. Aus der ursprünglichen Absicht, den Willen Gottes zu erfüllen, wird nach Taylors Darstellung in der säkularen Moderne jedoch das Streben, eine immer besser gelingende soziale Ordnung zu verwirklichen. Im Hinblick auf dieses Streben spricht Taylor sogar von „nomolatri“ (SA 707/SZ: „Nomolatrie“, 1173) und führt damit einen eigenen provozierenden Begriff zur Beschreibung der Moderne ein. Hier zeigt sich der Kern von Taylors komplexer und differenzierter Kritik an der säkularen Moderne: Eine Ausrichtung auf die Verbesserung der innerweltlichen Lebensverhältnisse läuft Gefahr, personale Beziehungen durch funktionale zu ersetzen, wenn Transzendenz völlig ausgeblendet wird. Taylors Kritik an der Moderne läuft insofern darauf hinaus, dass er den Bedeutungsverlust von Religion in modernen Gesellschaften als Gefahr für das menschliche Selbstverständnis und Zusammenleben beschreibt.

Auch diese scharfe Kritik Taylors an der Moderne, die an einigen Stellen Befremden auslösen dürfte, ist für die christliche Theologie aufschlussreich, weil sie die soziale Integrationsfähigkeit des christlichen Glaubens als entscheidenden Beitrag für die Moderne nennt. Außerdem fordert sie christliches Denken auch zur Selbstkritik auf: Trägt das Christentum durch kirchliche Dynamiken der Verrechtlichung und Institutionalisierung, insbesondere im Bereich der Wohlfahrt, zu spezifischen Gefahren der Moderne bei? Taylors provokante These müsste die zeitgenössische Theologie zu einer kritischen Auseinandersetzung anregen.

3 Ausblick: Christentum und säkulare Moderne

Religionen im Allgemeinen und speziell das Christentum sind aus Taylors Sicht unverzichtbar für das Gelingen des Zusammenlebens. Am Christentum beschreibt Taylor eine Perspektive, in der Menschen sich gegenseitig als einander

gegeben und zusammengehörig erleben (vgl. SA 430/SZ 717f.). Gegenüber einer rein immanenzorientierten Perspektive, in der Menschen ausschließlich in funktionalen Beziehungen zueinander stehen, richtet sich die von Taylor vorgeschlagene Perspektive auf eine Mitmenschlichkeit, die auch angesichts von Gewalt Vergebung und neues Zusammenleben ermöglicht (vgl. SA 702f./SZ 1165). Für das christliche Selbstverständnis formuliert Taylor somit eine Welt- und Selbstdeutung, in der der christliche Glaube einen Beitrag zum Leben in modernen Gesellschaften leisten kann. Gegenüber Ansätzen, die von einer Marginalisierung der Religion ausgehen, provoziert Taylor so aber auch die – gegenüber seinem Ansatz kritische – Frage, inwiefern areligiöse Weltanschauungen ebenfalls Motivationen umfassen können, die Zusammengehörigkeit, Vergebung und neues Zusammenleben ermöglichen.

Mit dem Blick auf Versuche einer gegenwärtigen christlichen Selbstverortung in der Moderne lässt sich in Taylors Verhältnisbestimmung von Christentum und Moderne ein Muster erkennen, zu dem sich die christliche Theologie verhalten muss: Für Taylor ist Religion unverzichtbar und leistet einen wichtigen Beitrag für die moderne Gesellschaft. Der Grundgedanke besteht darin, dass sich Defizite der Moderne und die Bedeutung der Religion proportional zueinander verhalten. Perspektiven christlicher Theologie können diese Schablone nicht ausblenden: Liegt die Bedeutung der Religion in dem, was der säkularen Moderne fehlt? Mit seiner Positionierung zu dieser Frage bietet Taylor einen provokanten Ansatz für die Verhältnisbestimmung von Christentum und Moderne.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Taylors Beschreibung von Säkularität, die Kritik daran und die Verhältnisbestimmung von Christentum und Moderne in ihren komplexen Bezügen für die gegenwärtige Theologie äußerst lehrreich sind. Mit seiner Theorie der Moderne ist er daher nicht nur ein wichtiger theologischer Stichwortgeber. Vielmehr fordert sein Ansatz theologische Reflexionen heraus, weil seine komplexe Beschreibung der säkularen Moderne nicht ohne eine implizite Theologie zu verstehen ist. Einige Aspekte dieses Ansatzes, vor allem Taylors Gegenwartskritik, irritieren und dürften damit nur eingeschränkt anschlussfähig an die gegenwärtige Theologie sein. Spannungen und Vermittlungen der pluralen und säkularen Moderne für das Christentum zu artikulieren, stellt insgesamt jedoch einen beachtlichen Verdienst Taylors für die Theologie dar. Dass diese Artikulation selbst zum Widerspruch reizt und damit weiter auf Ungesagtes und vielleicht sogar Ungedachtes hinweist, schränkt diesen Verdienst nicht ein.

