UNA VOCE-KORRESPONDENZ

Herausgeber: UNA VOCE Deutschland e.V.

26. Jahrgang/Heft 1

Januar/Februar 1996

Inhalt

UNA VOCE vor 30 Jahren	Lorenz Weinrich	3
Zeugnisse aus Schrift und Tradition zum Sakramentenempfang wiederverheirateter Geschiedener III	Heinz-Lothar Barth	13
Anmerkungen zur Enzyklika Pius' IX. Quanta cura von 1864	Ulrich Paul Lange	63
DOKUMENTE, BRIEFE, I	NFORMATIONEN	
Zum Schreiben Erzbischof Res an die UNA VOCE (R. Kramer)		70
Kardinal Stickler: Alte Messe wurde nie verboten		71
Die Iren wollen gar keinen Kirchenumbau		74
Der ganz legale Vandalismus		77
Hinweise auf Veröffentlichungen		78

Zu diesem Heft

Mit diesem Heft beginnt die UNA VOCE-KORRESPONDENZ das zweite Vierteljahrhundert ihres Bestehens. Tatsächlich liegen die Anfänge jedoch weiter zurück – konnten wir doch im vergangenen Jahr den 30. Jahrestag der Gründung der deutschen UNA VOCE konstatieren. Der Vortrag des Gründungsvorsitzenden, der anläßlich der Jubiläumsfeier gehalten werden sollte, deckt die Anfänge auf – sicher eine willkommene Information für alle, die (wie auch der Schreiber dieser Zeilen) erst später zur UNA VOCE gestoßen sind.

Die Aufsatzreihe von H.-L. Barth, die in den Heften 3 und 4/1995 unter dem Titel "Wer heilig ist, trete hinzu; wer es nicht ist, tue Buße!" begonnen wurde, wird mit geänderter Überschrift in diesem Heft fortgesetzt. Es ist keine leichte, aber eine unverzichtbare Lektüre. Denn über das engere Thema hinaus darf der Text als überzeugendes Beispiel echter Theologie bezeichnet werden. Wer diesen Aufsatz durchgearbeitet hat, kann die immer wieder erhobene Frage, wie sich denn eine strengen wissenschaftlichen Maßstäben genügende Theologie mit dem unbeirrten Festhalten am überlieferten Glaubensgut verträgt, besser beantworten. Erst recht vor dem Hintergrund des seichten, sich aber vielfach noch besonders "wissenschaftlich" gebärdenden Gefasels heutiger Lehnstuhltheologie gewinnt diese Arbeit besonders an Wert.

Wer hätte gedacht, daß nach Jahrzehnten permanenter Indoktrination nun bei nicht wenigen wieder ein Gespür für die verlorenen oder bedrohten Werte unserer katholischen Kultur aufkommt? Da tun sich in Irland Tausende zusammen, um ihren Bischof davon abzuhalten, ihre Kathedrale den angeblich "neuen liturgischen Erfordernissen" anzupassen (S. 74f.), und im Sauerland denkt man an einen Förderverein zur Rückgängigmachung des kirchlich verordneten Vandalismus (S. 77f.). Mag auch teilweise ein eher künstlerisches Interesse oder gar Nostalgie im Spiel sein, so gilt es nun umso mehr, die Verwobenheit sichtbarer Formen und zugrundeliegender Glaubensinhalte aufzudecken. Wenn die Tabernakelnische vom Hochaltar entfernt wird und auf dem Schrottplatz landet, so sage niemand, das hätte keine Auswirkungen auf die eucharistische Frömmigkeit der Gläubigen!

R.K.

Berichtigung: In Heft 6/1995, S. 367, drittletzte Zeile, muß es statt liturgiae romanae proprius heißen: liturgiae romanae proprium. (H. R.)

UNA VOCE vor 30 Jahren

Von Lorenz Weinrich

Vorbemerkung: Die folgenden Ausführungen waren für die Tagung am 14. Oktober 1995 gedacht. Sie wurden nach der Absage nicht verändert.

Wenn wir heute auf die (etwas über) 30 Jahre Tätigkeit der UNA VOCE zurückblicken, dann zeigt sich, daß das Wirken dieser Laiengruppierung zur Pflege und Erhaltung der lateinischen Liturgie immer noch nicht als Frucht des letzten Konzils begriffen wird, sondern als das unnötige Mahnen eines Vereins, das nur den Frieden in der Kirche stört. Dies war am Beginn nicht anders. Gehen wir also einmal zurück!

Die Gründung

Der erste Anstoß, nach dem Konzilsbeschluß über die Heilige Liturgie vom 3. Dezember 1963 etwas in der Öffentlichkeit für die lateinische Liturgie zu unternehmen, kam aus Oslo von Frau Borghild Krane. ¹ Ihr Ruf wurde zuerst in Paris gehört. Dort schlossen sich am 19. Dezember 1964 Laien und Geistliche in der Krypta einer Kirche zu einem mouvement zur Erhaltung des Lateins in der Liturgie zusammen.² Der Name UNA VOCE wurde von einem Dominikanerpater vorgeschlagen und mit Begeisterung aufgenommen. Es ist - dies muß ich nicht Ihnen, sonst schon - erklären, ein Zitat aus der Dreifaltigkeits-Präfation: Die Engel singen "wie aus einem Munde" das Sanctus zum Lobe Gottes. - Nebenbei: Später sind wir dann von einem Professor Franz Mußner in der Trierer Theologischen Zeitschrift belehrt worden, "die Auslegung der alten Formel "una voce" im Sinne der Forderung nach einer einzigen Kultsprache in der 'lateinischen' Kirche wäre ein schlimmes Mißverständnis oder ihre schlagwortartige Verwendung zum Ausdruck einer Gesinnung, die das Rad der Geschichte entgegen dem offensichtlichen Wirken des Heiligen Geistes durch das Zweite Vatikanische Konzil zurückdrehen möchte, (wäre) ein die Geister verwirrender Mißbrauch."3

UV-Rundbrief 1, [o.D.] S. 1

² DT 36 24/25.3.67 S. 13.

³ Heft 4 Juli/August 1967 S. 247 f. Hier zitiert nach UV-Rundbrief 21, Dezember 1967 S. 24.

