

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit
der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz

Johannes Brantl / Kerstin Schlögl-Flierl
Elternschaft in neuer Verantwortung.
Ethische Herausforderungen der
vorgeburtlichen Diagnostik

Johannes Schelhas
Grenzgänger und Frontmann: der Diakon.
Überlegungen zum Verständnis
sakramental-diakonischen Handelns

Werner Schübler
Christliches Bewusstsein und philosophischer
Diskurs. Zu ihrem Verhältnis am Beispiel
der Theodizeefrage

Andreas Heinz
Die Einführung der römisch-tridentinischen
Liturgiebücher im deutschen Sprachgebiet

Elisabeth Hurth
Der gute Hirte. Zum Priesterbild
in der Unterhaltungsliteratur

Besprechung

128. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

2 2019

INHALT

AUFSÄTZE

Johannes Brantl / Kerstin Schlögl-Flierl: Elternschaft in neuer Verantwortung. Ethische Herausforderungen der vorgeburtlichen Diagnostik	97
Johannes Schelhas: Grenzgänger und Frontmann: der Diakon. Überlegungen zum Verständnis sakramental-diakonischen Handelns	115
Werner Schüßler: Christliches Bewusstsein und philosophischer Diskurs. Zu ihrem Verhältnis am Beispiel der Theodizeefrage	131
Andreas Heinz: Die Einführung der römisch-tridentinischen Liturgiebücher im deutschen Sprachgebiet	152

KLEINER BEITRAG

Elisabeth Hurth: Der gute Hirte. Zum Priesterbild in der Unterhaltungsliteratur am Beispiel der Bergpfarrer-Heftromane	167
---	-----

BESPRECHUNG	178
-------------------	-----

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Johannes Brantl, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Kerstin Schlögl-Flierl, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Augsburg,
Universitätsstraße 10, 86159 Augsburg
Prof. Dr. Johannes Schelhas, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Werner Schüßler, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Andreas Heinz, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier
Dr. Elisabeth Hurth, Wendelsteinstraße 50a, 65199 Wiesbaden

**Schriftleitung: Prof. Dr. Renate Brandscheidt, Lehrstuhl für Exegese des Alten Testaments
Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Lehrstuhl für Philosophie II**

**Redaktionsadresse: Theologische Fakultät Trier, Jutta B. Gerardy, Universitätsring 19, 54296 Trier,
Telefon (06 51) 201 35 43, tthz@uni-trier.de**

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, 54220 Trier; Max-Planck-Str. 14,
54296 Trier; Telefon (06 51) 46 08-121, Telefax (06 51) 46 08-220, buchversand@paulinus-verlag.de,
www.paulinus-verlag.de

Gesellschafter: Vermögens- und Managementgesellschaft mbH, Trier. Entsprechend §9 Abs. 4 LMG ist an
der Paulinus Verlag GmbH beteiligt die Vermögens- und Managementgesellschaft mbH, Trier.

Satz: Jutta B. Gerardy, Theologische Fakultät Trier

Druck: Repa-Druck GmbH, Zum Gerlen 6, 66131 Saarbrücken/Ensheim

Erscheinungshinweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 33,50 EUR
(in Verbindung mit E-Book-PDF kostenlos), Einzelheft 9,50 EUR. Studentenabonnement bei Vorlage einer
Bescheinigung 15,50 EUR. Preise einschließlich Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein
Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahres-
ende, spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtliche Hinweise:

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbeson-
dere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schrift-
liche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Ver-
fahren – reproduziert oder in eine von Datenverarbeitungsanlagen verwendbare Sprache übertragen
oder in elektronischer Form gespeichert oder in das Internet eingestellt werden. Fotokopien für den
persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als
Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und
benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung
an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen
Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Elternschaft in neuer Verantwortung

Ethische Herausforderungen der vorgeburtlichen Diagnostik

Abstract: The article addresses the ethical and social challenges related to prenatal diagnosis (PND) employing the concepts of “responsible parenthood” and “human dignity” as ethical benchmarks. The ambivalence of prenatal diagnostic testing is becoming more and more apparent while at the same time there needs to be a critical analysis of the scientific technification of pregnancy. The view of a (supposedly) optimizing effect of PND on pregnancy and childbirth is confronted here with the notion of a “culture of mindfulness” towards the disabled life. From this point of view, the authors formulate clear reservations about a possible inclusion of new non-invasive blood tests (such as PrænaTest®) into the national health insurance’s catalogue of benefits.

1. Pränataldiagnostik: Ein medizintechnisches Verfahren hat Konjunktur

Überwältigt und einfach nur glücklich, völlig überrascht oder gar entsetzt – die Reaktionen auf die sichere Feststellung einer Schwangerschaft durch eine Gynäkologin oder einen Gynäkologen können sehr unterschiedlich ausfallen. Ganz unabhängig davon, ob ein lang gehegter Wunsch in Erfüllung geht oder gerade der gesamte Lebensplan aus den Fugen gerät – der behandelnde Arzt/die behandelnde Ärztin wird wohl zunächst einen ersten Ultraschall durchführen, um sich ein Bild vom Stadium der Schwangerschaft und der Entwicklung des Kindes zu machen. Ganz selbstverständlich werden entsprechende Untersuchungen heute im Rahmen der Schwangerenvorsorge angeboten und vorgenommen.

Das Ziel dieser Vorsorge in der frühen Phase der Elternschaft besteht in aller Regel darin, die betroffenen Frauen und Männer in ihrer „guten Hoffnung“ zu unterstützen, eventuelle Unsicherheiten, Befürchtungen und Ängste zu zerstreuen und durch die regelmäßige Beobachtung der gesunden Entwicklung des ungeborenen Kindes die Freude auf das Ereignis der Geburt bzw. das Ja zum Kind zu stärken. Allerdings ist auch zu beobachten, dass nicht wenige werdende Eltern die engmaschige Schwangerenvorsorge zunehmend als belastend erleben, denn bei jedem neuen Kontrolltermin wird ihnen offen oder unterschwellig vermittelt, welche Risiken mit einer Schwangerschaft doch verbunden sein kön-

nen, welche Behinderungen oder Erkrankungen ihr Kind womöglich aufweisen könnte.¹

Dessen ungeachtet führen sowohl die Ängste und Erwartungen der werdenden Eltern als auch die Befürchtungen der Ärzte, womöglich eine Behinderung oder Krankheit beim ungeborenen Kind zu übersehen und entsprechend haftbar gemacht zu werden, in immer mehr Fällen dazu, dass es von der ersten Ultraschalluntersuchung oft nur ein kleiner Schritt ist hin zur Frage, ob die werdenden Eltern nicht auch noch weitere, eventuell aussagekräftigere, aufwändigere, aber auch mit größerem Risiko behaftete Untersuchungsmethoden der Pränataldiagnostik (PND) in Anspruch nehmen wollen.

Diese in den letzten 40 Jahren zu verzeichnende kontinuierliche Ausweitung invasiver pränataldiagnostischer Maßnahmen (Amniozentese, Chorionbiopsie, Cordozentese), die zunächst für einen eher kleinen Personenkreis mit einer nachweislichen genetischen Belastung der Familie entwickelt worden waren, auf eine immer größere Zahl von Schwangerschaften ist keineswegs unproblematisch, weil neben den medizinischen Risiken bei einem auffälligen Befund Betroffene in sehr schwierige und belastende Entscheidungssituationen kommen (können), auf die sie selten hinreichend vorbereitet sind.²

Als noch gravierenderes Problem stellt sich gegenwärtig jedoch die zunehmende Verbreitung nichtinvasiver pränataler Tests (NIPT) – wie z. B. der sogenannte PraenaTest® – dar. Seit 2016 ist beim Gemeinsamen Bundesausschuss (G-BA), dem obersten Beschlussgremium der gemeinsamen Selbstverwaltung der Ärzte, Krankenhäuser und Krankenkassen in Deutschland, ein Bewertungsverfahren im Gange, ob künftig ein Bluttest zur Bestimmung von fetaler Trisomie 13, 18 und 21 von der gesetzlichen Krankenversicherung bezahlt werden soll; im Verlauf des Jahres 2019 wird eine Entscheidung erwartet.

Eine kassenfinanzierte Ausweitung von nichtinvasiven pränatalen Tests wird nach Einschätzung von Pränatalmedizinerinnen dann wohl noch mehr den Druck auf schwangere Frauen erhöhen, in jedem Fall ein gesundes Kind zur Welt zu bringen.³ Stellen sich im Vorfeld einer Schwangerschaft Paare die Frage, ob sie

¹ Eine sehr authentische Darstellung bietet hierzu Sandra SCHULZ, „Das ganze Kind hat so viele Fehler.“ Die Geschichte einer Entscheidung aus Liebe, Hamburg 2017.

² Vgl. Christoph ZIMMERMANN-WOLF, In kleinen Schritten die Angst entmachten. Seelsorge im Umfeld von Pränataldiagnostik, in: Stephan ERNST / Gerhard GADE (Hg.), Glaubensverantwortung in Theologie, Pastoral und Ethik, Freiburg i. Br. 2015, 456-486.

³ Vgl. Pränatalmediziner warnen vor breitangelegtem Einsatz nichtinvasiver pränataler Tests, in: Deutsches Ärzteblatt vom 06.12.2018; <https://www.aerzteblatt.de/nachrichten/99669/Praenatalmediziner-warnen-vor-breitangelegtem-Einsatz-nichtinvasiver-praenataler-Tests> (zuletzt abgerufen am 15.03.2019).

ein Kind haben möchten oder nicht, so verschiebt sich dieses Fragen während der Schwangerschaft zunehmend in die folgende Richtung: Wollen wir dieses Kind haben? Trauen wir uns ein Leben mit diesem Kind zu? Können wir diesem Kind selbst das Leben zumuten – mit dieser genetischen Ausstattung, mit dieser Behinderung oder Erkrankung? Das Modell einer unkonditionierten Elternschaft, welches an den Akt der Zeugung stets auch die prinzipielle Bereitschaft zur Annahme des Kindes koppelt, wird immer mehr abgelöst vom Modell einer konditionierten Elternschaft, bei dem erst auf der Basis detaillierter Informationen zum Kind die Entscheidung über dessen Akzeptanz zu treffen ist.⁴

Vor dem skizzierten Hintergrund soll es in diesem Beitrag um die Rahmenbedingungen und Vorentscheidungen pränataler Diagnostik gehen. Kernpunkte werden dabei die Themen Verantwortete Elternschaft und Menschenwürde als ethische Orientierungsgrößen sein. Zugleich durchzieht die Überlegungen als eine Art roter Faden die Frage nach der Konsequenz in der Werteordnung unserer Gesellschaft, die einerseits Teilhabe bzw. Inklusion als gesellschaftlich anerkannte Maximen hochhält und andererseits immer mehr zur vorgeburtlichen Selektion – ermöglicht durch neue Verfahren in der Medizin – von behinderten oder kranken Kindern tendiert.

2. Nützliches oder belastendes Wissen? Kirchliche Positionierung zur PND

Die menschlichen und ethischen Herausforderungen, die schwangere Frauen bzw. werdende Eltern im Anwendungsfeld der vorgeburtlichen Diagnostik zu bewältigen haben, sind beträchtlich, es gilt, eine Entscheidung darüber zu treffen, welche Untersuchungen im Einzelnen vorgenommen werden sollen, wie man mit den Ergebnissen umgehen will und welche Konsequenzen insbesondere ein positives Testergebnis, das eine Behinderung oder Krankheit des ungeborenen Kindes dokumentiert, haben wird. Dabei fließen in diese Fragen stets ganz grundlegende Optionen der Beteiligten mit ein: die jeweiligen Bilder vom Menschen und Auffassungen von seiner Würde, die differenzierten Zielperspektiven eines gelingenden Lebens sowie leitende normative Prinzipien und moralische Haltungsbilder.

Zu den Aufgaben von Kirche, Theologie und Seelsorge gehört es deshalb in besonderer Weise, die schwierigen Reflexions- und Entscheidungsprozesse der

⁴ Vgl. Franz-Josef BORMANN, Werteeosion durch vorgeburtliche Selektion – Gefährdung der Menschenwürde und des Humanen in der Gesellschaft, in: Norbert ARNOLD (Hg.), Biowissenschaften und Lebensschutz. Wissenschaft und Kirche im Dialog, Freiburg / Basel / Wien 2015, 232-246, 238f.

Betroffenen einfühlsam zu begleiten und nach Möglichkeit die Ich-Stärke und Freiheit zumal der schwangeren Frauen zu fördern. Es geht um die Befähigung der Eltern zu einer verantworteten Entscheidung in einer für sie ungemein spannungsreichen Situation, mit der Chance, dass sie sich mit einem bewussten Ja für ihr Kind entscheiden.⁵ Denn oft sehen sich Schwangere bzw. werdende Eltern, die nach einem positiven Testergebnis – etwa bei Trisomie 21/Down Syndrom – bewusst Ja zu einem Leben mit ihrem behinderten Kind sagen, mit dem Unverständnis, der Befangenheit oder mangelnden Solidarität des sozialen Nahbereichs und des gesamtgesellschaftlichen Umfeldes konfrontiert.

Anlässlich der traditionellen „Woche für das Leben“ rückten daher die beiden großen christlichen Konfessionen in Deutschland 2018 das Problemfeld der PND unter dem Thema „Kinderwunsch – Wunschkind – Unser Kind!“⁶ in den Fokus und betonten dabei, dass die Bewertung der Methoden vorgeburtlicher Diagnostik nicht nur eine medizinisch-technische Angelegenheit darstelle, sondern ebenso ethische Kriterien, psychosoziale Dynamiken und die jeweiligen gesellschaftlichen Auswirkungen zu berücksichtigen seien.⁷

Grundsätzlich ist dabei zu betonen, dass die vorgeburtliche Diagnostik aus kirchlicher bzw. theologisch-ethischer Sicht keineswegs generell abzulehnen ist. Denn ein unbestritten positiver Aspekt der PND besteht darin, dass mit dem Erkennen einer ungestörten Embryonalentwicklung in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle (ca. 97%) den werdenden Eltern Sorgen und Ängste hinsichtlich der Geburt eines kranken oder behinderten Kindes genommen werden können. Außerdem eröffnet der sichere und direkte Nachweis schwerer Fehlbildungen (z. B. Zwerchfellhernie, Bauchwandbruch oder Spina bifida), die gleich nach der Geburt durch eine Operation vollständig oder zumindest weitgehend behoben werden können, die Gelegenheit, sich optimal auf den Modus der Geburt und die Versorgung des Neugeborenen einzustellen.

In dieser Hinsicht kann man durchaus sagen, dass die PND dem Schutz des Lebens dient, was auch bereits vor über 20 Jahren das Gemeinsame Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland unter der Überschrift „Wieviel Wissen tut uns gut? Chancen und

⁵ Vgl. Christoph ZIMMERMANN-WOLF, In kleinen Schritten die Angst entmachten (s. Anm. 2), 485f.

⁶ Vgl. u. a. das entsprechende Themenheft „Kinderwunsch – Wunschkind – Unser Kind!“ Woche für das Leben 2018, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bonn / Hannover 2018.

⁷ Vgl. ebd., 4f.

Risiken der voraussagenden Medizin“⁸ betont hat. Ausdrücklich werden die möglichen Vorteile des differenzierten Wissens über die genetische Ausstattung des ungeborenen Kindes gewürdigt, insofern dadurch in vielen Fällen den Lebens- und Gesundheitsinteressen des Ungeborenen Rechnung getragen und ein Abbruch von Schwangerschaften aufgrund bloß befürchteter Schädigungen des Kindes vermieden werden könne.⁹ Ebenso weist die Instruktion „Dignitas personae“ der Glaubenskongregation aus dem Jahr 2008 darauf hin, dass diese potentiell mit der PND verbundene Perspektive des Lebensschutzes, „wo die diagnostische Phase deutlich von der Phase der eventuellen Beseitigung des kranken Kindes unterschieden ist und die Paare frei bleiben, es anzunehmen“¹⁰, einen wesentlichen Unterschied gegenüber der Präimplantationsdiagnostik markiert, welche in jedem Fall auf „eine qualitative Selektion mit der damit zusammenhängenden Beseitigung von Embryonen ausgerichtet“¹¹ ist.

Die anzuerkennenden Vorteile der PND können aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese Untersuchungen während der Schwangerschaft – wie schon erwähnt – zum Teil gravierende Belastungen oder sogar massive Gefährdungen für die werdenden Eltern bzw. die noch ungeborenen Kinder mit sich bringen. Verschiedene Faktoren und Gründe spielen dabei eine Rolle: die sich immer mehr in den Vordergrund drängende Frage nach der Gesundheit des Kindes bzw. der Kinder (Motto: „Hauptsache gesund!“¹²), welche zunehmend in ein Anspruchsdenken umzuschlagen scheint; die Vorstellung, Elternschaft lasse sich in sämtlichen Details planen und realisieren; die Ausweitung und Perfektionierung medizinischer Diagnoseverfahren – bis hin zu scheinbar harmlosen, aber dennoch aussagekräftigen und folgenschweren Bluttests¹³; diffuse gesellschaftliche Erwartungen an die Elternschaft, d. h. auch ein gewisser Druck auf die Eltern, alles Mögliche testen zu lassen.

In der Gesamtschau sind die Verfahren der PND also ambivalent. Allerdings scheinen sich doch die negativen Aspekte im Vergleich zu den positiven Aspek-

⁸ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz / Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Wieviel Wissen tut uns gut? Chancen und Risiken der voraussagenden Medizin (= Gemeinsame Texte 11)*, Bonn / Hannover 1997.

⁹ Vgl. ebd., 11.

¹⁰ Instruktion „Dignitas personae“ der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Fragen der Bioethik, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2008, Nr. 22.

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. dazu ausführlich Hille HAKER, *Hauptsache gesund? Ethische Fragen der Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik*, München 2011.

¹³ Vgl. Stephan ERNST, *Pränataldiagnostik ohne Risiko?*, in: *Stimmen der Zeit* 230 (2012) 520-528; Giovanni MAIO, *Einfach, aber gefährlich: der Bluttest auf Trisomie 21 und die Pränataldiagnostik*, in: *HerKorr* 67/7 (2013) 358-362.

ten immer mehr in den Vordergrund zu schieben. Im evangelischen Magazin „chrison“ brachte die Journalistin Mareice Kaiser, Mutter einer inzwischen verstorbenen behinderten Tochter, unlängst die gesamtgesellschaftliche Brisanz der prädiktiven Medizin so auf den Punkt:

„Wollen wir eine Gesellschaft, in der unser Wert in erster Linie durch unsere Leistungsfähigkeit definiert wird? Heute ist es Downsyndrom. Wird es morgen Tests zur Erkennung genetischer Veranlagungen für Krebserkrankungen geben, die dann einen Schwangerschaftsabbruch rechtfertigen? Und wer entscheidet, welches Leben lebenswert ist?“¹⁴

Dabei überschätzt die Erwartung, durch den Einsatz der vorgeburtlichen Tests eine Art Garantie zu bekommen, dass das Kind auch tatsächlich gesund sein wird, die Aussagekraft pränataler Diagnostik. Sämtliche Untersuchungen geben keine absolute Sicherheit, ein genetisch vollkommen gesundes Kind zu bekommen. Denn die diagnostischen Verfahren stellen lediglich negative Suchtests dar, d. h. sie schließen im Höchstfall aus, dass das ungeborene Kind einen bestimmten genetischen Defekt, nach dem gezielt gesucht wurde, hat. Über das Vorliegen anderer Behinderungen oder Krankheitsbilder, nach denen nicht gesucht wurde, geben sie keine Auskunft. „Das durchschnittliche Risiko, ein Kind mit Behinderung zu bekommen, liegt für ein Elternpaar ohne spezifische Wahrscheinlichkeitserhöhung bei ca. 3%, wobei dies eher auf mögliche Geburtskomplikationen (2-3%) als auf eine genetisch bedingte Erkrankung (0,3-1%) zurückzuführen ist.“¹⁵

Angesichts dieser Risikoanalyse überrascht es durchaus, dass sich gegenwärtig die Erwartungen so sehr auf eine doch eher brüchige „Gesundheitsgewähr“ der vorgeburtlichen Diagnostik richten und auch hier die Illusionen genährt werden, durch den Einsatz der modernen Medizin könne der Mensch das Schicksal besiegen oder gar abschaffen.¹⁶ Eine kritische Distanz der Kirchen bzw. der theologischen Ethik gegenüber dem Trend zur beständigen Ausweitung pränataler Tests gründet nicht zuletzt in der grundlegenden Einsicht, dass zwischen Wissen und Gewissheit ein wesentlicher Unterschied besteht:

„Wissen schenkt und begründet nicht Lebensgewissheit. Alles menschliche Wissen ist vielmehr begrenzt. Wissen garantiert auch nicht letzte Gewissheiten. Es bleibt im menschlichen Leben immer ein Rest an Unsicherheit und Ungewissheit. Das Nicht-

¹⁴ Mareice KAISER, „Nehmen wir dieses Kind?“, in: chrison (2019) H. 2, 42-43, 43.

¹⁵ Bernhard IRRGANG / Caris-Petra HEIDEL (Hg.), Medizinethik. Lehrbuch für Mediziner, Stuttgart 2015, 120.

¹⁶ Vgl. Giovanni MAIO, Medizin in einer Gesellschaft, die kein Schicksal duldet. Eine Kritik des Machbarkeitsdenkens der modernen Medizin, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 57 (2011) 79-98.

vorhersehbare lässt sich nicht völlig ausschalten – mag man dieses Unvorhersehbare Zufall, Schicksal, Fügung oder Gottes Willen nennen. Leben ohne Risiko und ohne Überraschungen, Unerwartetes gibt es nicht. [...] Ihren Lebenssinn gewinnen Menschen nicht aus ihren Chromosomen und Genen, sondern aus dem Umgang mit ihrer ‚Natur‘ in sozialen, persönlichen und religiösen Beziehungen. Lebenssinn ist mehr als Funktionieren.“¹⁷

Der ökumenische Konsens zwischen den beiden großen christlichen Konfessionen¹⁸ in Deutschland mit Blick auf die ethische Einschätzung der PND hat allerdings in den letzten Monaten eine ebenso unerwartete wie unerfreuliche Einschränkung erfahren, als der Rat der EKD sich eine Empfehlung der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD zu eigen gemacht und grundsätzlich empfohlen hat, „die Nichtinvasiven Pränataltests (NIPT) aufgrund ihres für die schwangere Frau und das ungeborene Kind erheblich schonenderen Charakters in den Leistungskatalog der Gesetzlichen Krankenversicherung aufzunehmen.“¹⁹ Zwar ist diese Empfehlung daran geknüpft, dass dem besagten Testverfahren verpflichtend eine psychosoziale, am Lebensschutz orientierte Beratung vorangestellt werden soll,²⁰ aber trotzdem weicht diese konditionierte Zustimmung des Rates der EKD wesentlich von der Positionierung der Deutschen Bischofskonferenz ab, welche die Aufnahme der vorgeburtlichen Bluttests in den Regelleistungskatalog der Krankenkassen als ernstzunehmende Gefährdung der Lebensrechte von behinderten bzw. kranken ungeborenen Kindern einschätzt. Am Ende dieses Beitrags soll diese besondere Problematik der neuen NIPT und das Für und Wider ihrer Finanzierung im solidarisch getragenen Gesundheitssystem noch einmal aufgegriffen und eigens thematisiert werden.²¹

3. Verantwortete Elternschaft und ihre Reichweite im Bereich der PND

In die Entscheidungsgewalt der Eltern sind scheinbar alle Startbedingungen der Kinder gelegt. Hier muss aber deutlich zwischen den verschiedenen Diagnosemöglichkeiten in der Pränataldiagnostik unterschieden werden. So kann verantwortete Elternschaft im Sinne einer Fürsorge für das Kind bedeuten, dass thera-

¹⁷ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz / Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Wieviel Wissen tut uns gut?* (s. Anm. 8), 17.

¹⁸ Vgl. Kerstin SCHLÖGL-FLIERL / Alexander MERKL, Ein neues ökumenisches Bewährungsfeld. Nichtinvasive Pränataldiagnostik als Kassenleistung?, in: *HerKorr* 73 (2019) 21-24.

¹⁹ Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), *Nichtinvasive Pränataldiagnostik. Ein evangelischer Beitrag zur ethischen Urteilsbildung und zur politischen Gestaltung*, Hannover 2018, 7.

²⁰ Vgl. ebd., 29-32.

²¹ Siehe dazu unten Pkt. 5.

peutische und präventive Maßnahmen ergriffen werden, die einen Embryo oder Fötus in der Schwangerschaft vor Schaden schützen. Davon abzugrenzen ist aber ein weites Feld der verschiedenen Diagnosemöglichkeiten, die Wissen über bestimmte genetische Merkmale und Dispositionen des Kindes generieren, welche nicht therapiert werden können – besonders brisant sind in dieser Hinsicht vor allem auch spezifische Nachweisverfahren für spät manifestierende Krankheiten wie etwa Chorea Huntington oder verschiedene Formen von Krebs.²² Als Eltern sollte man sich vor der Anwendung dieser Diagnosemöglichkeiten fragen, was dieses Wissen für einen selbst bedeutet bzw. welche Folgeentscheidungen und -handlungen sich daran anschließen könnten.

Ganz grundsätzlich ist in diesem Kontext jedoch an den unersetzlichen Wert und die unverlierbare Würde eines jeden menschlichen Wesens zu erinnern.

„Nach jüdisch-christlichem Glauben hat Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen. Das Leben des Menschen ist somit mehr als eine beliebige biologische Tatsache. Und das Leben des Menschen ist auch mehr als eine Sache, mit der man willkürlich verfahren kann. Weil Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen hat, ist sein Leben heilig. Das Leben ist der Verfügbarkeit des Menschen entzogen; da alle Menschen unter Gottes Schutz stehen, darf sich keiner am Leben des Anderen vergreifen.“²³

Eltern, die sich ihrer Verantwortung in ethisch qualifizierter Art und Weise bewusst sind, werden daher die eigenen Kinder – ganz gleich, ob vor oder nach der Geburt – weder als reine Projektionsfläche von Ängsten oder Träumen noch als bloße Adressaten einer überbordenden Zuneigung betrachten. Vielmehr geht es bei der Wahrnehmung verantworteter Elternschaft darum, die Kinder jeweils als eigenständige Subjekte zu erkennen und anzuerkennen, wobei außerdem bedacht sein will, dass es sich im Falle der Eltern-Kind-Relation genuin um eine asymmetrische Beziehung handelt. Kinder sind nicht von Beginn ihres Lebens an „mündig“, sie stehen zunächst in einem klaren Abhängigkeitsverhältnis zu ihren Eltern, und sie können sich die Lebensumstände, in die sie hineingeboren werden, auch nicht aussuchen. In Anbetracht dieser asymmetrischen Gestalt der Beziehung bedürfen Kinder eines besonderen, auch rechtlichen Schutzes, und die Eltern sind gehalten, sich neben der geschuldeten Sorge um bzw. für das

²² Vgl. Franz-Josef BORMANN, Werteeosion durch vorgeburtliche Selektion (s. Anm. 4), 237.

²³ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Der Mensch: sein eigener Schöpfer? Wort der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin (Die deutschen Bischöfe 69), Bonn 2001, 5.

Kind auch der keineswegs unbeträchtlichen Macht bewusst zu sein, die sie über ihr Kind ausüben.²⁴

Zwar werden die wenigsten Eltern, die mit den Verfahren der vorgeburtlichen Diagnostik konfrontiert sind, subjektiv auch nur irgendeinen Machtgedanken hegen; die allermeisten stehen vielmehr selbst unter einem enormen Druck und größter Anspannung in dem ganzen Prozedere. Aber objektiv gesehen verhält es sich durchaus so, dass die Methoden der PND zu einer merklichen Ausweitung der elterlichen Entscheidungsmacht geführt haben – eine Machterweiterung und ein Verantwortungszuwachs zugleich, welche allerdings ihre Schattenseiten haben. Oft sind es die schwangeren Frauen, welche die Hauptlast der Verantwortung bzw. Entscheidung im Rahmen der pränataldiagnostischen Untersuchungen tragen.

Besonders belastend wirkt sich dies für die werdenden Mütter (und Väter) aus, wenn sie nach einem auffälligen Diagnosebefund vor die Alternative gestellt werden, entweder mit einem kranken bzw. behinderten Kind zu leben oder eine Abtreibung vornehmen zu lassen. Wer sich deshalb erst gar nicht in eine solche bis an die Grenzen der menschlichen Belastbarkeit führende Entscheidungssituation bringen und deshalb vom legitimen Recht auf Nichtwissen Gebrauch machen will, der läuft indes schnell Gefahr, als rückständig und verantwortungslos diffamiert zu werden. Meist wird die Auffassung, dass die PND ganz selbstverständlich zu einer verantwortungsbewussten Schwangerenvorsorge gehört, heute gar nicht mehr hinterfragt. Ein Versäumnis entsprechender Untersuchungen wird somit kurzerhand als Indiz für eine unverantwortliche Leichtfertigkeit gewertet, die es entweder aus Desinteresse, Bequemlichkeit oder ideologischer Verblendung (z. B. Technikfeindlichkeit) unterlässt, wichtige medizinische Vorsorge für die Geburt eines (gesunden) Kindes zu treffen.

Die Wahrnehmung des Rechtes auf Nichtwissen in Gestalt eines bewussten Verzichts auf pränataldiagnostische Maßnahmen steht also unter beträchtlichem Rechtfertigungsdruck. Dabei ist es ebenso bezeichnend wie seltsam, dass nur gelegentlich prinzipielle Zweifel am Sinn einer Entwicklung aufkommen, die ein natürliches und zudem existentiell bedeutsames Geschehen, nämlich die Schwangerschaft einer Frau, mehr und mehr zu einem medizinisch hoch kontrollierten Vorgang macht. Permanent wird der Eindruck vermittelt, es handele sich hier um eine gefährliche Risikosituation, welcher stets mit äußerster Wachsamkeit zu begegnen sei. Dass hier nicht zuletzt auch skandalöse Entwicklungen

²⁴ Vgl. Hille HAKER, Hauptsache gesund? (s. Anm. 12), 238f.

im Arzthaftungsrecht (vgl. die sog. „Kind als Schaden“-Prozesse²⁵) einen erheblichen Anteil an dieser Veränderung haben, steht – nebenbei bemerkt – außer Frage. Es erscheint deshalb aus Sicht der Autorin und des Autors dieses Beitrags im wahrsten Sinne des Wortes „heilsam“, die vorgeburtliche Diagnostik nach Möglichkeit aus dem Getriebe allzu routinierter Selbstverständlichkeiten herauszulösen und neuerlich zum Gegenstand vertiefter Reflexion und Bewusstseinsbildung zu machen. Inwiefern bleibt überhaupt die Freiheit der Wahl zwischen Inanspruchnahme der diagnostischen Verfahren einerseits und Wahrnehmung des Rechtes auf Nichtwissen andererseits gewahrt?

Viele Eltern eines behinderten oder kranken Kindes berichten zudem, dass gerade dieses Kind ihrem Leben eine neue Tiefe und einen besonderen Sinn gegeben habe, so dass ihnen erst durch die spezielle Familiensituation auf heilsame Art und Weise der wahre Stellenwert vieler Dinge aufgegangen sei. Und bei allen Schwierigkeiten, die für gesunde Kinder das Zusammenleben mit einem besonderen Geschwister bereithält, gibt es ebenso deutliche Hinweise, wie sehr gerade diese besonderen Lebensumstände eine durchaus positive Wirkung auf die Entwicklung von Selbstvertrauen und sozialer Kompetenz aller haben können. Die Politikwissenschaftlerin und Journalistin Sandra Schulz resümiert in ihrem persönlichen Erfahrungsbericht zur Schwangerschaft und zum Leben mit ihrer Tochter Marja, die das Down-Syndrom hat:

„An guten Tagen leben wir eine Normalität wie andere Familien auch. Aber die Normalität von Familien mit kranken oder behinderten Kindern ist eine, derer man sich bewusst ist. Eine hart erarbeitete Normalität, gewissermaßen. Oder, wenn man es anders sieht, eine geschenkte. Getragen von dem Wissen, dass Normalität eben kein Normalzustand sein muss.“²⁶

Doch trotz solcher Erfahrungen und persönlicher Zeugnisse stellen sich werdende Eltern im Umfeld pränataldiagnostischer Untersuchungen selbst die Frage oder sehen sich sogar von anderen mit der Frage konfrontiert, ob sie denn tatsächlich bei einem positiven Befund die Geburt eines kranken oder behinderten Kindes verantworten können bzw. verantworten wollen. Ein massiver Rechtfertigungsdruck lastet hier auf den betroffenen Eltern bzw. vor allem auf den werdenden Müttern, bei dem eine ganze Reihe von Verantwortungsperspektiven mit ins Spiel kommt: Verantwortung gegenüber der Familie, gegenüber dem Mann, den bereits geborenen Kindern und schließlich auch gegenüber dem un-

²⁵ Vgl. dazu Andreas LOB-HÜDEPOHL, Kind als Schaden? Ethische Anmerkungen zur aktuellen Rechtsprechung, in: Stimmen der Zeit 221 (2003) 595-610.