Dipl.-Theol. Manuel Klashörster ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Philosophiegeschichte und Theologische Propädeutik der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: m.klashoerster@thf-paderborn.de

Rezensionen

Systematische Theologie

Klasvagt, Peter: Kirche neu erfinden. Lebendiger Organismus. Lernende Organisation, Paderborn 2021. – kart., 368 S., ISBN 978-3-89710-883-7, EUR 34,00

Es ist momentan wahrlich nicht schwer, auf Zeitgenossinnen und Zeitgenossen zu treffen, die über die katholische Kirche nur noch den Kopf schütteln können, dieser längst den Rücken gekehrt oder schulterzuckend jegliches Interesse an ihr verloren haben: Frauen, die beharrlich auf Gleichberechtigung pochen; Ehrenamtliche, die ihr jahre- oder jahrzehntelanges Engagement nicht hinreichend gewürdigt sehen; Mitglieder von Räten und Gremien, denen die erlebte Dialogverweigerung von Amts- und Verantwortungsträgern die Zornesröte ins Gesicht treibt; Christinnen und Christen, die sich im Zuge des Öffentlichwerdens von Missbrauchsskandalen nicht nur für „ihre“ Kirche schämen, sondern oftmals auch an selbsterlittenes Unrecht und Gewalt erinnern; viele der in kirchlichen Einrichtungen Beschäftigten, die sich im kollegialen Austausch mehr als einmal wechselseitig geraten haben, den Arbeitgeber lieber heute als morgen zu wechseln... Die Zahl und Wucht der Kritiken, die in fast allen kirchlichen Kreisen zu spürende Frustration und der immer wieder aufs Neue attestierte Glaubwürdigkeitsverlust lassen wohl kaum noch die Rede von einer Kirchenkrise zu, sondern deuten auf tiefergehende und folgenreiche Disruptionen hin, welche die katholische Kirche erschüttern und ihre uns vertraute institutionelle Gestalt durchaus zerreißen und zerstören könnten.

Peter Klasvagt, ehemaliger Regens des Erzbischöflichen Priesterseminars in Paderborn und seit 2006 Direktor des Sozialinstituts Kommende Dortmund und der Katholischen Akademie Schwerte, kennt diese Stimmen und Stimmungen nur allzu gut und weiß um ihre Wirkungen. In seiner jüngst vorgelegten Publikation fordert er dazu auf, „dass die Kirche ihre eigene Organisationsstruktur kritisch hinterfragt“ (18) und regt dafür an, das Gespräch mit aktueller Organisationsentwicklung, namentlich dem Ansatz der *Reinventing Organizations* von Frédéric Laloux, zu suchen. Dessen Sicht auf eine Stufenfolge von Organisationsmodellen hin zu „evolutionären Organisationen“, in denen es sich sinnvoll, symphonisch, lebens- und gemeindlich dienlich arbeiten lässt und deren Mitglieder einmütig zusammenstehen, hat auch in der kirchlichen Organisationsberatung für Aufmerksamkeit gesorgt. Es ist sicher ein Verdienst des hier vorgestellten Buches, dass sein Autor diesen Ansatz fundiert und zugleich verständlich vorstellt. Dabei (ein weiterer Pluspunkt) verbleibt Klasvagt nicht in der fremdprophetischen Schwärmerei für das (tatsächlich oder vermeintlich) Innovative in dem von Laloux skizzierten und mit bemerkenswerten Organisationsfallstudien auch an die Praxis rückgekoppelten Entwurf, sondern sucht im wechselseitig wertschätzenden Dialog von Organisationsentwicklung und Theologie konvergierende (auch divergierende?) Optionen.