Durch den französischen Abbé Caillon, Dogmatikprofessor an einem Priesterseminar, wurde die Bewegung nach Deutschland gebracht. Er wandte sich im Frühjahr 1965 deshalb nach Berlin, weil er wußte, daß von dort kurz vor Beginn des Konzils eine Petition mit 2000 Unterschriften zum Heiligen Vater geschickt worden war, das traditionelle lateinische Hochamt möge in der römisch-katholischen Kirche erhalten bleiben. Anschließend fand sich im April 1965 in Berlin ein Kreis von Laien und Geistlichen aus dem Bundesgebiet – "einschließlich West-Berlin" wie man damals sagte – zusammen, um UNA VOCE auch für Deutschland zu gründen. Mir selbst wurde die Leitung anvertraut.

Zu dieser meiner Wahl gestatten Sie einige persönliche Bemerkungen: Als Sohn der norddeutschen Diaspora bin ich erst als Student ernsthaft mit dem Gregorianischen Choral in Berührung gekommen. Bei der feierlichen Dogmenpromulgation am 1.November 1950 stand ich in Rom in der Petersbasilika. Es wurde das gregorianische lateinische *Te Deum* angestimmt. Als ein Student aus dem ostafrikanischen Tansania merkte, daß ich nicht mitsang, reichte er mir sein Gesangbuch, denn er kannte das *Te Deum* auswendig. Ich wertete dies als Entwicklungshilfe. – 1969 wurde ich in der Zeitung des Bistums Essen so beurteilt: Weinrich (39) Wissenschaftler, Historiker, steckt mitten in der Habilitation. In der Schola des berühmten Liturgen Johannes Pinsk in Berlin-Lankwitz vertiefte sich seine Liebe zur Liturgie entscheidend. Sachlich, wissenschaftlich, intellektuell, eher sanfter Ironie als lautstarker Polemik zugeneigt, verficht er die Anliegen seiner Bewegung ..."⁴

Schnell fanden wir Anschluß an die internationale Föderation unter ihrem dann langjährigen Vorsitzenden Eric M. de Saventhem. Von Anfang an war also UNA VOCE international ausgerichtet.

Zu den Berlinern der ersten Stunde gehörte der unvergessene Organist Albert Tinz, auf dem die ganze Last der Organisation für die bald 500 Mitglieder lag. Im schon genannten "Ruhrwort" wurde er so charakterisiert: "Durch und durch Musikernatur, ist dieser Sohn des Ruhrgebiets immer leidenschaftlich engagiert. Verantwortlich auch für die Rundbriefe der UNA VOCE, ... führt er sozusagen 'mit seinem ganzen Haus' die Geschäfte."⁵

Unterstützt wurde er aufopferungsvoll von seiner Frau, der Katechetin Rosemarie Tinz. Wertvollen Rat gab der bekannte Kirchenkomponist Max Baumann, um das Finanzielle kümmerte sich der Steuerbeamte und

⁴ Ruhrwort Jg.11/14 5. April 69 S. 8.

⁵ Ruhrwort Jg.11/14 5.April 69 S. 8.

Organist Wolfgang Ledworuski. Unentbehrlich waren die Fachkenntnisse des Germanicum-Absolventen, Kaplan Peter Rembert Kloss.

Kontakte zu den Amtsträgern der Kirche

Der Kontakt zu den Bischöfen gestaltete sich schwierig. Unser Berliner Bischof, Alfred Bengsch, ließ sich von uns gern informieren. Aber er durfte West-Berlin, wo der überwiegende Teil der Katholiken des Bistums wohnte, nur an drei Tagen im Monat besuchen und hatte nur begrenzte Eingriffsmöglichkeiten. Zur Liturgiereform äußerte er sich damals kritisch in einem Vortrag in der Berliner Kongreßhalle wie folgt:

"Am meisten fällt auf oder sollte auffallen die unbeschwerte Verwendung des Maßstabes: Was der heutige Mensch fassen kann, was ihn anspricht, was er intellektuell oder existentiell vollziehen kann, das entscheidet in der Liturgie und in der Begegnung mit der Schrift. Dies ist keineswegs nur das Vorurteil der sogenannten Fortschrittlichen. Denn auch der - hier einmal sogenannte - Traditionelle, der etwa die breitere Verwendung der Muttersprache für einen Verrat an der Einheit der Kirche hält, argumentiert oft im Grunde aus dem Motiv: Was mir liegt, was ich gewohnt war. Es ist ja nicht schwer, dafür dann auch Argumente zu finden und Dokumente. Die unbesehene Verwendung des Prinzips ,was anspricht', führt doch in eine gefährliche Richtung: Statt daß wir uns bei der Liturgie in Anbetung und Hingabe, im Hinhören, Schweigen und Beten ganz auf Gott ausrichten, geraten wir in eine Art Selbstgenuß; wir freuen uns, daß es klappt, daß ein guter Betrieb ist, wir genießen gute Unterhaltung."6 Er widersprach nicht meiner ihm gegenüber geäußerten Einschätzung, er vermeide Anweisungen gegen das von ihm gerügte "disziplinlose Experimentieren beim Gottesdienst", um seine Mitbrüder nicht zum Ungehorsam zu verleiten.

Aus dem Episkopat wagte nur Bischof Rudolf Graber von Regensburg über uns ein positives "Wort an die Priester": "Diese Gruppen richten sich nicht gegen das Konzil und die "neue" Liturgie. Sie wenden sich gegen eigenmächtige Experimente und Übersteigerungen, gegen eine einseitige Auslegung der Liturgiekonstitution, gegen die völlige Abschaffung des Latein und gegen die Preisgabe von anderen traditionellen Werten. Wenn man die Ansprachen des Hl. Vaters verfolgt, so gewahrt man ebenfalls, wie Ausdrucksweise und Ton besorgte Formen annehmen."

⁶ Petrusblatt 1966/3 S. 6.

⁷ UV-Rundbrief 4, Jan.1966 S. 1.

Ohne uns zu nennen, aber in Anspielung auf uns, äußerte sich auch der Limburger Weihbischof Walther Kampe in einem Artikel ",Una voce' – Die lateinische Messe muß erst eingeführt werden".⁸ Er schloß damit, "daß die lateinische Messe nicht erhalten bleiben soll, sondern daß sie in den allermeisten Gemeinden erst eingeführt werden muß. ... Erst dann wird die Intention des Konzils erfüllt sein, daß das gesamte Gottesvolk "una voce', d.h.einstimmig auch in lateinischer Sprache Gott Lob und Preis zu singen vermag."