²⁶ Sandra SCHULZ, „Das ganze Kind hat so viele Fehler“ (s. Anm. 1), 195.

geborenen Kind, dem man doch das Schicksal eines behinderten Lebens nicht aufbürden dürfe.²⁷

Unbenommen der häufig gestellten Frage nach der ethischen Berechtigung einer solchen Entscheidung ist nach der nötigen Kompetenz zu fragen. Liegt hier nicht eine grundsätzliche Überforderung des Menschen vor, über die Lebenswürdigkeit eines anderen, noch gänzlich im Anfang begriffenen Lebensweges in absoluter Weise zu entscheiden? Unzählige Stellungnahmen von erbkranken und behinderten Menschen zur Wertschätzung des eigenen Lebens bestätigen diese prinzipielle Einsicht und mahnen zur unbedingten Zurückhaltung, eigene Vorstellungen von einem leidvollen Leben zu verabsolutieren. „Ich möchte nicht wissen, wie viele Menschen wie Moritz, Nele, Jule und ich nicht das Licht der Welt erblicken, weil ihre Eltern sich gegen sie entscheiden oder Ärzte ihnen davon abraten, ein Kind mit Downsyndrom zu bekommen.“²⁸

Vielfach wird zudem suggeriert, die individuell ermöglichte Entscheidung für ein Kind ohne Behinderung oder Erbkrankheit bedeute einen enormen Zugewinn an Freiheit. Doch das Gegenteil ist der Fall! Denn diese Möglichkeit zur Entscheidung führt am Ende immer nur zu größerer Unfreiheit und Angst. Es geht um die Angst von Menschen, eine wesentliche Chance zum Schmieden des eigenen und fremden Lebensglückes womöglich nicht genutzt und sich selbst bzw. andere gerade dadurch einem belastenden Schicksal ausgeliefert zu haben.

Deshalb muss sich an die individualethische Sicht der Dinge im Bereich der Pränataldiagnostik unbedingt auch eine sozialetische Reflexion anschließen. Vor dem Hintergrund einer immer schnelleren medizinischen Entwicklung und einer immer leichteren Verfügbarkeit technischer Möglichkeiten zur Vermeidung der Geburt von kranken oder behinderten Kindern stellt sich nämlich durchaus die Frage, wie autonom Frauen bzw. Paare tatsächlich noch entscheiden können, wenn sie sich mit entsprechenden gesellschaftlichen Standards, ökonomischen Zwängen oder Erwartungshaltungen der sozialen Umgebung konfrontiert sehen. Hier bleibt zu fragen, wie aufrichtig und ernst es eine Gesellschaft mit dem Respekt vor dem Leben und mit der Akzeptanz behinderter oder kranker Mitmenschen meint. Sind die „Ablehnung von Diskriminierung“ und

²⁷ Vgl. u. a. Marion BALDUS, Von der Diagnose zur Entscheidung. Eine Analyse von Entscheidungsprozessen für das Austragen der Schwangerschaft nach der pränatalen Diagnose Down-Syndrom, Bad Heilbrunn 2006.

²⁸ Sebastian URBANSKI mit Marion APPELT und Bettina URBANSKI, Am liebsten bin ich Hamlet. Mit dem Downsyndrom mitten im Leben, Frankfurt a. M. 2015, 253.

der „Aufruf zur Integration in die Gesellschaft“ lediglich politisch-korrekte Floskeln ohne Konsequenzen?²⁹

Eine äußerst problematische Verantwortungsrhetorik jedenfalls, welche direkt oder indirekt schwangere Frauen bzw. werdende Eltern verunsichert, ob sie der Solidargemeinschaft die „Last“ eines behinderten oder erbkranken Kindes aufbürden dürfen und diese Verunsicherung bei jenen Frauen bzw. Eltern, die sich selbst durch die spezielle Sorge um ein solches Kind überfordert fühlen, noch erheblich verstärkt, muss als das durchschaut und erkannt werden, was sie in Wahrheit ist: eine Diskriminierung sämtlicher behinderter oder kranker Mitmenschen.³⁰

4. Zur Würde des Menschen gehört es, in seinen Grenzen leben zu dürfen

Jeder Mensch macht früher oder später in seinem Leben die unausweichliche Erfahrung, dass sich Krankheit, Leid, Hinfälligkeit, Versehrtsein, Altern und Tod nicht ausmerzen lassen; all das gehört eben auch zum menschlichen Dasein in dieser Welt mit dazu. Vulnerabilität ist ein grundlegender Wesenszug des Menschen als Geschöpf. Diese Tatsache ist bei der „Würde des Menschen“ mit zu bedenken und in ein wirklich dem Menschen gemäßes Konzept von Würde zu integrieren. Ohne jeden Zweifel stellen Vernunft, Freiheit und Selbstbestimmung, Vitalität und Kreativität wesentliche Momente der besonderen menschlichen Würde dar. Das sehen nicht nur philosophische Denker so; auch aus der Sicht der Theologie gehören Freiheit und Selbstbestimmung ganz unbestritten zur Würde des Menschen, zu seiner Gottebenbildlichkeit.³¹

Zugleich gilt aber auch, dass der Mensch keineswegs nur und in erster Linie als das selbstbestimmte und eigenverantwortliche Individuum zu sehen ist; in eben solchem Maße ist er nämlich auch ein Wesen der Beziehung und der Gemeinschaft. Diese Deutung des Menschen als gleichermaßen einmaliges und auf Gemeinschaft hin bezogenes Wesen erfordert es dann aber, immer wieder neue Formen gesellschaftlicher Solidarität zu entwickeln, die dem Einzelnen positiv dazu verhelfen, sein Leben von Anfang an und bis zuletzt gelingend zu gestalten.

Solidarität, die jeden anderen Menschen als wertvolles „Du“ achtet und seiner Würde gerecht zu werden versucht, bedeutet hier nicht zuletzt, sich den

²⁹ Vgl. Johannes BRANTL, Entscheidung durch Unterscheidung. Existenzethik als inneres Moment einer medizinischen Ethik in christlicher Perspektive, Münster 2007, 263.

³⁰ Vgl. Riccardo BONFRANCHI, Ethische und gesellschaftliche Implikationen rund um die pränatale Diagnostik, in: *Ethica* 21/2 (2013) 145-167.

³¹ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I-II, prol.

Diktaten einer vor allem auch medial vermittelten Normativität des schönen, jugendlichen, gesunden, agilen, intelligenten und kompetenten Erfolgsmenschen gegenüber eine kritische Distanz zu bewahren und der Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit des Menschen ausreichend Rechnung zu tragen. Eine Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit, die nicht zuletzt darin besteht, dass jeder Einzelne neben seinen Vorzügen, Begabungen und Stärken ebenso auch Unzulänglichkeiten, Verletzungen, Beeinträchtigungen und Schwächen aufweisen darf – Merkmale, die der menschlichen Würde nicht widersprechen, sondern vielmehr zu seiner Würde als Geschöpf Gottes gehören.³²

Aus der Perspektive einer theologischen Ethik erhebt sich hier das Postulat einer „Kultur der Achtsamkeit“, die deutlich andere Akzente setzt als eine bloße Mitleidsbekundung:

„Denn Mitleid stand und steht immer in der Gefahr, den Bemitleideten auf seine bemitleidenswerten Defizite und Abweichungen zu reduzieren. Achtsamkeit lässt sich zwar anrühren von Leid und Schmerz des Versehrten, die er allein schon von der Ausgrenzung und Stigmatisierung erfährt, die ihm von Seiten der Unversehrten widerfahren. Achtsamkeit ist aber vor allem aufmerksam für das Gelingende und Glückende, das sich im Leben und im Geschick der Versehrten ereignet. Achtsamkeit weiß um die Relativität der eigenen Maßstäbe von gut und schlecht, von Gelingen und Misslingen. Achtsamkeit, die diese selbstkritische Wendung immer ihr eigen nennen wird, wird ‚normal‘ und ‚anormal‘ nie missverstehen als Hierarchie des ‚Besser‘ und des ‚Schlechter‘, sondern behutsam übersetzen als Nebeneinander von ‚durchschnittlich erwartbar‘ und ‚nicht durchschnittlich erwartbar‘ oder von ‚gewöhnlich‘ und ‚außergewöhnlich‘. So besehen gelangt der Unversehrte im gegenüber zum Versehrten maximal auf gleiche Augenhöhe.“³³

Es geht in diesem Zusammenhang also wesentlich darum, Behinderung und Krankheit nicht nur unter dem Aspekt der Einschränkung, des Defizitären zu betrachten, automatisch mit Leid gleichzusetzen und die Sichtweise des Gesunden und Nicht-Behinderten als einzig zu berücksichtigenden Maßstab gelten zu lassen. Jedenfalls sollte es zu denken geben, wenn selbst schwerstbehinderte Menschen oft eine wesentlich optimistischere Selbsteinschätzung ihrer Lebensqualität haben als außenstehende Nicht-Behinderte.³⁴

³² Vgl. Andreas LOB-HÜDEPOHL, Ein Lob dem Imperfekten, in: „Kinderwunsch – Wunschkind – Unser Kind!“ (s. Anm. 6), 10-13.

³³ Andreas LOB-HÜDEPOHL, Behindernde Bilder „versehrten“ Lebens – von der Notwendigkeit einer befreienden Theologie der Versehrten, in: Arnd T. MAY / Caspar SÖLING (Hg.), Gesundheit, Krankheit, Behinderung. Gottgewollt, naturgegeben oder gesellschaftlich bedingt?, Paderborn 2006, 65-81, 77.

³⁴ Eindrucksvoll legt davon z. B. die Autobiographie Fredi Saals Zeugnis ab. Aufgrund seiner spastischen Lähmung war er als Kind zunächst in eine Anstalt für geistig Behinderte eingewiesen und als nicht bildungsfähig eingestuft worden. Schließlich hat er sich dennoch

Um es noch einmal zu betonen: Wahres Menschsein, Würde und sein Dasein für andere findet der Mensch keineswegs nur unter den Voraussetzungen möglichst uneingeschränkter Agilität, Leistungsfähigkeit, Autonomie und Autarkie, sondern ebenso im Annehmen und Aushalten vielfältigster Grenzen und physisch-psychischer Schwäche sowie in der Abhängigkeit von fremder Hilfe. Pointiert formuliert lässt sich sogar feststellen, dass kranke und behinderte Menschen – was freilich nicht funktionalistisch missverstanden werden darf – sogar einen wichtigen Dienst an den Gesunden leisten, indem sie angesichts eines tendenziell unbarmherzigen Gesundheits- und Leistungsideals moderner Gesellschaft das Bewusstsein für den wahren Wert und die umfassende Würde menschlicher Existenz wach halten. Im Wort der deutschen Bischöfe zur Lebenssituation von Menschen mit Behinderungen heißt es etwa:

„Mit Behinderungen sein Leben zu führen, hat eine eigene Sinnhaftigkeit. Für die Mehrzahl der Menschen relativiert es die gewohnten Maßstäbe des Sinnvollen und Nichtsinnvollen. Nichtbehinderte Menschen erkennen, dass es möglich ist, sinnvoll zu leben – bei allem Anderssein. Festgefahrene und verengte Bilder von dem, was gelücktes, wahrhaft gelingendes Leben ist, werden aufgebrochen. Sie entdecken am Anderen neue Möglichkeiten, mit den Begrenztheiten auch des eigenen Lebens sinnvoll umzugehen.“³⁵

Gegenläufig wirkt zweifellos aber auch hier die kontinuierliche Ausweitung der vorgeburtlichen Diagnosemaßnahmen. War in den Anfängen der PND, also in den 1970er Jahren, noch z. B. die Amniozentese nur einer überschaubaren Zahl von Risikoschwangeren vorbehalten, so sind mittlerweile schwangere Frauen häufig älter als 35 Jahre und werden damit sozusagen automatisch zur Gruppe der Risikoschwangeren gezählt. Im Zuge dessen haben sich verschiedene Methoden der PND zu einer regelrechten Suche nach Behinderungen und Krankheiten entwickelt. Diese möglichst tief- und weitgehende Vermessung des ungeborenen Kindes setzt auf die Standardisierung von „normal“ und „anormal“, auf die Abstufung von „besser“ und „schlechter“, anstatt die oben erwähnte „Kultur der Achtsamkeit“ zu befördern, in deren Kontext sich Behinderte und Nichtbehinderte auf Augenhöhe begegnen.

Manche Entwicklungen in der Anwendung der Pränataldiagnostik – insbesondere der Sachverhalt, dass die Abtreibung inzwischen eine weithin (gesell-

zum Vorkämpfer und Sprachrohr für das Selbstbestimmungsrecht behinderter Menschen entwickelt. Vgl. DERS., Warum sollte ich jemand anderes sein wollen? Erfahrungen eines Behinderten, Neumünster 2002.

³⁵ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *unBehindert Leben und Glauben teilen. Wort der deutschen Bischöfe zur Situation der Menschen mit Behinderungen* (Die deutschen Bischöfe 70), Bonn 2003, 17f.

schaftlich) akzeptierte Konsequenz bei positivem Befund entsprechender Untersuchungen darstellt – lassen es dringend notwendig erscheinen, wieder neu darüber nachzudenken, in welcher Gesellschaft wir künftig leben werden bzw. leben wollen. Denn schließlich handelt es sich bei den hier anstehenden Entwicklungen und Entscheidungen keineswegs bloß um Fragen einer rein individuellen Moral; die brisanten Themen der Lebensethik sind immer auch eingebunden in einen größeren sozialetischen Zusammenhang.

„Die PND und die PID bürden den Eltern nicht nur neue Entscheidungszwänge auf, von ihnen geht auch die Botschaft aus, dass die Existenz von Menschen mit Behinderung vermieden werden sollte. Die Gefahr der Diskriminierung von chronisch Kranken und Behinderten wird dadurch verstärkt. Es soll hier nicht behauptet werden, die individuelle Entscheidung einer Frau oder eines Paares für eine PND sei an sich ein diskriminierender Akt. Es ist vielmehr der gesellschaftliche Wertewandel im Zusammenspiel vieler Einzelentscheidungen und gesellschaftlicher Erwartungshaltungen, die zur Beförderung diskriminierender Tendenzen und zu Entsolidarisierung mit behinderten Menschen und ihren Angehörigen führen kann.“³⁶

5. Nichtinvasive Pränataltests – schonendere Diagnostik oder verschärfte Gefahr?

Nichtinvasive Pränataltests (NIPT) – wie etwa der von der Firma LifeCodexx AG entwickelte PraenaTest® –, durch deren Einsatz sich das Risiko von autosomalen Trisomien (insbesondere Trisomie 21/Down-Syndrom) bestimmen lässt, sind bereits seit einigen Jahren in Deutschland zugelassen und prinzipiell allen schwangeren Frauen verfügbar. Bei diesem Testverfahren wird der schwangeren Frau Blut abgenommen, in dem sich bereits ab der sechsten Woche der Schwangerschaft DNA-Fragmente des ungeborenen Kindes nachweisen lassen. Befürworter solcher noch relativ neuer Bluttests machen geltend, dass es sich dabei um eine im Vergleich mit den invasiven Verfahren der PND (Amniozentese, Chorionbiopsie, Cordozentese) risikoärmere Methode zur Früherkennung genetischer Defekte handle.³⁷

Schließlich bewegt sich das Risiko, durch die Amniozentese das Kind zu verlieren bei 0,5-1%; beim Verfahren der Chorionbiopsie liegt das Fehlgeburtsrisiko sogar noch höher bei 2-3%. Diese tatsächlich hohe Fehlgeburtsrate bei den invasiven Maßnahmen pränataler Diagnostik ist nicht zuletzt deshalb von besonde-

³⁶ Johannes REITER, Manipulierte Menschwerdung, in: Die neue Ordnung 71/2 (2017) 84-97, 93f.

³⁷ Vgl. Felizia MERTEN, Ethik: Wird der Praenatest zur Kassenleistung?, in: HerKorr 70/10 (2016) 9f.

rem Interesse, wenn man sich vor Augen führt, dass das allgemeine Risiko einer Frau für die Geburt eines Kindes mit Chromosomenanomalie oder genetisch bedingter Erkrankung bei 3% liegt und sich dieses Basisrisiko auch für eine Schwangere im Alter von 40 Jahren lediglich um einen Prozentpunkt erhöht. Die Wahrscheinlichkeit, ohne Untersuchung ein behindertes oder krankes Kind zu bekommen, ist demnach zum Beispiel im Fall einer Chorionbiopsie nicht wesentlich höher als die Wahrscheinlichkeit, durch die Untersuchung ein gesundes Kind zu verlieren.

An dieser Stelle wird noch einmal die erhebliche Ambivalenz deutlich, die mit den Verfahren der PND ganz generell verbunden ist. Und auch der NIPT bildet hier keine Ausnahme. Denn einerseits ist es tatsächlich so, dass er als nicht-invasives Verfahren mit keinem medizinischen Eingriff in den Körper der Mutter verbunden ist und daher jenes Risiko einer unmittelbaren Schädigung von werdender Mutter und ungeborenem Kind umgeht, das mit den bisher verfügbaren invasiven Verfahren der PND zweifellos gekoppelt ist. Andererseits aber steigert der NIPT auf seine Weise wiederum das Risiko des ungeborenen Kindes, gar nicht mehr geboren, sondern abgetötet zu werden. Die leichte Verfügbarkeit des entsprechenden Bluttests (welche durch eine flächendeckende Kassenzulassung noch gefördert würde) sowie das geringe Risiko unmittelbarer Schädigungen und der Hinweis auf die fast 100% Sicherheit des Tests senken nämlich deutlich die Hemmschwelle für die Durchführung eines solchen Testverfahrens, wodurch am Ende die Geburtenrate jener Kinder, die beispielsweise das Down-Syndrom haben, noch weiter zurückgehen wird.³⁸

Sollte sich der NIPT in den nächsten Jahren sukzessive als eine eigene Screeningmethode, d. h. als eine Art flächendeckendes Routineverfahren in der Schwangerenvorsorge etablieren, dann wird er tatsächlich zu einer verschärften Gefahr für das ungeborene Kind mit einer Trisomie oder genetischen Erkrankung.³⁹ Screeningverfahren sind schließlich per se keine Untersuchungsmethode, die eine singuläre Entscheidung bezogen auf die unverwechselbare Situation einer bestimmten schwangeren Frau darstellt, wie dies etwa bei der medizinischen

³⁸ Vgl. Giovanni MAIO, Einfach, aber gefährlich (s. Anm. 13), 359.

³⁹ Die molekulargenetischen Möglichkeiten sind übrigens mit den bislang üblichen NIPT auf die Trisomien 13, 18 und 21 längst nicht ausgereizt. Forscher des US-amerikanischen Baylor College of Medicine in Houston haben inzwischen einen Bluttest für schwangere Frauen entwickelt, der die 30 häufigsten dominanten Erbkrankheiten nachzuweisen vermag. In den USA ist der Test seit Anfang 2017 kommerziell erhältlich. Vgl. Bluttest erkennt 30 genetische Erkrankungen in der Schwangerschaft, in: Deutsches Ärzteblatt vom 30.01.2019; <https://www.aerzteblatt.de/nachrichten/100769/Bluttest-erkennt-30-genetische-Erkrankungen-in-der-Schwangerschaft> (zuletzt abgerufen am 15.03.2019).

Indikation zur Amniozentese oder Chorionbiopsie der Fall ist. Screeningverfahren sind Standardverfahren, von denen explizit oder implizit eine unmissverständliche Botschaft ausgeht: Generell ist es sinnvoll und richtig, diese Tests durchzuführen; grundsätzlich ist es sinnvoll und richtig, die Geburt eines Kindes mit Down-Syndrom oder einer anderen Trisomie bzw. genetischen Erkrankung zu vermeiden.

Wohin eine solche Standardisierung pränataler Diagnoseverfahren durch einschlägige gesundheitspolitische Maßnahmen führt, belegt das Beispiel des deutschen Nachbarlandes Dänemark:

„Nachdem das Nationale Gesundheitsministerium im Jahr 2004 ein gebührenfreies Screening eingeführt hatte, verringerte sich die Anzahl von geborenen Kindern mit dem Down-Syndrom rapide: Vor Einführung des Programms wurden etwa 60 Kinder pro Jahr in Dänemark geboren. Zwei Jahre später waren es noch 32 [...]. Zurzeit liegt die Anzahl bei sechs Kindern in ganz Dänemark.“⁴⁰

Wie bereits zu Beginn dieses Beitrags erwähnt, befindet gegenwärtig der Gemeinsame Bundesausschuss (G-BA) in einem Entscheidungsprozess darüber, ob der NIPT im Sinne der gesetzlich vorgeschriebenen Mutterschafts-Richtlinien bei Risikoschwangerschaften in den Leistungskatalog der Gesetzlichen Krankenkassen aufgenommen werden soll und damit allen werdenden Müttern wie bei anderen pränataldiagnostischen Methoden (Ultraschall, Fruchtwasseranalyse usw.) ein Leistungsanspruch zusteht. Es verwundert nicht, dass dieser Vorgang gerade auch bei den Interessenvertretern behinderter oder erbkranker Menschen große Besorgnis ausgelöst hat. Denn der NIPT markiert eine weitere Etappe in der Entwicklung einer Pränatalmedizin, die neben segensreichen Diagnose- und Therapiemöglichkeiten (Vorbeugung, Hilfe, Orientierung) ebenso auch ethisch sehr problematische Handlungsoptionen eröffnet. Entschieden abzulehnende Handlungsoptionen stellen sich insbesondere dann ein, wenn Diagnoseverfahren dazu genutzt werden, um unerwünschte Eigenschaften eines ungeborenen Kindes durch dessen Abtötung auszuschließen.

Hier verrät übrigens die Medizin selbst ihr genuines Leitbild des Heilens und Helfens, indem sie stattdessen – wie Giovanni Maio bezüglich der Routineuntersuchung ungeborener Kinder auf Trisomie 21 zutreffend festgestellt hat – den Eindruck erweckt, dass es ihr „gar nicht mehr primär um die Hilfe für in Bedrängnis geratene Menschen ginge, sondern einfach um eine Fahndung nach

⁴⁰ Marion BALDUS, Selbstbestimmtes Entscheiden? Zugzwänge und Wirkmächte im Kontext pränataler Diagnostik, in: Walter SCHAUPP / Wolfgang KRÖLL (Hg.), *Medizin – Macht – Zwang. Wie frei sind wir angesichts des medizinischen Fortschritts?*, Baden-Baden 2016, 27-48, 32.

normabweichendem Leben. Aber warum soll die Medizin nach normabweichendem Leben fahnden? Trisomie 21 ist ja keine Krankheit, die man therapieren kann. Warum fahndet gerade die Medizin dann danach?⁴¹

Unglaublich stellt sich jedoch genauso eine moderne Gesellschaft dar, die in den sensiblen Fragen des Umgangs mit dem ungeborenen Leben sowie der Achtung der Würde aller ihrer Mitglieder einen eklatanten Wertungswiderspruch an den Tag legt: Auf der einen Seite bejaht sie im Sinne der UN-Behindertenrechtskonvention das Recht auf Leben eines jeden behinderten Menschen – einschließlich seines Rechts auf umfassende Teilhabe und Einbeziehung (vgl. Art. 3 BRK) sowie die Wertschätzung jener Beiträge, Erfahrungen und Kompetenzen, mit denen behinderte Menschen die Gesellschaft bereichern (vgl. Art. 8 BRK). Auf der anderen Seite aber lässt sie es zu, ja befürwortet sie es, dass die Entwicklungen auf dem Gebiet der pränataldiagnostischen Verfahren immer mehr das Profil einer Eugenik annehmen, die nur noch „unbelasteten“ Kindern das Eintrittsbillet in die Solidargemeinschaft gewährt und möglichst viele Menschen mit Beeinträchtigung und Behinderung noch vor ihrer Geburt ausfindig machen und „vermeiden“ will.

Allein mit klaren Worten seitens der Ethik, der Kirche oder auch der Politik gegen diese Gefährdung des humanen Erscheinungsbildes einer Gesellschaft, die ansonsten so sehr die Vielfalt, Buntheit, Besonderheit und Individualität des menschlichen Lebens betont, ist es freilich nicht getan. Gefragt sind konkrete Zeichen, Maßnahmen und Gesten echter Solidarität, welche die Bedenken oder Ängste sehr vieler schwangerer Frauen wirksam verringern, ob sie ein behindertes oder erbkrankes Kind bekommen und sich selbst, dem Partner bzw. der Familie ein Leben mit den so entstehenden Herausforderungen zumuten können.

In ihrem bemerkenswerten Erfahrungsbericht, der ohne jede Larmoyanz verfasst ist, schreibt die bereits zitierte Politikwissenschaftlerin Sandra Schulz recht unmissverständlich:

„Ich würde mir wünschen, dass werdende Mütter wirklich darauf bauen können, dass, wenn sie ihr behindertes Kind zur Welt bringen, sie nicht allein bleiben, dass sie sich auf die Solidarität der Gesellschaft verlassen können. Dass nicht allein die Mütter die Ethik im Alltag später füllen müssen, die andere hochhalten, wenn sie über den Schutz des Ungeborenen mit Fehlbildungen oder Schädigungen reden. Und dass es für uns alle normal wird, mit behinderten Menschen zu leben, statt sie abzuschaffen.“⁴²

⁴¹ Giovanni MAIO, Einfach, aber gefährlich (s. Anm. 13), 360.

⁴² Sandra SCHULZ, „Das ganze Kind hat so viele Fehler“ (s. Anm. 1), 228.

JOHANNES SCHELHAS

Grenzgänger und Frontmann: der Diakon

Überlegungen zum Verständnis sakramental-diakonischen Handelns*

Abstract: The Permanent Diaconate was reintroduced into the Roman Catholic Church on June 18, 1967, by Pope Paul VI (1963-1978) with his *Motu Proprio* "Sacrum Diaconatus Ordinem". Since then also throughout the German-speaking dioceses countless married men, but also a number of unmarried men have been practicing this sacramental service, which is indispensable for church and society – some of them full-time, others as a sideline. More than fifty years after its reintroduction, the pastoral mandate of the Permanent Diaconate is reconsidered once again.

Auf einem Werbeflyer für den Beruf „Ständiger Diakon“ ist unter der Überschrift „Die Füße waschen, nicht den Kopf“ Folgendes zu lesen:

„Der besondere Dienst des Diakons gilt den Armen, Not Leidenden, Kranken, zu kurz Gekommenen. Er ist an ihrer Seite. Er ist der Anwalt der Armen und stellt sie in die Mitte. Damit die Kirche nicht vergisst: Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts.

Der Diakon setzt sich auch in seinem Alltag stets aufs Neue für Begegnungen ein, sucht Gespräche, vermittelt, betreut, hilft und macht das Miteinander zum Ereignis. Die Mitte seines Denkens und Sprechens, Betens und Tuns bleibt der dienende Jesus in seiner Liebe zum Nächsten.“

Den Verfassern des Flyers stellt sich das Profil jedes Diakons so dar:

„Der Diakon ...

- ... macht Ernst mit der Nächstenliebe
- ... ist Anwalt der Armen und stellt sie in die Mitte
- ... wirkt mit an einer dienenden Kirche
- ... ist Sinnbild des dienenden Christus“.¹

* Dies ist der geringfügig veränderte Wortlaut des Festvortrags, den der Verfasser zur Eröffnung der Ausstellung „50 Jahre Ständige Diakone“ im Erzbistum Köln am 15.01.2018 in Köln gehalten hat. Die Leitsätze zum Verständnis sakramental-diakonischen Handelns wurden für einen am 25.05.2017 in Hamburg durchgeführten Studientag/Workshop formuliert und diskutiert. – Anmerkung des Verfassers vom 17.03.2019: Das erschütternde Ausmaß des sexuellen Missbrauchs und des Missbrauchs der Macht und des Vertrauens durch Kleriker sowie das Gezänk der obersten Hierarchen der katholischen Kirche auch hierzulande um den angemessenen Weg des Volkes Gottes in der Zeit verschlagen mir die Sprache! Deshalb müsste ich inzwischen etliche Formulierungen meines Beitrags anders wählen, ohne die Sache in Abrede zu stellen. Die nötigen Veränderungen brächten indes den Wortlaut des Festvortrags nicht mehr hinreichend zum Ausdruck, weshalb er unverändert abgedruckt wird.

Diakone, die solches mit Verstand, Herz und Händen verwirklichen, haben ihren festen Platz in dem einen „Volk von Zeugen für [Gottes] Zuwendung zum Menschen“². Die Diakone treten inmitten dieses Volkes vielfach als Grenzgänger und Frontleute hervor.

1. Sieben Leitsätze zum Verständnis sakramental-diakonischen Handelns

Die im Anschluss formulierten Leitsätze sind auf der Baustelle des Lebens entstanden und an diesem Platz zum Weiterdenken und Fortschreiben gedacht. Sie beabsichtigen nicht, die in großer Zahl bisher angestellten Überlegungen zur Thematik zusammenzufassen; sie wollen nicht alles Essenzielle komprimiert neu sagen. Sie drücken die notwendig kontingente Wahrnehmung des Verfassers dieser Thesen aus. Er war einmal über sechs Monate hin Diakon im Durchgang, ist heute indes davon überzeugt, dass ihn das Diakonsein und sakramental-diakonisches Handeln weiterhin und ohne Einschränkung um Gottes und der Menschen willen angeht und herausfordert. Getreu dem bewährten methodischen Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln, Handeln hier im Sinn von Anpassen und Ausgestalten dem Kairos gemäß (vgl. Lk 12,54-57; Vat. II, SC 1) – das meint: was in der Luft liegt und des Geistes Gottes gewürdigt ist, aufspüren und umsetzen –, realisieren diese Leitsätze ihren Zweck. Sie nehmen Berufung, Beruf, Lebensinhalt und Lebensprogramm des Diakons in den Blick.

1) Amt in der Kirche ist Auftrag und Übertragung (ministerium); Amt ist Dienst (servitium). Amt bedeutet nicht Macht und Herrschaft. Ämter der Kirche sind Gaben Christi, die im Heiligen Geist nutzbringend wirksam werden. Die Ämter dürfen die Charismen der Einzelnen und der Gemeinschaft nicht nivellieren.

2) Drei wesentliche Ämter der Kirche sind mit dem dreistufigen Weihesakrament verbunden; dies sind nicht alle Ämter, die es in der Kirche gibt. Der Bezugspunkt der Geweihten in Kirche/Gemeinde sind nicht „Laien“, sondern das gesamte Volk Gottes; das meint: alle Getauften und alle anderen auf die Gemeinschaft der Getauften bezogenen Menschen in der Welt. Sakramental Geweihte sind Getaufte. Sie verbindet mit den Getauften viel mehr, als sie voneinander unterscheidet.

¹ Werbeflyer des Bistums Trier für den Beruf Ständiger Diakon (Spätherbst 2017), mit Hinweis auf die Homepage: <http://www.geistlichleben.de/berufe-der-kirche/staendiger-diakon/> [zuletzt abgerufen am 25.01.2019].

² A. J. HESCHEL, *Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik* (Information Judentum 3) (engl., New York 1954), Neukirchen-Vluyn ²1989, 62 (Kursivsetzung gestrichen).

3) Geweihte Amtsträger müssen mit „Laien“ zusammenarbeiten. Die Bereiche der Zusammenarbeit sind nicht streng getrennt. In Kirche und Gesellschaft geht es immer zuerst um den Aufbau des Reiches Gottes in der Welt. Dafür treten alle ein. Wo Selbstverliebtheit, Karriere, Egozentrik und Rücksichtslosigkeit groß werden, scheinen die Leidenschaft für Gott, die Zuneigung zu den anderen sowie Barmherzigkeit und Personalität zu schwinden. Dort scheint Sünde auch in der Kirche zu erstarken. Dann muss die Kirche umgehend ihren Sinn ändern, „pastoral umkehren“ (Papst Franziskus).

4) Als Diakon in der Welt wirken – in der Welt, die in der Kirche und um die Kirche herum greifbar nah ist, – heißt ein Dreifaches: (a) Heiligkeit und Gerechtigkeit sakramental, also realsymbolisch und realpräsentisch, vorleben und anderen dazu verhelfen; (b) Anerkennung sakramental, also in der Verbindlichkeit Gottes auf un-*bedingte* Weise, gewähren; (c) Liebe sakramental, also barmherzig und mehr als bloß gerecht der Intention Jesu gemäß, tun. Sakramental-diakonischer Dienst ist nicht nur Zeichen (signum), sondern zugleich Werkzeug (instrumentum) der Liebe Gottes/Christi zu den Menschen in der Welt.