Von daher finden Leserinnen und Leser im ersten Teil dieses Buches eine Einführung in das evolutionäre Denken von

Laloux sowie die daraus abzuleitenden Entwicklungspotenziale für traditionelle Organisationen, vorneweg für die katholische Kirche. Die sakramentale Kirche und ihre säkulare Gestalt stehen dann im Mittelpunkt des zweiten Kapitels, das ekklesiologische mit kirchengeschichtlichen und religionssoziologischen sowie praktisch-theologischen und nicht zuletzt lehramtlichen Perspektiven (hier kommt vor allem Papst Franziskus zu Wort) verknüpft. Wie Klasvogt das tut und zu welchen Schlüssen er im Einzelnen kommt, dazu dürften die Meinungen der Leserinnen und Leser durchaus auseinandergehen. Wesentlicher scheint dem Rezensenten zu sein, dass hier das Grundanliegen der Publikation eingelöst wird, denn man muss das Cover dieses Buches schon genau betrachten, um das Wortspiel von „erfinden“ und „finden“ im Titel zu entdecken. Beides ist lesbar, aber fett gedruckt und damit ganz sicher die intendierte Stoßrichtung des Autors ist: „Kirche neu finden“.

Dazu dient das zweite Kapitel ohne Zweifel, auch wenn der Transfer des

Konzepts einer evolutionären Organisationsentwicklung auf die katholische Kirche erst im nachfolgenden dritten Teil gewagt wird. „Evolutionär und lernbereit“ möge diese Kirche sein, so formuliert Klasvogt seine Hoffnung und gibt ihr mit anregenden Impulsen zu Selbstführung, Ganzheit und Integrität, Sinnorientierung und Vernetzung ein nachvollziehbares Profil. Beispiele von Best Practice außerhalb und innerhalb der Kirche sollen das noch unterstützen, ohne dass dies in jedem Fall gelingen kann. Mit Bezug auf Papst Benedikt XVI. und Klaus Hemmerle spricht Klasvogt abschließend von einer „Logik des Schenkens“ und entwirrt so seine Argumentation explizit einer im Kontext von Organisationsentwicklung häufig spürbaren, ja hörbaren Machbarkeits- und Lösungsrhetorik, die den aktuellen Disruptionen der Kirche sicher nicht gerecht werden kann. Es wäre interessant zu erfahren, wie die eingangs paraphrasierten Zeitgenossinnen und Zeitgenossen auf die Argumentation von Peter Klasvogt reagieren.

Ulrich Feeser-Lichterfeld

Praktische Theologie

Stühlmeyer, Barbara: Kaleidoskop der umarmenden Liebe. Zugänge zur Erfahrung des Umfangenseins von Christus, Regensburg 2021. – kart., 216 S., ISBN 978-3-791-73254-1, EUR 22,00

Über den „Amplexus“, die innere Erfahrung der liebenden Umarmung durch Christus, ist in letzter Zeit selten nachgedacht worden. Im Vorwort zu diesem instruktiven, auch inspirierenden Buch von Barbara Stühlmeyer bemerkt der emeritierte Bamberger Erzbischof Dr. Karl Braun, dass viele Menschen sich nach der „wegweisenden Erfahrung des liebenden Umfangenseins“ auch heute sehnten, aber die „spirituelle Landkarte“ (7) hierzu fehle.

Die Autorin wirbt für die „Rückbindung des theologischen Denkens“ an mystische Formen und Praktiken des Gebets, denn die Theologie müsse ihren „eigentlichen Ort unter dem Kreuz“ (11) neu entdecken. Die Einbettung geistlicher Erfahrungshorizonte und des spirituellen Lebens dient einer christozentrischen Erneuerung, einer „Licht Gottes gedachten Theologie“ (15), wesentlich orientiert an Heiligen und Mystikern, von Hildegard von Bingen und Johannes vom Kreuz bis zu Papst Johannes Paul II. Den „Amplexus“ versteht Stühlmeyer als eine Begegnung mit Christus, ein „Ruh an seinem Herzen“, in dem der spirituelle Erlebnisraum des gläubigen