Der eigentliche Gesprächspartner hätte damals der Vorsitzende der Liturgischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz sein müssen, er war es aber nur formal. Denn über gelegentliche Korrespondenz hinaus gab es keinen Dialog mit dem Mainzer Bischof Hermann Volk. Dieser mochte zwar ein frommer und gebildeter Mann sein – Papst Paul VI. berief ihn später auch ins Kardinalskollegium –, er hatte jedoch ganz illusionäre Ansichten über die Zukunft der lateinischen Messen. So schrieb er UNA VOCE-Mitgliedern – nicht an uns – "Ich habe der Zuversicht Ausdruck gegeben, daß wir in absehbarer Zeit in mehr Gemeinden das lateinische Ordinarium singen als bisher, und Sie tun nicht gut daran, diese meine Gewilltheit zu bezweifeln." Zunächst müsse, so führte er weiter aus, ein deutsches Ordinarium eingeführt werden, erst dann könne Gregorianischer Choral gesungen werden.

Im Februar 1966 sandte der Vorstand von UNA VOCE eine knappe Petition an die Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz. Wir baten die Bischöfe, "dahin wirken zu wollen,

- daß die weitere Verächtlichmachung der lateinischen Liturgie in der katholischen Presse unterbleibt,
- ferner, daß die Geistlichen nicht nach ihren eigenen Wünschen vorgehen oder gar unwürdig experimentieren, sondern die Weisungen des Konzils ,nach Geist und Buchstaben' befolgen." Zur Begründung führte der Vorstand aus:

"Trotz der ausgewogenen Formulierungen der Konstitution und der klaren Richtlinien der deutschen Bischöfe zeigt sich vielerorts eine so einseitige Bevorzugung der Landessprache im Gottesdienst, daß sie einer Beseitigung der lateinischen Liturgie gleichkommt. Durch einen Fragebogen haben wir kürzlich von unseren Mitgliedern darüber konkrete Angaben erhalten. Außerdem ist uns dabei deutlich geworden, wie viele Geistliche die Konstitution nicht kennen oder sie bewußt mißachten. Es handelt

⁹ UV-Rundbrief 11, Sept./Okt.1966, S. 5. Bief vom 1.8.66.

⁸ UV-Rundbrief 12, November 1966. S. 6 ff. – Artikel erschienen im "Sonntag" (Limburg), "Paulinus" (Trier) 28.8.66 u. "Kirchenzeitung" (Köln), ohne den Obertitel(!).

sich hier nicht mehr allein um sprachliche oder musikalische Fragen der Gottesdienstgestaltung. Dahinter steht eine theologische Aufweichung und rationalistische Verarmung, die die religiöse Substanz der Gemeinden gefährden."¹⁰ Dies war also unsere Kritik an den Eigenmächtigkeiten vieler Geistlicher.

In seiner Antwort ging Bischof Volk überhaupt nicht auf unsere Petita ein. Unsere Ausführungen hatte er völlig falsch verstanden; denn er schrieb: "Sie schreiben, hinter dem Gebrauch der deutschen Sprache stehe 'eine theologische Aufweichung und rationalistische Verarmung'". Obwohl wir dies gar nicht gesagt hatten, wies er dies dann gleich dreimal "schärfstens zurück". Sein falsches Zitat aus unserem Schreiben gab ihm auch Veranlassung, UNA VOCE zu bescheinigen, "daß die Zielsetzung Ihrer Bewegung nicht dem Geist und dem Buchstaben des Konzils, noch seiner autoritativen Auslegung durch den deutschen Episkopat entspricht." In unserer Antwort haben wir uns dann bemüht, der Voreingenommenheit des Bischofs mit Richtigstellungen zu begegnen. Der Dialog war damit zunächst einmal beendet.

Reaktionen der Bischöfe

Auch mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Julius Döpfner, kam es zu keinem wirklich fruchtbaren Gespräch. Zwar hatte der Vorstand kurz nach Weihnachten 1965 eine Audienz bei dem Bischof von München-Freising, und er schrieb mir von seiner "Hoffnung, die mir von unserem guten Gespräch verbleibt, daß alles zu einem guten Ende kommt."¹¹ Doch bei dem Treffen meinte er, "daß sich in UNA VOCE kirchlich Unzufriedene jeglicher Art sammeln könnten und tatsächlich sammeln ... und daß Ihre Initiative zu einer unheilvollen Blockbildung in der Kirche führt."¹² Wie sehr er auch nach dem Gespräch noch überzeugt war, wir wollten "die Schritte der Kirche grundsätzlich angreifen"¹², zeigt Bischof Döpfners Predigt in einem Abendgottesdienst 1966 im Münchner Liebfrauendom. Er äußerte, – so der Bericht im Berliner Petrusblatt¹³ – bei der "Erneuerung der Liturgie hätten sich auch manche Fehlentwicklungen eingeschlichen. Die Erneuerung der Liturgie komme nicht aus einer theologischen Verarmung und rationalistischen Aufweichung, sondern dahinter

¹⁰ UV-Rundbrief 8, Juni 1966 S. 3.

Brief vom 19.Juli 1966.

¹² Zitat aus Brief wie Anm. 11.

¹³ Petrusblatt 1966/18 S 3

stünden Glaubenshaltungen und theologische Einsichten, die vom Konzil geweckt wurden. . . . Zu den Forderungen der 'Una-Voce'-Bewegung, die sich für die Erhaltung und Förderung der lateinischen Sprache in der Liturgie einsetzt, erklärte Kardinal Döpfner, es sei zumindest ungenau, die lateinische Sprache als die Muttersprache der Kirche zu sehen." Man merkt, wie auch bei ihm unsere Formulierungen vom Februar 1966 wirksam sind, allerdings ebenfalls in der Uminterpretation des Bischofs Volk.

Um nun allzu pessimistische Bewertungen der deutschen Bischöfe, zumal der hier genannten, nicht aufkommen zu lassen, sei ausdrücklich auf folgendes hingewiesen: Im Oktober 1966 erreichte uns ein Schreiben des Bischofs von Mainz ¹⁴, in dem er uns mitteilte, daß sich die Fuldaer Bischofskonferenz auch mit den Anliegen von Una Voce beschäftigt habe und er beauftragt sei, uns den Text eines Schreibens an den Klerus zu übermitteln.