5) Gemeinde/Kirche lebt aus der regelmäßigen, treuen Feier der sieben Sakramente. Ihr wesentlicher Auftrag ist das Lob Gottes/Christi zum Heil bzw. Leben der Menschen. (Ewiges Leben beginnt mit der Taufe im irdischen Leben.) Gemeinde/Kirche lebt ebenfalls und nicht weniger intensiv aus dem diakonisch/karitativen Einsatz für die anderen, für alle anderen „zum Besten der Stadt“ (vgl. Jer 29,7). Das eine steht mit dem anderen in keinem Konkurrenzverhältnis. Was Christen im Glauben bekennen, liturgisch feiern und angesichts der Not der Zeit noch umfassender entdecken müssen, drängt im sozial-gesellschaftlichen Engagement zur Anwendung, in der die kontextuelle Bewährung des Evangeliums erprobt wird.

6) Kraft des Ehesakramentes und des „Werdens der Ehe“ im geduldig gelebten Alltag gemeinsamer Praxis unterstützt („heiligt“) die Ehefrau des Diakons entsprechend ihrer individuellen Berufung auf der Grundlage der Taufe, ihrer spezifischen Charismen und ihres persönlichen Glaubens, also ihrer christlichen Lebenspraxis, das diakonisch-sakramentale Wirken des Diakons, ihres Ehemannes. Beider gemeinsamer Einsatz für Kirche und Gesellschaft steht auf der Basis des gemeinsamen Priestertums aller Getauften. Was die sakramentliche Einbindung des verheirateten Ständigen Diakons in das besondere Priestertum der Ordinierten betrifft, gilt: Den Diakon und die Ehefrau des Diakons verbindet mehr, als sie durch das Weihesakrament trennt.

7) Der Mehrwert der sakramentlichen Bestimmung des Diakonates gegenüber der Taufe liegt in der Zusage, *im Namen der Kirche* diakonisch zum Heil der Menschen in der Welt verbindlich zu handeln, also nicht bloß auf der

Grundlage der individuellen Berufung zum Christsein und der Gnade der Gotteskindschaft. Der Diakon aktualisiert und formatiert den weihesakramentalen Mehrwert seiner Berufung in der Eucharistiefeier der Gemeinde/Kirche am Sonntag und im Gebet.

2. Materiale Bestimmung sakramental-amtlichen diakonischen Dienstes

Inhaltlich lässt sich der Dienst des Diakons aus jenen Erkennungszeichen beziehungsweise Koordinaten bestimmen, die die Heilige Schrift vornehmlich des Neuen Testaments als das Evangelium bezeichnet. Dies ist das eine Evangelium, das im Kern eine lebendige Person darstellt, nämlich Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes zur Ehre Gottes des Vaters, in dessen vier im Modus des Zeugnisses der Kirche im biblischen Kanon verschrifteten Textgestalten.

Im Folgenden wird der im vierten Leitsatz (s. o.) zum Verständnis sakramental-diakonischen Handelns formulierte Dienst des Diakons weiter erörtert. Die dort angezeigten drei Segmente oder Dimensionen des Wirkens werden material erläutert. Sie müssen unterschieden, dürfen aber innerlich voneinander nicht losgelöst werden.

2.1 Heiligkeit und Gerechtigkeit repräsentieren

Das vierte Kapitel des Apostolischen Schreibens „*Evangelii gaudium*“ von Papst Franziskus³, das sich mit der sozialen Dimension der Evangelisierung befasst, bietet hinreichend Stoff zu neuer Durchdringung des sakramental-amtlichen diakonischen Dienstes. Gleichwohl hebt der Papst in seinem Schreiben nicht ausdrücklich auf den Diakon ab. Jedes sakramentale Amt der Kirche repräsentiert in der Kraft des Heiligen Geistes den bei Gott dem Vater einstehenden gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus. Der Bischof von Rom hebt die pneumatische Dimension amtlichen Dienens hervor, wenn er in Bezug auf die Menschen, die das Reich Gottes suchen, ausführt:

„Das Angebot *ist das Reich Gottes* (vgl. Lk 4,43); es geht darum, Gott zu lieben, der in der Welt herrscht. In dem Maß, in dem er unter uns herrschen kann, wird das Gesellschaftsleben für alle ein Raum der Brüderlichkeit, der Gerechtigkeit, des Friedens und der Würde sein. Sowohl die Verkündigung als auch die christliche Erfahrung neigen dazu, soziale Konsequenzen auszulösen.“ (EG 180)

³ PAPST FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben „*Evangelii gaudium*“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (24.11.2013). Dt.: VApS 194, Bonn 2013 (zitiert mit dem Sigel EG, dem die durchnummerierte Artikelziffer hinzugefügt wird; nachstehend im laufenden Text in Klammern belegt).

Sogleich sei hinzugefügt: Vor dem Hintergrund der strukturellen theologischen Zweieinheit von Aktion und Kontemplation sowie von *actio* und *passio*, also von Handeln und Erleiden, werden Christ(inn)en an dieser Stelle keinen garstigen Graben aufschütten. Das irdische Leben der Menschen ist fähig, den Gegensatz auszuhalten und an ihm im Glauben zu reifen. Es gibt auf diesem weiten Feld christlicher Glaubenseinsicht vermittels Verstand und Herz nicht in Konkurrenz das Bessere gegenüber dem Guten. Das meint: Der Diakon ist nicht ausschließlich Marta-Typ und darf sich mit Martas Rolle in Bezug auf Jesus nicht begnügen, während der Priester ausschließlich als Maria-Typ fungiert und in dieser neutestamentlichen Menschgestalt seinen Platz versteht (vgl. Lk 10,38-42). Gleichwohl bezeugt jeder wie Marta diakonisch handelnde Mensch in Hinsicht auf die Kraft der Glaubenserkenntnis anderer die Wahrheit, die ihren Grund im eschatologisch kommenden Gott hat.⁴ Diese Aussage stützt nicht jene Interpretation, die aus der neutestamentlichen Perikope von der Wahl der Sieben (Apg 6,1-7) eine kontradiktorische Bestimmung des Dienstes an den Tischen der Bedürftigen und des Dienstes am Wort der Verkündigung herauslesen würde. Wenngleich das eine jeweils mehr zu tun ist als das andere, kann es für beide nicht nur das eine oder nur das andere geben. Apostolisch-diakonischer Dienst ist in sämtlichen Ausprägungen komplementär verflochten, bezieht also auch das kontemplative Moment mit ein.⁵

In der gegenwärtigen Stunde der Kirche in der Welt stiftet der Diakon die Menschen zur Umkehr an. Er ermuntert und ermahnt die gläubigen Zeitgenossen, „in Übereinstimmung mit ihrem Glauben zu leben und ihm nicht mit ihrem Tun zu widersprechen“; er appelliert an sie, „sich wieder der Gnade Gottes zu öffnen und zutiefst aus den eigenen Überzeugungen von Liebe, Gerechtigkeit und Frieden zu schöpfen“.⁶ Er tritt auf als Anstifter der Christen und der übrigen Menschen zur Neuorientierung ihres Lebens.

Papst Franziskus spricht programmatisch von einer „*conversión pastoral*“ (EG 27) und versteht darunter die vollständige Umkehr des Menschen auf das Evangelium hin, das Jesus Christus ist. Die deutsche Übersetzung „pastorale Neuausrichtung“ beschönigt den Sachverhalt, denn die Rede von der Neuausrichtung schwächt das neutestamentliche Verständnis von Umkehr/*metanoia* zu

⁴ Vgl. BONAVENTURA, *Breviloquium*, übertr., eingel. und mit einem Glossar versehen v. M. SCHLOSSER (CMe 52), Freiburg 2002, hier VII, 7; 314.

⁵ Weiterführend U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1/4, Neukirchen-Vluyn 2005, 148-150; K. H. SCHELKLE, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 4/2, Düsseldorf 1976, 80f.

⁶ PAPST FRANZISKUS, Enzyklika „*Laudato si*“ über die Sorge für das gemeinsame Haus (24.05.2015), Nr. 200. Dt.: VApS 202, Bonn 2015.

Gott (vgl. Mk 1,15).⁷ Die Umkehr der Menschen dem Evangelium entsprechend begleitet also der Diakon mit seiner geistigen Inspiration und praktischen Anleitung. Die Aufmerksamkeit des Diakons reicht dabei so weit, dass sie gerechte und gute beziehungsweise heilige irdische Strukturen im Gegensatz zu korrupten⁸ stets im Blick behält. Wenngleich man zur Wahrnehmung solcher Strukturen gute Augen und eine große Achtsamkeit benötigt, gibt es probate Zeichen derselben. Sie sind mit den menschlichen Personen verwoben, denn Menschen drücken diese leibhaftig aus. Ein Zeichen ist es, wenn Menschen den Habitus des Aufbruchs erwerben, um zu größerem Engagement in ihrem Wirkbereich und zu einer entschiedeneren Verbindung mit Jesus Christus zu gelangen. Die biblische Urgestalt derartigen Aufbrechens ist Abraham. Solche Menschen werden jeweils mehr glauben, hoffen und lieben. Papst Franziskus formuliert: „Wir wissen, dass Gott das Glück seiner Kinder, obwohl sie zur ewigen Fülle berufen sind, auch auf dieser Erde wünscht, denn er hat alles erschaffen, damit sie sich daran freuen können‘ (1Tim 6,17), damit *alle* sich daran freuen können.“ (EG 182 finis)

Die Umkehr, Wandlung und Erneuerung der einzelnen Menschen begleitet der Diakon mit Sympathie und Eigeninitiative. Die „Schüler“ Jesu gängelt er nicht, er gibt sie vielmehr frei für das wahre Leben, dessen Weg sie mit größerer Freimut gehen wollen. Papst Franziskus formuliert:

„Weder der Papst noch die Kirche [besitzen] das Monopol für die Interpretation der sozialen Wirklichkeit oder für einen Vorschlag zur Lösung der gegenwärtigen Probleme. Ich kann hier wiederholen, was Paul VI. in aller Klarheit betonte: ‚Angesichts so verschiedener Situationen ist es für uns schwierig, uns mit einem einzigen Wort zu äußern bzw. eine Lösung von universaler Geltung vorzuschlagen. Das ist nicht unsere Absicht und auch nicht unsere Aufgabe. Es obliegt den christlichen Gemeinden, die Situation eines jeden Landes objektiv zu analysieren.‘“ (EG 184 finis)

Papst Franziskus dezentralisiert die Methoden der Umkehr. Sie sollen regional, an den Peripherien gefunden werden.

In seinem Zeugnis der Heiligkeit und Gerechtigkeit in Tat und Wort ist der Diakon Anwalt und Bürge der „Option für die Letzten“ (EG 195 finis). Die „Option für die Letzten“, die ein „Zeichen“ des Reiches Gottes ist, bezeichnet

⁷ Vgl. H. MERKLEIN, Art. *μετάνοια – μετανοέω*, in: EWNT² II (1981/²1992), 1022-1031; J. GOETZMANN, Art. *μετανοέω*, in: TBLNT (³2014), 234-236.

⁸ Vgl. die klare Aussage über das Unwesen der Korruption, in: PAPST FRANZISKUS, „Misericordiae vultus“ – Verkündigungsbulle zum Außerordentlichen Jubiläum der Barmherzigkeit (11.04.2015), Nr. 19. Dt.: VApS 200, Bonn 2015.

⁹ Das Zitat stammt aus: PAUL VI., Apostolisches Schreiben „Octogesima adveniens“ zum 80. Jahrestag der Enzyklika *Rerum novarum* (14. Mai 1971), 4: AAS 63 (1971), 403.

das Eintreten ebenso für Arme, Bedürftige und Rechtlose, wie auch für Übersättigte, Ermüdete, Egoisten und Aussteiger. Zu den Letzteren gehören ebenfalls die hinsichtlich Lebenssinn und Lebensqualität in Herz und Verstand Armen und Bedürftigen, viele scheinbar Gesättigte und Reiche. Es gibt solche Menschen in jeder Gesellschaft. Der Diakon ist sakramental dazu bestimmt, den Sensus fidei dieser Armen wahrzunehmen, offenzulegen und vernehmlich zu artikulieren. Dies ist, theologisch ausgedrückt, eine Variante des Credere in Deum, des Glaubens und Sichüberantwortens derer an den dreieinen Gott, die ganz auf diesen vertrauen, auf den sie das Haus ihres Lebens gebaut haben.¹⁰ Papst Franziskus wird in diesem Zusammenhang sehr konkret: Der Sensus fidei der Armen sowie der einst und heute leidende Christus selbst (vgl. EG 198) sind Impetus *unserer* Evangelisierung. In Hinsicht auf das Wirken des Diakons bedeutet dies: Ein Diakon ist Geburtshelfer der Evangelisierung. Ein Diakon ist zugleich ein ebenso beherzter wie umsichtiger Raumpfleger, der den „Mangel an geistlicher Zuwendung“ (EG 200) lindert.

2.2 Anerkennung gewähren

Das Gewähren von Anerkennung ist ein menschlicher Habitus, der sich individuell und vor allem sozial auswirkt. Durch das Anerkennen wird Gemeinschaft gestiftet und erhalten; Anerkennen baut Gesellschaften auf. Das jüngste ökumenische Konzil (1962–1965), das zweite im Vatikan, hat den ständigen Diakonat für ledige und verheiratete Männer im Leben erprobten Alters in der römisch-katholischen Kirche wiedereingeführt.¹¹ Dieses Faktum, gerade auch dieses, bestätigt die Richtung des Konzils „ad Christum et ad homines“. Die Einsicht der Kirche bewegt sich auf trinitätstheologischem Fundament – den Worten Pauls VI., des zweiten Konzilspapstes, zufolge (Papstwahl am 21. Juni 1963) – „in einer einzigen Richtung [...]: dem Menschen zu dienen. Wir meinen den Menschen in jeder Lage, in jeder Schwäche, in jeder Not. Die Kirche hat sich gewissermaßen zur Dienerin der Menschheit erklärt [...]: die Idee des Dienstes hat eine zentrale Stelle eingenommen.“¹² Die Umkehr der Kirche zu Christus und zu den Menschen zieht im Schlepptau das Justieren der Beziehung (der Kirche) zur zeitgenössischen Gesellschaft hinter sich her. Paul VI. beschreibt das Phänomen kompakt:

¹⁰ Vgl. Vat. II, DV 5.

¹¹ Vgl. Vat. II, LG 29 und das Motu proprio „Sacrum diaconatus ordinem“ (18.06.1967).

¹² PABST PAUL VI., Ansprache in der Öffentlichen Sitzung des Zweiten Vatikanischen Ökumenischen Konzils (7. Dezember 1965), in: HThK Vat. II, Bd. 5, Freiburg 2006, 565-571, 570.

„Indem die Kirche ihre innere Kraft mit der Hilfe des Heiligen Geistes immer mehr zu beleben bemüht ist, hebt sie sich von der sie umgebenden weltlichen Gesellschaft ab und unterscheidet sich von ihr. Zugleich aber wird sie zum Leben spendenden Ferment und zum Heilsinstrument¹³ für diese menschliche Gesellschaft, sie entdeckt und bekräftigt so von neuem ihre missionarische Sendung, ihre oberste Aufgabe, die dahin zielt, der Menschheit, in jeder Situation ihrem Auftrag entsprechend, das Evangelium eifrig zu verkünden.“¹⁴

Vornehmlichste Aufgabe der Kirche ist also die Evangelisierung der Welt.¹⁵ Daran mit allen erdenklichen Kräften mitzuarbeiten, ist göttliche Pflicht für alle Getauften. Das Phänomen, das Papst Paul VI. darlegt, bezeichnet zugleich Koordinaten des pastoralen – das meint: des gesamten – Wirkens des Diakons „in der Welt dieser Zeit“. Sein sakramentaler Dienst bleibt eine beständige Herausforderung für ihn selbst, für andere Menschen sowie in Bezug auf die autonomen Strukturen der Dinge in der Welt. „Gaudium et spes“ Artikel 36 reflektiert den Sachverhalt eingehend.¹⁶ Die Koordinaten machen den Diakon zum Grenzgänger und Frontmann – des Heiligen Geistes.

Die authentisch gewährte Anerkennung lässt den Diakon dann auch an seinem Platz als Peritus des Dialogs, als in Sachen von Gespräch und Dialog beredt und erfahren, erscheinen. Der Diakon erdet das hehre Projekt Dialog, das als aufrichtiges Kirche und Gesellschaft so sehr nötig haben, um auf dem Weg irdischer Gerechtigkeit beharrlich voranzuschreiten.

„Wo ein Dialog kein Glasperlenspiel in einer fiktionalen Zukunft ist, sondern in eifrigem Hinhören und aufmerksamem Zuhören hier und jetzt geführt wird, ist dem

¹³ Die Termini Ferment und Heilsinstrument verstehe ich als proleptische Anspielung auf die zentrale ekklesiale Aussage des Konzils in LG 1 (promulgiert am 21.11.1964), wonach „die Kirche in Christus gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts ist“ (in der Übersetzung von: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lat.-dt. Studienausgabe, hg. v. P. HÜNERMANN [Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1], Freiburg i. Br. [2004] ²2006, 73; vgl. die geringfügige, allerdings bedeutsame Abweichung der Übersetzung in: K. RAHNER / H. VORGRIMLER, Kleines Konzilskompendium, Freiburg ³⁵2008, 123).

¹⁴ PAPST PAUL VI., Ansprache bei der Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (29. September 1963), in: HThK Vat. II, Bd. 5, Freiburg 2006, 500-514, 511.

¹⁵ Dazu J. SCHELHAS, Bischof, Priester, Diakon: im Joch der Evangelisierung geeint, in: ThGl 106 (2016) 70-80; DERS., Die Kohärenz von Evangelium und Kirche im Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi“ Pauls VI., in: G. AUGUSTIN / M. SCHULZE (Hg.), Freude an Gott. Auf dem Weg zu einem lebendigen Glauben (FS Kardinal K. Koch), Freiburg 2015, 327-342.

¹⁶ Dazu J. SCHELHAS, Das Zweite Vatikanische Konzil heute. Geschichte – Themen – Ertrag, Regensburg 2014, 179-183.

vom Wort ermächtigten wechselseitigen Prozess des Verstehens die Chance auf Erfolg ins Stammbuch geschrieben. Auch dort, wo der Erfolg nicht als ein Name Gottes gilt, wird er sich zeigen als erfolgreicher Dialog, der ein Gespräch unter Gleichen auf Augenhöhe sich entspinnen lässt.¹⁷

Der Dialog beginnt stets mit der Anerkennung des anderen. Sie ist mehr als bloß eine wertschätzende Geste des guten Willens, die das Humanum gebietet. Die Anerkennung, mit der die Diakone von Amts wegen nach vorn preschen, liegt im dreieinen Gott begründet, wo Sohn und Vater sich wechselseitig im Heiligen Geist anerkennen und, anthropomorph ausgedrückt, dem anderen Freiräume eröffnen. Jesus der Mensch hat den Menschen, denen er auf dem Weg begegnet ist, unausweichlich Anerkennung gewährt (vgl. anschaulich Lk 24,13-35). Solche Anerkennung, die zur „Säule“ (1Tim 3,15) des Evangeliums avanciert, prägt bereits in Jesu Verhalten auf Erden unauslöschlich ihre Tiefendimension aus. Der Hebräerbrief lotet sie christologisch aus (vgl. Hebr 5,1-10).¹⁸

Die Anerkennung, die der Mensch auf den anderen hin praktiziert, bejaht „eine neue Modalität des Zwischen“¹⁹. Das Zwischen, ein interpersonaler Raum aufgrund von komplexer Relation beziehungsweise komplexen Relationen, ist dem jüdischen französischen Philosophen Emmanuel Levinas (1906-1995) zufolge eine ursprüngliche, basale Gegebenheit, – wörtlich – ein „Ursprung, der das Ich als Ich und das Du als Du ‚ordiniert‘“ – ordinert meint hier „einsetzen“, durchaus auch „weihen“. Ein derartiges Zwischen sei „nicht als etwaige dritte Instanz, als Subjekt oder als Substanz, die hier eine Vermittlerrolle spielten, zu verstehen“. Das Zwischen, welches Levinas theologisch-philosophisch konturiert, realisiert Anerkennung – Anerkennung, die eine Notwendigkeit zwischen dem Du des anderen Menschen (in den Levinas stets das Du des transzendenten Gottes einbezieht) und dem Ich des einen Menschen ist. In Anerkennung „sitzt“ das Leben; anders gesagt: Die Gottesbotschaft findet in der Anerkennung einen Sitz im Leben.²⁰ Auf der Anerkennung lastet ein transzendentaler Anspruch, den

¹⁷ Ebd., 179.

¹⁸ Vgl. K. BACKHAUS, *Der Hebräerbrief (RNT)*, Regensburg 2009, 195-211. Backhaus' Ausführungen erweisen die Kategorie Anerkennung, von der ich spreche, als plausibel.

¹⁹ E. LEVINAS, *Dialog*, in: CGG 1, Freiburg 1981, 61-85, 79. Die beiden folgenden Zitate ebd. In andere Richtung weiterführend J. SCHELHAS, *Die Kohärenz von Evangelium und Kirche*; DERS., *Die geistliche Dimension des Dialogs bei Paul VI.*, in: *ThPQ* 164 (2016) 394-403, 396-401; DERS., *Die Assimilation der Kirche an die Verhältnisse in der Welt bei Papst Johannes XXIII. Mit einem Seitenblick auf die Konzils Idee des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *TThZ* 126 (2017) 97-121 (Erster Teil); 193-207 (Zweiter Teil), bes. 117, 203-207.

²⁰ Weiterführend R. SCHAEFFLER, *Kritik und Anerkennung*, in: CGG 21, Freiburg 1980, 107-138. Schaeffler bietet eine prägnante biblisch-theologische Bestimmung von „Kritik“ und „Anerkennung“: „Kritik‘ [...] ist [...] der Mit- und Nachvollzug jener göttlichen Solida-

der Anerkennung gewährende Mensch nicht beiseiteschieben kann und darf, dessen schwere Unausweichlichkeit ihm, christlich gedeutet, jedoch als sanftes Joch und leichte Last nach der Maßgabe Christi (vgl. Mt 11,30) zuteil wird. Das meint: Anerkennung auf der Grundlage kritischer Unterscheidung der Geister, die mehr als eine kontemporäre spirituelle Methode neben anderen ist,²¹ abverlangt einem Menschen nicht mehr, als dieser realistisch an Anerkennung dem anderen nach irdischem Maß gewähren kann. Der Diakon wird im Joch Jesu Christi vor beruflicher und einer die individuelle Berufung schädigenden Überforderung bewahrt. Aus der Verbundenheit mit Jesus Christus kann er Gelassenheit schöpfen, um die Anerkennung der anderen zu meistern.

2.3 Liebe praktizieren

Der dem Buchstaben und Geist des Evangeliums kongeniale Dienst des Diakons an den offenen Grenzen und an allerlei Frontlinien in der Welt besteht darin, dass er als Hüter und Beschützer einer Papst Franziskus zufolge „solidarischen Gewohnheit“ (EG 189) fungiert. Eine derartige Gewohnheit reicht weiter und erbringt mehr, als solidarische Strukturen einer Gesellschaft hervorzubringen in der Lage sind. Der Papst aus Lateinamerika bedenkt auch die gegenteilige, strukturell unsolidarische Gewohnheit:

„Eine Änderung der Strukturen, die hingegen keine neuen Einsichten und Verhaltensweisen hervorbringt, wird dazu führen, dass ebendiese Strukturen früher oder später korrupt, drückend und unwirksam werden.“ (EG 189 finis)

Der sakramentale Dienst des Diakons erstreckt sich somit auch auf das Erkennen und Wahrnehmen von individuellen und sozialen Strukturen, die das Glück des Menschen und das Heil Gottes für die Menschen bezeugen und vermitteln. Dafür trägt der Diakon auf der Grundlage der „ministeriellen“ Teilhabe am besonderen Priestertum Jesu Christi Sorge.

Das Tun der Liebe, das den Diakon neben der Taufe auch vom Weihe sakrament her stimuliert, findet in seinem Eintreten für die individuellen Menschen-

rität mit der Welt, die den Unheilszustand dieser Welt zugleich offenbar macht und überwunden hat.“ – „Anerkennung [...] ist das Zutrauen in die gerechtmachende Macht der göttlichen Gerechtigkeit, ja der Mit- und Nachvollzug ihres Wirkens im Dienst an der Rettung der Welt.“ (137)

²¹ Dazu J. WEISMAYER, Zur Geschichte und Theologie der Unterscheidung der Geister, in: Th. A. KHOURY (Hg.), Zur Unterscheidung der Geister, Altenberge 1994, 30-72; M. SCHNEIDER, Theologie als Nachfolge. Zur existentiellen Grundstruktur von Glaube und Theologie in Geschichte und Gegenwart, Köln 2001.

rechte eine Konkrektion. Der Diakon hält die „gefährliche Erinnerung“²² (Johann Baptist Metz) an das „Tun des Gerechten“²³ (Wolfgang Huber) und des Guten in der Welt wach. Der Diakon ist hier und heute deren Prophet. Er befähigt die Menschen zur besseren und umfassenderen Erkenntnis. Die Wahrheit, für die er selbst steht und geht, sichert der Menschen irdisches Glück und ewiges Heil, ohne jedoch dem Christen eine Heilssicherheit versprechen zu können, die es nicht gibt. Das Zeugnis der Tat und des Wortes, das der Diakon vor Gott und den Menschen „in der Kraft des Wortes Gottes“²⁴ ablegt, deckt im Licht der Option für die Armen auf – so Papst Franziskus wörtlich –, „dass der Planet der ganzen Menschheit gehört und für die ganze Menschheit da ist und dass allein die Tatsache, an einem Ort mit weniger Ressourcen oder einer niedrigeren Entwicklungsstufe geboren zu sein, nicht rechtfertigt, dass einige Menschen weniger würdevoll leben“ (EG 190). Das Zeugnis für die Würde des Menschen, die mit dem Bildsein des Menschen als Geschöpf Gottes gegeben ist (vgl. Gen 1,26-27), duldet also keinen Aufschub.

Bisweilen spürt ein Diakon, dass das Tun des Gerechten und Guten, das Menschen an den Tag legen, ambivalent bleibt. Ausdauer und Geduld sind dann seitens des Diakons nach der Maßgabe Jesu vonnöten. Programmatische Geduld ist ein pastorales Gebot des Evangeliums; in der Formulierung des jüngsten Konzils: „Als er, [Jesus,] bemerkte, dass Unkraut zugleich mit dem Weizen gesät war, befahl er, dass man beides wachsen lasse bis zur Ernte, die am Ende der Weltzeit geschehen wird.“²⁵ Die Aufforderung Jesu, Gelassenheit in Wachsamkeit zu praktizieren, legitimiert mitnichten Zaghaftheit, Nachlässigkeit und Unentschiedenheit des Diakons; Urteilsenthaltung im Sinn von Stillstand und lethargischem Verharren fügt der Liebe Schaden zu. Jesu Weisung nötigt dem Diakon vielmehr in seinem Urteil die – noch einmal gesagt – beständige Unterscheidung der Geister ab, worin er auf reichhaltige spirituelle Traditionen der christlichen Kirchen bauen darf.

„Wer [...] Gottes Antlitz nicht aus der Kontemplation kennt, wird es in der Aktion nicht wiedererkennen, selbst dann nicht, wenn es ihm aus dem Antlitz der Erniedrigten und Beleidigten entgegenleuchtet.“²⁶

²² J. B. METZ, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2006, 102, 105.

²³ W. HUBER, *Der christliche Glaube*. Eine evangelische Orientierung, Gütersloh 2008, 239f. *passim*.

²⁴ Vat. II, DiH 11,2.

²⁵ Vat. II, DiH 11,1.

²⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe* (ChHe 5/1), (Einsiedeln 1963) Freiburg 2000, 73.

Diese provokant hilfreiche Klarstellung Hans Urs von Balthasars (1905-1988) gilt zu jeder Zeit ohne Abstriche. Die geistliche Kompetenz des Diakons kann sich in unseren Tagen beständiger Herausforderung erfreuen, weshalb er sie authentisch, nicht esoterisch eklektisch, bilden und vertiefen muss. Die kontinuierliche Weiterbildung der Diakone und Priester erachte ich in diesem Segment für erheblich gefragt. Sie ist auf diesem angestammten Feld kirchlicher Praxis eine drängende Aufgabe der Zeit. Den Seelsorgern selbst wird sie zum Gebot des Humanum und zum Gütesiegel ihres pastoralen Habitus.

3. Der Diakon als Seelsorger

Das Seelsorgersein des Diakons sehe ich an der Grenze beziehungsweise Frontlinie einerseits von Kirche und Gesellschaft, andererseits von Taufe beziehungsweise Taufe und Ehe hier und sakramentalem Weiheamt dort situiert. Drei Schwerpunkte ergeben sich für das Selbstverständnis des Diakons:

3.1 Helfer bei der Heilung der Erinnerung

Der Diakon soll als Helfer bei der Aufarbeitung der Vergangenheit des anderen fungieren. Seine Mühe erstreckt sich darauf, die Schmerzen, die ein Mensch lebensgeschichtlich in der Vergangenheit sich zugezogen hat, zu lindern. Die personale Sorge um das irdische Glück und das ewige Heil des Menschen gebietet solch barmherzigen Dienst. Am Zielpunkt sakramentaler diakonischer Seelsorge steht die Entdeckung Jesu Christi, welche Geheilte in der Freundschaft stärkt, die von Christus ausgeht und die in der persönlichen Nachfolge Jesu zur Antwort in Tat und Wort heranreift. Das Wachstum in der Christusverbundenheit ist der Zielpunkt, den die Heilung der Erinnerungen geduldig erstrebt.

Beim Besuch des Lutherischen Weltbundes im schwedischen Lund am 31. Oktober 2016 hat Papst Franziskus die Heilung der Erinnerung christologisch-anthropologisch folgendermaßen gedeutet:

„Der Vater ist ständig um unsere Beziehung zu Jesus besorgt, um zu sehen, ob wir wirklich mit ihm eng verbunden sind (vgl. [Joh 15,]4). Er schaut auf uns, und sein liebevoller Blick ermutigt uns, unsere Vergangenheit aufzuarbeiten und in der Gegenwart dafür zu arbeiten, dass jene Zukunft die Einheit, die er so ersehnt, Wirklichkeit wird. Auch wir müssen liebevoll und ehrlich unsere Vergangenheit betrachten, Fehler eingestehen und um Vergebung bitten. Allein Gott ist der Richter.“²⁷

²⁷ Gemeinsame Erklärung anlässlich des Gemeinsamen katholisch-lutherischen Reformationsgedenkens, Lund, 31. Oktober 2016, in: ÖR 66 (2017) 91-94; PAPST FRANZISKUS, Predigt anlässlich des gemeinsamen ökumenischen Gebetes [...], in: ÖR 66 (2017) 95-97;

3.2 Helfer bei der umfassenderen Deutung der Wirklichkeit

Der Dienst des Diakons soll zu besserer, umfassenderer Erkenntnis der Wirklichkeit beitragen. Erkenntnis ist in solchem Prozess nicht Zweck an sich selbst, sondern steht im Dienst der jeweils größeren Wahrheitsfindung, die ihren Haft- und Haltepunkt im dreieinen Gott hat. Karl Rahner (1904-1984) hat diesen Gedanken einmal so formuliert:

„Das Christentum ist eigentlich kein Schloss der Wahrheit mit unzählig vielen Zimmern, die man bewohnen muss, um ‚in der Wahrheit‘ zu sein, sondern die *eine* Öffnung, die aus allen Einzelwahrheiten (und sogar Irrtümern) in *die* Wahrheit führt, die die *eine* Unbegreiflichkeit Gottes ist.“²⁸

Beim Gewinnen umfassenderer Erkenntnis geht es nicht darum, das Geschehene umzudeuten: zu steigern, zu korrigieren oder aus dem Weg zu räumen. Es geht vielmehr zunächst darum, Tatsachen, Handlungen und Haltungen theosoterisch soteriopragmatisch,²⁹ also auf Gottes Heilung und Heil hin, zu bearbeiten, aufzuarbeiten, indem der Mensch diese bewusst mit sich versöhnt. Die „Sakramente des Glaubens“³⁰ bekräftigen diesen spirituellen Erkenntnisprozess. Die Heilung der Erinnerung soll in einem zweiten Schritt erkenntnisleitend wirksam werden. Sie soll darin „Früchte der Rechtfertigung“ in Geduld, Gelassenheit, Eifer und Freimut als „Werke der Liebe“ hervorbringen.³¹

Der Blick Jesu, der jedem Menschen gilt, reicht jeweils noch weiter; er ist auf Größeres bedacht. Der Glaube drückt dies sprachlich im Komparativ oder vergleichsweise aus. In seiner Predigt in Lund zieht Papst Franziskus ein Wort Papst Johannes Pauls II. (1978-2005) heran, um zu sagen: Unser „Ziel darf einzig sein, besser zu erkennen und damit wahrheitsfähiger zu werden“. Er fügt in Anknüpfung an das Jesus-Wort „Getrennt von mir könnt ihr nichts vollbringen“ (Joh 15,5) hinzu: Jesus „ist es, der uns unterstützt und uns ermutigt, die Wege zu suchen, damit die Einheit eine immer sichtbarere Wirklichkeit wird.“³²

Martin JUNGE, Predigt anlässlich des Gemeinsamen [...] Reformationsgedenkens, in: ÖR 66 (2017) 98-100; hier PAPST FRANZISKUS, ebd., 95f.