Menschen „gleichsam greifbares Licht, berührbare Präsenz der im Leib Christi inkarnierten unendlichen Liebe“ (19) werde. Dabei gilt es aber zu erwägen, dass diese Begegnungsstätte des inneren Erlebens nicht das Produkt einer Gebetslehre oder praktischer Schulungen ist, sondern Geschenk, Gnade und Geheimnis bleibt, das nicht hergestellt, aber im Glauben dankbar angenommen werden kann. Es entstehe ein „Miteinander-Schwingen im Spielraum der Zärtlichkeit“, verbunden mit dem „tief berührenden Erleben, bei Gott zuhause zu sein“ (25).

Mitunter formuliert Stühlmeyer zu umgangssprachlich. So werden Zeugnisse und Bilder der Heiligen als „irdische Hotspots des Vorhimmels“ (78) beschrieben. Die Gottesmutter sei eine „Expertin für die Nachfolge“ (52), der „Amplexus“ sei „kein Blitzlichtgewitter“, und der an der Begegnung teilhabende Mensch müsse auch „kein Siegertyp“ sein. Solche Wendungen erscheinen auch in Bezug auf den Propheten Elija nicht sachgerecht. Dessen „Erfahrung des Umfangenseins“ deutet sie als „umarmende Mutterliebe“, in der sie vorausschauend bereits die „Umarmung durch den Gekreuzigten“ (38f.) antizipiert sieht. Ein tief gegründetes Gottvertrauen ermögliche solche Erfahrungsräume auch heute. Der Religionsunterricht begnüge sich mit der „Übermittlung von Faktenwissen“, und die heutige Katechese entspreche weithin nicht den spirituellen Bedürfnissen, sodass die „sehnde Seele leer zurück“ (51) bleibe. Generell aber gilt zu bedenken, dass spirituelle Angebote im Unterricht kontrovers diskutiert werden, mitunter auch aufseiten der Schülerinnen und Schüler negativ im Gedächtnis bleiben, etwa weil das pädagogische Bemühen eher kurios wirkt als besondere Erfahrungen begünstigt.

Gehaltvoll schildert die Autorin spirituelle Aspekte aus dem Werk und dem Pontifikat von Johannes Paul II. Vorge stellt werden Dimensionen der Theologie

des Leibes: „Deutet man den Leib in seiner Bezogenheit als bräutlich, eröffnet sich das leibliche und geistliche Leben gleichermaßen als ein Aufeinanderbezogensein, ein Sich-einander-Schenken, ein Wechselspiel der Liebe, das für Ehepaare ebenso gilt wie für ehelos Lebende.“ (109)

Der „Amplexus durch Christus“, der als „geduldiger Gärtner“ im „Seelengarten“ des Menschen vorgestellt wird, könne persönlich erfahren werden, etwa in der Liturgie, die die „Teilhabe am Geheimnis Gottes“ (117f.) sei. Stühlmeyer betont, dass Kirche heute zu sehr als weltliche Institution gedacht werde. Die spirituelle Dimension bindet sie an das Neue Testament zurück. In Maria habe sich Christus „uns gewissermaßen in die Arme gelegt“: „Und am Ende seines irdischen Lebens hat er seine Arme ausgebreitet am Holz des Kreuzes und in seinem Sterben und Auferstehen alle an sich gezogen.“ (129) Facettenreich und vielschichtig spricht die Autorin über Formen der Spiritualität, die in der Kirche verwurzelt sind und auch die Sehnsüchte der Suchenden erfüllen könnten. Insbesondere hebt sie die sakrale Musik hervor. Kirchen seien auch „Klangräume“, in denen „das Verspüren der Geborgenheit nach Gott schwingenden Ausdruck“ erhalte – besonders im Sanctus finde „jene große Umarmung zwischen der feiernden Gemeinde in der irdischen Kirche und den Chören der Engel im Himmel“ (169) ihren Ausdruck. So wirbt Barbara Stühlmeyer für eine neue, gewissermaßen klangvolle Einheit von „durchbeteter und durchdachter Theologie“, besonders die „sich mehrstimmig entfaltende sakrale Musik [kann] jene in der Theologie schwindende Amplexuserfahrung in Erinnerung“ (171) halten. Verdienstvoll ist, dass die Autorin auf die geistliche Dimension des theologischen Denkens und der christlichen Existenzweise aufmerksam macht.