In dem Pastoralschreiben der deutschen Bischöfe wurde viel Beachtenswertes über die Pflege der lateinischen Messe gesagt und auch tatsächlich unsere Klage über die Liturgiepraxis aufgenommen: "(Es) verstoßen alle, die sich eigenmächtig über die geltende Ordnung der Liturgie hinwegsetzen, gegen den Geist der Konstitution; dem Geist der Liturgiefeier direkt entgegen sind sie ungehorsam, sie beeinträchtigen die Brüderlichkeit, sie verwirren die Gläubigen, sie verletzen die geistliche Einheit des Bistums und der Kirche, welche sich auch in der Ordnung des Gottesdienstes darstellen muß." Wir haben daraufhin in unserer Stellungnahme betont, wie erfreulich es sei, daß sich die Bischöfe nun energisch dafür einsetzen, daß auch Kinder lernen sollen, die den Gläubigen zukommenden Teile in lateinischer Sprache zu vollziehen. Allerdings haben wir realistisch hinzugesetzt: "Die große Frage ist nur: Werden die Geistlichen, die nunmehr schon zwei Jahre lang gegen die Bischöfe und dem im Konzil zum Ausdruck gekommenen Willen zuwider Ungehorsam praktiziert haben, ietzt zur Einsicht kommen?" - Interessanterweise hat die Katholische Nachrichten-Agentur erst durch unseren Rundbrief Kenntnis von diesem Pastoralschreiben erhalten¹⁵ und gleich einige Tage danach unsere Stellungnahme gebracht. 16 Zwei Jahre später, im November 1968, hat die Mitgliederversammlung von UNA VOCE Deutschland beschlossen, der Vorstand solle sich noch einmal an die Bischöfe wenden mit der Bitte um ein Gespräch über die Liturgiepraxis. In dem Brief wurde dann eingangs

¹⁴ UV-Rundbrief 12, November 1966, S. 10. -"In hochachtungsvoller Begrüßung! nach Diktat abgereist. gez. W.Frey Sekretär"

¹⁵ KNA Berliner Dienst Nr. 278 v.30.11.1966 (KNA – 66/IX/Bln)

¹⁶ KNA – 66/XII/Bln.

auf das Pastoralschreiben von 1966 und unsere positive Stellungnahme dazu verwiesen. "Nur scheint es," so fuhren wir fort, "als ob unsere damalige Annahme, die deutschen Bischöfe wollten sich energisch für das Lebensrecht der lateinischen Liturgie einsetzen, etwas verfrüht war. Denn jetzt lesen wir zu der Einführung der Volkssprache im Gottesdienst in einem kürzlich veröffentlichen Aufsatz des Theologieprofessors Hans Küng, daß die Bischöfe die Beschlüsse des Konzils nicht einhielten. Somit wäre das damalige Pastoralschreiben nur eine Irreführung der Öffentlichkeit gewesen." Im übrigen sei es derzeit vielen Gläubigen unmöglich, an einer lateinischen Messe teilzunehmen.

Die Reaktion war typisch: Die Kardinäle Frings, Köln, und Jaeger, Paderborn, bestätigten über ihre Sekretäre dankend den Empfang des Schreibens. Der Bischof von Trier ließ mitteilen, das Schreiben sei an alle Mitglieder der Bischofskonferenz gerichtet, wir könnten eine gemeinsame Antwort der Bischöfe erwarten. – (Wir warten noch.) Der Bischof von Osnabrück, Hermann Wittler, antwortete allerdings selbst und konnte sich verständlicherweise die Bemerkung nicht versagen: "Ich habe mich gewundert, daß gerade Sie Herrn Professor Dr.Küng als Zeugen anführen."

Die Replik im UNA VOCE-Rundbrief über diese "Schützenhilfe von links" durch Küng fiel dann etwas gewunden aus. Ich weiß nicht mehr, wie die Panne passiert ist.

Petition an den Hl. Vater

Bei unserem Gang zu immer höheren Stellen der Amtskirche kommen wir nun zum Heiligen Vater selbst. Andere nationale Organisationen von UNA VOCE hatten bis 1968 schon Segenswünsche aus Rom erhalten. Wir hatten den Verkehr mit der Kurie Dr. de Saventhem überlassen. Nun beschloß die Mitgliederversammlung in Düsseldorf eine Petition an Papst Paul VI. Das Schreiben enthielt nicht nur den Wunsch nach einem Segen des Heiligen Vaters, sondern auch den Widerspruch gegenüber der Feststellung Seiner Heiligkeit, "daß das gottesdienstliche Leben der Kirche allenthalben aufblühe". Für den deutschen Raum wurden einige Tatsachen aufgeführt, die die hoffnungsvollen Worte des Heiligen Vaters "als bedauerliche Folge falscher Informationen" erklärten.

Wegen dieser Fakten dürfte es einige Rückfragen bei zuständigen Stellen gegeben haben. Tatsächlich erreichte mich erst im kommenden Jahr ein Schreiben des Apostolischen Nuntius Corrado Bafile vom 28.Februar 1969. Zur Petition hieß es dort, die Mitglieder von UNA VOCE Deutsch-

land hätten "nebst der Bekundung der Treue zum Stellvertreter Christi auf Erden Ihre Sorgen um das gottesdienstliche Leben der Kirche zum Ausdruck gebracht." Im weiteren Teil nannte der Nuntius "die Sorge der Una-Voce-Bewegung für die Kirche" "nicht unberechtigt". Er bat aber dies haben wir seinerzeit nicht publiziert -, wir möchten unseren Äußerungen "weniger Spitze" geben. Da der Brief des Nuntius sich nur mit dem Inhalt der Petition beschäftigte, nicht aber die abschließende Bitte um den päpstlichen Segen erwähnte, wandte sich der Vorstand von UNA VOCE Deutschland noch einmal an die Nuntiatur. Wir baten den H.H. Nuntius, gütigst in Erfahrung bringen zu wollen, ob der Heilige Vater uns seinen Apostolischen Segen erteilt hat. "Es handelt sich", so schrieben wir, "bei unseren Mitgliedern um Katholiken, die dem Apostolischen Stuhl dankbar und treu ergeben sind und deren Anhänglichkeit und Zuverlässigkeit dem Heiligen Vater zu großem Trost gereichen muß. Wenn diese Männer und Frauen in dem in Düsseldorf verabschiedeten Schreiben den Heiligen Vater um seinen Segen gebeten haben, so nicht, um einer Formalität zu genügen, sondern weil wir den erbetenen Segen wirklich als Unterpfand des göttlichen Segens betrachten, dessen wir bei unserer Arbeit dringend bedürfen."