²⁸ K. RAHNER, Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 7, Einsiedeln / Zürich / Köln 1966, 54-76, 67.

²⁹ Vgl. M. SECKLER, Theosoterik – eine Option und ihre Dimensionen. Fundamentaltheologische Anfragen und Anstöße zur Soteriologie, in: ThQ 172 (1992) 257-284.

³⁰ Vat. II, SC 59,1; LG 21,1; vgl. GS 38,2; vgl. LG 40,1 in Bezug auf die Taufe.

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, Bd. 3, Paderborn / Frankfurt a. M. 2003, 419-441, Nr. 37.

³² PAPST FRANZISKUS, Predigt anlässlich des gemeinsamen ökumenischen Gebetes (s. Anm. 27), 96.

Insofern Gott in Jesus Christus diese Wirklichkeit hervorbringt, mit seiner Präsenz erfüllt und dauerhaft erhält, führt die Heilung der Erinnerung den Menschen in ebendiese Wirklichkeit jeweils umfassender ein. Dies ist jeweils ein weiterer Schritt in Richtung auf das Kommen Gottes, das der Heilige Geist eröffnet, anleitet und begleitet; eingedenk des Wortes Jesu in den Abschiedsreden des vierten Evangeliums:

„Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen. Denn er wird nicht aus sich selbst heraus reden, sondern er wird sagen, was er hört, und euch verkünden, was kommen wird. Er wird mich verherrlichen; denn er wird von dem, was mein ist, nehmen und es euch verkünden. Alles, was der Vater hat, ist mein; darum habe ich gesagt: Er nimmt von dem, was mein ist, und wird es euch verkünden.“ (Joh 16,13-15; EÜ 1979)

Die jeweils größere Wirklichkeit ist voll des Windzugs des Heiligen Geistes, die dazu ausreicht, den Menschen immerfort aus der Burg herauszufegen, in die der selbstverliebte, realitätsscheue Mensch so gern sich flüchtet, um die Heilung der Erinnerung aufzuhalten.

3.3 Der erfahrene Baumeister

An der Wiege der folgenden Überlegungen steht mit gewisser biografisch formatierter Nachhaltigkeit das neuere Gesellschaftsspiel Carcassonne in einer erweiterten Version, die mit der Figur des Baumeisters den Spielverlauf bunter macht. Die Heilung der Erinnerung eines Menschen geschieht nicht im luftleeren Raum. Die Arznei seiner spezifischen Heilung ist zwar mit dem Heiligen Geist angereichert, sie geschieht jedoch nicht an künstlich neuem Gewebe. Erinnerungen werden vielmehr am vorhandenen Gewebe des Menschen gewonnen; Erinnerungen werden am beschädigten Leib des Menschen geheilt. Der Geist Gottes erschafft den Leib neu.

Die Aufmerksamkeit des Diakons gilt ganz dem verwundeten Menschen, der ihm als Christi Bruder/Schwester jeweils im Augenblick anvertraut ist. Dies ist ein Element jener Stellenbeschreibung, die den Diakon zur „Option für die Armen“³³ als „Option für die Letzten“, die „die Gesellschaft aussondert und weg-wirft“³⁴ (Papst Franziskus), womöglich auch konkret als „Option für das Letzte“,

³³ Eine kompakte, biblisch fundierte, pastorale Erläuterung der „Option für die Armen“ bietet die bilaterale, nationale ökumenische Studie: Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Gott und die Würde des Menschen (2016), Paderborn / Leipzig 2017 (nachstehend als GWM bezeichnet), Nr. 151-154.

³⁴ PAPTST FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben „Evangelii gaudium“, Nr. 195.

das kein anderer gern tun möchte, drängt. Im Namen der Kirche stellt der Diakon persönlich auf der Basis der Taufe und amtlich auf der Basis der Weihe dar, dass diese Option – nach den Worten der bilateralen, nationalen ökumenischen Studie „Gott und die Würde des Menschen“ aus dem Jahr 2016 – „auch eine Anerkennung der eigenen Armut und ein Ausdruck der Hoffnung auf den Reichtum der Gnade Gottes [ist], die alle Armut beendet“³⁵. Auf der Baustelle des irdischen Lebens ist der Diakon ein Inspirator dafür, dass ein Mensch sich täglich nützlich macht und auf sich selbst Acht hat. Nicht um Wunden aufzureißen, sondern um sie der Heilung zuzuführen, wird der Diakon die Steine der Vergangenheit eines Menschen ebenso entschieden wie behutsam abklopfen. Er wird sodann diesem Menschen die wieder ansehnlich gewordenen Steine der Vergangenheit hoffnungsvoll entgegenhalten, damit der Geheilte mit den Steinen seiner Vergangenheit Brücken zu anderen Menschen zu bauen vermag und so das Volk Gottes in der Welt stabilisiert. Indem der Diakon in dieser Weise sakramental handelt, nimmt er „subjektiv, d. h. glaubend und liebend, seine Berufung in Geist und Herz auf [...] und [stellt] sich selber ganz unter [die Bürde] seines Amtes“; objektiv, d. h. mit göttlicher und kirchlicher Autorität versehen, erhält er „die dazu notwendige Gnade [...] durch ein eigenes Sakrament vermittelt“.³⁶ Der Dienst des Diakons soll heilender Dienst des Pontifex, des Brückenbauers, sein und Frucht hervorbringen, die darin Wirkung zeitigt, dass nicht nur Christ(inn)en, sondern jeder Mensch „Oasen der Barmherzigkeit“³⁷ vorfinden kann.

Den baumeisterlichen Dienst der einzelnen Christ(inn)en hat anlässlich des Besuchs von Papst Franziskus in Lund der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, Martin Junge, metaphorisch folgendermaßen dargelegt: „Möge Gott uns [...] dabei antreffen, dass wir Brücken bauen, damit wir einander näher kommen, Häuser, in denen wir zusammenkommen, und Tische – ja, Tische – an denen wir Brot und Wein, die Gegenwart Christi, miteinander teilen können.“³⁸ Baumeisterlicher Dienst ist stets individuell angelegt und universell ausgerichtet. Solcher Dienst ist in der Welt, die in der Kirche und um die Kirche herum zugegen ist, eine universelle und konkrete diakonische Norm. Diese Norm verleiht dem Evangelium, das Jesus Christus ist, das persönliche Gesicht eines Glaubens-

³⁵ GWM, Nr. 154.

³⁶ K. RAHNER, *Der Diakon. Dogmatische Vorbemerkungen für eine richtige Fragestellung über die Wiedererneuerung des Diakonats* (1957), in: DERS., *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck (1959) 41966, 271-281, 278.

³⁷ PAPST FRANZISKUS, „*Misericordiae vultus*“, Nr. 12.

³⁸ M. JUNGE, *Predigt anlässlich des Gemeinsamen [...] Reformationsgedenkens* (s. Anm. 27), 100.

den. Jegliche Seelsorge steht und fällt mit dem menschlichen Antlitz, auch mit dem unverwechselbaren Gesicht eines geweihten Diakons.

Schlussbemerkung

Das heilswirksame Eintreten für Gerechtigkeit und das engagierte Vollziehen der Heiligkeit Gottes im eigenen Leben für jedes andere Leben machen den Diakon zum Helfer am Glück und Heil des Menschen. Dies nimmt Konturen an in der Anerkennung jedes anderen und in einer Liebe, die sich radikal verausgabt. Das Arbeitsfeld ist also groß, auf dem zu wirken sich der Diakon als Grenzgänger und Frontmann berufen weiß.

WERNER SCHÜSSLER

Christliches Bewusstsein und philosophischer Diskurs

Zu ihrem Verhältnis am Beispiel der Theodizeefrage

Abstract: Theology is necessarily connected to philosophy, otherwise it would not deserve its name. But also the reverse is true that philosophy has been enriched by Christianity. The article seeks to demonstrate this on the basis of the theodicy question. The doctrine of evil as "privatio boni", for example, has developed on the background of the Christian idea of creation. In this context, the concept of a "Christian philosophy" also happens to gain new positive meaning.

1. Grundsätzliches zum Verhältnis von Philosophie und Religion bzw. Theologie

Das Verhältnis von Philosophie und Religion bzw. Theologie ist höchst komplex und verwickelt und nicht auf einen Nenner zu bringen. Genauso wenig wie die modernen Einzelwissenschaften die Philosophie ablösen konnten, genauso wenig hat die Philosophie den Mythos und die Religion ersetzen können. Auguste Comtes sog. „Dreistadiengesetz“ ist der geschichtlichen Entwicklung in keiner Weise gerecht geworden, was sachliche Gründe hat, selbst wenn moderne Vertreter eines Fortschritts Glaubens oder Wissenschaftsaberglaubens zum Teil immer noch seiner Auffassung sind.

Religion und Philosophie sind eigenen Ursprungs: Philosophie ist nicht in der Lage, die Religion abzulösen, und doch kann eine Theologie, die ihrer Wortbedeutung gerecht werden will (gr.: *theos* = Gott; *logos* = Vernunft), nicht auf Philosophie verzichten. Ich sage meinen Studierenden der Theologie mindestens einmal im Semester, dass, wenn sie am liebsten keine Philosophie studieren würden, sie doch besser in ein Predigerseminar irgendeiner christlichen Denomination gehen sollten, wie es sie in den USA zur Genüge gibt; aber sie sollten sich dann bitte nicht „Theologin“ bzw. „Theologe“ nennen. Ohne Zweifel kann man ein guter Prediger sein, man muss darum aber noch lange kein guter Theologe sein! Das Umgekehrte gilt natürlich auch.

Die Bedeutung der Philosophie für die Theologie betrifft aber nicht nur die philosophische Begrifflichkeit, der sich die systematische Theologie notwendigerweise zu bedienen hat, was heute nicht wenige Theologen, meist protestantischer Provenienz im Gefolge der von Karl Barth begründeten sog. Dialektischen

Theologie, vergessen haben; nein, es betrifft auch die Frage nach Gott.¹ Und es wird geradezu gefährlich, wenn die Theologie ihre eigenen, philosophischen Voraussetzungen nicht durchschaut, ist doch eine Theologie rein kerygmatischen Charakters kaum möglich. Aber selbst bei nicht wenigen Kollegen des Fachs Philosophie, die inzwischen auch eine naturalistische Position vertreten, ist allzu leicht in Vergessenheit geraten, dass die Gottesfrage seit nunmehr 2.500 Jahren zum genuinen Themenbestand der Philosophie gehört – worauf in jüngster Zeit Volker Gerhardt² und Holm Tetens³, der in früheren Jahren selbst Naturalist war, in viel beachteten Schriften zu Recht wieder hingewiesen haben. Überhaupt ist ein Dialog der Religionen, der heute, wo wir in einer Welt leben, in der Kriege der Symbolwelten wieder allorts Hochkonjunktur haben, ja nur möglich, wenn die daran teilnehmenden Religionen auch eine Theologie entwickelt haben, kann es doch nur dann um ein vernünftiges Argumentieren und nicht nur um ein thetisches Behaupten gehen, das sich auf sog. Offenbarungen oder Offenbarungsschriften bezieht und die Vernunft ganz außen vor lässt. Aber nur die wenigsten Religionen haben eine Theologie im strikten Sinne entwickelt; der Islam ist in einigen wenigen Ausprägungen gegenwärtig gerade (wieder) dabei, eine solche auszubilden, was zum Teil dazu geführt hat, dass deren Protagonisten unter Polizeischutz gestellt werden müssen, weil sie sich Morddrohungen ausgesetzt sehen.

Aber nicht nur die Religion bzw. Theologie muss ihre Voraussetzungen durchschauen, sondern auch die Philosophie; eine solche Aussage impliziert, dass eine völlig voraussetzungslose Philosophie möglicherweise ein Unding ist. Das rührt an das Selbstverständnis der Philosophie – ist also selbst eine eminent philosophische Frage, die, wie jede philosophische Frage, nicht nur auf eine einzige Weise beantwortet werden kann, geht es in der Philosophie doch – um mit Aristoteles zu sprechen – letztlich um Prinzipienfragen. Prinzipien aber können nicht bewiesen, sondern nur begründet werden. Dass Philosophie schwerlich völlig voraussetzungslos ist, könnte man ohne Zweifel exemplarisch anhand von

¹ Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, *Der Gott der Philosophen und der Gott Jesu Christi. Ein unversöhnlicher Gegensatz?*, in: P. HAIGIS / D. LAX (Hg.), *Brücken der Versöhnung* (= FS G. Hummel zum 70. Geb.), Münster 2003, 21-36.

² Vgl. V. GERHARDT, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München ¹2014, ³2015. – Allerdings ist vielen Lesern, selbst Theologen, nicht klar, dass es in diesem Buch nicht um „Gott“, sondern um „das Göttliche“ geht, Gerhardt also einen pantheistischen Gottesbegriff vertritt. Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, *Über die Religion, das Göttliche und Gott. Kritische Anmerkungen zu den jüngsten Schriften von Ronald Dworkin und Volker Gerhardt*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 125/1 (2016) 42-54.

³ Vgl. H. TETENS, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart ²2015.

Descartes' Denken verdeutlichen, aber sicherlich prinzipiell auch anhand jedes anderen „Letztbegründungsfanikers“, eine Spezies meines Fachs, die sich zuweilen bis heute in den verschiedensten Lagern findet. Das heißt, Philosophie, besser: die Vernunft, scheint auch nicht ganz ohne Glauben auszukommen, wobei ich mir aber sehr wohl bewusst bin, dass hier der Glaubensbegriff, der eigentlich der Religion vorbehalten ist, in einem äquivoken Sinne verwendet wird. Blaise Pascal spricht bekanntlich in Bezug auf solche Voraussetzungen von „mots primitifs“, von ursprünglichen bzw. einfachen Sachverhalten.

Wenn ich hier im Folgenden von Glaube, Religion oder Theologie sprechen werde, dann unter christlichen Vorzeichen. Das hat ganz einfach seinen Grund darin, dass man nicht von „der“ Religion oder „dem“ Glauben sprechen kann, sondern immer nur von einer ganz konkreten, d. h. einer historischen Erscheinung von Religion. Man kann zwar – mit Tillich gesprochen – Religion bzw. Glaube als das definieren, „was uns unbedingt angeht“. In diesem Fall liegt aber ein rein formaler Religions- bzw. Glaubensbegriff vor, der immer inhaltlich zu füllen ist und auch gefüllt wird. Es liegt zudem nahe, dass ich mich als Philosoph *und* katholischer Christ bzw. Theologe auf das Verhältnis von christlicher Religion bzw. Theologie und Philosophie beziehe.

2. „Christliche Philosophie“ – nicht notwendig ein „hölzernes Eisen“

Wie schon angedeutet, ist das Verhältnis von christlicher Religion bzw. Theologie und Philosophie höchst verwickelt, und das sowohl historisch, begriffsgeschichtlich wie auch systematisch. Aber nun ist es nicht nur so, dass sich die Theologie notwendigerweise philosophischer Begriffe bedienen muss – und genau hier hat der nur allzu missverständliche Begriff der Philosophie als eine „*ancilla theologiae*“, eine „Magd der Theologie“, seinen eigentlichen Ort –, sondern es gilt auch das Umgekehrte: Das Christentum hat auch Beiträge zum Themenbestand der Philosophie geliefert, die kaum noch wegzudenken sind. Dass die platonische, die aristotelische oder die stoische Philosophie für die christliche Theologie eine „dienende“ Funktion in diesem Sinne hatten bzw. immer noch haben – in Bezug auf die protestantische Theologie wäre hier wohl eher an Kant oder den Deutschen Idealismus zu denken –, ist allgemein bekannt. Das Umgekehrte scheint aber weniger im allgemeinen Bewusstsein verankert zu sein.

In einem recht verstandenen Sinne kann man dies sehr wohl als „christliche Philosophie“ bezeichnen. Da dieser Begriff aber äußerst missverständlich ist, muss dazu vorweg etwas Klärendes gesagt werden. Ursprünglich im weiteren Sinne einer christlichen Weltdeutung verstanden, wobei hierunter auch die kon-

krete Lebensgestaltung fällt, die sich am Neuen Testament orientiert (so schon bei Johannes Chrysostomos im 4. Jahrhundert oder auch bei Augustinus, später noch bei Erasmus von Rotterdam oder in der Spätphilosophie Schellings), gewinnt der Begriff im katholischen Denken des 19. Jahrhunderts eine starke Inflation, worauf das 20. Jahrhundert mit einer breiten Front der Ablehnung reagiert hat.

So stellt Max Scheler diesen Begriff aufgrund einer unbedingten Trennung von Philosophie und Theologie in Frage. Dieser Begriff sei ebenso fragwürdig wie der Begriff einer christlichen Mathematik. Man könnte natürlich auch hinzufügen: genauso fragwürdig wie der Begriff einer christlichen Physik, Biologie, Psychologie oder Geschichtswissenschaft; bekanntlich gab es ja in Bezug auf diese Einzelwissenschaften von Seiten der Religion unberechtigte Grenzüberschreitungen. Und sie gibt es ja auch noch heute, denken wir nur an Vertreter des sog. Kreationismus oder des „Intelligent Design“. Nicht minder problematisch sind natürlich auch die entsprechenden Grenzüberschreitungen von Seiten der Einzelwissenschaften – und das sowohl gegenüber der Theologie als auch gegenüber der Philosophie. Diese spielen sich bekanntlich auf den Gebieten ab, die Kant mit dem sog. Antinomienproblem in Verbindung gebracht hat, die da sind: die Frage nach Gott, der Seele bzw. der menschlichen Freiheit und der Welt als Ganzer.⁴

Allerdings muss man aber auch betonen, dass die Ablehnung eines Begriffs wie „christliche Physik“ recht unverfänglich ist, da in dieser Wissenschaft, wie auch in den anderen genannten Wissenschaften, eine detachierte Haltung vorliegt. In der Philosophie und ebenso in der Religion bzw. in der Theologie haben wir es aber notwendigerweise mit einem partizipativen Aspekt zu tun, geht es doch in beiden Disziplinen in einem weiteren Sinne um das, „was uns unbedingt angeht“. Von daher werden hier Vermengungen in gewisser Weise verständlich, wenn sie auch sachlich nicht gerechtfertigt sind.

Bekannt geworden ist auch das Wort von Martin Heidegger, dass der Begriff der christlichen Philosophie ein „hölzernes Eisen“ sei,⁵ würde doch in einer christlichen Philosophie der unmögliche Versuch unternommen, die griechische Seinsfrage mit dem Kerygma der Evangelien zu vermitteln. Der Begriff der

⁴ Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, Naturwissenschaft – Philosophie – Theologie. Paul Tillich zum Problem der sog. „Galilei-Konflikte“, in: C. DANZ / M. DUMAS / M. A. STENGER / W. SCHÜSSLER / E. STURM (Hg.), *Theology and Natural Science* (= International Yearbook for Tillich Research / Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung / Annales internationales de recherches sur Tillich, Vol. 7/2012), Berlin / New York 2012, 45-78.

⁵ M. HEIDEGGER, Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935), hg. von P. JAEGER (= Gesamtausgabe, II. Abt., Bd. 40), Frankfurt a. M. 1983, 9.

christlichen Philosophie stößt aber nicht nur bei Philosophen auf Ablehnung, er erfährt diese auch von theologischer Seite her, so besonders von Seiten der Dialektischen Theologie. In diesem Sinne sieht Karl Barth in der christlichen Philosophie den hoffnungslosen Versuch, die Philosophie in der Theologie mitsprechen zu lassen. In diesem Sinne können wir bei ihm lesen: „War sie [sc. die Philosophie] *philosophia*, so war sie nicht *christiana*, war sie *christiana*, so war sie nicht *philosophia*.“⁶

Demgegenüber ist Jaspers – obwohl er sich ja vehement gegen jede Form der Offenbarungsreligion wendet – dem Begriff gegenüber insgesamt positiver eingestellt. Von daher ist er in dieser Frage ohne Zweifel ein unverdächtiger Kandidat. In seiner späten Schrift *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* von 1962 unterscheidet er drei mögliche Bedeutungen des Begriffs „christliche Philosophie“:⁷

Erstens: Sind Philosophie und Offenbarungsglaube im Bewusstsein des Denkens nicht getrennt – Jaspers nennt hier als Vertreter: Augustinus, Anselm und Cusanus –, dann kann man ein solches Denken als christliche Philosophie bezeichnen. Es handelt sich dann um eine Philosophie, in die die christliche Offenbarung als ein wesentlicher Grund hineingenommen wird. – Dazu wäre im Einzelnen viel zu sagen, aber das würde uns hier nicht weiterführen.

Zweitens: Sind Philosophie und Theologie grundsätzlich getrennt und doch auch aufeinander bezogen – wie im Werk des Thomas von Aquin –, und bezeichnet man das dann als christliche Philosophie, so ist das in den Augen von Jaspers eine abhängige Philosophie, darum eigentlich keine Philosophie, da es zum Wesen der Philosophie gehört, unabhängig zu sein. – Auch dazu wäre wiederum viel zu sagen, geht es hier doch nicht nur um eine binnentheologische Bedeutung der Philosophie für die Theologie, sondern auch um die Bedeutung der Philosophie für die Theologie im Sinne einer Außenbeziehung (Stichwort: „Gottesbeweise“), wo die Philosophie keine „Magd der Theologie“ ist, sondern sehr wohl zu ihrem Eigenrecht kommt. Aber auch das bringt uns in unserer Frage nicht weiter. – Entscheidend ist aber der letzte von Jaspers genannte Aspekt:

Drittens: Eine Philosophie kann schließlich als christliche Philosophie bezeichnet werden, wenn sie dem Raum des Abendlandes angehört. Eine solche Benennung ist zwar von unbestimmt weitem Sinn, sie trifft aber nach Jaspers eine historische Lokalisation. In diesem Sinne versteht er seine eigene Philosophie immer auch als christliche Philosophie, denn er, Jaspers, steht ja auch in der

⁶ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1, Zollikon-Zürich 1932, 4.

⁷ Vgl. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962), München³ 1984, 61-63.

christlichen Tradition, selbst wenn er sich gegen das Christentum als Offenbarungsreligion ausspricht.

Der evangelische Theologe und Philosoph Paul Tillich sieht das ähnlich, wenn er meint, dass der Begriff einer „christlichen Philosophie“ im positiven Sinne eine Philosophie bedeuten könne, deren existentielle Basis das historische Christentum sei, und in diesem Sinne sei alle moderne Philosophie christlich, „auch dann, wenn sie humanistisch, atheistisch oder bewußt antichristlich ist“.⁸ Tillich weiter dazu:

„Die moderne Auffassung von Wirklichkeit und ihre philosophische Analyse unterscheiden sich von entsprechenden Versuchen in vorchristlicher Zeit, ganz gleich, ob man in seiner Existenz von dem Berg Zion oder von dem Christus auf Golgatha bestimmt wird oder nicht. Man begegnet der Wirklichkeit in ganz verschiedener Weise, die Erfahrung hat andere Dimensionen und Ausrichtungen als im kulturellen Klima Griechenlands. Niemand ist imstande, aus diesem Zauberkreis herauszuspringen.“⁹

In diesem Sinne ist die moderne Philosophie nach Tillich nicht heidnisch, sondern „antichristlich in christlichen Begriffen“;¹⁰ ohne Zweifel könnte man das leicht anhand von Nietzsche, Heidegger, Jaspers oder auch Sartre verdeutlichen.

Übrigens trifft dieses hier von Jaspers und Tillich beschriebene grundsätzliche Verhältnis von Philosophie und christlicher Religion auch in einem gewissen Sinne auf andere Einzelwissenschaften zu. So beklagen heute schon etliche Literaturwissenschaftler und Kunsthistoriker, dass ihren Studierenden aufgrund einer mangelnden religiösen Allgemeinbildung nicht selten der Zugang zu literarischen Texten oder künstlerischen Gebilden in ihrem letzten Kern verschlossen bliebe. Aber hierbei handelt es sich nur um ein analoges Problem, das recht äußerlicher Natur ist – im Gegensatz zum Verhältnis von Philosophie und christlicher Religion bzw. Theologie, das in der Sache selbst begründet ist.

Doch zurück zu Tillich: Die Idee einer „christlichen Philosophie“ im engeren Sinne einer Philosophie, „die programmatisch christlich ist“, muss demgegenüber aber nach Tillich strikt abgelehnt werden, würde doch auf diese Weise der philosophische Eros vernichtet werden: „Es gibt nichts im Himmel und auf Erden noch jenseits davon, dem sich der Philosoph unterwerfen müsste außer dem universalen *logos* des Seins, wie er sich ihm in der Erfahrung mitteilt.“¹¹ In

⁸ P. TILlich, Systematische Theologie, Bd. I, Stuttgart 1956, 36.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., 37. – Ein Negativbeispiel „christlicher Philosophie“ bietet der christliche Existenzphilosoph Peter Wust, wenn er in seinem Beitrag: Zum Begriff einer christlichen Philosophie. Eine Erwiderung an Hermann Zeltner, in: *Catholica*. Vierteljahrszeitschrift für

diesem Sinne ist Tillich zufolge die offizielle Ernennung des Thomas von Aquin zu „dem“ Philosophen der römisch-katholischen Kirche¹² genauso desaströs wie das Ansinnen des Protestantismus, von ihren Philosophen zu verlangen, sie sollten „die Idee der Persönlichkeit als ihr höchstes ontologisches Prinzip“ bejahen, weil dies dem Geist der Reformation am meisten entspräche.¹³ Bedenkt man das, dann wird deutlich, dass die Beiträge, die das Christentum zum Themenbestand der Philosophie geliefert hat, nicht schon per se zu einer christlichen Philosophie im negativen Sinne führen müssen.

Der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg nennt in seiner Schrift „Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte“ fünf solcher Beiträge: 1) Die Kontingenz der Welt und alles endlichen Seienden, 2) die Konzentration auf die Individualität, 3) das Verständnis der Welt als Geschichte, 4) die positive Wertung des Unendlichen sowie 5) die Auswirkungen des christlichen Inkarnationsgedankens.¹⁴

Ich möchte mich im Folgenden auf einen Beitrag des Christentums beziehen, der mit dem ersten der von Pannenberg genannten Aspekte zusammenhängt, d. h. der Abhängigkeit aller Dinge von der Allmacht des Schöpfers, was man dann im Mittelalter mit dem Begriff der Kontingenz zum Ausdruck gebracht hat; ich meine näherhin die Frage nach dem ontologischen Status von Leid und Bösem. Was ist damit gemeint?

Dem griechischen Denken galt das Dasein der Welt überwiegend als zeitlich unbegrenzt. Der christliche Schöpfungsgedanke brachte in dieser Frage ein ganz neues Verständnis mit sich. „Die Folge war nämlich nicht nur die Abhängigkeit der Welt im Ganzen und in allem Einzelgeschehen vom Willen des Schöpfers, sondern auch die Einmaligkeit jedes Einzelereignisses.“¹⁵ Augustinus hat die Konsequenzen, die das mit sich bringt, nicht nur klar für die Einmaligkeit der

Kontroverstheologie 1 (1932) 37-44, 38, schreibt: „Ist eine christliche Philosophie möglich? Ist sie nicht ein Widerspruch in sich? Für mich kann die Antwort nur lauten: sie ist nicht bloß möglich, sondern alle *außerchristliche* Philosophie, d. h. alle Philosophie an sich, tendiert geradezu auf das Ziel hin, christliche Philosophie zu *werden*, in der christlichen Philosophie sich *als Philosophie* zu vollenden.“

¹² Vgl. dazu bes. die Enzyklika „Aeterni Patris“ (1879) von Leo XIII. Die Enzyklika „Fides et ratio“ (1998) von Johannes Paul II betont zwar in Nr. 49, dass „die Kirche [...] weder eine eigene Philosophie vor[lege] noch [...] irgendeiner besonderen Philosophie auf Kosten der anderen den Vorzug“ gebe; doch wird auch hier (vgl. Nrn. 57-58) wiederum mit Bezug auf „Aeterni Patris“ die Bedeutung der Philosophie des Thomas von Aquin hervorgehoben.

¹³ P. TILLICH, Systematische Theologie (s. Anm. 8), I 37.

¹⁴ Vgl. W. PANNENBERG, Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte, Göttingen 1996, 107-128.

¹⁵ Ebd., 107.

Erlösung gesehen, sondern ebenso deutlich in Bezug auf die Theodizeefrage. Er hat nämlich erkannt, dass unter christlichem Vorzeichen weder ein Dualismus, wie der Manichäismus ihn vertritt, noch der Verweis auf die formlose Materie, wie man ihn bei Platon und Plotin finden kann, eine sinnvolle Antwort auf die Theodizeefrage bieten kann, wenn die Welt von Gott „aus dem Nichts“ (*ex nihilo*) erschaffen wurde.

Augustins Antwort hinsichtlich des ontologischen Status des Übels im Horizont des christlichen Schöpfungsgedankens ist seine sog. Privationslehre, ein Philosophoumenon, das über Jahrhunderte hinweg philosophisch fast unwidersprochen Bedeutung hatte, von Augustinus bis spätestens Leibniz, wobei Letzterer diese Lehre noch mit zwei recht originellen Eigenthesen verbunden hat, die ich hier aber nur der Vollständigkeit halber kurz nennen möchte, nämlich seine Lehre vom „malum metaphysicum“ und seine These, wir lebten in „der besten aller möglichen Welten“. Auch diese beiden Theoreme sind nur unter der Voraussetzung einer „creatio ex nihilo“ zu verstehen. Dass sich eine philosophische Theorie wie die Privationslehre so lange gehalten hat, ist wohl eher die Ausnahme. Um diese angemessen verstehen zu können, müssen wir sie noch einmal in den größeren Rahmen der sog. Theodizeefrage stellen.

3. Die Privationslehre als Antwort auf die Theodizeefrage im Horizont des christlichen Schöpfungsgedankens

Bei der Theodizeefrage geht es um den offensichtlichen Widerspruch zwischen einem allmächtigen und allgütigen Gott auf der einen Seite und der Erfahrung von Leid und Bösem in der Welt auf der anderen. Diese Frage, die so alt ist wie die Menschheit selbst, stellt vielleicht die menschlich bedrückendste Frage überhaupt dar, und sie ist, wie Georg Büchner in Dantons Tod zu Recht gesagt hat, geradezu der Fels des Atheismus. Antworten auf diese Frage finden sich nicht erst in den Religionen und in der Philosophie, sondern bereits in der Mythologie. Dabei unterscheidet man zuweilen zwischen der sog. Hiob-Frage, der *undemalum*-Frage (lat.: Woher das Übel?) und der Theodizeefrage. Der Begriff der Theodizee, abgeleitet vom Griechischen: *theos* = Gott und *dike* = Recht, Gerechtigkeit, Rechtfertigung, also: die Rechtfertigung Gottes angesichts der Erfahrung von Übeln in dieser Welt, geht auf den großen deutschen Philosophen Gottfried Wilhelm Leibniz zurück, der diesen Neologismus 1697 ein erstes Mal geprägt und diesem Thema 1710 ein umfangreiches Werk gleichen Titels gewidmet hat, das zum „Lesebuch des gebildeten Europa“ (Ueberweg), ja zum „Grundbuch der Aufklärung“ (Brunswig) wurde. Es ist klar, dass der Gedanke der Rechtfertigung Gottes, wobei dies im Sinne eines *genitivus obiectivus* zu verstehen ist, typisch

neuzeitig ist. Aber ohne Zweifel trifft der Begriff „Theodizee“ die Sache gut, und er ist der endlich gefundene Name für ein altes Menschheitsrätsel.

Im Folgenden möchte ich mich aber nicht auf Leibniz' Lösung der Theodizeefrage im Horizont des christlichen Schöpfungsgedankens beziehen, sondern auf Augustinus, der dieses Problem als Erster gesehen und auch durchdacht hat, wobei, wie schon angedeutet, seine „Lösung“ die sog. Privationslehre darstellt.¹⁶ Um zu verstehen, wie Augustinus zu dieser Antwort kam, müssen einige wenige biographische Daten vorausgeschickt werden.