Ambros, Matthias: Kontrolle kirchlichen Verwaltungshandelns. Ein Beitrag zur Diskussion um die Errichtung von Verwaltungsgerichten auf Ebene der Bischofskonferenz, Darmstadt 2020. – geb., 202 S., ISBN 978-3-534-40357-2, EUR 38,00

Mitunter hat die kirchliche Autorität eine Entscheidung zu treffen, die den Adressaten belastet. Gelegentlich entsteht dabei der Eindruck, dass diese nicht alle Aspekte hinreichend berücksichtigt oder gar das Recht nicht beachtet. Das kirchliche Recht kennt für solche Fälle den sogenannten *Hierarchischen Rekurs*, in dessen erster Stufe diese Autorität um Abänderung oder Rücknahme ersucht wird, diese also selbst ihre Entscheidung revidieren soll. Dies führt nur selten zum Erfolg; des Öfteren wird eine solche Eingabe stereotyp oder gar nicht beantwortet. Sich dann an den Hl. Stuhl zu wenden, ist eine sehr hohe Hürde. Motiviert auch durch entsprechende Vorlagen bei der Reform des Kirchenrechts nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil besteht das Desiderat kirchlicher Verwaltungsgerichte, die solche Entscheidungen auf Antrag unabhängig prüfen. Die vorliegende Studie will zur Diskussion um die theologische Grundlegung, Legitimität und Angemessenheit solcher Einrichtungen beitragen.

Einleitend zeigt der Verf. exemplarisch einige Fälle auf, in denen sich ein Gläubiger durch die Entscheidung einer kirchlichen Autorität in seinen Rechten beschnitten sieht, aus denen das Anliegen einer „lokalen Verwaltungsgerichtsbarkeit als rechtliches Instrumentarium zur Ordnung der Macht“ resultiert (vgl. 14–19, Zitat: 18). Zunächst wird das Spezifikum der Gewaltenunterscheidung in der Kirche auf der Basis der Einheit kirchlicher Vollmacht in den Ämtern von Papst und Diözesanbischof aufgezeigt, aber auch die Vorgabe der Römischen Bischofssynode 1967 hervorgehoben, die Ausübung der Vollmacht müsse deutlicher als Dienst hervortreten und der

Schutz subjektiver Rechte auch durch die Einrichtung von Verwaltungsgerichten gesichert werden (vgl. I., 20–29). So habe die CIC-Reformkommission diözesane Verwaltungsgerichte als Alternative zum Rekurs vorgesehen, was aber in der päpstlichen Schlussredaktion entfallen sei. Dennoch komme Verwaltungsgerichten große Bedeutung zu, weil hier keine hierarchische Über- und Unterordnung von Autorität und Untergebenen vorliege und das Recht auf Akteneinsicht bestehe. Die zweimalige beiläufige Erwähnung lokaler Verwaltungsgerichte im CIC eröffne die Möglichkeit der Errichtung solcher durch die Bischofskonferenz aufgrund eines Mandates des Hl. Stuhles, wobei die Vorgaben des CIC zu beachten seien (vgl. II., 30–69). Solche Gerichte widersprächen nicht der Theologie des Bischofsamtes; vielmehr stütze die Möglichkeit der Überprüfung einer Entscheidung auf Rechtskonformität durch sachkundige Personen die Autorität des Diözesanbischofs, was auch der Würde eines Getauften Rechnung trage. Der bereits im Mittelalter bekannte gerichtliche Schutz gegen Verwaltungsmaßnahmen (sogenannte *appellatio extrajudicialis*) sei aus der Übung gekommen (vgl. III., 70–84).