Tatsächlich erhielten wir dann die Mitteilung der Nuntiatur vom 27.Mai 1969:

"Der Hl. Vater anerkennt die Treue und Ergebenheit der Mitglieder Ihrer Bewegung und schätzt das Interesse, das die "Una Voce" der Liturgie der Kirche entgegenbringt. Er legt den Mitgliedern aber auch nahe, für die pastoralen Erfordernisse der jetzigen Zeit großes Verständnis zu haben, wie auch für die Entscheidungen der zuständigen Organe des Hl. Stuhles und des Episkopates. In dieser Gesinnung erteilt Ihnen der Hl. Vater von Herzen den Apostolischen Segen."¹⁷

Halbamtliche Verlautbarungen, Umfragen

Wir kommen nun zu unserer Kommentierung von halbamtlichen Verlautbarungen der Amtskirche. Bischof Volk hatte, um uns zu überzeugen, daß der Gebrauch der Muttersprache in der Liturgie "zu einer Intensivierung des Gottesdienstes geführt habe", auf "eine offizielle Umfrage in allen Diözesen" verwiesen. Unserer Bitte, uns diese Umfrage zugänglich zu machen, entsprach er nicht. Die Ergebnisse wurden aber kurz darauf vom

¹⁷ UV-Rundbrief 38, Juni 1969, S. 2. - Brief unter N.23.521/XI-4

¹⁸ Brief vom 5.4.66. UV-Rundbrief 8, Juni 1966, S. 6.

Münchener Ordinariatsrat Ernst Tewes publiziert. 19 Die Umfrage war von Bischof Volk Ende 1965 an die Generalvikare gerichtet worden, die binnen Monatsfrist antworten sollten. Liturgische Kommissionen, die seit einem Jahr eigentlich zuständig waren, arbeiteten zumeist noch nicht. Über die von Bischof Volk aus der Umfrage gewonnenen positiven Erfahrungen berichteten die Generalvikare nur wenig. Laut Tewes: "Man darf sagen, daß gerade in jungen Gemeinden die Neuordnung sich wie eine große Hoffnung auswirkt" und "daß die Gläubigen gerne mitmachen". Zu der Frage, ob besondere Schwierigkeiten durch den Gebrauch der Muttersprache aufgetreten seien, vermerkt Tewes: "Es wird von allen Diözesen berichtet, daß hier keine Schwierigkeiten oder doch nur sehr geringe aufgetreten seien." Widerstand hätte es nur bei Akademikern gegeben, denen "ihr Individualismus im Wege stehe". "In Akademikerkreisen der Hang zum Beharren auf der lateinischen Sprache." Ich kann hier nicht über die Herren Generalvikare urteilen, weil ich nur den Kommentar des Herrn Tewes kenne, aber hier wurde Gebrauch der Muttersprache gleichgesetzt mit Verdrängung der lateinischen Liturgie. Festzuhalten bleibt auch, daß aus dem vorsichtigen Resumée von Erich Tewes, "es bleibt ein insgesamt positiver und erfreulicher Eindruck des guten Anfangs", bei Bischof Volk schon die oben zitierte "deutliche Intensivierung des Gottesdienstes" geworden ist.

Es war ein leichtes, diese Umfrage und ihre Präsentation zu zerpflücken.²⁰ Daß meine Analyse auch von den Verantwortlichen gelesen wurde, zeigte sich Jahre später, als einiges aus dieser Umfrage kaschiert wurde.²¹ Eine andere "Enquête" der Journalistin Frau Marianne Dirks war ein privates Unternehmen unter Frauen und wird hier nur erwähnt, weil sie Aufnahme in die Zeitschrift "Der Seelsorger"²² und Erwähnung in der zweiten Umfrage der Liturgischen Kommission der Bischofskonferenz²³ gefunden hat. Das Niveau der Umfrage und besonders der Analyse durch die Journalistin war sehr niedrig. Aber es reichte, die Erfahrung einer von

¹⁹ Liturgisches Jahrbuch 16, 1966, H.1 S. 38-46.

²⁰ UV-Rundbrief 11, September/Oktober 1966, S. 11-15.

Liturgisches Jahrbuch 19, 1969, S. 43. Hieß es 1966 noch, "daß manche Gemeinden in manchen Diözesen von ihren Pfarrern schon seit langem in Verkündigung, Seelsorge und Gottesdienst... im Geist der Liturgischen Konstitution und Instruktion geführt waren", so wird jetzt daraus: "im Geist der Liturgiekonstitution und der sie vorbereitenden päpstlichen bischöflichen Weisungen geführt wurden".

²² Der Seelsorger 37, 1967, S. 334-338.

²³ Umfragen zur pastoralen Auswirkung der Liturgiereform in Deutschland. In: Liturgisches Jahrbuch 19, 1969, S. 42 Anm. 2. – Übrigens war der geistliche Berater für Liturgiefragen der Zeitschrift von Marianne Dirks "Frau und Mutter" (dort die Analyse der Umfrage) auch Redakteur der Zeitschrift "Der Gottesdienst".

der Kanonstille bekehrten Frau in den Bericht im Liturgischen Jahrbuch aufzunehmen. In den Antworten der "Enquête" selbst "war auf die völkerverbindende Funktion der lateinischen Sprache und auf ihre Sakralität verwiesen" worden. Doch, so Frau Dirks, "sind diese Äußerungen gegen die Muttersprache von geringstem Gewicht". Ich muß mich schon fast entschuldigen, daß sich die UNA VOCE mit dieser Enquête befaßt hat. Hier habe ich sie auch deshalb zitiert, weil sie die Atmosphäre jener Jahre deutlich machen kann.

Viel lieber komme ich zu der repräsentativen Umfrage des Allensbacher Instituts für Demoskopie, die Herr de Saventhem hat durchführen lassen. Herr des Saventhem hat durchführen lassen. Ich muß mich hier kurz fassen, denn es war keine Initiative der deutschen UNA VOCE. Unsere bescheidene Mitwirkung war nur, einen Sonderdruck der Analyse Herrn de Saventhems an unsere Mitglieder zu versenden. Es machte dem Liturgischen Jahrbuch schon einige Mühe, die Ergebnisse dieser Umfrage einzupassen in das Klischee von der Intensivierung des Gottesdienstes infolge der Abschaffung der lateinischen Liturgie. Der Weg wurde beschritten, indem man mehrere obskure oder einseitige Umfragen mit einbezog. Unsere Mittel, sich gegen diese Uminterpretation zu wehren, waren gering.