Mit 19 Jahren hatte sich Augustinus bekanntlich dem Manichäismus angeschlossen. Der materialistische Dualismus dieser Lehre schien ihm wohl eine befriedigende Lösung der *unde-malum*-Frage zu bieten. Denn wenn man „zwei Urwesen“, ein gutes und ein böses Prinzip, annimmt, wie das der Manichäismus lehrt,¹⁷ dann hat man die Theodizeefrage wirklich „gelöst“, hat man doch damit dem Problem die Spitze abgebrochen, kommt man doch jetzt nicht mehr in Erklärungsnot, da nun alles Negative in der Welt auf das dunkle Prinzip zurückfällt.¹⁸ Und es kommt noch ein weiterer Vorteil hinzu, bedeutet doch diese Lehre vor allem auch eine große Entlastung des eigenen Gewissens, worauf auch Augustinus selbst hingewiesen hat, konnte er doch jetzt glauben, dass nicht er es ist, der da sündigt, sondern dass es eine andere Natur in ihm ist, die sündigt, und damit war er selbst nicht schuldig.¹⁹

Nach neun Jahren verlässt Augustinus die Manichäer, was aber zur Folge hatte, dass das Problem des Übels neu zu durchdenken war. Erst die Bekanntschaft mit den sog. „Platonikern“ – gemeint sind hier die Neuplatoniker – sollte eine zufrieden stellende Antwort bringen. Denn durch das Denken Plotins, auf das sich Augustinus vornehmlich stützt, kommt er zu einem von allem Materiellen gereinigten Gottesbegriff, den er dann auch in den neutestamentlichen Schriften bestätigt findet.²⁰

Augustinus geht die *unde-malum*-Frage auch in ähnlicher Weise an wie Plotin, bei dem es in Enn. I 8,1,1ff. heißt:

„Wer die Frage prüfen will, woher das Böse gekommen ist, sei es in die Wirklichkeit überhaupt, sei es nur in eine Gattung der Wirklichkeit, der würde dieser Prüfung als

¹⁶ Vgl. zum Folgenden auch W. SCHÜSSLER / C. GÖRGEN, Gott und die Frage nach dem Bösen. Philosophische Spurensuche: Augustin – Scheler – Jaspers – Jonas – Tillich – Frankl (= Herausforderung Theodizee: Transdisziplinäre Studien, hg. von W. SCHÜSSLER und H.-G. JANSEN, Bd. 1), Berlin 2011, 20-24.

¹⁷ Vgl. AUGUSTINUS, Confessiones 7,14,20.

¹⁸ Vgl. ebd., 4,15,24; vgl. 5,10,20.

¹⁹ Vgl. ebd., 5,10,18; 4,3,4.

²⁰ Vgl. ebd., 7,21,27.

passenden Ausgangspunkt die Frage zugrunde legen müssen, was denn das Böse, die Wesenheit des Bösen überhaupt ist.“

In Buch VII der *Confessiones*, das vornehmlich dem Problem des Übels gewidmet ist, macht Augustinus die Problemsituation noch einmal deutlich, wenn es hier heißt:

„Sieh, da ist Gott, und sieh, da ist das, was Gott erschaffen hat. Gott ist gut, und er überragt voller Kraft und bei weitem dies alles. Und doch hat er, da er gut war, dieses Gute erschaffen, und sieh, wie er es umgibt und ausfüllt – aber wo ist dann das Übel? Woher stammt es, und wie ist es hier eingedrungen? Was ist seine Wurzel oder sein Same? [...] Woher stammt es also, wo doch der gute Gott all diese Dinge gut gemacht hat? Das höhere und höchste Gut hat zwar geringere Güter gemacht, aber der Schöpfer ist dennoch gut, und alles Erschaffene ist gut. Woher das Übel?“

Und Augustinus bekennt:

„Solche Gedanken wälzte ich in meinem elenden Herzen. Dabei plagte mich die brennende Sorge, ich könnte sterben, ohne die Wahrheit gefunden zu haben.“²¹

Allerdings konnte Augustinus in der Beantwortung der Frage nach dem ontologischen Status des Übels weder Plotin noch Platon folgen, wonach dieses – um mit Augustinus zu sprechen – mit der „bösen“ Materie, die noch formlos ist, zusammenhängt. Doch lassen wir Augustinus hier selbst sprechen, wenn er mit Blick auf Plotin und Platon schreibt:

„War vielleicht das, woraus er [sc. Gott] diese Dinge machte, eine irgendwie böse Materie, die er zwar formte und ordnete, in der er aber etwas zurückließ, das er nicht ins Gute wandte? Aber warum das? War der Allmächtige etwa zu schwach, das Ganze zu wenden und zu verändern, so dass nichts Böses zurückblieb? Und schließlich: Warum wollte er etwas aus ihr machen und bewirkte nicht lieber mit seiner Allmacht, dass sie überhaupt nicht existierte? Konnte sie etwa gegen seinen Willen existieren? Wenn sie von Ewigkeit her existierte, warum beließ er sie so über unendlich lange Zeiträume hin, und warum beschloss er soviel später, etwas aus ihr zu machen? Und wenn der Allmächtige plötzlich etwas zu tun beschloss, warum bewirkte er dann nicht lieber, dass sie nicht mehr existierte, sondern er allein, das wahre, höchste und unendliche Gute? War es hingegen gut, dass der, der gut ist, etwas Gutes herstellte und begründete, warum hat er dann die böse Materie nicht beseitigt und vernichtet und eine gute Materie bereitgestellt, um aus ihr alles zu erschaffen? Denn wenn er ohne die Hilfe einer von ihm nicht begründeten Materie nichts Gutes erschaffen konnte, wäre er nicht allmächtig.“²²

Wenn es auch vielleicht recht undifferenziert ist, in Bezug auf Platon und Plotin das Böse mit der ungeschaffenen und ungeformten Materie, der Hyle, bzw. mit der untersten Emanationsstufe in Verbindung zu bringen – ich denke hier nur

²¹ Ebd., 7,5,7.

²² Ebd.

an die differenzierten Arbeiten von Fritz-Peter Hager²³ und Christian Schäfer²⁴ in dieser Frage –, so kann ich in diesem Zusammenhang (nicht nur aus Raumgründen) doch darauf verzichten, näher hierauf einzugehen, da nicht nur Augustinus, sondern selbst noch Leibniz das so sieht, wenn es bei ihm heißt: „Die Alten hielten die Materie, die sie für unerschaffen und von Gott unabhängig ansahen, für die Ursache des Übels.“²⁵ Entscheidend ist hier nämlich, dass durch den christlichen Schöpfungsgedanken der Bezug auf eine ungeformte Materie nicht mehr denkbar ist, fielen das Böse doch sonst auf Gott selbst zurück. Wie gesagt, Augustins Antwort auf diese Frage ist – auf dem Hintergrund des christlichen Schöpfungsgedankens – die sog. Privationslehre. Was ist hierunter genauer zu verstehen?

Den Ausgangspunkt von Augustins Überlegungen bilden der philosophische und auch der christliche Gottesgedanke. Gott ist hiernach „allmächtig und gut (*omnipotens et bonus*)“²⁶. Er ist „das höchste und beste Gut (*summum et optimum bonum*)“²⁷. Und vom guten Gott kann nur Gutes stammen.²⁸ Demgegenüber sehen die Manichäer im Bösen eine von Ewigkeit her der göttlichen Substanz entgegengesetzte Substanz. Zwar ist für Augustinus das Böse ohne jeden Zweifel der Gegensatz zu Gott, aber da Gott das höchste Sein, mithin auch das höchste Gut ist, kann der Gegensatz zu Gott nicht in einem höchsten Übel, einem *summum malum* bestehen, sondern höchstens im *nihil*, im Nichts. Denn da Gott nach christlicher Lehre der Schöpfer von allem ist, kann es kein Wesen geben, das nicht entweder er selbst ist oder das von ihm geschaffen wurde. Der Begriff einer schlechten Substanz enthält somit einen inneren Widerspruch. Denn das Sein ist, da es von Gott stammt, notwendig gut. Wenn das Übel aber keine Substanz ist, was ist es dann? Denn Augustinus zweifelt in keiner Weise an der Realität des Übels.

Nicht selten wird der Privationslehre in diesem Zusammenhang vorgeworfen, dass das Übel ihr zufolge nur ein Schein sei. Augustinus macht sich aber bekanntlich selbst diesen Gegeneinwand, wenn er schreibt:

„Oder existiert es [sc. das Übel] überhaupt nicht? Aber warum fürchten und vermeiden wir etwas, das nicht existiert? Wenn wir es grundlos fürchten, dann ist doch

²³ Vgl. F. HAGER, Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysik, Bern / Stuttgart ²1970, bes. 265ff.

²⁴ Vgl. C. SCHÄFER, Unde malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius, Würzburg 2002, bes. 51ff.

²⁵ G. W. LEIBNIZ, Theodizee, I § 20.

²⁶ AUGUSTINUS, Confessiones 1,8,12; vgl. ebd., 3,11,19.

²⁷ Ebd., 7,4,6.

²⁸ Vgl. ebd., 1,6,7; 4,12,18.

mindestens diese Furcht etwas Übles, weil sie grundlos unser Herz aufagt und quält. Sie ist ein um so größeres Übel, als es dann das, was wir fürchten, nicht gibt und wir es dennoch fürchten. Daher gilt: Entweder existiert das Übel, das wir fürchten, oder das Übel besteht darin, dass wir fürchten.²⁹

Damit ist gerade nachgewiesen, dass die Leugnung der Wirklichkeit des Übels, also eine metaphysische Deutung des Übels als bloßer Schein, immer schon selbstwidersprüchlich ist.

Um die Frage nach dem Realitätscharakter des Übels beantworten zu können, geht Augustinus von der alltäglichen Erfahrung des Übels aus, die dieses als *corruptio*, als Verderbnis versteht. Diese Definition schließt an ein Verständnis des *malum* an, das, worauf Friedrich Hermanni zu Recht hingewiesen hat, „an keine bestimmte Metaphysik gebunden und deshalb zwischen Platonikern, Stoikern, Christen und Manichäern unstrittig ist“.³⁰

Nun besteht aber für Augustinus – und hier steht er ganz in der platonischen Tradition – kein Zweifel darüber, „dass das Unverderbbare besser ist als das Verderbbare (*melius esse incorruptibile quam corruptibile*)“.³¹ Gott ist aber auf der Seite des Unverderbbaren. Demgegenüber wird das *malum* gemeinhin im Sinne einer *corruptio* verstanden: *Ubi sit malum, id est unde sit ipsa corruptio?* („Wo ist das Übel, d. h. woher kommt die Verderbnis selbst?“) „Verderbt-werden (*corrumpi*)“ ist für Augustinus „nicht gut (*non est bonum*)“. Gott ist aber gerade Gott, weil er eine nicht verderbbare Substanz ist (*non sit corruptibilis substantia*).³²

Und nun folgt ein Gedankengang, der zwar auf den ersten Blick geradezu paradox erscheint, der aber doch die notwendige Konsequenz dieser Überlegungen darstellt:

„Und es wurde mir klar, dass die Dinge, die verderbt werden können (*quae corrumpuntur*), gut sind. Wären sie das höchste Gut, könnten sie nicht verderbt werden, aber auch nicht, wenn sie nicht gut wären. Denn sie wären unverderbbar, wenn sie das höchste Gut wären, und wenn sie überhaupt nichts Gutes hätten, dann gäbe es nichts, das verderbt werden könnte. Die *corruptio* schadet (*nocet*) nämlich. Wenn sie das Gute nicht schmälerte (*minueret*), würde sie nicht schaden (*noceret*). Also schadet die *corruptio* nicht, was unmöglich ist, oder, und das ist gewiss, alles, was verderbt wird, wird des Guten beraubt (*omnia, quae corrumpuntur, privantur bono*). Wenn aber die Dinge alles Guten beraubt würden, wären sie überhaupt nicht mehr (*Si autem omni bono privabuntur, omnino non erunt*). [...] Folglich sind die Dinge gut, so-

²⁹ Ebd., 7,5,7.

³⁰ F. HERMANNI, Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung, Gütersloh 2002, 38.

³¹ AUGUSTINUS, Confessiones 7,4,6.

³² Ebd.

lange sie sind. Folglich ist alles, was ist, gut, und jenes Übel, dessen ‚Woher‘ ich suchte, ist nicht eine Substanz (*non est substantia*), denn wäre es eine Substanz, wäre es gut.³³

Die Substanzen lassen sich Augustinus zufolge nur in die folgenden beiden Klassen unterteilen: in den Bereich der unverderbbaren (*substantia incorruptibilis*) und in den Bereich der verderbbaren Substanz (*substantia corruptibilis*). Dahinter steht die fundamentale Überlegung, dass alles, was Gott gemacht hat, gut ist und dass es außerhalb dessen, was Gott gemacht hat, nichts gibt.³⁴

Damit wird deutlich, dass es Gutes zwar ohne Beimischung von Übel und Bösem geben kann, nicht aber umgekehrt Übel oder Böses ohne Beimischung von Gutem. In dem soeben zitierten Text ist nun auch das Wort gefallen, mit dem Augustinus den ontologischen Status des Übels näherhin charakterisiert: Es ist der Begriff der *privatio* (Beraubung) bzw. als Verbum *privare* (berauben). Abzugrenzen ist dieser Begriff der *privatio* vom Begriff der *positio* einerseits und vom Begriff der reinen *negatio* andererseits. Als *positio* würde dem Übel Substanzcharakter zukommen. Und verstünde man das Übel im Sinne einer reinen *negatio*, so würde das bedeuten, dass schon das Fehlen einer Eigenschaft, die nicht zum Wesen einer Sache gehört, als *malum* zu qualifizieren wäre. Die Lehre vom Übel als *privatio boni* aber lehnt zu Recht beide Auffassungen ab.

Das Übel als *privatio boni* verstanden, macht auch noch einmal unmissverständlich deutlich, dass es in dem Moment nicht mehr existent wäre, wenn die Privation den höchsten Grad erreicht hätte, wenn also alle Substanz aufgebraucht und somit verschwunden wäre. In diesem Sinne bietet die Existenz des Übels geradezu eine sichere Garantie für das Vorhandensein noch irgendwelcher Substanz.

Christian Schäfer drückt diesen paradoxen Sachverhalt prägnant so aus:

„Totale *corruptio* hieße Aufhebung der *natura* (oder *substantia*) und somit auch eine Aufhebung ihrer selbst: Ein auch noch so geringer Restbestand an Korruptionsfähigem ist unabdingliche Voraussetzung einer bestehenden und bestandsfähigen *corruptio*.“³⁵

Die *corruptio* kann also nur am Guten auftreten. Und sie kann nur am Wandelbaren haften, nicht dagegen am Unwandelbaren.

„Gott also ist nicht wandelbar (und im positiven Sinn auch nicht wandelbedürftig, da er ja immer schon das Beste, *summum bonum* ist) und daher ein *bonum*, das der *corruptio* nicht als Angriffsziel dienen kann: *corruptio* ist also – neben der Prämisse des Guten, an dem allein sie auftreten kann – voraussetzungshalber noch auf die Wandelbarkeit dessen angewiesen, das sie befällt. Wandelbarkeit aber trifft, wenn

³³ Ebd., 7,12,18.

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ C. SCHÄFER, *Unde malum* (s. Anm. 24), 221.

schon nicht auf Gott, so doch auf alle anderen Güter zu, da sie nicht metaphysisch notwendig sind.³⁶

Selbst im „Fall“ der Engel sieht Augustinus einen Beweis für diese philosophischen Überlegungen. Denn das böse Tun der von Gott abgefallenen Engel weist ja gerade auf ihr naturhaftes Gutsein hin und ebenfalls auf eine Zeit, in der es zwar Gutes, aber noch nichts Böses gab.³⁷

Die Bestimmung des ontologischen Status des *malum* als *privatio boni* trifft sowohl auf das physische als auch auf das moralische Übel zu. Liegt dem *malum physicum* eine gestörte Ordnung zugrunde (Bsp. Krankheit), so besteht das *malum morale* in der Verkehrtheit des Willens.

Neben der Frage nach dem ontologischen Status des Übels geht Augustinus auch der Frage nach dem „Woher“ des Übels nach. In Bezug auf das moralische Übel verweist er hier auf die menschliche Freiheit, in Bezug auf die physischen Übel auf Gottes gerechte Strafe, was natürlich nicht unproblematisch ist. Und Augustinus bezieht sich auch noch auf ein Argument, das schon von der stoischen Tradition her bekannt ist; später hat man dieses Argument als „ästhetisierende Theodizee“ oder auch als „Teleologisierung des Übels“ bezeichnet. Hiernach sind nicht nur die Dinge, jedes für sich genommen, gut, sondern alle zusammen sind sie sogar „sehr gut“. Das bedeutet, dass diesem Argument zufolge die Übel sogar positiv etwas zur Harmonie des Ganzen beitragen. Eine solche Position ist aber äußerst problematisch, ist doch dieses Argument gegenüber dem einzelnen Leid dem Vorwurf der Unbarmherzigkeit ausgesetzt (Stichwort „Auschwitz“). Diese zusätzlichen Argumente stehen aber in keinem direkten Zusammenhang mit der Privationslehre; aus diesem Grunde lasse ich es bei diesen wenigen Andeutungen bewenden.

4. Zur Aktualität der Privationslehre

Wie schon gesagt, es findet sich kaum ein zweites Lehrstück der Philosophie, das durch die Jahrhunderte hindurch einen so weit reichenden und expliziten Konsens gefunden hat, wie die Privationslehre. Nach Augustinus sind u.a. Pseudo-Dionysius Areopagita, Boethius, Anselm von Canterbury, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Duns Scotus, Cusanus, Suarez und Leibniz als repräsentative Vertreter dieser Lehre zu nennen. An dieser Auflistung wird schon deutlich,

³⁶ Ebd., 237.

³⁷ Vgl. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XII 3.

dass sich diese Lehre „den unzähligen Kontroversen zwischen den vielfältigsten Gegnerschaften entzogen“ hat.³⁸

Diesem Konsens, der viele Jahrhunderte überdauerte, steht allerdings spätestens seit Voltaire eine fast einhellige Ablehnung aus den verschiedensten Schulrichtungen gegenüber. Dass diese Lehre im 20. Jahrhundert noch einmal ausdrücklich im Neuthomismus (A.-D. Sertillanges, J. Maritain) aufgegriffen wurde, ändert an dieser generellen Einschätzung nur wenig.

Es stellt sich hier allerdings die Frage, was spätestens seit Voltaire zu dieser insgesamt recht negativen Bewertung geführt hat. Ich hatte es schon verschiedentlich angedeutet: Es geht Augustinus bei der Privationslehre nicht um ein „Wegdiskutieren“ der Realität des Bösen. Aber diesem Einwand ist die Privationslehre immer wieder ausgesetzt, und es wird in diesem Zusammenhang nicht selten mit dem Hinweis auf Auschwitz argumentiert. Hierauf ist aber mit Christian Schäfer zu erwidern:

„Es müsste da erst einmal bewiesen oder intuitiv verständlich gemacht werden, dass diese Mangeltheorie des Bösen das Böse weniger ernst nimmt oder emotionsloser bedauert als eine, die dem Bösen ein wie auch immer geartetes Sein zuspräche, geschweige denn als eine, die erschrocken oder hilflos vor einer Erklärung des Bösen gänzlich Abstand nimmt.“³⁹

Dass Theodizeen insgesamt, mithin auch die Privationslehre, „stark *ad hominem* (*philosophantem*) eingeschränkt“ sind, ist zuzugestehen. Denn vor einer existenzialistischen, absurden oder nihilistischen Position wird eine „normative Ontologie des Guten“ immer versagen. Das Gleiche gilt auch gegenüber einer skeptischen Position. Denn wenn die letzten Voraussetzungen der Privationslehre bestritten werden, dann hilft auch die widerspruchslose, innere Geschlossenheit des Gedankens wenig.⁴⁰

Neuerdings wird dieser Lehre aber selbst von theologischer Seite aus kaum noch eine Bedeutung beigemessen. So erklärt beispielsweise der heute in München lehrende Fundamentaltheologe und analytische Religionsphilosoph Armin Kreiner in seiner 1997 in erster, ein Jahr später bereits in zweiter Auflage erschienenen, umfassenden Studie zur Theodizeefrage kurzerhand, dass die Privationslehre „nicht nur in sich keinen überzeugenden Erklärungswert“ besitze, sondern „im traditionellen christlichen Kontext völlig entbehrlich“ sei.⁴¹ Und in

³⁸ R. SCHÖNBERGER, Die Existenz des Nichtigen. Zur Geschichte der Privationslehre, in: F. HERMANNI / P. KOSLOWSKI (Hg.), Die Wirklichkeit des Bösen, München 1998, 15-47, 17f.

³⁹ C. SCHÄFER, *Unde malum* (s. Anm. 24), 357 Anm. 17.

⁴⁰ Vgl. ebd., 372.

⁴¹ A. KREINER, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg i. Br. ²1998, 125 A. 6.

einem Beitrag von 1998 charakterisiert der damalige Bildungsreferent der Deutschen Bischofskonferenz, Eckhard Nordhofen, die Privationslehre sogar als „theoretischen Urschwindel“. Im Anschluss an ein Wort Odo Marquards wird hier die Privationslehre als ein klassisches Beispiel für eine „Entübelung der Übel“ bezeichnet, um dann diese Lehre insgesamt so zu charakterisieren: „Das Böse ist die Abwesenheit des Guten, also gibt es nur das Gute und Abwesendes. Was abwesend ist, gibt es nicht, also gibt es das Böse gar nicht. *Ens et bonum convertuntur* – der theoretische Urschwindel.“⁴² – Unsinniger kann man sich in Bezug auf die Privationslehre nicht äußern. Gibt man diesen kritischen Stimmen Recht, dann hat diese Lehre, die Jahrhunderte lang so gut wie unbestritten war, auch im Bereich der Theologie heute nichts mehr zu suchen.

Ich möchte demgegenüber aber zu bedenken geben, dass die Privationslehre für den christlichen Gottesgedanken ohne Zweifel den Vorzug besitzt, dass der absolut vollkommene Gott hier zwar nicht von der Verantwortung, so doch von der Schuld an der Existenz der Übel in der Welt freigesprochen wird. Die Übel werden nicht von Gott geschaffen, denn aufgrund ihres privaten Charakters können sie streng genommen gar nicht erschaffen werden; sie werden von ihm nur zugelassen, wie Leibniz im Anschluss an Augustinus nicht müde wird zu betonen.⁴³

Nun überrascht es auch, wenn Armin Kreiner die Privationslehre nicht mehr ontologisch, sondern nur noch logisch oder semantisch verstehen will – was wohl seiner Nähe zur Analytischen Philosophie geschuldet ist –, mit der Begründung, ein ontologisches Verständnis führe letztlich in eine zirkuläre Argumentation.⁴⁴ Ich will an dieser Stelle nicht das grundsätzliche Problem diskutieren, inwieweit eine philosophische Argumentation überhaupt nicht-zirkulär sein kann, aber es muss hier darauf hingewiesen werden, dass eine rein logische bzw. semantische Sicht der Privationslehre am eigentlichen Problem vorbeigeht und dass sie auch letztlich zu absurden Konsequenzen führt. Wenn sich auch bei

⁴² E. NORDHOFEN, Schlecht für das Böse, gut für das Gute. Ein Vorschlag für einen invertierten Gebrauch des Privatio-Denkens, in: F. HERMANNI / P. KOSLOWSKI (Hg.), Die Wirklichkeit des Bösen (s. Anm. 38), 75. Vgl. demgegenüber die sehr ausgewogene Darstellung der Privationslehre bei I. U. Dalferth, *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008, 123ff.

⁴³ Vgl. G. W. LEIBNIZ, *Theodizee*, I § 25; II § 158. – Ich denke, dass man die Unterscheidung zwischen Bewirkung und Zulassung nicht aufgeben darf. Die diesbezüglichen Ausführungen von K. Rahner, *Warum lässt Gott uns leiden?*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. XIV, Zürich 1980, 450-469, 451f., der diese beiden Begriffe zu vermeiden sucht und stattdessen lieber von „Lassen“ sprechen möchte, finde ich wenig überzeugend und auch nicht erhellend.

⁴⁴ Vgl. A. KREINER, *Gott im Leid* (s. Anm. 41), 132ff.

Gegensatzpaaren wie „groß – klein“ oder „schön – hässlich“ rein logisch oder semantisch betrachtet der eine Pol durch eine Negation des anderen ausdrücken lässt, so darf nicht übersehen werden, dass es sich bei unserem Problem um ein ontologisches Verhältnis handelt. Das Gute als *privatio mali*, als eine Beraubung des Übels zu verstehen, hieße ganz einfach, die Dinge auf den Kopf zu stellen. Konsequent weitergedacht bedeutete dies nämlich analog, Denken und Erkennen als Fehlen von Schwachsinn und Liebe als Fehlen von Lieblosigkeit und Hass zu begreifen.⁴⁵

Die Aktualität der Privationslehre ergibt sich somit aus der Frage, welche Alternativen bereitstehen, wenn diese Lehre aufgegeben wird. Und hier sehe ich nur zwei Möglichkeiten: zum einen eine agnostische Position, zum anderen eine dualistische Position – zwar nicht im Sinne eines externen Dualismus, wie beispielsweise der Manichäismus ihn lehrt, sondern abgemildert im Sinne eines internen Dualismus, bei dem es sich um eine Depotenziierung Gottes handelt: Gott wird in diesem Fall nicht mehr als absolut vollkommen begriffen, sondern in ihm selbst findet sich neben einem lichten Prinzip immer auch ein dunkles.

Agnostische Positionen haben in dieser Frage u. a. Immanuel Kant aufgrund seiner erkenntnistheoretischen Prämissen, Karl Jaspers aufgrund seines Axioms, dass Gott absolut transzendent sei, oder auch Paul Ricœur vertreten, dem zufolge eine solche Position allen anderen Diskursebenen in der Spekulation über das Böse überlegen sei und es hierbei um eine „Spiritualisierung der Klage“ gehe, die in dem Satz gipfele, dass Gott „ohne Grund zu lieben [sei]“.⁴⁶ Insgesamt kann man sagen, dass in diesen Theodizeen die Position des alttestamentlichen Hiob-Buches philosophisch gespiegelt wird.⁴⁷

Ein interner Dualismus liegt beispielsweise in Schellings „Freiheitsschrift“⁴⁸ oder in der Spätphilosophie Max Schelers⁴⁹ vor. Doch leiden solche Entwürfe an dem grundsätzlichen Problem, das man so formulieren kann: Handelt es sich bei einem depotenzierten Gott überhaupt noch um Gott, ist dieser doch die Ant-

⁴⁵ Vgl. J. SPLETT, Rezension zu dem Buch von A. Kreiner, *Gott im Leid* (s. Anm. 41), in: *Theologie und Philosophie* 73 (1998) 137-142, 138.

⁴⁶ P. RICŒUR, *Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie*. Mit einem Vorwort von P. Bühler, Zürich 2006, 60.

⁴⁷ Vgl., W. SCHÜSSLER, *Hiob – philosophisch gespiegelt*, in: R. BRANDSCHEIDT / C. GÖRGEN / M. SCHAEIDT / W. SCHÜSSLER, *Hiob. Gott – Mensch – Leid*, Würzburg 2015, 51-90.

⁴⁸ Vgl. F. HERMANNI, *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*, Wien 1994.

⁴⁹ Vgl. W. SCHÜSSLER / C. GÖRGEN, *Gott und die Frage nach dem Bösen* (s. Anm. 16), 37ff.

wort auf die Endlichkeit der Welt, ein werdender oder unvollkommener Gott aber quasi eine Welt „neben“ der Welt.

Die Bedeutung der Privationslehre liegt nicht zuletzt auch in dem „lebenshellenden Wert“, den schon die negativen Teilerklärungen – wie die Verneinung eines metaphysischen Urprinzips des Übels oder überhaupt die Nichtsubstantialität des Bösen – „für das menschliche Verhalten und die Wertschätzung der Welt gegenüber haben können“⁵⁰. Und es muss an dieser Stelle auch noch einmal deutlich dem anderen landläufigen Missverständnis widersprochen werden, nach dem die Privationslehre das Übel „erkläre“. Denn diese gibt ja nicht vor zu wissen, was das Übel und das Böse letztlich sind und wie diese mit dem Gottesbegriff zu vereinbaren sind, betont doch Leibniz immer wieder, dass es hierbei nur darum gehe zu zeigen, dass die Erfahrung von Übeln in der Welt mit der Vorstellung eines allgütigen und allmächtigen Gottes nicht unvereinbar sei; man beachte die doppelte Verneinung! Die Privationslehre führt so eher zur Vertiefung der Frage nach dem Bösen als zu einer letzten Antwort. Jedenfalls geht es ihr keineswegs um eine „Patentlösung“ in dieser Frage.⁵¹

Da aber heute selbst Theologen oft nichts mehr gegen einen werdenden, veränderlichen Gott einzuwenden und ihre größten Schwierigkeiten mit der Lehre von der „Unveränderlichkeit“ Gottes haben, die im richtig verstandenen Sinne aber keine Statik, sondern höchste Dynamik bedeutet, worauf schon Aristoteles hingewiesen hat, so darf man sich von dem Argument, die Privationslehre bewahre vor einem wie auch immer gearteten Dualismus, nicht mehr in jedem Fall etwas erhoffen. Nicht zuletzt aus diesem Grunde mag Peter Strasser die Argumentation *für* die Privationslehre in den Bereich des Ethischen verlagert haben. Er sieht in diesem Sinne die Aktualität dieser Lehre darin, „die Denkbarkeit und Denknöwendigkeit des absolut Guten zu akzentuieren“.⁵² Denn hat der Dualismus ohne Zweifel den Vorteil, „dass sich alle irdischen Unvollkommenheiten als eine Art Gemisch aus Gut und Böse darstellen lassen“, so besteht doch sein gravierender Nachteil darin, „dass das Gute auf unverständliche Weise als mit dem Bösen ‚gleichwertig‘ erscheint“. Es stellt sich dann aber die Frage, „warum man das Gute und nicht das Böse tun sollte“.⁵³ Auch hier wird noch einmal deutlich, dass der Gegensatz „gut – böse“ kein neutral-indifferenter ist wie „links – rechts“ oder „oben – unten“. Dieser Gegensatz ist vielmehr vom Primat des

⁵⁰ C. SCHÄFER, *Unde malum* (s. Anm. 24), 476.

⁵¹ Vgl. F. HERMANNI, *Das Böse und die Theodizee* (s. Anm. 30), 15.

⁵² P. STRASSER, *Ist das Böse ein Mangel an Gutem? Zur Aktualität der Privationslehre*, in: K. P. LIESSMANN (Hg.), *Faszination des Bösen*, Wien 1997, 36-75, 69.

⁵³ Ebd., 65f.

Guten beherrscht. Das wird nicht zuletzt auch deutlich, wenn man bedenkt, dass das Gute selbst da noch Orientierung ist, wo dem Inhalt nach Böses intendiert wird.⁵⁴

Eine weitere Aktualität der Privationslehre sehe ich in Folgendem: Wenn auch das Übel nicht ausrottbar ist und die Weltgeschichte als Ganzes vielleicht „ein Nullsummenspiel“ sein mag,⁵⁵ so weist uns diese Lehre doch dazu an, nicht in Pessimismus oder Passivität zu verharren, denn beim „Bösen“ haben wir es dieser Lehre zufolge nicht mit einer selbsttätig unbezwingbaren Macht zu tun.

5. Resümee

Die Privationslehre macht natürlich spezifisch *theologische* Antworten auf die Frage nach dem Übel nicht überflüssig. Aber obwohl diese Lehre im Horizont des christlichen Schöpfungsglaubens entwickelt wurde, scheint sie heutzutage paradoxerweise selbst unter Theologen nur noch wenige Befürworter zu finden; dabei wird sie auch in den offiziellen Verlautbarungen der katholischen Kirche implizit vertreten.⁵⁶ So neigen Theologen in der Theodizeefrage nicht selten zu einer *reductio in mysterium*⁵⁷. Gegen Mysterien ist ja grundsätzlich nichts einzuwenden, sind diese doch essentiell mit dem Christentum verbunden, wie die Inkarnation, die Trinität oder die Eucharistie; aber Gläubige wollen immer auch etwas „verstehen“, wobei „verstehen“ ja nicht heißt zu „begreifen“. Und, um es noch einmal zu sagen: Der Privationslehre geht es ja nur darum, aufzuzeigen, dass die Erfahrung von Leid und Bösem in der Welt mit der Vorstellung eines allgütigen und allmächtigen Gottes *nicht unvereinbar* ist. Das mag für den einen zu wenig sein, für den anderen vielleicht aber schon zu viel.

So ist es im theologischen Bereich auch nicht unüblich, das Theodizeeproblem primär als ein praktisches Problem aufzufassen, womit der Privationslehre und der philosophischen Theodizeefrage insgesamt letztlich Bedeutungslosigkeit bescheinigt wird. In diesem Sinne wird dann vielfach die Auffassung vertreten, Leid könne niemals verstanden, sondern bestenfalls bestanden werden – eben durch eine glaubende Praxis. Und die Antwortversuche der theoretischen Theodizee werden als Ausdruck eines lebens- und praxisfernen Intellektualismus angesehen, wodurch eine adäquate Reaktion auf das Leid geradezu unterbunden

⁵⁴ Vgl. AUGUSTINUS, Confessiones 2,6,14.

⁵⁵ Vgl. C. SCHULTE, Malum metaphysicum, malum morale, malum physicum. Zur Analytik der Übel im Anschluss an Leibniz, in: K. P. LIESSMANN (Hg.), Faszination des Bösen (s. Anm. 52), 133-153, 152.

⁵⁶ Vgl. DS 286; 800; 1333; 1556.