Der Diözesanbischof habe jedoch zunächst für eine hinreichende fachliche und personale Qualität seiner Verwaltung sowie für rechtskonforme und transparente Entscheidungen zu sorgen, wozu die gründliche Ermittlung der Fakten, Anhörung der Beteiligten, schriftliches Dekret mit Begründung und Rechtsmittelbelehrung gehörten (vgl. cc. 50; 51 CIC). Das verwaltungsgerichtliche Handeln erstreckte sich nur auf Entscheidungen, die ein *Ordinarius* für den *Einzelfall* im *äußeren* Rechtsbereich trifft, und zwar als eine Prüfung auf Rechtskonformität, ohne eine inhaltliche Gestaltung der Entscheidung vorzunehmen. Dennoch würden hierdurch die Rechte des Betroffenen deutlicher als in einem Verwaltungsverfahren geschützt

(vgl. IV., 127–138). Die Einrichtung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit fördere die Optimierung kirchlichen Verwaltungshandelns, wodurch auch die Sendung der Kirche verwirklicht werde (vgl. 139–141). Ein Anhang enthält das Schema zur Verwaltungsgerichtsordnung von 1982 für den CIC (vgl. 142–156) sowie die „Verwaltungsgerichtsordnung der Würzburger Synode“ (vgl. 156–191).

In der vorliegenden Studie fokussiert der Verf., Priester des Bistums Passau, derzeit Mitarbeiter der Kongregation für das Katholische Bildungswesen, Ergebnisse seiner 2015 der Päpstlichen Universität Gregoriana vorgelegten Doktorarbeit („Verwaltungsbeschwerde und Verwaltungsgerichtsbarkeit. Die Effizienz

des kirchlichen Rechtsschutzes gemessen an einem Passauer Patronatsstreit“, Paderborn 2016). Dies geschieht gerade auch vor dem Hintergrund der Bestrebungen (nicht nur) in Deutschland, kirchliche Verwaltungsgerichte einzurichten. Dabei verdienen in den für einen Nichtfachmann aufschlussreichen und nachvollziehbaren Ausführungen auch die geraffte Zusammenschau der Thematik und interessante Impulse Aufmerksamkeit. Dieses deutliche Votum für eine Verwaltungsgerichtsbarkeit als wichtiger Beitrag für die Rechtskultur in der Kirche ist zwar kein Votum des Hl. Stuhles, wohl aber eine Stimme von dort.

Rüdiger Althaus

Adrian Holderegger

Ethische Perspektiven

Essays, Positionen, Interventionen

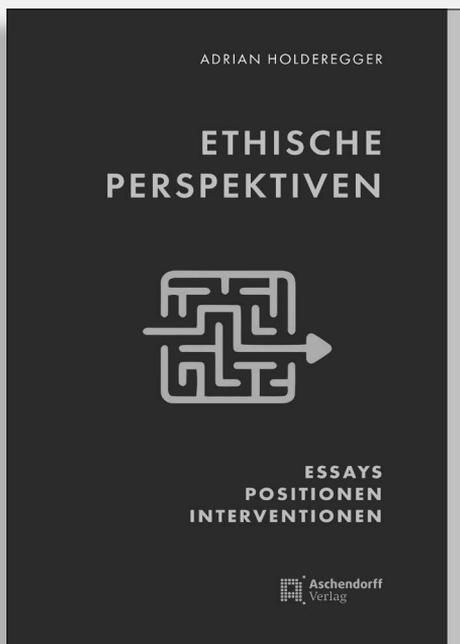
Die Praxis ist die alles entscheidende Bewährungsprobe wissenschaftlicher Ethik. Unsere hochkomplexe Gesellschaft, unsere hochspezialisierte Technik im Humanbereich und vielen anderen Feldern wie auch die weltanschaulich und kulturell durchmischten Lebensformen, stellen uns notwendig vor die ethische Frage: Wie weit sind unsere Lebenswelten (noch) vereinbar mit unseren Grundvorstellungen von Humanität, Freiheit und Gerechtigkeit?

Die hier präsentierten Essays und Positionen sind markante, repräsentative Ausschnitte einer jahrzehntelangen Auseinandersetzung

und Reflexion darüber, was nötig ist, und was in wichtigen Lebensbereichen aus ethischer Sicht zu tun ist. Manches ist heute dringlicher, manches aber auch offener geworden aufgrund weitergehender Erfahrung und tatsächlichem Erkenntniszuwachs, z. B. in der Sexualmoral. So ist der Band nicht nur ein Dokument öffentlich-politischer Moralthologie, sondern auch ein Zeugnis kritischer Auseinandersetzung ›in der Zeit‹.