Polemik gegen UNA VOCE in der Presse

Einen großen Raum unserer Tätigkeit nahm die Zurückweisung von Polemik gegen die lateinische Messe in den Medien ein. Ersparen Sie mir bitte ein Eingehen auf all das, was damals, auch von Professoren der Theologie, dazu hervorgeholt wurde. All diese Ergüsse gegen die bisherige Liturgie waren getragen von der Illusion des neuen Frühlings der Kirche infolge des Konzils. Es lohnt sich, stattdessen die vielen damaligen Warnungen des Heiligen Vaters zu lesen, dann wird einem die jetzige Krise der Kirche verständlicher. In den Rundbriefen wurden diese Verlautbarungen dokumentiert. Außerdem wurden viele Mißstände beim Namen genannt. Dazu bietet nun die Zeit des Novus Ordo leider genug Gelegenheit.

²⁵ Liturgisches Jahrbuch 19, 1969, S. 42-50.

²⁴ Die deutschen Katholiken und das Konzil. Ergebnisse einer demoskopischen Untersuchung. In: Wort und Wahrheit, 22.Jg., Heft 4, April 1967, S. 249-262.

Änderungen bei UNA VOCE

Die Rundbriefe waren als Hilfen für unsere Mitglieder gedacht. Mit der Zeit wurde klar, daß eine neue Form im Hinblick auf eine größere Öffentlichkeit gefunden werden müßte. Dies wurden die Hefte der UNA VOCE-Korrespondenz.

Auch mußte UNA VOCE zu einem eingetragenen Verein werden, damit sich nicht fremde Gruppen unseres Namens bedienen könnten, wie es mit der "Gruppe Maria" geschehen war. – 1970 mußte ich auf weitere Mitwirkung im Vorstand und in UNA VOCE verzichten, weil ein Krankheitsfall in der Familie mich für längere Zeit in Anspruch nehmen würde.

Das Geschehen der dann kommenden Jahre können Sie jetzt aus den Heften der UNA VOCE-Korrespondenz nachlesen oder sich von berufenen Teilnehmern erzählen lassen.

华 华 华

Gestatten Sie mir noch ein persönliches Schlußwort: Die Juden, das auserwählte Volk Gottes, haben seit mehr als zweitausend Jahren am Hebräisch der Bibel und der Liturgie festgehalten, obwohl sie außerhalb des Kultes Aramäisch oder die Sprache ihrer Umgebung angenommen hatten. Gott hielt sie im Hebräischen als Gemeinschaft zusammen. Beten wir darum, daß auch wir nicht in der Zerstreuung versinken!

Zeugnisse aus Schrift und Tradition zum Sakramentenempfang wiederverheirateter Geschiedener (Teil III)

Von Heinz-Lothar Barth

Im letzten Abschnitt unserer bisherigen Ausführungen konnten wir festhalten, daß nach katholischer Lehre die Zweite Göttliche Person während ihres irdischen Wirkens, wenn auch teilweise erst zwischen Auferstehung und Himmelfahrt, alle Sakramente unmittelbar eingesetzt und dabei auch die sakramentalen Zeichen, wenigstens im Ansatz, persönlich gestiftet hat. Heute wird in der Theologie, wie wir gesehen haben, fast

immer eine nur mittelbare Einsetzung aller oder jedenfalls der meisten Sakramente angenommen. Dies ist ein typischer Ausfluß modernistischen (bzw. neomodernistischen) Denkens, wie schon St. Pius X. in seiner Enzyklika "Pascendi dominici gregis" vom 8. September 1907 festgehalten hat: "Es soll nicht anzunehmen sein, daß die Kirche und die Sakramente von Christus selbst herrühren. Das verbietet der Agnostizismus; denn dieser sieht in Christus nur den Menschen, dessen religiöses Bewußtsein - wie bei den übrigen Menschen - sich erst allmählich gebildet habe; das verbietet das Gesetz der Immanenz, welches sogenannte äußere Applikationen nicht zuläßt; das verbietet ferner das Gesetz der Entwicklung, denn diese erfordert Zeit und eine Reihe sich ablösender Bedingungen, damit die Keime sich entfalten können; endlich verbietet das die Geschichte, indem sie für einen derartigen Verlauf den tatsächlichen Beweis bringt. Doch ist an einer mittelbaren Stiftung der Kirche und der Sakramente durch Christus festzuhalten. Aber wie das? Das christliche Gesamtbewußtsein soll gewissermaßen im Bewußtsein Christi bereits enthalten gewesen sein wie die Pflanze im Samen. Wie nun die Keime das Leben des Samens ausleben, so hat man sich auch das Leben der gesamten Christenheit als ein Ausleben des Lebens Christi zu denken. Nach dem Glauben ist das Leben Christi göttlich, also auch das Leben der Christenheit. Wenn darum dieses Leben im Laufe der Zeiten Kirche und Sakramente erstehen ließ, so kann man mit vollem Rechte ihren Ursprung Christus zuschreiben und ihn göttlich nennen". 1 Diesen Grundgedanken waren wir schon bei Loisy begegnet, mit gewissen Nuancen trifft man sie eben auch in der modernen Sakramententheologie immer wieder an.

Auf die Ehe selbst läßt sich die Erkenntnis, daß Christus persönlich alle Sakramente unmittelbar eingesetzt hat, freilich nur analog anwenden. Denn die Frage von Materie und Form, die zusammen das "signum" des Gnadenmittels bilden, stellt sich hier etwas anders als bei den übrigen Sakramenten dar, da der Herr im Falle der Ehe auf eine bereits existierende Institution zurückgriff. Ähnliches gilt, wenn auch aus einem anderen Grund, für das Sakrament der Buße; bei beiden Sakramenten fehlt außerdem, was mit der Frage der Einsetzung zusammenhängt, das "materielle Element" im strengen Sinne des Wortes.² Bei der Buße brauchte Christus nicht ausdrücklich ein sakramentales Zeichen zu bestimmen, weil sich ein solches in der Reue und dem Bekenntnis der begangenen Sünden

¹ Zweisprachige Ausgabe, Goldach 1975, 37

² "Sicut poenitentia non habet aliam materiam nisi ipsos actus sensui subjectos, qui sunt loco materialis elementi, ita est de matrimonio." (St. Thomas Aq. In IV Sent. ds. 26 q. 2 a. 1 ad 2)

sowie der sich anschließenden Genugtuung als "quasi materia" und der Lossprechungsworte (bei denen nach Raum und Zeit im Detail durchaus Unterschiede zu finden sind) als "forma" (Trienter Konzil, DH 1673)³ im Anschluß an die Einsetzung in Joh 20,22 f. (DH 1670)⁴ sozusagen automatisch ergab. Daher sind Buße und Ehe die einzigen Sakramente, bei denen wir in der Hl. Schrift keine Bestimmungen zu Form und Materie finden.