⁵⁷ Vgl. dazu A. KREINER, Gott im Leid (s. Anm. 41), 49-78.

würde, eine Reaktion, wie sie in der Klage oder im Protest zum Ausdruck kommt. Der bekannte Neutestamentler Klaus Berger schreibt dazu:

„Hier wird nicht gefragt: Warum all das Leid. Oder: Wie konnte Gott das zulassen? So fragen Philosophen oder Leute, die nach rückwärts blicken. So fragen Leute, die vom Leiden Abstand gewonnen haben und die eine Theorie interessiert. Die eine Theorie ersinnen möchten, ob Gott gut dabei wegkommt oder nicht, manchmal vielleicht auch, um sich immun zu machen mit einer Theorie. Das Denken aber schaltet die Klage aus, und viele flüchten dann aus dem Herzen in die Herrschaft der Vernunft. Und dann dürfen wir nicht mehr klagen. Alle Theorien sind Klageverbote. Aber wir brauchen doch – wenn es wirklich ernst wird – keine erklärte Welt, keine Theorie, wie alles gekommen ist. Sondern wir sehen Menschen, die schreien vor Schmerz oder schreien wie wir selbst, und wir wollen wissen, wie lange das noch dauern soll.“⁵⁸

Der schon genannte Armin Kreiner wendet gegen Berger aber zu Recht ein, dass sich auch hier bei genauerem Hinsehen „theoretische“ Elemente ausmachen lassen, so etwa, wenn Berger das Übel als etwas Unerschaffenes deutet. Das heißt, dass „die anti-theoretische Polemik“ Bergers wohl doch nicht ganz wörtlich zu nehmen ist; Kreiner weiter dazu:

„Eher dient sie dazu, die theoretischen bzw. argumentativen Lücken und Ungeheimtheiten zu kaschieren, was umso besser gelingt, wenn man das Ganze dann noch als *die* biblische Sichtweise ausgibt. Die Bibel mag von Leuten gelesen werden, die vom ‚Denken‘ nichts halten; geschrieben wurde sie von ihnen nicht.“⁵⁹

Damit schließt sich der Kreis, und wir sind wieder bei der zu Anfang erörterten Frage danach, was die Theologie eigentlich zum *Logos* von *Theos* macht.

Zurück zur Privationslehre: Ich denke, dass es sich bei dieser Lehre um eine philosophisch tiefe Analyse in Bezug auf die Theodizeefrage unter christlichen Prämissen handelt, die bis heute ihresgleichen sucht. Ich wage sogar die These, dass die Privationslehre in diesem Sinne selbst noch unter Ablösung ihrer christlichen Prämissen, die zu ihrer Ausformung führten, einen bedenkenswerten Beitrag zur Theodizeefrage leistet. Eine Theorie des Absurden ist ja auch nicht unbedingt überzeugend, denn einer solchen würde ich mit der Gegenfrage des Boethius begegnen, wie er sie in seiner *Consolatio philosophiae* im Angesicht des bevorstehenden Todes einem Vertrauten in den Mund gelegt hat: „*Bona vero unde, si [Deus] non est?*“ „Gibt es ihn [sc. Gott] nicht, woher das Gute?“⁶⁰

⁵⁸ K. BERGER, *Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?* Stuttgart 1996, 168. – Zit. nach Kreiner, *Gott im Leid* (s. Anm. 41), 37 A. 45.

⁵⁹ KREINER, *Gott im Leid* (s. Anm. 41), 37f. A. 45.

⁶⁰ BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, I 4; vgl. dazu auch G. W. LEIBNIZ, *Theodizee*, I § 20.

Auf die Theodizeefrage ist die Privationslehre eine mögliche Antwort; auf die Frage des Boethius hat eine Theorie des Absurden aber keine zufriedenstellende Antwort mehr. Von hier aus wird auch verständlich, wenn Thomas von Aquin im Umkehrschluss, ausgehend vom Theodizeeproblem, quasi einen „Gottesbeweis“ formuliert hat – und hieraus eben gerade nicht die Nicht-Existenz Gottes gefolgert hat; die entsprechende Stelle aus der „Summa contra Gentiles“ lautet: *Si malum est, Deus est.* „Wenn das Übel existiert, ist Gott.“⁶¹ Denn, so muss man hier erklärend hinzufügen, gibt es privatives Sein, so muss es auch ein „summum bonum“ geben.

⁶¹ THOMAS VON AQUIN, *Summa contra Gentiles* III 71.

ANDREAS HEINZ

Die Einführung der römisch-tridentinischen Liturgiebücher im deutschen Sprachgebiet

Abstract: When Pope Pius V introduced the reformed Roman Breviary (1568) and Missal (1570), he let those dioceses and religious orders that had their own liturgies for at least 200 years decide for themselves to hold on to these. The Roman Ritual (1614) was not obligatory. The period between the Tridentinum and the liturgical constitution of Vatican II was therefore not a time of "iron liturgical uniformity" (Th. Klauser), but one characterised by legitimate liturgical plurality. In German-speaking areas the reception of the "Tridentine" liturgy first took place in Austria and Bavaria, while the local churches of Cologne, Münster and Trier retained their own liturgies until well into the 19th century. At the same time there was great regional diversity as far as processions and blessings were concerned.

Bis in die jüngste Vergangenheit galten die vier Jahrhunderte zwischen der Schlussitzung des Reformkonzils von Trient (1545-1563) und der Verabschiedung der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (1963) als „die Periode der ehernen Einheitsliturgie und der Rubrizistik“ (Theodor Klauser). In der Tat war das gottesdienstliche Leben der römisch-katholischen Kirche in der nachtridentinischen Zeit wesentlich geprägt durch die römischen Einheitsliturgiebücher, die die Päpste nach Abschluss des Tridentinums hatten erarbeiten lassen und – mit gewissen Ausnahmen – weltweit für den liturgischen Gebrauch vorgeschrieben hatten.¹ Sie entsprachen mit der Herausgabe der von abergläubischen Zutaten, ungesunden Wucherungen und übertriebenen regionalen Abweichungen gereinigten Musterbücher für die Feier der Eucharistie (Missale), die Stundenliturgie (Breviarium) und die Feier der Sakramente und Sakramentalien (Rituale) einem Konzilsauftrag. Die in Trient versammelten Konzilsväter hatten die massive, oft nur allzu berechtigte Kritik der Reformatoren an der katholischen Gottesdienstpraxis ihrer Zeit nicht überhört. Sie hatten selbst eine Zusammenstellung der häufigsten bei der Messfeier vorkommenden Missbräuche veranlasst. Sie waren auch nicht blind für die übertriebene regiona-

¹ Vgl. zu den folgenden Ausführungen Winfried HAUNERLAND, Einheitlichkeit als Weg der Erneuerung. Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Reform der Liturgie, in: Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN (Hg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes (LQF 88), 2 Bde., Münster 2002, Bd. 1, 436-465.

le und lokale Zersplitterung der liturgischen Gewohnheiten. Die Missstände riefen nach einer durchgreifenden Reform.

Das Konzil konnte sie aus Zeitmangel nicht selbst durchführen. Es wollte sie aber auch nicht den nach damaligem Liturgierecht erstzuständigen Diözesanbischöfen überlassen. Von den einzelnen Bischöfen wäre die umfassende Reform der liturgischen Bücher kaum zu leisten gewesen. In dieser Situation lag es nahe, diese Aufgabe dem Papst anzuvertrauen. Damit war eine weitreichende Grundsatzenscheidung gefallen. Wenn es seit der Frühzeit der Kirche Sache der Bischöfe war, den öffentlichen Gottesdienst ihrer Ortskirche zu ordnen, so trat nunmehr der Apostolische Stuhl als universaler Gesetzgeber auf den Plan. Erstmals in der abendländischen Liturgiegeschichte gab Rom einheitliche Liturgiebücher heraus, päpstlich approbiert und grundsätzlich verpflichtend einzuführen, sieht man von dem hinsichtlich seines Verpflichtungscharakters eine Sonderstellung einnehmenden *Rituale Romanum* ab.

Als Erstes in der Reihe der römisch-tridentinischen Liturgiebücher erschien 1568 das „Breviarium Romanum“ (BR), 1570 folgte das „Tridentinische Messbuch“ (MR). Auch die Bearbeitung des Buches für die Sakramentengottesdienste, für das Prozessions- und Segnungswesen hatte Pius V. (1566-1572), der Papst der tridentinischen Liturgiereform, noch selbst veranlasst. Der damit befasste Kardinal Julius Antonius Sanctorius vermochte aber bis zu seinem Tod (1602) kein brauchbares Ergebnis zu präsentieren. Zwischenzeitlich erschienen die für die bischöflich geleiteten Gottesdienste maßgeblichen Bücher: 1596 das *Pontificale Romanum* (PR) und 1600 das *Caeremoniale Episcoporum* (CEp). Zuvor war das *Martyrologium Romanum* (1584) veröffentlicht worden. In Gestalt der Ritenkongregation wurde 1588 eine zentrale römische Stelle für gottesdienstliche Angelegenheiten geschaffen, deren vornehmste Aufgabe darin bestand, über die strikte Beobachtung der Texte und Regeln (Rubriken) der vom Papst vorgeschriebenen Einheitsliturgiebücher zu wachen und deren Vorschriften authentisch zu interpretieren. Als letztes Stück der tridentinischen Liturgiereform erschien schließlich 1614 das *Rituale Romanum* (RR), das Paul V. (1605-1621) im Unterschied zu Messbuch, Brevier und Pontifikale aber nicht verpflichtend vorschrieb.² Der Papst begnügte sich mit einer nachdrücklichen Empfehlung. So hing es von der Entscheidung des zuständigen Bischofs ab, ob das römische Buch

² Vgl. Balthasar FISCHER, Das *Rituale Romanum* (1614-1964). Die Schicksale eines liturgischen Buches, in: TThZ 73 (1964) 257-271. Zum Fortleben der Diözesanritualien im deutschen Sprachgebiet vgl. Manfred PROBST, Bibliographie der katholischen Ritualgedrucke des deutschen Sprachbereichs. Diözesane und private Ausgaben (LQF 74), Münster 1993.

für die Feier der Sakramente, die Ordnung der Prozessionen und die Segnungen ganz oder teilweise übernommen wurde oder unberücksichtigt blieb.

1. Fortlebende regionale Vielfalt

Die Charakterisierung der Zeit zwischen Tridentinum und Vaticanum II als „Periode der ehernen Einheitsliturgie“ scheint die weit verbreitete Vorstellung zu bestätigen, überall in der katholischen Welt seien die römisch-tridentinischen Liturgiebücher sofort nach ihrem Erscheinen auch tatsächlich eingeführt und gebraucht worden. Diese Vorstellung ist falsch. In Wirklichkeit hat die Veröffentlichung dieser Liturgiebücher keineswegs zu einer sofortigen Vereinheitlichung des liturgischen Lebens der lateinischen Kirche (soweit sie dem römischen Ritus folgt) geführt. Allzu häufig wird übersehen, dass die päpstlichen Einführungsbullen für Messbuch und Brevier Bistümern und Orden, die auf eine zweihundertjährige liturgische Eigentradition zurückschauen konnten, die Freiheit einräumten, auch in Zukunft bei ihrer diözesanen oder ordenseigenen Liturgie zu bleiben. Das RR hatte ohnehin nur Angebotscharakter. Infolgedessen verlief der Rezeptionsprozess in den verschiedenen Ländern und Bistümern sehr unterschiedlich. Was das deutschsprachige Mitteleuropa betrifft, übernahmen zwar gegen Ende des 16. oder im Laufe des 17. Jahrhunderts die meisten Diözesen die römische Einheitsliturgie. Der Vereinheitlichungsprozess war aber bis weit ins 19. Jahrhundert hinein noch nicht in allen Teilen des Sprachgebiets abgeschlossen. Namentlich die traditionsreichen Ortskirchen von Köln und Trier sowie das Bistum Münster widerstanden der Sogwirkung der tridentinischen Einheitsliturgie erstaunlich lange, selbst in den zentralen Bereichen der Messliturgie und des Stundengebetes.³ Nicht nur in den genannten Bistümern gab es hinsichtlich der Feier der Sakramente und Sakramentalien weiterhin regionale Vielfalt. Im Bereich des naturgemäß stark landschaftsgebundenen Prozessions- und Segnungsbrauchtums herrschte keine strikte Uniformität. Dieser Sektor volksnahen liturgischen Lebens stand auch nach Trient ganz im Zeichen ortskirchlicher Gewohnheiten.

³ Vgl. Andreas HEINZ, Diözesanliturgien in Deutschland nach dem Konzil von Trient. Münster / Köln / Trier, in: MThZ 67 (2016) 332-335. Emil Joseph LENGELING hat in seiner Habilitationsschrift den Übergang des Bistums Münster zur römisch-tridentinischen Liturgie dargestellt und dabei den Blick auf das ganze deutsche Sprachgebiet gerichtet. Dort finden sich die Einzelbelege für die folgenden Ausführungen. Vgl. DERS., *Missale Monasteriense 1300-1900. Katalog, Texte und vergleichende Studien*. Hg. und bearbeitet von Benedikt KRANEMANN und Klemens RICHTER (LQA 76), Münster 1995, hier 601-609.

So haben wir noch mehr als 200 Jahre nach der tridentinischen Liturgieform in den deutschsprachigen Ländern durchaus mit einer liturgischen Pluralität beachtlichen Ausmaßes zu rechnen. Keineswegs waren die römischen Liturgiebücher überall verpflichtend eingeführt. Insbesondere waren in den meisten Diözesen die bistumseigenen Ritualien in Gebrauch geblieben. Sie tradierten nicht nur regionales liturgisches Sondergut im Bereich der Sakramentengottesdienste, des Prozessionsbrauchtums und des Benediktionswesens; sie enthielten darüber hinaus nicht selten Bestimmungen für die Gestaltung der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse, so dass auch hinsichtlich der Messfeier nicht ausschließlich die Vorschriften des MR die Praxis bestimmten. Als seit der Mitte des 18. Jahrhunderts von Frankreich her episkopalistische Tendenzen auch auf die Reichskirche übergriffen (Gallikanismus, Febronianismus), führte dies zu einer Aufwertung der bischöflich geordneten diözesanen Eigenliturgien. Die bistumseigenen Liturgiebücher erlebten eine Renaissance. Selbst dort, wo die römische Liturgie schon rezipiert worden war, nahm man sich nun die Freiheit, ohne Rom eigene Wege zu gehen. Es stellt sich also die Frage, welche liturgischen Bücher bis zum Ende des 19. Jahrhunderts das gottesdienstliche Leben in den deutschen Bistümern regelten. Der Übersichtlichkeit halber wird es sich empfehlen, die einzelnen Metropolitanbezirke der bis 1803 bestehenden Reichskirche diesbezüglich nacheinander in den Blick zu nehmen.

2. Die Salzburger und Wiener Kirchenprovinz

Zur alten bayerischen Kirchenprovinz Salzburg gehörten neben dem gleichnamigen Bistum die Bistümer Brixen, Freising, Passau und Regensburg; des Weiteren die 1807 aufgelöste, kleine Diözese Chiemsee sowie die Salzburgerischen Eigenbistümer Gurk, Seckau und Lavant. Gegen den Widerstand des zuständigen Bischofs von Passau waren 1469 von dessen Sprengel die Bistümer Wien (nur die Stadt und 14 Nachbarparfarreien) und Wiener Neustadt abgezweigt worden. Erst unter Kardinal Ch. A. Graf von Migazzi (1757-1803) erhielt im Zuge der josephinischen Kirchenreform 1782/85⁴ das 1722 zum Erzbistum erhobene Bistum Wien ungefähr seine heutige Ausdehnung. Die Neuorganisation unter Kaiser Joseph II. (1780-1790) machte Wien zum Metropolitansitz des nach St. Pölten transferierten Bistums Wiener Neustadt und des neu gegründeten Bistums Linz.

⁴ Zu den liturgischen Reformmaßnahmen des Kaisers vgl. Hans HOLLERWEGER, Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich (StPLi 1), Regensburg 1976.

Nirgendwo im deutschen Sprachraum erfolgte die Übernahme der römisch-tridentinischen Liturgiebücher rascher und gründlicher als im Bereich der Kirchenprovinz *Salzburg* und dem aus ihr hervorgegangenen Metropolitanbezirk *Wien*.⁵ Eine nachtridentinische Ausgabe des 1518 zum letzten Mal gedruckten Salzburger Diözesanbreviers hat es nicht mehr gegeben. Das bistumseigene Messbuch erlebte zwar 1603 noch einmal einen Nachdruck, der aber bereits zwei Jahre später verdrängt wurde durch die vom Erzbischof verpflichtend eingeführte Missale-Ausgabe von 1605. Sie trägt zwar noch den Titel „Missale Salisburgense“, betont aber durch den Zusatz „juxta ritum et consuetudinem S. Romanae ecclesiae restitutum – nach Ritus und Brauch der heiligen Römischen Kirche erneuert“ die Ausrichtung nach dem Muster des MR von 1570. Tatsächlich handelte es sich um das römisch-tridentinische Messbuch, in das lediglich die Formulare der Salzburger Eigenfeste eingefügt worden waren. Damit hatte Erzbischof Wolf Dietrich von Raitenau (1587-1612), der seine Studien in dem von den Jesuiten geleiteten Collegium Germanicum in Rom absolviert hatte, den Übergang zum „Romanismus“ vollzogen. Auch im Bereich der Sakramentengottesdienste folgte Salzburg früh römischem Brauch. Die Bistumsagende von 1640 brachte eine fast völlige Angleichung an das *Rituale Romanum* 1614; Eigengut wurde nur mehr in geringem Umfang berücksichtigt.

In *Freising* leitete Herzog Ernst aus dem Haus der Wittelsbacher als der zuständige Diözesanbischof (1566-1612) die Einführung der römisch-tridentinischen Liturgie ein. 1609 ließ er das MR für seinen Sprengel in Ingolstadt nachdrucken und befahl jeder Kirche die Anschaffung wenigstens eines Exemplars.

Wohl noch entschiedener betrieb der Bruder des Bischofs, Herzog Wilhelm V. von Bayern, die Romanisierung des liturgischen Lebens in seinem Territorium. In einem Brief vom 20. Januar 1605 forderte er das Freisinger Domkapitel auf, sich bei der Stundenliturgie des römischen Breviers, der römischen Singweise des Chorals, römischer Zeremonien und römischer „Chorröck“ zu bedienen. Das Kapitel zeigte sich säumig, so dass Bischof Ernst in einem Schreiben vom 2. November 1608 seinerseits auf die Durchführung des landesherrlichen Befehls drängen musste. Dabei hält er den Freisinger Domherren vor, dass München,

⁵ Vgl. Dominik DASCHNER, Vom Diözesanmissale zum Missale Romanum Pius' V. (1570). Die Übernahme des Missale Romanum in den Diözesen des südlichen deutschen Sprachgebietes, in: ALW 37 (1995) 304-346. Zur Situation vor der Einführung der „reinen“ römischen Liturgie vgl. DERS., Die gedruckten Meßbücher Süddeutschlands bis zur Übernahme des Missale Romanum Pius V. (1570) (Regensburger Studien zur Theologie 47), Frankfurt 1995.

Landshut und andere Orte bereits zur römischen Liturgie übergegangen seien. Wir dürfen davon ausgehen, dass die Umstellung wenig später, im Zusammenhang mit der Einführung des römisch-tridentinischen Messbuchs (1609) erfolgte.

Da das RR ungebührlich lange auf sich warten ließ (es erschien erst 1614), übernahm 1612 das Bistum Freising das „Pastorale Romanum“, das man fälschlich für ein streng römisches Buch hielt. In Wirklichkeit war dieses Rituale eine von einem Löwener Professor im Auftrag des Mechelner Erzbischofs Johannes Handrinus zusammengestellte Sammlung, deren Texte in der Mehrzahl aus französischen Bistumsagenden stammten. Die Freisinger Ausgabe bewahrte Eigentum lediglich im Bereich der Benediktionen. Ihr Nachdruck von 1625 wurde 1673 abgelöst durch eine von dem Münchener Pfarrer Kaspar Kirmair besorgte Neubearbeitung, die weitgehend dem Muster des RR folgt, aber im Bereich der Sakramentengottesdienste auch Eigentum aus den Ritualien der Nachbarbistümer integriert hat. Dagegen hielten sich die Verantwortlichen der Neubearbeitung von 1864, dem Geist ihrer Zeit entsprechend, gewissenhaft an das Vorbild des RR.

In *Regensburg* war es der im römischen Collegium Germanicum ausgebildete Bischof Wolfgang von Hausen (1600-1613), der die römisch-tridentinische Liturgie einführte. 1611 erfolgte der Druck eines „Missale Ratisbonense Romano conformatum“. Hinsichtlich des Diözesanrituales beobachten wir von Ausgabe zu Ausgabe eine immer engere Anlehnung an das Muster des RR, das schließlich 1895 förmlich eingeführt wurde, zusammen mit einem umfangreichen, römisch approbierten *Proprium Ratisbonense*.

Auch in *Brixen* erfolgte der Übergang zur römisch-tridentinischen Ordnung bereits in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Das Bistumsrituale wurde 1613 zum letzten Mal gedruckt. Das Diözesanbrevier, das 1516 zum ersten und einzigen Mal im Druck erschienen war, wich in nachtridentinischer Zeit dem BR. Im Bereich der Sakramentengottesdienste, der Prozessionsgewohnheiten und Sakramentalien tradierte das Brixener Rituale mit großer Traditionstreue bistumseigene Gewohnheiten bis in seine letzte Vollausgabe von 1906.

Unter den Diözesen des altbayerischen Raumes kommt *Passau* wegen der großen Ausdehnung des Sprengels besondere Bedeutung zu. Erzherzog Leopold, der Bruder Kaiser Ferdinands II., leitete von 1598-1625 das Fürstbistum. In seinem Rekatholisierungsprogramm kam der Übernahme der römisch-tridentinischen Liturgie ein besonderer Stellenwert zu. Am 1. April 1608 verordnete er die Einführung des römischen Messbuchs und Breviers mit eingearbeitetem Diözesanproprium. Das Bistumsrituale bewahrte dagegen weiterhin liturgisches Eigentum. So übernahm die Ausgabe von 1665 nur einzelne Stücke des RR, etwa den fast nie gebrauchten Erwachsenentaufritus, wogegen die Kindertaufe wei-

terhin nach Bistumsbrauch erfolgte. Auf dieser Linie einer bloß selektiven Rezeption des römischen Musterbuches bewegten sich auch die folgenden, kraft bischöflicher Autorität erschienenen Ritualeausgaben von 1686 bis 1774. Erst der zweibändige *Liber Ritualis Passaviensis* von 1837/38 stellte die Übereinstimmung mit dem RR weitgehend her, ergänzte aber die römischen Formulare durch deutsche Ansprachen. Da dieses Buch kaum Segnungsformulare enthielt, gab der Passauer Diözesanpriester S. Lueg als Ergänzung 1845 ein „Manuale Benedictionum“ heraus, das noch im Erscheinungsjahr eine mit bischöflicher Druckerlaubnis versehene Neuauflage erlebte und 1849 nochmals nachgedruckt wurde. Immer noch mit bloß bischöflicher Approbation erschienen die dem RR fast vollständig angepassten Ausgaben von 1893 und 1894. Die förmliche Einführung des RR erfolgte im Bistum Passau erst 1930, wobei jedoch der Stammtel ergänzt wurde durch einen umfangreichen, römisch approbierten, allen bayerischen Diözesen gemeinsamen Anhang, in dem die regionalen Traditionen Berücksichtigung fanden.

Die Tatsache, dass Salzburg und Passau sich früh und weitgehend der römisch-tridentinischen Ordnung angepasst hatten, erklärt, weshalb im Herrschaftsbereich von Kaiserin Maria Theresia (1740-1780) und ihres Sohnes Joseph II. (1780-1790) ein von neogallikanischen und aufklärerischen Ideen inspiriertes Projekt zur Verbesserung der römischen Liturgiebücher, wie es seitens der Bischöfe von Laibach (Ljubljana) und Gurk angeregt worden war, von Joseph II. zurückgewiesen wurde mit der Bemerkung, die Herren Bischöfe sollten sich mit wichtigeren Dingen befassen als mit den Lesungen der 2. Nokturn. Jede Änderung im Brevier sei zu unterlassen, da „dergleichen Dinge nur Ärgerniß und Aufsehen verursachen und zu nichts Wesentlichem führen“. Die in Österreich nachgedruckten Ausgaben der römisch-tridentinischen Liturgiebücher – sie erschienen allerdings erst unter Franz I. in der neu errichteten Wiener Mechitharisten-Druckerei – (Brevier 1823/24; Missale 1827) unterschieden sich denn auch nur in zwei unbedeutenden Punkten von den im Ausland hergestellten Ausgaben: Es fehlte die durch eine Verordnung Josephs II. vom 7. Mai 1774 verbotene 2. Lesung am Fest Papst Gregors VII., in der von der Gewalt des Papstes über den Kaiser die Rede war, und es war eine Stelle in der Brevierlesung am Fest des seligen Benno getilgt worden, die die Papsttreue des Bischofs im Investiturstreit lobte.

Selbst im Bereich des Rituale, ein Buch bischöflichen Rechtes, wünschte Joseph II. größtmögliche Nähe zum RR. Der Kaiser bestimmte 1784 das römische Musterbuch als einzige Richtschnur für das Segnungswesen; im gleichen Jahr erging die Anweisung, die Zeremonien der Karwoche unter Aufgabe von partikulären Diözesanbräuchen streng nach dem römischen Ritus zu vollziehen.

Überraschenderweise sprach sich der Kaiser auch gegen die von manchen Bischöfen gewünschte Verwendung der deutschen Sprache bei der Sakramentenspendung aus.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Im bayerisch-österreichischen Raum war die römisch-tridentinische Einheitsliturgie an der Schwelle zum 19. Jahrhundert bestimmend für die gottesdienstliche Praxis. Die Herzöge von Bayern und das habsburgische Kaiserhaus sowie aus der römischen Schule hervorgegangene Bischöfe hatten sie von Anfang an gefördert als Ausweis eines papsttreuen Katholizismus. Aus freilich anderen Motiven betrachtete der Josephinismus die römische Ordnung ebenfalls als zu förderndes Ideal: Die nüchterne römische Liturgie lieferte eine willkommene Handhabe, den der Aufklärung anstößigen Überschwang barocker Volksfrömmigkeit zu bekämpfen. Die römisch-tridentinische Einheitsliturgie festigte zudem den Zusammenhalt im habsburgischen Vielvölkerstaat. Auch schien es aus Gründen der Staatsraison geraten, die verschiedenen innerhalb der Monarchie gesprochenen Sprachen nicht in die Liturgie einzulassen, sondern am verbindenden Latein festzuhalten.

3. Das Erzbistum Mainz

Eine ähnlich frühe und problemlose Übernahme der römisch-tridentinischen Liturgiebücher wie in der Salzburger Kirchenprovinz lässt sich unter den drei rheinischen Metropolen lediglich in Mainz beobachten.⁶ 1698 hatte Erzbischof Lothar Franz von Schönborn (1695-1729) das MR mit dem beigegebenen Proprium der diözesanen Eigenfeiern als offizielles Messbuch für das Erzbistum Mainz eingeführt. Auf dem Sektor des Stundengebets war der Übergang zum römisch-tridentinischen Ritus bereits unter Erzbischof Johann Philipp von Schönborn (1647-1673) erfolgt, der 1665 das römische Brevier mit angehängtem Mainzer Proprium vorgeschrieben hatte. Lediglich das 1696 und 1701 gedruckte Bistumsrituale sowie ein im 18. Jahrhundert in verschiedenen Bearbeitungen mehrfach neu aufgelegtes, zum bequemen Gebrauch der Seelsorger in den benachbarten Bistümern Mainz, Köln, Trier, Speyer und Worms gedachtes, handliches Kurzrituale bewahrten Mainzer Eigengut.

⁶ Vgl. Hermann REIFENBERG, *Messe und Missalien im Bistum Mainz seit dem Zeitalter der Gotik* (LQF 37), Münster 1960; DERS., *Vom Missale Moguntinum des Jahres 1602 zum Missale Romano-Moguntinum von 1698*, in: *AMRhKG* 13 (1961) 432-439; DERS., *Stundengebet und Breviere im Bistum Mainz seit der romanischen Epoche* (LQF 40), Münster 1964; DERS., *Sakramente, Sakramentalien und Ritualien im Bistum Mainz seit dem Spätmittelalter. Unter besonderer Berücksichtigung der Diözesen Würzburg und Bamberg* (LQF 53), Münster 1971 (Bd. 1), Münster 1982 (Bd. 2).

Auch in den Mainzer Suffraganbistümern war die römische Einheitsliturgie an der Wende zum 19. Jahrhundert rezipiert. Nur in dem durch das Rituale geregelten Bereich der Sakramentengottesdienste, des Prozessions- und Benediktionswesens lebten diözesane Eigentraditionen weiter.

4. Die Kirchenprovinz Köln

Nach der Eroberung der linksrheinischen Territorien durch die französischen Revolutionsheere und infolge des Konkordatsabschlusses zwischen der Französischen Republik und dem Heiligen Stuhl 1801 verlor Köln⁷ nicht nur seinen Rang als Vorort einer Kirchenprovinz, sondern auch den Bischofssitz. Es kam zur Errichtung eines neuen Bistums Aachen; erster Bischof wurde der Elsässer Marc Antoine Berdolet (1802-1809). Er führte in dem zur Kathedrale erhobenen Aachener Münster und im ganzen Bistum die römisch-tridentinischen Liturgiebücher ein. Die Kölner Eigenliturgie aber überlebte im rechtsrheinischen Teil des Erzbistums. Als es infolge der Bulle „De salute animarum“ 1821 zur Wiedererrichtung des Erzbistums und der Kölner Kirchenprovinz kam, bedeutete dies auch eine neue Überlebenschance für die Kölner Diözesanliturgie. Bereits 1815, nach dem Sieg über Napoleon I., hatte der Kölner Kapitelsvikar den weiteren Gebrauch der Kölner Bistumsagende von 1720 eingeschärft. Auch in den 1821 neu zum Bistumsverband gekommenen ehemaligen Lütticher Pfarreien der Westeifel (Eupen und St. Vith) sollte sich der Klerus des Diözesanrituales von Köln bedienen, das im 19. Jahrhundert allerdings nur in Form einer mehrfach aufgelegten Kurzausgabe zur Verfügung stand. Erzbischof Melchers (1866-1885; † 1895) arbeitete während seines durch den preußischen Kulturkampf bedingten, fast zehnjährigen Exils im Franziskanerkloster von Maastricht selbst an einer Neufassung der Kölner Agende, die aber ungedruckt blieb. Sein Nachfolger, Kardinal Kremetz (1885-1899), setzte im Februar 1894 eine Arbeitsgruppe ein mit dem Auftrag, einen Diözesananhang zu dem auch im Erzbistum Köln nun einzuführenden RR zusammenzustellen.

Wie dies in den Nachbarbistümern Münster und Trier 1893 bzw. 1894 geschehen war, erfolgte im Erzbistum Köln im Jahre 1900 die formelle Einführung des RR mit einem umfangreichen, römisch approbierten Diözesanappendix.

Hinsichtlich der Messfeier und der Stundenliturgie benutzte der Bistumsklerus vielfach noch die diözesanen Liturgiebücher: das Kölner Messbuch von 1756

⁷ Zur Kölner Liturgiegeschichte vgl. den in Anm. 3 angeführten Aufsatz (Lit.) sowie die ältere Arbeit von Franz Joseph PETERS, Beiträge zur Geschichte der Kölnischen Messliturgie. Untersuchungen zu den gedruckten Missalien des Erzbistums Köln (Colonia Sacra 2), Köln 1951.

und die Brevierausgabe von 1780. Als Erzbischof Ferdinand August Freiherr von Spiegel (1824-1835) am 1. Mai 1825 das Kölner Metropolitankapitel wiedererrichtete, lebte im Kölner Dom die Bistumsliturgie wieder auf. Das Kapitel des Aachener Münsters blieb allerdings bei der römischen Ordnung. Klemens August Droste zu Vischering (1836-1845), Spiegels Nachfolger, konzedierte den Priestern, die das Kölner Brevier benutzten, eine Reduktion des täglichen Gebetspensums; die Matutin durfte um zwei Drittel gekürzt werden (nur noch drei Psalmen und drei Lesungen). Um in den Genuss dieser Vergünstigung zu kommen, optierten die Weihkandidaten in ihrer Mehrzahl fortan für das Bistumsbrevier. So gewann die Kölner Eigenliturgie sogar neues Terrain. Erzbischof Johannes von Geissel (1845-1864) berief 1847 eine Kommission zur Vorbereitung einer neuen Ausgabe des vergriffenen Bistumsmissales. Als eine 1849 an die Ritenkongregation gerichtete Anfrage erwartungsgemäß ergab, dass Rom einem solchen Unternehmen ablehnend gegenüberstand, erstellte man ein auf das römische Messbuch abgestimmtes Diözesanproprium, das 1857 mit römischer Approbation erschien. Bereits von 1852 an wurden die Weihkandidaten zum Gebrauch der römischen Liturgiebücher verpflichtet. Der ältere Klerus durfte aber weiterhin das Kölner Messbuch und Brevier gebrauchen. Das Metropolitankapitel übernahm ab dem 1. Januar 1887 den römisch-tridentinischen Ritus.