2021, 468 Seiten, geb. 65,- €

ISBN 978-3-402-24826-3



ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Theologie und Glaube

112. Jahrgang – Heft 1 – Januar 2022

Begründet 1909 von der „Bischöflichen philosophisch-theologischen Fakultät“ Paderborn.
Herausgegeben vom Professorium der Theologischen Fakultät Paderborn.

Schriftleitung:

Prof. Dr. Dr. Bernd Irlenborn
Prof. Dr. Christoph Jacobs
Prof. Dr. Michael Konkel

Redaktion und Satz:

Svenja Wesemann M. A.

Kontakt:

Schriftleitung „Theologie und Glaube“, Kamp 6, 33098 Paderborn
Tel.: 05251/121-740, Fax: 05251/121-700
E-Mail: thgl@thf-paderborn.de
Webseite: www.theologie-und-glaube.de

Manuskripte:

Beiträge und Rezensionen (Manuskriptinweise auf der Webseite) sind an die Schriftleitung zu senden, ebenso zur Rezension angebotene Bücher.

Die Schriftleitung behält sich die Entscheidung über eine Veröffentlichung bzw. Besprechung vor. Eingesandte Manuskripte werden in einem Peer-Review-Verfahren von einschlägigen Fachvertreter(inne)n begutachtet.

Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der Schriftleitung bzw. der Herausgeber wieder.

Erscheinungsweise:

„Theologie und Glaube“ erscheint viermal im Jahr online (Open Access) und im Druck.

Der Bezugspreis beträgt für ein Heft EUR 14,80, für das Jahresabonnement EUR 48,-, jeweils zuzüglich Versandkosten (gültig für den laufenden Jahrgang). Das Abonnement verlängert sich um ein weiteres Jahr, wenn bis zum 1. Dezember des laufenden Jahres keine Kündigung beim Verlag erfolgt.

Verlag:

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Soester Straße 13, 48155 Münster

(Bestellungen, Kündigungen und sonstige geschäftliche Mitteilungen sind direkt an den Verlag zu richten.)

ISSN 0049-366X

Vorschau auf Heft 2/2022

Postmetaphysik und Religion: Beiträge zu Jürgen Habermas’ „Auch eine Geschichte der Philosophie“

Bernd Irlenborn	Nachmetaphysische Philosophie und religiöser Glaube. Eine kritische Einführung in Jürgen Habermas’ „Auch eine Geschichte der Philosophie“
Johannes Brachtendorf	Augustinus und Habermas’ Genealogie nachmetaphysischen Denkens
Wolfgang Thönissen	„Die Entkopplung der Gerechtigkeit vom Heil“? Jürgen Habermas’ Deutung von Luthers Rechtfertigungslehre in ökumenischer Perspektive
Maureen Junker-Kenny	Vom „paulinischen Christentum“ zum „Anderen der Vernunft“ im nachmetaphysischen Denken
Michael Kühnlein	Alles nur Vernunft? Habermas „übersetzt“ Pascal und Kierkegaard
Daniel Bauer	Impulse von Habermas’ Genealogie für die Selbstverortung des christlichen Glaubens in der nachmetaphysischen Moderne. Eine praktisch-theologische Perspektive

Ein neuer Blick auf das prominente Jesus-Zeugnis

Der Verfasser des Lukasevangeliums schreibt Geschichte. Darstellungen des Lebens Jesu hat es vor ihm schon gegeben. Trotzdem geht er den Dingen selbst auf den Grund und erzählt die Geschichte Jesu neu. Er möchte sich und seine Leserschaft vergewissern, dass der Glaube nicht auf Sand, sondern auf Felsen gebaut ist. Gott macht Geschichte, indem er sich selbst auf die Geschichte der Menschen einlässt und diese Geschichte auf undurchschaubare Weise lenkt. Von Gott reden heißt, vom Schicksal der Menschen zu erzählen, die das Wirken Gottes in ihrem Leben bezeugen. Jesus von Nazaret ist gekommen, »um zu suchen und zu retten, was verloren ist« (Lk 19,10).



160 Seiten | Gebunden
€ 18,00 (D) / € 18,60 (A)
ISBN 978-3-451-39150-7

HERDER

Lesen ist Leben

In allen Buchhandlungen
oder unter www.herder.de