Die Ehe ist nun ihrerseits das einzige der sieben Heilszeichen des Neuen Bundes, bei dem die mit dem Sakrament verbundene Einrichtung eben schon im Alten Testament existierte. Ja, von Anbeginn der Schöpfung hatte Gott Mann und Frau, beide zusammen sein Abbild (Gen. 1,27), für die Einehe als ein unauflösliches personales Verhältnis bestimmt (Gen. 2,24), das ihnen in Überwindung der Einsamkeit gegenseitige Hilfe ermöglichen (Gen 2,18;20;23) und der Zeugung von Nachkommenschaft zur Bevölkerung der Erde dienen sollte (Gen. 1,28). Ja, die Einheit von Mann und Frau ist dem Schöpfungsakt selbst eingeschrieben, wie es so schön im 2. Gebet des Brautsegens nach dem Pater noster der "Votivmesse für Braut und Bräutigam" ausgedrückt wird: "Dem Körper des Weibes gabst Du im Fleische des Mannes seinen Ursprung; dadurch wolltest Du lehren, daß, was Du aus einem zu bilden für gut befandest, nimmermehr getrennt werden darf." Selbst moderne Theologen müssen, wenn sie redlich sind, zugeben, daß die unauflösliche Einehe bereits dem Schöpfungswillen Gottes entspricht, wie dies Christus ja ausdrücklich lehrt (Mk 10,6 par.). Dieser Einsicht konnte sich jüngst auch Günter Koch nicht verschließen⁵ - schade nur, daß er die Genesisstellen in seiner Interpretation nicht ausschöpfte! Sonst hätte er nämlich zugeben müssen, daß im ersten biblischen Zeugnis für die (Natur-) Ehe gerade nicht die "liebende Gattengemeinschaft"6, die im wesentlichen erst das II. Vatikanum entdeckt haben soll, ausdrücklich genannt wird - natürlich ist sie in Gen. 2,24 implizit mitgemeint -, sondern gerade die gegenseitige Hilfe (mutuum adiutorium) und die Sorge für die Nachkommenschaft (procreatio atque educatio prolis). Das aber sind genau zwei jener "Ehezwecke", die im alten Kirchenrecht (Can. 1013 § 1, CIC/1917) aufgeführt waren - das dritte, die

³ Zu den Diskussionen auf der Kirchenversammlung über Materie und Form des Bußsakramentes siehe A. Michel, Histoire des conciles, Tome X,1, Les décrets du concile de Trente, Paris 1938, 321-324.

⁴ Vgl. hierzu Verf., Wem verlieh Christus die Binde- und Lösegewalt? UVK 22,3/1992, 150-160

⁵ Sakramentalität der Ehe – was ist das? in: Una Sancta – Zeitschrift für Ökumenische Bewegung 50,2/1995, 111

⁶ Koch a.O. 110

"Hilfe gegen die Begierlichkeit" (remedium concupiscentiae), hat natürlich vor dem Sündenfall noch keinen Platz – dem Koch vorwirft, es habe die "personale Lebensgemeinschaft" zu kurz kommen lassen, während sich seiner Meinung nach erst die "Ehetheologie im Geist des 2. Vatikanischen Konzils sozusagen auf biblischem Terrain bewegt".⁷

Daß in Wahrheit auch jene "personale Liebesgemeinschaft" in der traditionellen Sicht der Kirche nicht zu kurz kommt, mögen zwei wichtige Dokumente beweisen. Der Catechismus Romanus sollte ja bekanntlich in erster Linie den Pfarrern Richtlinien und Hilfestellungen für die Unterweisung ihrer Gemeinden bieten. Das läßt den Schluß zu, daß die dort vorgetragene Sichtweise zumindestens einem Teil der katholischen Gläubigen seit Jahrhunderten geläufig gewesen sein dürfte. Nun lesen wir im Römischen Katechismus: "Die eheliche Treue verlangt außerdem, daß Mann und Frau durch eine ganz einzigartige, heilige und reine Liebe miteinander verbunden sind ("ut vir et uxor singulari quodam sanctoque et puro amore coniuncti sint") und daß sie sich nicht wie Ehebrecher untereinander lieben, sondern wie Christus die Kirche geliebt hat. Diese Regel schrieb nämlich der Apostel vor, als er sagte: "Männer, liebet eure Frauen, sowie auch Christus die Kirche geliebt hat' (Eph 5,25); denn diese hat er gewiß mit seiner unermeßlichen Liebe umfangen, nicht um des eigenen Vorteils willen, sondern nur mit Blick auf den Nutzen für die Braut."8

Pius XI. zog diese Passage des Römischen Katechismus in seiner wunderbaren Eheenzyklika Casti connubii vom 31. Dez. 1930 ausdrücklich heran. Seinen Worten zur bräutlichen Liebe, die sich um das Zitat herum gruppieren, kann man entnehmen, daß die im Anschluß an das Tridentinum formulierte Ehelehre sehr wohl auch den Päpsten vor dem II. Vatikanum vor Augen stand, ja sogar Anlaß zu weiterer Vertiefung bot: "Aber es gibt noch ein anderes, das in seiner Erhabenheit die Treue der Keuschheit, wie sie vom hl. Augustinus so treffend genannt wird, leichter, lieblicher und anziehender macht und ihr einen neuen Adel verleiht: die Gattenliebe, die alle Pflichten des Ehelebens durchdringt und in der christlichen Ehe sozusagen eine besondere Würde und Vorrechtstellung einnimmt." Hier schließt sich das Zitat aus dem Catechismus Romanus an. Dann fährt Pius XI. fort: "Wir meinen also eine Liebe, die nicht nur auf Schmeichelworte, sondern auf die tiefe Zuneigung der Seelen gegründet ist und sich auch im Werk erprobt, denn die Erprobung der Liebe ist die

⁷ Koch a.O. 108

⁸ Catechismus Romanus II 8 q. 24, hg. von P. Rodriguez, Città del Vaticano 1989, 388. Eigene Übersetzung des lateinischen Originals.