Im Kölner Suffraganbistum *Münster* war die Bistumsliturgie ebenfalls zu Anfang des 19. Jahrhunderts noch eine lebendige Größe.⁸ Nach Wiedererrichtung der Kölner Kirchenprovinz in neuen Grenzen tauchte in Münster sogar der Gedanke auf, für die dazugehörigen Diözesen (Köln, Hildesheim, Limburg, Münster, Osnabrück, Paderborn, Trier) eine gemeinsame Regionalliturgie nach Art der neogallikanischen Liturgien Frankreichs zu schaffen. Franz Josef Antony, Chordirektor an der Münsterer Domkirche, arbeitete einen Brevierentwurf aus, der u. a. dem Trierer Bischof Josef von Hommer zur Begutachtung übersandt wurde. Als sich herausstellte, dass eine Harmonisierung der unterschiedlichen liturgischen Traditionen im ganzen Metropolitanverband doch nicht zu erreichen sein würde, ließ der Münsterer Bischof Kaspar Maximilian Freiherr Droste

⁸ Vgl. Benedikt KRANEMANN, Nachtridentinische Liturgiereform am Beispiel des Bistums Münster, in: KLÖCKENER / KRANEMANN (Hg.), Liturgiereform (s. Anm. 1), Bd. 1, 466-495; Andreas HEINZ, Die Bedeutung von Bischof Johann Georg Müller (1844-1847 Weihbischof von Trier; 1847-1870 Bischof von Münster) für die trierische und münsterische Diözesanliturgie, in: DERS., Liturgie und Frömmigkeit. Beiträge zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte des (Erz-)Bistums Trier und Luxemburgs zwischen Tridentinum und Vatikanum II, Trier 2008, 283-309; Erstdruck in: Benedikt KRANEMANN / Klemens RICHTER (Hg.), Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung. Gottesdienst im Bistum Münster, Altenberge 1997, 127-166.

zu Vischering im Alleingang 1829/30 das bistumseigene Brevier und wenige Jahre später (1835) auch das Diözesanmissale neu auflegen. Es war Bischof Johann Georg Müller (1848-1870), der 1862 in Verhandlungen mit der Ritenkongregation eintrat mit der dem damaligen innerkirchlichen Trend entsprechenden festen Absicht, baldmöglichst die römisch-tridentinischen Liturgiebücher in seinem Sprengel verpflichtend einzuführen. Am 28. Juli 1862 erfolgte die Approbation des als Anhang zum Römischen Messbuch und Brevier neu erarbeiteten Diözesanproprium. Beide Ordnungen bestanden zunächst noch nebeneinander. Die Kathedrale übernahm 1880 die römischen Bücher. Im Bistum vollzog sich die Ablösung der Diözesanliturgie durch die römische Einheitsliturgie allmählich. Neben dem *Directorium Romano-Monasteriense* erschien noch 1893 ein *Directorium Monasteriense*. Im nämlichen Jahr erfolgte die Einführung des um den üblichen Diözesananhang erweiterten RR. Damit kam auch im Bistum Münster der Romanisierungsprozess zum Abschluss.

5. Die Kirchenprovinz und das Bistum Trier

Die Suffraganbistümer der 1801 aufgelösten Kirchenprovinz Trier⁹ lagen im lothringischen Raum: Metz, Toul und Verdun. Hinzu kamen 1777 noch die beiden aus Teilen der übergroßen Diözese Toul neu errichteten Bistümer Nancy und St. Dié. Wie Trier hatte keine dieser Diözesen bis dahin die römisch-tridentinische Liturgie förmlich eingeführt. Vielmehr war auch der ostfranzösische Raum voll von der neogallikanischen Bewegung Innerfrankreichs erfasst worden, die im 18. Jahrhundert mehr als der Hälfte der französischen Bistümer neue, diözesaneigene Liturgiebücher brachte.¹⁰ Verdun erhielt 1779 ein neues Bistumsmissale, das weitgehend dem Vorbild des *Missale Parisiense* von 1738 folgte. Die für das Bistum Toul 1748 (Brevier) und 1750 (Missale) neubearbeiteten Liturgiebücher wichen erheblich von der Ordnung der entsprechenden römisch-tridentinischen Bücher ab. Ein Charakteristikum des Toulser Eigenmissales von 1750 ist beispielsweise die konsequente Thematisierung der Sonntagsliturgie: Jeder Sonntag steht unter einem bestimmten, dem jeweiligen Evangelium entnommenen Thema; alle übrigen Messtexte sind dazu passend ausgewählt. Die 1777 neugegründeten Sprengel von Nancy und St. Dié übernahmen die Liturgie

⁹ Vgl. Wolfgang SEIBRICH, Das Erzbistum Trier als Teil der Gesamtkirche, in: Bernhard SCHNEIDER (Hg.), Kirchenreform und Konfessionsstaat 1500-1801. Geschichte des Bistums Trier 3 (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 37), Trier 2010, 147-199.

¹⁰ Vgl. zu den folgenden Ausführungen Andreas HEINZ, Pläne zu einer Reform der Trierer Diözesanliturgie unter Erzbischof Clemens Wenzeslaus (1768-1802), in: DERS., Liturgie und Frömmigkeit (s. Anm. 8), 133-166; Erstdruck: AMRhKG 29 (1977), 143-174.

des Mutterbistums Toul. In Nancy erfolgte 1838 eine neuerliche Ausgabe des *Missale Nanciense et Tullense* für das infolge des Konkordats von 1801 entstandene Doppelbistum Nancy-Toul.

Ein umfassendes liturgisches Reformprogramm konnte die Diözese Metz im Jahre 1778 realisieren. Es erschienen eine Neubearbeitung des Bistumsmissales, eine darauf abgestimmte, vierbändige Brevierausgabe, dazu das passende Graduale und Antiphonale. Einem kompetenten und interessierten Beobachter der neogallikanischen Bewegung, dem Trierer Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim (Febronius)¹¹, erschienen die neuen Metzger Liturgiebücher geradezu mustergültig. Sie blieben bis weit ins 19. Jahrhundert hinein in Gebrauch. Nachdrucke des Metzger Bistumsmissales erfolgten 1829 und 1848. Auch im Bereich des Rituale lebte die Eigentradition ungebrochen weiter. Erst die Metzger Ritualeausgabe von 1875 übernahm die wichtigsten Stücke des RR.

Das Erzbistum Trier hatte 1748 ein neues Diözesanbrevier erhalten, das nach dem Urteil des bei seiner Herausgabe federführend beteiligten späteren Weihbischofs von Hontheim eine weitgehende Angleichung an die römische Ordnung gebracht hatte.¹² Nach dem Erscheinen der neuen Liturgiebücher im Nachbarbistum Metz verfolgte Erzbischof Clemens Wenzeslaus (1768-1801) den Plan, eine ebenso umfassende Liturgiereform in seinem Sprengel durchzuführen und unter der Leitung von Weihbischof von Hontheim sämtliche nach neogallikanischen Grundsätzen überarbeiteten Bücher der Trierer Bistumsliturgie neu oder erstmals drucken zu lassen. Die hochfahrenden Reformpläne scheiterten jedoch am Widerstand des Domkapitels und an Finanzierungsschwierigkeiten: Sie wurden schließlich durch den Ausbruch der Französischen Revolution (1789) völlig vereitelt.

Als infolge des Konkordats von 1801 das alte Erzbistum Trier als Bistum in bedeutend reduzierten Dimensionen neu erstand und in Charles Mannay (1802-1816) einen französischen Bischof erhielt, konnte die neogallikanische Liturgie doch noch in Trier Fuß fassen. Nach der Inthronisation des neuen Bischofs im September 1802 ordnete dieser die Übernahme der Pariser Liturgiebücher für den Domgottesdienst an.¹³ Diese Maßnahme entsprach den von Napo-

¹¹ Vgl. Wolfgang SEIBRICH, Die Weihbischöfe des Bistums Trier (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 31), Trier 1998, 140-150.

¹² Vgl. Andreas HEINZ, Die gedruckten liturgischen Bücher der Trierischen Kirche. Ein beschreibendes Verzeichnis mit einer Einführung in die Geschichte der Liturgie im Trierer Land (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 32), 31-35; 141-145.

¹³ Vgl. Andreas HEINZ, Das gottesdienstliche Leben, in: Martin PERSCH u. Bernhard SCHNEIDER (Hg.), Geschichte des Bistums Trier 4 (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 38), Trier 2000, 247-274, hier 251f.

leon dem mit dem Papst geschlossenen Konkordat hinzugefügten „organischen Artikeln“, deren 39. eine Einheitsliturgie und einen Einheitskatechismus für alle zum französischen Staatsgebiet gehörenden Diözesen vorsah. Die Liturgie der Hauptstadt Paris sollte auch die Liturgie des ganzen Reiches werden. Gottlob nötigte die Bistumsleitung aber den Trierer Diözesanklerus nicht zur Anschaffung der Pariser Liturgiebücher, deren Gebrauch im Dom auch nur von kurzer Dauer sein sollte. Nach dem Sieg über Napoleon I. richtete der preußische General-Gouverneur Justus Gruner am 22. Mai 1814 ein Schreiben an das Trierer Domkapitel,¹⁴ worin er „verschiedene französische Überbleibsel“ beim Domgottesdienst monierte, „namentlich die Tracht der Chorherren und den Pariser Choral“. Kurz darauf wanderten die Pariser Chorbücher in die Dombibliothek. Das Domkapitel kehrte zur Ordnung des Trierer Breviers von 1748 zurück, das zu diesem Zeitpunkt auch der Bistumsklerus noch in seiner Mehrzahl benutzte.

Um die Jahrhundertmitte bahnte sich, maßgeblich gefördert von dem unter den Bischöfen Arnoldi (1842-1864), Pell dram (1865-1867) und Eberhard (1867-1876) amtierenden Generalvikar Matthias Martini (1847-1868), eine Renaissance der Trierer Bistumsliturgie an.¹⁵ Der von Martini protegierte, eben erst 30-jährige Domorganist Michael Hermesdorff gab im Frühjahr 1863 mit dem Imprimatur der Bistumsleitung ein „Graduale iuxta usum Ecclesiae Cathedralis Trevirensis dispositum“ heraus.¹⁶ Hermesdorff, der sich bald als Choralforscher weit über die Grenzen seines Heimatbistums hinaus einen Namen machen sollte, stellte mit seinem Choralbuch erstmals das trierische Eigengut in einer handlichen Druckausgabe für den gottesdienstlichen Gebrauch bereit. Das Domkapitel benutzte das Hermesdorffsche „Graduale Trevirense“ ab Mai 1863. Noch im gleichen Jahr publizierte der Domorganist die „Praefationes in cantu trevirensi“; 1864 erschien mit dem Imprimatur des Generalvikars das „Antiphonale iuxta usum Ecclesiae Cathedralis Trevirensis dispositum“. Die Edition des sogenannten trierischen Chorals wurde in den folgenden Jahren komplettiert durch eine

¹⁴ Bistumsarchiv Trier Abt. 91 Nr. 399 (Domgottesdienst 1814-1832). Das Schreiben hat folgenden Wortlaut: „Ich erlaube mir Euer Hochwürden Aufmerksamkeit auf diesen Mißstand zu fixieren, um überzeugt zu seyn, daß dieselbe gerne das Nöthige veranlassen, daß mit der alten ehrwürdigen Tracht der Chorherren auch der schöne deutsche Choralgesang und mit ihm die Erinnerung an unsere vaterländischen Heiligen und Patrone wieder eingeführt wird.“

¹⁵ Vgl. hierzu und zu den folgenden Ausführungen Andreas HEINZ, Im Banne der römischen Einheitsliturgie. Die amtliche Einführung der römisch-tridentinischen Liturgie im Bistum Trier in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: DERS., Liturgie und Frömmigkeit (s. Anm. 8), 243-281. Erstdruck (mit Anhängen): RQ 79 (1984) 37-92.

¹⁶ Zu den Hermesdorffschen Ausgaben und deren Rezeption vgl. die Ausführungen in der in Anm. 12 genannten Monographie.

in Etappen publizierte „*Harmonia cantus choralis*“: In Einzelfaszikeln erschienen das *Ordinarium Missae* (1865), das *Hymnar* (1866), *Introitus-Gesänge* (1866), ein *Vesperale* (1867), *Halleluja- und Tractus-Gesänge*, *Sequenzen* und *Offertoria* (1867), jeweils in der trierischen Choralfassung, für vier Stimmen oder für Orgelbegleitung harmonisiert. Die trierischen Präfations- und Paternoster-Töne beschlossen 1868 die Reihe. Wie eine 1887 durchgeführte Erhebung beweist, wurden die trierischen Choralbücher zu diesem Zeitpunkt in etwa einem Drittel der Pfarreien des Bistums benutzt, während die vom Regensburger Verlagshaus Pustet verbreiteten römischen Choralbücher (*Medicaea*) nur in 63 Pfarreien Eingang gefunden hatten.

Durch eine Anfrage aus Trier aufmerksam geworden, hatte die Ritenkongregation bereits im Januar 1864 verlangt, der Bischof habe mit klugem Eifer darauf hinzuarbeiten, dass in der ganzen Diözese baldmöglichst die Liturgie nach Maßgabe der römischen Liturgiebücher gefeiert werde. Aber erst unter Bischof Matthias Eberhard (1867-1876) kam es zu ersten Maßnahmen. Da keine Exemplare des Trierer Breviers mehr zu beschaffen waren, blieb dem der Bistumsliturgie durchaus gewogenen Bischof keine andere Wahl, als die Weihekandidaten ab dem 1. Januar 1873 zum Gebrauch des Römischen Breviers zu verpflichten. Ab diesem Datum galt im Priesterseminar für die Feier der Eucharistie und des Stundengebets die römische Ordnung.

Der Mangel an diözesaneigenen Liturgiebüchern hatte dazu geführt, dass zu diesem Zeitpunkt im Bistum nur mehr ein gutes Drittel des Klerus das Trierer Brevier benutzte; von dem 1610 zuletzt gedruckten Bistumsmisale existierten nur noch einzelne Exemplare. Doch lebten trotz des faktisch allgemeinen Gebrauchs des römischen Messbuchs diözesanliturgische Besonderheiten weiter, etwa die von der römischen abweichende Ordnung der Sonntagsperikopen.¹⁷

¹⁷ Das 1888 als Kanzelbuch veröffentlichte Lektionar (vgl. ebd., 120) brachte nach Einführung der römischen Leseordnung (1. Jan. 1888) die Perikopen (Lesung und Evangelium der Sonn- und Feiertage) nach der Ordnung des römischen Messbuchs. – Eine genaue Gegenüberstellung der unterschiedlichen trierischen und römischen Ordnung für die Sonntags-evangelien hatte Generalvikar M. Martini im „Kirchlichen Amtsanzeiger für die Diözese Trier“ (KAA) 1856 veröffentlicht: KAA 4 (1856) 54-56, 57-60, 61-63. Die unterschiedliche Perikopenordnung berücksichtigte auch M. SCHU in seinem aszetischen Kommentar: Die biblischen Lesungen der katholischen Kirche in dem Officium und der Messe de tempore, Trier 1861. In der um die Jahrhundertmitte von Christoph Kleyboldt, Priester des Bistums Münster, bearbeiteten Ausgabe der weitverbreiteten „Hauspostille“ von L. Goffiné OPraem (1648-1719) wird in Fußnoten jeweils auf die im Bistum Münster sowie in Trier und Köln geltende, von der römischen teilweise abweichende Leseordnung für die Sonn- und Feiertage hingewiesen: Des ehrwürdigen Leonhard Goffine katholisches Unterrichts- und Erbauungsbuch. Neu bearbeitet von Chr. KLEYBOLDT, Mainz ⁴1866, 35, 46, 51, 451, 454, 459 usw. In

Zur förmlichen, allgemeinen Einführung der römisch-tridentinischen Liturgiebücher kam es erst während der Regierungszeit des aus dem Elsass stammenden, von französischem Restaurationsdenken geprägten Bischofs Michael Felix Korum (1881-1921). Die Verhandlungen mit der Ritenkongregation führten zur erstmaligen römischen Approbation eines auf die römisch-tridentinischen Liturgiebücher abgestimmten Trierer Diözesanproprium. Zum 1. Januar 1888 verfügte Bischof Korum den allgemeinen Übergang zum römischen Ritus. Älteren Priestern wurde jedoch gestattet, bis an ihr Lebensende das Bistumsbrevier zu benutzen. Diese Ausnahmeregelung erklärt, weshalb neben dem *Directorium romano-trevirensis* bis 1915 einschließlich ein *Directorium treverense* für die Benutzer des Bistumsbreviers erschien.

Für die Feier der Sakramente und Sakramentalien sowie für das Prozessionswesen war das 19. Jahrhundert hindurch die letzte Vollaussgabe des Trierer Bistumsrituales von 1767 das offizielle liturgische Buch.¹⁸ Die Seelsorger benutzten anstelle der großformatigen Agende jedoch häufiger die handlichere Kleinausgabe, die nur die häufiger vorkommenden Formulare enthielt. Im Westteil des Bistums war das 1803 erschienene kleine Metzzer Rituale (*Compendium Ritualis Metensis*) weit verbreitet. Bischof Josef von Hommer ließ 1836 einen von ihm selbst bearbeiteten, mit katechetischen Zwischentexten angereicherten Auszug aus dem Bistumsrituale drucken. Dieses „Manuale seu Compendium Ritualis Trevirensis“ enthielt nur die Formulare für die Sakramentengottesdienste und die häufiger vorkommenden Benediktionen. Es wurde 1848 und 1873 mit bischöflicher Approbation nachgedruckt. In Luxemburg erschienen 1817, 1857 und 1862 Auszüge aus dem Trierer Rituale. Die Übernahme des RR erfolgte in Trier 1894. Doch war es Bischof Korum in langwierigen Verhandlungen mit der Ritenkongregation gelungen, die wichtigsten Stücke der Trierer Eigentradition zu retten. Sie wurden für den gottesdienstlichen Gebrauch zugänglich gemacht in einem römisch approbierten Appendix. Diese „Collectio Rituum“ enthielt unter anderem den Trierer Tauf-, Trauungs- und Begräbnisritus, die Sonderriiten der Heiligen Woche und die trierische Ordnung der Fronleichnamsprozession.

So kam tatsächlich erst um die Wende zum 20. Jahrhundert mit der Übernahme des RR zuletzt auch in den Bistümern Köln, Münster und Trier die Rezeption der römisch-tridentinischen Liturgiebücher zum Abschluss.

Münster erfolgte erst mit der Einführung eines neuen Perikopenbuches infolge einer bischöflichen Verordnung vom 17. November 1891 der allgemeine Übergang zur Perikopenordnung des MR. Vgl. Kirchl. Amtsblatt Münster 1891, 109.

¹⁸ Vgl. die Beschreibung der Trierer Ritualien in der in Anm. 12 nachgewiesenen Monographie.

KLEINER BEITRAG

ELISABETH HURTH

Der gute Hirte

Zum Priesterbild in der Unterhaltungsliteratur
am Beispiel der *Bergpfarrer*-Heftromane

Abstract: The following analysis of Toni Waidacher's trivial novels about a mountain priest illuminates the interplay between religion and trivial Christian literature. The novels present the priest as a committed "man of God" (1 Tim 6,11) and a role model for his parish. While postmodern times are marked by man's estrangement from God and the decreasing significance of the church, the trivial novels reveal a practical certainty about God's existence and confirm established piety. As a "good shepherd" (Joh 10,11), the mountain priest reflects the current desire for a trustworthy and exemplary man of God and can thus also serve as a model for priests today.

„Mehr als 70 Prozent der Menschen“, so konstatiert der katholische Journalist Josef Othmar Zöllner 1969 in seiner Studie *Abschied von Hochwürden*, erwarten von einem Priester „höhere menschliche Qualitäten als von anderen Menschen“. Sie versuchen, „ihr Traumbild vom reinen und großen Menschen, das heiligmäßige Ideal, auf den Priester zu projizieren“.¹ Dass die „weltliche Gesellschaft [...] die ganze Forderung nach Heiligkeit auf den Priester [wirft]“, trifft heute definitiv nicht mehr in dem Maße zu, wie Zöllner dies für die sechziger Jahre annahm, aber es zeigt sich auch in diesen Tagen, dass Menschen vom Priester herausragende Vorbildqualitäten erwarten.²

Die theologische und biblische Begründung des Priestertums nimmt man dabei jedoch kaum noch wahr. Die einzigartige Berufung des Priesters, seine Teilhabe am Priestertum Jesu Christi wird vielfach nicht mehr beachtet und anerkannt. Dazu fügt sich, dass sich das Verständnis für die objektiv begründete Geltung sakramentaler Vollzüge und ihrer Amtsträger ebenfalls auflöst.

Ein Wandel des Priesterbildes wird offenbar, bei dem die menschlichen Seiten des Priesters stärker hervortreten. Der Priester wird an dem gemessen, was er als vorbildlicher Mensch zu sein hat. In Zeiten von Missbrauchsskandalen sowie einer dramatischen Kirchen- und Gotteskrise schwindet jedoch die angesonnene Vorbildlichkeit des Priesters in der Gesellschaft schier unaufhaltsam. Der Glaubwürdigkeits- und Autoritätsverlust des Priesters ist eklatant. Dem Amt kommt keine Autorität an sich mehr zu.

¹ Josef Othmar ZÖLLNER, *Abschied von Hochwürden*. Seelsorger der Zukunft, Frankfurt a. M. 1969, 55.

² Ebd., 60. Vgl. auch Elisabeth HURTH, *Mann Gottes. Das Priesterbild in Literatur und Medien*, Mainz 2003, 10-11.

Diese Entwicklungen haben deutliche Spuren in den Medien hinterlassen. In dem Maße, in dem die Priestergestalt immer mehr als menschlicher Charakter in den Vordergrund rückt, zeigt sich ein zunehmendes Abwandern der Priesterthematik in die Unterhaltungsmedien. In diesen löst sich das Priesterbild von theologischen und ekklesiologischen Problemen ab in einer breiten Skala von Serien und Filmen wie den klassischen Priesterserien und den Heimatfilmen. In Letzteren erscheint der Priester zumeist vor einer malerischen Szenerie. Der Tendenz zur Sentimentalität entspricht dabei die Verklärung von Heimat und Natur, in der der Priester gleichsam als „Komparse“ fungiert.

Die Selbstverständlichkeit, mit der die Priestergestalt ein Sujet für Unterhaltung geworden ist, zeigt sich auch in aktuellen Priesterserien. Der Geistliche, der in der Serie *Sankt Maik* (RTL) im Mittelpunkt steht, ist zwar ein falscher, aber seine Aktivitäten kommen in der Gemeinde besser an als bei seinem „echten“ Pendant. Der falsche Priester ist unkonventionell, spontan und hilfsbereit. Er lebt ganz aus seiner Beziehung zu Menschen und steht für einen Glauben, der als Lösungsstrategie in Krisen und Konflikten seine Lebensrelevanz erweist.

Vom Erfolg von Serien wie *Sankt Maik* profitieren auch Heftrömane um einen Arzt oder Adligen, in denen Priestergestalten oft als Staffage dienen.³ Was einst ein ausgezeichnetes, exklusives Territorium der Hochliteratur zu sein schien, taucht auch hier nunmehr vermehrt in unterhaltsam verpackter Literatur auf. Mit Blick auf diese Veränderung lautet die nahezu einhellige Diagnose, dass in der Literatur religiöse Themen im Kontext expliziter Kirchlichkeit immer mehr an Bedeutung verlieren. Religiöse Motive haben sich „in einer kirchlich approbierten Gestalt“, so beobachtet Albrecht Beutel, „aus der literarischen Produktion verabschiedet“ – jedoch nicht vollständig. Sie sind vielmehr „in den Bereich der Unterhaltungs- und Trivilliteratur abgesunken“.⁴ Es ist gerade diese literaturästhetisch als minderwertig eingestufte Literatur, in der der Priester nach wie vor als Vorzeigeheld dargestellt wird.

Literatur und Religion

„Das Comeback des katholischen Priesters im Fernsehen“, so titelte „katholisch.de“ anlässlich des Sendestarts der Priesterserie *Sankt Maik*.⁵ Von einem Comeback des Priesters im Unterhaltungs-TV zu sprechen, ist jedoch nicht zutreffend. Im Unterhaltungsgewand war die Priestergestalt nie wirklich abwesend. Das religiöse Leben und die Sicht der Kirche von innen sind seit Jahrzehnten selbst bei in der Regel nicht christlich eingestellten Rezipienten überaus beliebte Medienthemen. In Priesterserien wie *Pfarrer Braun*

³ Vgl. Andreas KUFSTEINER, Durch dich find ich die Liebe wieder, in: DERS., Der Bergdoktor (Sammelband), Augsburg o. J., 105-206. Vgl. auch das Filmbuch zu den *Bergdoktor*-Heftrömanen von Susanne SCHEIBLER, Der Bergdoktor, Bergisch-Gladbach 1995.

⁴ Albrecht BEUTEL, Sprache und Religion, in: Pastoraltheologie 83 (1994) 7. Vgl. Ottmar FUCHS, Im Raum der Poesie. Theologie auf den Wegen der Literatur, Ostfildern 2011, 39.

⁵ <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/das-comeback-des-katholischen-priesters>.

(ARD) zeigt sich, dass das Interesse an Menschen, die eine besondere Nähe zum Heiligen verkörpern, ungebrochen ist.

Ähnlich verhält es sich mit den *Bergpfarrer*-Heftromanen. Gegen den vorherrschenden Trend zur Entchristlichung des Lebens und der Gesellschaft weisen diese Romane eine Nähe zu kirchlich gebundener Religion auf und rekurrieren auf die lebendige Volksfrömmigkeit vergangener Tage. In den Heftromanen um den Bergpfarrer wird ein Priesterbild entworfen, das auf die gängige psychologisierende Annäherung an die Priestergestalt verzichtet. Der Priester steht nicht im Kampf mit Anfechtungen wie dem Bruch des Zölibats, er kreist nicht um sich selbst. Er widmet die heilende Kraft des Glaubens vielmehr ganz dem Menschen und seinen Nöten. Mit einer christlichen Weltfrömmigkeit dient er seiner Gemeinde und der Kirche.

Die Heftromane um den Bergpfarrer sind so gegenläufig zu einer Literatur, in der die Priesterthematik zunehmend zum Instrument der Kritik an kirchlicher Autorität und Institutionalität wird und auch die Priestergestalt selbst vor diesem Hintergrund an Glaubwürdigkeit verliert. Als Korrektiv zu dieser Kritik sind die Heftromane um den Bergpfarrer eingebunden in eine reiche Tradition religiöser Gebrauchsliteratur und halten an Bewährtem im Kontext christlicher Tradition fest.

Literatur, die in diesem Sinne im Dienst des Religiösen steht, wird nicht selten als naiv abgetan. Dabei postuliert man eine Dichotomie zwischen einer Literatur, die an „durch Überlieferung oder kirchliche Dogmen vorgegebenen religiösen Inhalten“ festhält, und jener modernen Literatur, die „an subjektiven Erfahrungen und Bedürfnissen ausgerichtet ist“.⁶ Diese Dichotomie verkennt zum einen, dass es fließende Übergänge zwischen beiden Literaturformen gibt, und zum anderen bleibt hier außer Acht, dass die „antimodern“ und konservativ angelegte religiöse Literatur sich bis heute behauptet.

Literatur, die der Vermittlung explizit religiöser Inhalte dient, muss sich auch dem Vorwurf stellen, dass sie die „Eigengesetzlichkeit von Form und Inhalt literarischer Texttypen“ nicht beachtet und wahrt. Alles folgt vielmehr der „intendierten Botschaft und der zielorientierten Schreibweise“.⁷ Gerade das Zielorientierte, Eindeutige wird aber von vielen Rezipienten als eine Vergewisserung wahrgenommen, die man sich in Zeiten der Unübersichtlichkeit und Unüberschaubarkeit zutiefst wünscht. Eine Herabsetzung von Literatur, die auf affirmative und scheinbar naive Weise christlich-religiöse Inhalte transportiert, stellt somit implizit immer auch eine Herabsetzung des Lesers dar, der sich mit dem vermeintlich Seichten und Eingängigen zufrieden gibt. Damit aber ignoriert man wichtige Bedürfnisse von Lesern, die in der Literatur das Harmonische und nicht das Negative suchen, das Einsichtig-Bekannte und nicht das Aufklärerisch-Kritische. Die Wirklichkeit ist für viele verstörend genug. Was in dieser Situation nottut, ist keine Potenzierung des Verstörenden, sondern die beruhigende Zusage, dass die Welt doch irgendwie in Ordnung ist.

⁶ Joan Kristin BLEICHER, *Literatur und Religiosität. Untersuchungen zu deutschsprachiger Gegenwartsliteratur*, Frankfurt a. M. 1993, 189. Vgl. FUCHS, *Im Raum der Poesie* (s. Anm. 4), 39-40.

⁷ BLEICHER, *Literatur und Religiosität* (s. Anm. 6), 190.

Der Priester als Werkzeug Gottes

Auf den ersten Blick wirken die Romane um den Bergpfarrer wie eine Wiederauflage des romantischen Pfarrerridylls. Umgeben von einer beeindruckenden Bergwelt lebt der Bergpfarrer Sebastian Trenker, der regelmäßig wie sein Namensgeber die Berge besteigt, mit seinem Bruder, einem Polizisten, in dem abgelegenen Ort St. Johann. Hier bietet sich eine heile Welt dar. Die Natur ist Abglanz der Schöpferherrlichkeit. Sie macht die Gegenwart Gottes erfahrbar. Die Bergwelt um St. Johann bietet geradezu „ein paradiesisches Panorama“.⁸ „Wohin man auch schaut – man glaubt, Gottes ursprüngliche Schöpfung zu sehen.“ Man hat das „Gefühl, dem Himmel ganz nah zu sein“.⁹

Die Kirche in St. Johann beeindruckt jeden Besucher durch ihre „Schönheit“.¹⁰ Das Staunen, das Ergriffensein von dieser Schönheit entspricht in den *Bergpfarrer*-Heftromanen der Funktion des Schönen an sich als Erscheinungsform Gottes. Die Schönheit der Kirche weist zeichenhaft auf jenen Gott, der Inbegriff der vollkommenen Schönheit ist.

Aber es gibt das Paradies auf Erden nicht. Es ist nicht alles „schön“. Über der vermeintlichen Idylle liegt ein Schatten. Der Tod und das Böse ragen in die malerische Szenerie hinein. Bereits der erste Heftroman um den Bergpfarrer zeigt mit dem Diebstahl einer Madonnenfigur aus der Kirche, dass die heile Welt von St. Johann bedroht ist. Diese Bedrohung kommt auch aus der Gemeinde selbst. Gegen den Willen des naturverbundenen Bergpfarrers will der ehrgeizige, profitsüchtige Bürgermeister dem beschaulichen St. Johann durch Massentourismus zu Reichtum und Ansehen verhelfen.

In den frühen Ausgaben der *Bergpfarrer*-Heftromane gelingt es dem Priester am Ende jeweils verlässlich, die intakte Gemeinde und die unberührte Natur zu schützen. Diese geschlossene Erzählweise wird zunehmend durch offene Plots abgelöst. Ein harmonisches Happy End will sich nicht mehr gleich einstellen. Die offenen Plots verweisen so auf das Unvollkommene, Unvollendete, dem sich der Bergpfarrer gegenüber sieht. Er ist kein Alleskönner und bedarf angesichts von Enttäuschungen und Niederlagen selbst des Trostes. Es „regt sich“ etwas „im Hintergrund seines Bewusstseins, das er nicht zu deuten [vermag], etwas, das aber wie ein düsterer Schatten auf seiner Stimmung [liegt] und ihn bedrückt“.¹¹

Der Bergpfarrer kämpft – oft lange vergeblich – gegen die Intrigen und Mächenschaften seiner Widersacher. Und doch, er kann trotz vieler Rückschläge schließlich ein ums andere Mal erreichen, dass St. Johann als unberührtes Naturidyll bewahrt bleibt und seine Bewohner nicht der Unmoral einer kommerzialisierten, verstäderten Welt erliegen. Der Bergpfarrer gibt dabei eindeutige Handlungsanweisungen und Orientierungen vor. In Zeiten, in denen die Kirche Gefahr läuft, die schwindende Bedeutung des Glaubens in der Gesellschaft über den ethischen Bereich zu kompensieren, präsentieren die

⁸ Toni WAIDACHER, *Mein Herz hängt an St. Johann*, Hamburg o. J., 13. Der vorliegende Beitrag beruht auf einer Inhaltsanalyse von 50 ausgewählten *Bergpfarrer*-Heftromanen.

⁹ Toni WAIDACHER, *Wenn ein Herz erwacht*, Hamburg o. J., 55 u. 56.

¹⁰ Toni WAIDACHER, *Das Glück lässt auf sich warten*, Hamburg o. J., 8.

¹¹ Toni WAIDACHER, *Drama um Lara und Leonie*, Hamburg o. J., 12.

Bergpfarrer-Heftromane die Kirche nicht einfach als eine Moralagentur. Maßstab für die Weisungen des Pfarrers in Sachen Ethik und Moral ist das Evangelium. Wer diesen Maßstab aufgibt, verliert auch seine moralische Orientierungskraft.

Die Geschichten um den Bergpfarrer werden jeweils auf einen versöhnlichen Ton gestimmt. Der Leser darf gewiss sein, dass sich nach vielen Irrungen und Wirrungen „alles in Wohlgefallen [auflöst]“. ¹² Die Idylle wird wiederhergestellt und die Sehnsucht nach einem glücklichen Ende erfüllt. Ein vorgegebenes Ordnungsgefüge setzt sich letztendlich ungefährdet durch. In postmodernen Zeiten, in denen die Welt aus den Fugen zu geraten scheint, ist dieses Bewahren von Vertrautem wohl mit ein entscheidender Grund dafür, dass sich die *Bergpfarrer*-Heftromane seit nunmehr 18 Jahren auf einem umkämpften Lesermarkt behaupten.

Der Erfolg der *Bergpfarrer*-Heftromane ist auch darin begründet, dass die Aufgabe des Priesters hier keine Sache einer Theologie ist, die sich vom Leben entfremdet. Der eigentliche Wirkungskreis des Bergpfarrers liegt in zwischenmenschlichen Beziehungen. Der Bergpfarrer setzt sich so mehr mit menschlichen denn mit religiös-theologischen Problemen auseinander. Die Verkündigung geoffenbarter Wahrheiten, die Glaubenslehre und Unterweisung an sich treten zurück. Das Sakrale und das Amtliche, das einst die Vorrangstellung des Priesters beförderte, stehen nicht länger im Vordergrund. Es geht vielmehr primär um die tätige Seelsorge des Priesters.

Dazu fügt sich, dass aus Sicht der Gemeinde Amt und Person des Priesters nicht eindeutig zu trennen sind. Die Person des Priesters wird zunehmend zur Grundlage des Amtes und seiner Akzeptanz. Der Bergpfarrer besitzt eine „natürliche Autorität, die von [ihm] ausgeht“. Seine „Ausstrahlung“ gebietet „Respekt“. Selbst die größten Gegner des Bergpfarrers nehmen diese Ausstrahlung, diese natürliche Autorität wahr und wissen dabei „nicht zu sagen“, ob das die „Person“ des Bergpfarrers „ausmacht“ oder das „Amt, das er [verkörpert]“. ¹³ Das Amt an sich ist also nicht mehr der alleinige Maßstab und die Voraussetzung priesterlichen Handelns. Entsprechend beschreiben die *Bergpfarrer*-Heftromane die Hauptfigur in ihrer spezifisch priesterlichen Rolle und zugleich in ihrem vorbildlichen Menschsein als Lebensberater, Lehrer und Helfer im Alltag. Der Bergpfarrer steht den Gemeindemitgliedern „mit Rat und Tat zur Seite“. Er hilft, wenn sie „Zuspruch benötigen“. Seine Worte „tun gut“. Sie sind „wie Balsam für die Seele“. ¹⁴

Der Bergpfarrer steht einer Gemeinde vor, die einer traditionellen Frömmigkeit anhängt. In der Gemeinde wird der Priester nach wie vor als „Hochwürden“ angesprochen und anerkannt. Als Hochwürden ist er jedoch keine übergroße, lebensferne Standesperson. Die Trias von Glaube, Natur und Moral wird nicht von einem abgehobenen Würdenträger verwirklicht und repräsentiert. Im Mittelpunkt stehen vielmehr die Verlässlichkeit und die Integrität einer menschenfreundlichen geistlichen Autoritätsperson. Der Bergpfarrer nimmt seinen Platz inmitten der Gemeinde ein. Er hat „für jeden und

¹² Toni WAIDACHER, *Mein Herz hängt an St. Johann* (s. Anm. 8), 25.

¹³ Toni WAIDACHER, *Der Ruf des Blutes*, Hamburg o. J., 28.

¹⁴ Toni WAIDACHER, *Wenn eine junge Liebe stirbt*, Hamburg o. J., 24.

alles ein offenes Ohr“ und weiß „Rat und Hilfe in verzwickten, oft ausweglosen Lebenslagen“. ¹⁵ Er wird getragen von der Vertrautheit mit seiner Gemeinde und dem Vertrauen, das diese ihm entgegenbringt. Er „liebt seine Gemeinde und seine Gemeinde [liebt] ihn“. ¹⁶

Der Bergpfarrer steigt von der Kanzel herab und stellt sich weltlichen Herausforderungen. Er kümmert sich nicht nur „um das Wohl [seiner] Schäflein und [...] deren Seelenheil“. Er nimmt sich auch „profaner Angelegenheiten“ wie dem Naturschutz an. ¹⁷ Der Bergpfarrer wird dadurch weder zum Sozialingenieur noch zum Weltverbesserer. Der Priester geht nicht in der Welt auf. Er ist nicht das, was er durch Gegebenheiten von Umständen und Schicksal ist. Er erhebt sich über alle Umstände und Widrigkeiten. Sein Handeln geschieht im Namen Gottes. Der Bergpfarrer weiß: Gott „ist’s ganz alleine, der alles richtet, ich bin [...] bloß sein Werkzeug“. ¹⁸

Damit greifen die Heftrömane um den Bergpfarrer auf den biblisch bezeugten „Mann Gottes“ zurück, jenen Gottesdiener, dessen Bild heute in der Gesellschaft zunehmend verdunkelt ist (1 Tim 6,11). Der Bergpfarrer verkündet nicht sich selbst, sondern Gottes Wort und Wirken. Er ist gewiss, dass mit Gottes Hilfe alles gut wird. ¹⁹ Der Bergpfarrer weist so über sich hinaus auf eine höhere Welt, an die man in aufgeklärten postmodernen Zeiten oft nicht mehr zu glauben vermag.

Ein Wunschbild von einem Priester

Georg Langenhorst spricht von Schriftstellern, die sich das Wort Gott „gönnen“, aber das bedeutet nicht, so ist mit Brigitte Schwens-Harrant festzuhalten, dass es in der Literatur „Erfahrungsweisen“ gibt, die Gott „erleben lassen“ und ihn als „Gegenüber“ wahrnehmen. ²⁰ Gerade diese explizit christliche Rede von Gott als personalem Gegenüber bleibt in den Heftromanen um den Bergpfarrer erhalten. Die Protagonisten erwarten von Gott in den Grenzsituationen ihres Lebens Hilfe und Beistand. Stoßgebete und Bittgebete zeugen von dem Vertrauen auf Gott und seine Wirkmächtigkeit im Leben. Dieser vertraute Gott steht im Gegensatz zur heutigen Gottvergessenheit, in der Gott als ferner Gott erfahren wird, der seine Schöpfung und sein Geschöpf im Stich zu lassen scheint.

¹⁵ Toni WAIDACHER, Vronis Sehnsucht nach der Heimat, in: DERS., Der Bergpfarrer (Sammelband Nr. 1), Hamburg o. J., 6.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Toni WAIDACHER, Der Ruf des Blutes (s. Anm. 13), 18.

¹⁸ Toni WAIDACHER, Nur eine Sommerliebe?, Hamburg o. J., 64.

¹⁹ Vgl. Toni WAIDACHER, Intrigen um Tobias, in: DERS., Der Bergpfarrer (Sammelband Nr. 1) (s. Anm. 15), 256.

²⁰ Georg LANGENHORST, „Ich gönne mir das Wort Gott.“ Gott und Religion in der Literatur des 21. Jahrhunderts, Freiburg, 2009, 15; Brigitte SCHWENS-HARRANT, Erlebte Welt – Erschriebene Welten. Theologie im Gespräch mit österreichischer erzählender Literatur der Gegenwart, Innsbruck / Wien 1997, 248.

Der Bergpfarrer dagegen weiß sich in allem, was er tut, auf Gottes Wort und Gegenwart verwiesen. Er versteht sich als Gottes „rechter Arm“ und strahlt ein Gottvertrauen aus, das anderen zur Richtschnur ihres Lebens wird.²¹ Zum Gottvertrauen gehört dabei auch das Wissen darum, dass das Glück nicht machbar ist und der Mensch schicksalhaften Ereignissen ausgesetzt ist. Aber das Schicksal ist keine blinde Vorsehung. Es offenbart vielmehr, dass es entgegen den Annahmen des heutigen Machbarkeitswahns Dinge im Leben eines Menschen gibt, über die er nicht verfügen kann.

In schicksalhaften Zeiten bietet sich der Bergpfarrer als ein Begleiter des Menschen an, als Ratgeber in Zeiten der Not, der das Schicksal im Licht des Glaubens deutet – dem Glauben daran, dass Gott das Schicksal „wenden“ kann und Leben und Tod in der Hand hat.²² Die Heftrömane um den Bergpfarrer thematisieren so das, was den Glauben eigentlich ausmacht. Er ist keine Erfüllung von Wünschen oder eine Bedürfnisbefriedigung. Er ist vielmehr in der Bindung an einen Gott begründet, dem man vertraut und den man „mit ganzem Herzen liebt“ und nicht einfach nur für sich nutzt (Mt 22,37).

In den *Bergpfarrer*-Heftromanen wird das Priesterbild gegen den aktuellen Trend der Zeit positiv profiliert. Der Priester ist Führer und Freund der Gemeinde. Er ist gütig, voller Menschenliebe und zugleich eine geistliche Standesperson, die auf allen Gebieten Anerkennung in der Gemeinde genießt. Der Bergpfarrer weist den Gefallenen den rechten Weg, er heilt kranke Beziehungen und ist so Autorität für Ehe- und Familienfragen. Er erliegt dabei jedoch keinem pastoralen Aktionismus. Er ist durchsichtig auf Christus hin. Die Gemeinde nimmt entsprechend die Autorität, das Priesterliche des Bergpfarrers wahr, sie spürt aber in allem auch die Menschlichkeit und die Herzenswärme des Pfarrers. Das eine ist vom anderen nicht zu trennen.

Das, was der Bergpfarrer für die Gemeinde tut, zeugt von der Gegenwart eines barmherzigen Gottes, der sich dem Menschen in seiner Not hinwendet. Damit erfüllt der Bergpfarrer ähnlich wie der unkonventionelle Sankt Maik ein Wunschbild von einem Priester. Im Vordergrund steht nicht der Priester, der in 45 Minuten eine heilige Messe feiert und ansonsten als Zeremonienmeister mit dem konkreten Leben von Menschen nichts zu tun hat. Man sucht im Priester vielmehr eine Vertrauensperson, die lebensdienlich handelt. Man erwartet, dass ein Priester sich auch im Alltag des Menschen zeigt und hier konkrete Lebenshilfe und Orientierung gibt.

Der Bergpfarrer predigt das Wort Gottes nicht nur, er lebt es. Der Bergpfarrer bezieht sich dabei nicht auf Erhöhungen und Glorifizierungen seines Amtes. Er steht „anders als manche seiner Amtsbrüder [...] mitten im Leben“.²³ Der Bergpfarrer will nicht über seiner Gemeinde thronen, er will ein Teil von ihr sein. Im Gegensatz zu pastoralen Räumen, in denen „alles groß und anonym“ ist, sucht der Bergpfarrer die „Nähe [...] seiner Schäfchen“.²⁴ Er weist den schwarzen Schafen nicht nur den Weg zum Guten, er führt sie auch darauf hin und ist ein Stück ihres Lebens bei ihnen. Der Bergpfarrer will

²¹ Toni Waidacher, *Wem darf man noch glauben?*, Hamburg o. J., 21.

²² Toni Waidacher, *Adrian und die Kräuterhexe*, Hamburg o. J., 65.

²³ Toni Waidacher, *Wo mein Herz zu Hause ist*, Hamburg o. J., 25.

²⁴ Toni Waidacher, *Alexandras Rückkehr nach St. Johann*, Hamburg o. J., 23.

keines seiner Schafe verloren geben. Er setzt sich mit ganzer Kraft für das Seelenheil des Menschen ein. Die Heftromane um den Bergpfarrer greifen so auf die jesuanische Gestalt des „guten Hirten“ zurück, der den Menschen begleitet und beschützt und auf einem Weg mitgeht, der auch der Weg des Hirten selbst ist (Joh, 10,11).

Das Verhältnis zwischen dem Bergpfarrer und seinen Gemeindemitgliedern wird in den Romanen nach dem Gleichnis vom verlorenen Sohn beschrieben. Der Bergpfarrer gibt den Verirrten nicht auf. Sein Glaube „an das Gute in den Menschen“ ist unerschütterlich.²⁵ Die Welt ist für den Bergpfarrer keine gefallene Welt. Der Mensch ist auf das Gute und Schöne angelegt. Dieser optimistischen Weltdeutung entspricht, dass das Böse als schlimme Möglichkeit im Menschen nicht das letzte Wort hat.

Die *Bergpfarrer*-Heftromane befördern dabei keine einfache Schwarz-Weiß-Weltanschauung. In der Gestalt des Bergpfarrers wird deutlich, dass das Böse nicht böse bleiben muss. Die Heftromane um den Bergpfarrer versenden so eine explizit religiöse Botschaft: Das Gute wird obsiegen und vermag die Welt auch zum Guten zu verändern.

Die Happy End-Determination der *Bergpfarrer*-Heftromane beschönigt das Böse jedoch nicht. Die Romane erzählen auch von Menschen, die dem Abgründigen ausgesetzt sind. Es gibt die Sünde, es gibt den Teufel. Es gibt Menschen, die teuflisch handeln, die „kalt und berechnend“ sind und ihren wahren Charakter hinter einer „schönen, makellosen Fassade“ verbergen.²⁶ Dem Vertrauen, dass die Schönheit der Schöpfung dem lebensfeindlichen Einfluss des Bösen entrissen ist, steht so die Erfahrung gegenüber, dass der Mensch niedergedrückt wird vom Dunklen in ihm.

Das Böse wird in den *Bergpfarrer*-Heftromanen nicht entbost. Es wird nicht auf seine Ursachen hin aufgeschlüsselt und so letztlich wegerklärt. Es wird vielmehr die Unerlöstheit des Menschen offenbar, die er nicht selbst zu überwinden vermag. In Zeiten, in denen christliche Begriffe wie Sünde und Erlösung vielen völlig fremd geworden sind, führen die *Bergpfarrer*-Heftromane einsichtig vor, dass das Abgründige zum Menschen gehört und er darunter leidet. Der Leser, der sich nach dem Heilen und Vollkommenen sehnt, das im Happy End aufscheint, spürt vielleicht in eben diesem glücklichen Ende, dass es letztlich ein unverdientes Geschenk ist.

Religion zur Unterhaltung

Die christliche Heilsbotschaft wird heute zunehmend weder geglaubt noch gelebt und ist überdies immer mehr Menschen auch gar nicht mehr bekannt. Die Krise kirchlich formierter Religion ist so vor allem eine Krise der substantiellen Seite des Religiösen. Man kann in Sachen Religion und Glaube dieser Tage kaum noch etwas voraussetzen. Religiöses Wissen, das Vertrautsein mit zentralen Glaubensinhalten löst sich zusehends bis zur Unkenntlichkeit auf.

²⁵ Toni WAIDACHER, Drama um Lara und Leonie, (s. Anm. 11), 8.

²⁶ Toni WAIDACHER, Ein übler Plan, Hamburg o. J., 30.

Vor diesem Hintergrund wirken niedrigschwellige religiöse Angebote ansprechender und plausibler als die „schwere“ Kost kirchlicher Lehre und einer wissenschaftlich orientierten Theologie. Gerade vor diesem Hintergrund ist das religiös-praktische Potential von Unterhaltung zu sehen. Im Gewand der Unterhaltung ist es oft leichter, religiöse Inhalte zu vermitteln als in hochkulturell angelegten Formaten.²⁷ Man kann Menschen mit Religion also auch unterhalten. Religion an sich kann auch trivial sein.

Dabei muss nicht immer nur der Wohlfühlfaktor Religion ausschlaggebend sein. Rezeptionswissenschaftliche Studien belegen vielmehr, dass Leser von Hefromanen sich in ihren konkreten Alltagssorgen und Lebensproblemen angesprochen wissen.²⁸ In den *Bergpfarrer*-Hefromanen sind diese Probleme vor allem Beziehungsprobleme. In Zeiten, in denen immer mehr Beziehungen und Ehen scheitern und gerade dieses Scheitern auch als persönliches Versagen erfahren wird, gibt der Bergpfarrer vor, wie Menschen ihr Leben und ihre Beziehungen leben sollen: treu und integer, geduldig und liebevoll.

Die Hefromane um den Bergpfarrer wecken dabei über das (gute) Gefühl auch das Gespür für das, was richtig und gut ist. Damit kommt den *Bergpfarrer*-Hefromanen eine nicht zu unterschätzende prosoziale Wirkung zu. Sie geben dem Leser etwas Positives und Konstruktives für sein Leben mit und können ihn so auch für den Glauben an einen Gott öffnen, der gut ist und dem Menschen Gutes will.

Die *Bergpfarrer*-Hefromane erzählen vom Glauben so, dass religiöse Haltungen wie Gottvertrauen unmittelbar und vor allem eingängig zum Ausdruck kommen. Die Hefromane um den Bergpfarrer zeichnen sich entsprechend durch Komplexitätsreduzierung und Entproblematisierung aus. Alles wird auf einfache Beziehungsgeschichten heruntergebrochen. Es dominiert der emotional ausgerichtete Bereich religiösen Erlebens. Dort, wo der Erlebnisgehalt des Glaubens im Vordergrund steht, setzt man nicht auf eine Reflexion von Glaubensgehalten, sondern auf Glaubenserfahrungen, die dem alltäglichen Erleben entsprechen.

Die Kirche mag heute öffentlich in der Gesellschaft präsent sein, aber sie strahlt kaum noch Glaubensfreude und Zuversicht aus. Auch politisch wird die Stimme der Kirche häufig wahrgenommen, aber sie berührt immer seltener die Herzen der Menschen. In den *Bergpfarrer*-Hefromanen dagegen geht es nicht um gesellschaftlich-politische Veränderungen, sondern um den Wandel des Herzens, der allen Veränderungen vorausgeht. Religion, die in diesem Sinne stimmig ist – etwas, was man sich zu Herzen nimmt, kann den Leser auch bereit machen für jenen Gott, der selbst unser Herz will (Spr 23,26).

²⁷ Vgl. Elisabeth HURTH, Religion im Trend oder Inszenierung für die Quote?, Düsseldorf 2008, 178-179. Vgl. auch Anton Magnus DORN, Unterhaltungsprogramme im Fernsehen – Nur Vergnügen und Zeitvergeudung? Was diese Sendungen für die Kirche, die Theologie und die Verkündigung bedeuten (können), in: Klerusblatt 89 (2009) 241-242.

²⁸ Vgl. Walter NUTZ, Trivilliteratur und Popularkultur. Vom Hefromanleser zum Fernseh Zuschauer, Opladen-Wiesbaden 1999, 176-182. Vgl. auch <http://www.berliner-zeitung.de/die-falkenbergs-der-bergpfarrer-oder-dr-norden-sind-die-helden-aus-dem-kelter-verlag>.

Der Priester als Vorbild

Peter Kottlorz verweist in seiner Studie zu ethischen Strukturen von Unterhaltung auf die wachsende Zahl von „Sinn-Armen“ in einer säkularisierten postmodernen Gesellschaft.²⁹ Viele Menschen wissen heute nicht mehr, wie man mit Grenzsituationen wie Leid und Tod sinnvoll umgehen kann. Das Erlittene erscheint unerträglich, sinnlos. Die *Bergpfarrer*-Heftromane machen über die Person des Priesters das Unerträgliche erträglich, indem einsichtig wird, dass man mit Leid umgehen kann, wenn man sich geliebt weiß, und dass man Schweres durchstehen kann, wenn man Hilfe erfährt.

Die *Bergpfarrer*-Heftromane zähmen Ängste, die mit der Erfahrung von Kontingenz verbunden sind. Der Priester durchlebt leidvolle und scheinbar ausweglose Situationen. Aber er zeigt dem Leser zugleich, wie man trotz aller Belastungen die Zuversicht nicht verliert. Zu dieser Zuversicht gehört die Dankbarkeit dafür, dass Gott „alles so gut [lenkt]“.³⁰ Der Priester wird damit transparent für eine genuin religiöse Verheißung: die Hoffnung, dass die Welt ein Stück weit menschlicher werden kann und nichts aus den Händen Gottes fällt.

Das Wort dieses Gottes findet heute kaum noch Gehör. Glaube und Leben entfremden sich zunehmend voneinander. Der Glaube prägt das Leben nicht mehr, er gibt dem Leben keine Form. Die *Bergpfarrer*-Heftromane stellen einen Priester vor, der in seinem Einsatz für die Gemeinde christliche Werte bezeugt und vorlebt. Als Vorbildgestalt gelingt es dem Bergpfarrer dabei, das zu bewahren, was sich heute immer mehr auflöst: die Binde- und Prägekraft des Glaubens. In den *Bergpfarrer*-Heftromanen steht und fällt sie mit der Person des Priesters selbst. Aus der Bindung an diese Person erhält der Glaube seine Bedeutung im Alltagsleben zurück und wird zu einem wichtigen Faktor der Lebensgestaltung. Die *Bergpfarrer*-Welt bildet diese unmittelbare Lebenstauglichkeit des Glaubens ab. Man geht zum Gottesdienst mit der Erwartung, dass man hier etwas für das Leben mitnehmen kann. Man betet nicht nur im Gotteshaus, sondern auch im Alltag. Man wendet sich an den Priester nicht nur in der Kirche und für kirchliche Dienste, sondern in nahezu allen Lebenslagen, in denen man Hilfe braucht. Der Bergpfarrer erfüllt diese Erwartungen. Er predigt seine Gemeindemitglieder nicht an, er gibt ihnen vielmehr „ein geistliches Rüstzeug mit [...], mit dem sie im Alltag zurechtkommen“.³¹

Dazu fügt sich eine weitere Eigenschaft des Priesters in den *Bergpfarrer*-Heftromanen. Verfolgt man die Darstellung des Bergpfarrers vom ersten Heftromanband bis zu den aktuellen Ausgaben, fällt auf, dass diese Figur sich nicht verändert. Der Bergpfarrer bleibt sich selbst treu. Ihm haftet nichts Zwielfichtiges an. Er ist kein gebrochener Charakter, er ist und bleibt der gute Hirte seiner Gemeinde. In einer Risikogesellschaft, in der nichts mehr sicher scheint, vermittelt der Bergpfarrer so Kontinuität und Stabilität. Die Vorhersehbarkeit seines Handelns strahlt eine Sicherheit aus, die die Wünsche der

²⁹ Peter KOTTLORZ, *Fernsehmal, Ethische Strukturen fiktionaler Fernsehunterhaltung*, Berlin 1993, 163.

³⁰ Toni WAIDACHER, *Nimm meine Liebe*, Franzi, Hamburg o. J., 64.

³¹ Ebd., 12.

Menschen erfüllt, die angesichts von sich rasant beschleunigenden digitalen Veränderungsprozessen am Überkommenen und Althergebrachten festhalten wollen.

All das mag man als zu konservativ oder rückständig abtun. Doch die *Bergpfarrer*-Hefromane offenbaren gleichsam wie ein Seismograph, dass man sich heute – in den dunkelsten Stunden der Kirche und ihrer Diener – nach einem „Mann Gottes“ sehnt, der aus einer tiefen Beziehung zu Gott von der Durchsetzungskraft des Guten zeugt und als Vorbild, „zu dem man aufblicken kann“, gegen den Verfall von „traditionellen“ Wertvorstellungen wie „menschlichem Anstand“ und Respekt kämpft.³² Die als ein solches Vorbild profilierte Gestalt des Bergpfarrers verweist so auch darauf, wie ein Priester heute sein müsste, um wieder an Glaubwürdigkeit zu gewinnen.

³² Toni WAIDACHER, *Tauzeichen um den Lummerhof*, Hamburg o. J., 20; DERS., *Ein übler Plan* (s. Anm. 26), 33.

BESPRECHUNG

DI SEGNI, Leah / TSAFRIR, Yoram (†)/ GREEN, Judith: *Onomasticon of Iudaea-Palaestina and Arabia in the Greek and Latin Sources II/1. Aalac Mons – Arabia, Chapter 4*, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2017, iv + 688 + T.S., geb., 370 NIS, ISBN 978-965-208-202-2.

DI SEGNI, Leah / TSAFRIR, Yoram (†)/ GREEN, Judith: *Onomasticon of Iudaea-Palaestina and Arabia in the Greek and Latin Sources II/2. Arabia, Chapter 5 – Azzeira. Research Bibliography, Indexes and Maps*, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2017, iv + 726 + T.S., geb., 370 NIS, ISBN 978-965-208-228-2.

Der umfangreiche zweite Band des „Onomasticon of Iudaea-Palaestina and Arabia in the Greek and Latin Sources“ befasst sich in zwei Teilbänden ausschließlich mit Toponymen, die mit dem Buchstaben A beginnen. Dies ist dem Umstand geschuldet, dass das Toponym *Arabia* nach *Jerusalem* mit Abstand am meisten in den Quellen belegt ist und dementsprechend im vorliegenden Onomastikon sehr viel Platz einnimmt (435-872). Während Band I des Onomastikons (2015) die wichtigsten Quellen zusammengestellt und die grundlegende Vorgehensweise besprochen hat, folgen in Band II/1+2 (2017) in alphabetischer Reihenfolge die einzelnen Toponyme, die in griechischen und lateinischen Quellen verwendet werden. Damit ist der Bestand an Toponymen sehr umfangreich, da er weit über die biblischen Orte hinausreicht. Dementsprechend ist dieses Onomastikon viel breiter als ein Onomastikon der biblischen Orte angelegt. Trotzdem ist dieses Onomastikon auch für die biblische historische Topographie von unschätzbarem Wert. Erfreulicherweise werden alle Belege im griechischen oder lateinischen Original und in englischer Übersetzung geboten, sodass man schnell einen Überblick über die Quellenlage erhält. Leider werden bei den Identifizierungen der alten Toponyme mit modernen Orten nur die Vorschläge aus der Literatur vorgestellt, aber kaum diskutiert. Die beigegebenen Literaturhinweise sind hilfreich, auch wenn neuere Studien oft fehlen. Bei dieser sehr umfangreichen Zusammenstellung wird zudem der *Liber Interpretationis Hebraicorum Nominum* von Hieronymus nicht berücksichtigt, der zu fast allen biblischen Toponymen interessante Etymologien liefert.

Die folgende Besprechung konzentriert sich lediglich auf einige biblische Toponyme und damit auf Orte, die für die alttestamentliche Exegese interessant sind. *Aalac mons*, der biblische Berg Halak (Jos 11,17; 12,7) liegt zu Recht nicht bei Paneas (7), sondern im Süden. Die Identifizierung mit dem *Ġebel Ḥalāq* (OIG 1330.0360) scheint aber aufgrund des Kriteriums des Namenserhalts im modernen Toponym durchaus plausibel zu sein. Allerdings könnte das biblische Wort *ḥalāq* auch ein Adjektiv und kein Eigenname gewesen sein.

Das Gebirge *Abarim* ist nicht notwendigerweise ein Synonym für den Berg Nebo (13), vielmehr handelt es sich wohl um die Gebirgskette, zu der der Berg Nebo ebenfalls gehört. Auch wenn Abarim und Nebo bisweilen in byzantinischer Zeit miteinander

gleichgesetzt werden, sind beide Toponyme in der Bibel voneinander unterschieden (Num 33,47).

Das Tal von *Achor* ist schwierig zu bestimmen (70). Gegenüber anderen Identifizierungen ist aber das *Wādi en-Nuwē'ime* (OIG 191.144) immer noch der beste Kandidat, sodass man nicht nach Alternativen suchen muss.

Zwar werden in den Quellen zwei Orte mit Namen *Aialon* genannt, aber nur *Aialon* II lässt sich ausweislich der biblischen Beschreibung sicher mit dem Sonnenwunder Josuas (Jos 10,12) verbinden (so auch 207), auch wenn die Quellen bisweilen *Aialon* I, das östlich von Bethel liegt, als den biblischen Ort deuten. Offenbar hat man schon in byzantinischer Zeit die biblische Erzählung mit dem Sonnenwunder aufgrund von erhaltenen Ortsnamen an unterschiedlichen Orten gesucht.

Die zahlreichen widersprüchlichen literarischen Quellen zu *Anathoth* (336-342) helfen leider kaum weiter bei der Lokalisierung des Geburtsortes des Propheten Jeremia, da Anatot zwischen drei und sechs Meilen von Jerusalem entfernt sein soll. Aufgrund des Kriteriums des Namenserhaltes und des günstigen archäologischen Befundes spricht aber viel dafür, dass Anatot in *'Anātā* (OIG 1749.1355) gefunden werden kann (so zu Recht auch 342).

Auch wenn es sich bei dem römisch-byzantinischen Ort *Arad* wohl nur um ein Dorf gehandelt hat, scheidet eine Identifizierung mit *Tell 'Arād* (OIG 1621.0766) aus (880), da der dortige archäologische Befund diesen Zeitraum kaum abdeckt. Ob man deshalb aber Arad an einem anderen Ort, z. B. *Hirbet Kesēfe* (OIG 1564.0738), suchen muss, ist fraglich, auch wenn diese alternative Verortung durchaus den Entfernungen entspricht, die in den Quellen angegeben sind.

Aroer war vermutlich schon eine Ruine, als es von Eusebius und Hieronymus in den Quellen erwähnt wurde (980f.), sodass man auf *Hirbet 'Arā'ir* (OIG 2281.0981) keine Überreste der byzantinischen Zeit suchen muss. Der Ort Aroer wird allerdings zwei weitere Male von Eusebius in seinem Onomastikon erwähnt (Eus On 32:9f; 104:15f.), was aber offenbar übersehen wurde.

Der Ort *Asthemo* wird wohl mit dem modernen Ort *Samū'* (OIG 1564.0898) gleichzusetzen sein (1161f.). Bei der Übertragung des biblischen Namens ins Arabische wurde der ursprüngliche Gt-Stamm nicht aufgegriffen, sondern ein Infinitiv des ersten Stammes gebildet. Neben dem Silberhort und der Synagoge sind zudem die dortigen Mausolea interessant, die ihre nächsten Parallelen in Galiläa haben (vgl. B. Zissu, *Burial Caves and Mausolea from the Roman Period at Eshtamoia in Southern Judaea*: JSRS 11 [2001] 165-174).

Die beiden ehemaligen Philisterorte *Ascalon* (997-1131) und *Azotus* (1233-1264) sind in den griechischen und lateinischen Quellen sehr breit belegt, sodass zu beiden Orten eine umfangreiche Übersicht zusammengestellt wurde, die über die unterschiedlichsten Erwähnungen und Daten informiert.

Eine umfangreiche Forschungsbibliographie stellt die zu den einzelnen Beiträgen angegebene Literatur zusammen (1269-1322). Allerdings bleiben die neuesten expliziten topographischen Studien von D. Jericke und E. Gass unberücksichtigt (D. JERICKE, Die

Ortsangaben im Buch Genesis, Göttingen 2013; E. GASS, Die Ortsnamen des Richterbuches in historischer und redaktioneller Perspektive, Wiesbaden 2005). Verweise auf zitierfähige Internetdatenbanken wie WiBiLex (<https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/>) oder odB (<http://www.odb.bibelwissenschaft.de/>) sind nicht zu finden. Auch die Ortsnamenartikel im wichtigen Lexikon *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (2009ff.) werden nicht verwendet. Das auffällige Fehlen von neuerer Literatur mag darauf zurückzuführen sein, dass sich der Publikationsprozess lange Zeit hingezogen hat.

Danach folgen noch mehrere Register mit Toponymen in lateinischer bzw. englischer (1325-1371), griechischer (1372-1390) und syrischer bzw. hebräischer Schreibweise (1391f.), die das vorliegende Onomastikon bestens erschließen. Eine Synopse stellt die Koordinaten zu den modernen Orten nach den unterschiedlichsten Systemen zusammen (1395-1402), die dann auf elf Karten abgebildet werden.

Mit diesem Onomastikon liegt ein Grundlagenwerk vor, das in Zukunft bei der historisch-topographischen Arbeit wertvolle Dienste leisten wird. Die Hoffnung der Herausgeber Leah DI SEGNI, Yoram TSAFRIR (†) und Judith GREEN, dass das Onomastikon zu einem Hilfsmittel „of prime importance for any research on the history, archaeology and historical geography of this region“ werden könnte, hat sich gänzlich erfüllt. Schon jetzt darf man gespannt auf die folgenden Bände sein. Es bleibt zu hoffen, dass die Herausgeberinnen auch die folgenden Bände zügig und in ähnlicher Sorgfalt publizieren.

Erasmus Gaß, Trier