Tat (vgl. Gregor der Große, In Evangelium S. Joannis, Homilia XXX 1, PL LXXVI 1220). Diese Tat bedeutet aber in der Familiengemeinschaft nicht nur die gegenseitige Hilfeleistung. Sie muß auch, und zwar in erster Linie, darauf abzielen, daß die Gatten einander behilflich seien, den inneren Menschen immer mehr zu gestalten und zu vollenden. So sollen sie durch ihre Lebensgemeinschaft in den Tugenden immer größere Fortschritte machen, vor allem in der wahren Gottes-und Nächstenliebe wachsen, in der schließlich doch das ganze Gesetz und die Propheten bestehen (Matth. XXII 40)...Die gegenseitige innere ausgleichende Bildung der Gatten, das beharrliche Bemühen, einander zur Vollendung zu führen, kann man, wie der Römische Katechismus (Catech.Rom.II 8 q.13) lehrt, sogar sehr wahr und richtig als Hauptgrund und eigentlichen Sinn der Ehe bezeichnen. Nur muß man dann die Ehe nicht im engeren Sinne als Einrichtung zur Zeugung und Erziehung des Kindes, sondern im weiteren als volle Lebensgemeinschaft fassen."9

Der Hinweis auf die Stelle im Epheserbrief, den Pius XI. mit dem (von uns übersprungenen) Zitat aus dem Römischen Katechismus übernimmt, dokumentiert auch zur Genüge, daß hier keine neue Lehre vorgetragen wurde, sondern daß dieser fürwahr wichtige Aspekt der Ehe als eines personalen Lebens- und Liebesbundes von Anfang an im Christentum klar gesehen worden ist, mag er auch gelegentlich in der Pastoral etwas zu kurz gekommen sein. In ganz wunderbarer Weise hat ihm dann in jüngerer Zeit Dietrich von Hildebrand zu einer neuen und vertieften Beachtung verholfen, vor allem in seinem Büchlein "Die Ehe". ¹⁰ Freilich ist bei einer solchen Sichtweise einer einseitigen Akzentsetzung zu wehren. Der Moraltheologe und derzeitige Auxiliarbischof von Salzburg, Andreas Laun, hat unter der zunächst einmal vielleicht befremdlichen Überschrift "Die eheliche Liebe ist nicht das Wichtigste"¹¹ die mögliche Gefahr treffend vor Augen gestellt: Wenn man die eheliche Liebe absolut setzt, so ist ihr Verlust, sei es durch den Tod des Gatten oder das Scheitern

⁹ Zitat nach der deutschen Fassung in: Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau, hg. von E. Marmy, Freibg./Schw. 1945, Nr. 335, S. 253 f.

^{(1.} Aufl. 1929) 3. Aufl. St. Ottilien 1983. Wichtig für das Thema "Ehe" ist auch seine breit angelegte Arbeit "Das Wesen der Liebe", die mit zum Schönsten und Tiefsten gehört, was je zu diesem so zentralen Phänomen des menschlichen Lebens geschrieben worden ist (Gesammelte Werke Stuttgart/Regensburg 1971, 532 Seiten; siehe besonders das Kapitel "Bräutliche Liebe und Ehe", 470-477).

Liebe, Ehe und Partnerschaft aus der Sicht der katholischen Kirche, in: Michael Müller (Hrsg.), Kirche und Sex, Aachen 1994, 329. Trotz des etwas reißerischen Titels und der nicht ganz unproblematischen Aufmachung – vermutlich wollte der Verlag damit die Verkaufszahlen auch im gegnerischen Lager steigern! – enthält der Sammelband wertvolle Beiträge gerade auch zum Thema "Ehe und Familie".

der Lebensgemeinschaft, unerträglich: Verzweiflung oder Verlangen nach einer neuen, gottwidrigen Verbindunug stellen sich dann schnell ein. Aber auch bei glücklichen christlichen Paaren hat die eheliche Liebe nur unter der Prämisse den ersten Platz verdient, daß sie – im Sinne von "Casti connubii" – auf die Liebe zu Gott orientiert ist und dort ihre eigentliche Erfüllung findet.

Gegen Dietrich von Hildebrand läßt sich freilich nicht im geringsten der Vorwurf erheben, er habe diese Zusammenhänge bei seiner Konzeption der Ehe verkannt. Im Gegenteil, in seinem Ehebüchlein befaßt er sich gerade auch mit dem "Typus der unglücklichen Ehe", in der es zu keiner idealen Gattenliebe kommt oder diese sogar vollständig erloschen ist. Trotzdem hält der Philosoph mit seiner Kirche ohne Wenn und Aber daran fest, daß auch eine solche Form unauflöslich ist und ihr im christlichen Sinne sogar noch ein hoher Wert innewohnen kann: "Die in dieser individuellen Ehe gelegene Aufgabe besteht eben in erster Linie in Opfer, Kreuz, Entsagung und in der Sorge für das Heil des andern."12 Daß eine solche zweifellos entbehrungsvolle Eheform lebbar ist, dafür hatte Hildebrand zuvor das Beispiel der hl. Monika genannt.¹³ Wir wollen diese Gedanken für die Überlegungen am Schluß unserer Ausführungen zum Ehesakrament im Gedächtnis behalten.

"Naturehe" und sakramentale Ehe

Wir waren bei unseren Überlegungen zum Wesen der Ehe von den Verhältnissen im Buch Genesis ausgegangen. Was nun die Terminologie jener ursprünglichen Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau betrifft, so sollte man nicht von der Existenz einer sakramentalen Ehe vor ihrer Heiligung durch den Mensch gewordenen Gottessohn sprechen, wenn auch die Begrifflichkeit sogar bei manchen glänzenden Theologen des Mittelalters in dieser Frage noch nicht ganz klar ist¹⁴. Wo man zur Bezeichnung der vorchristlichen oder gar außerchristlichen Eheverhältnisse dem Begriff "Sakrament" begegnet, ist er im weiteren Sinne des Wortes gebraucht. So definiert beispielsweise der Moraltheologe H. Noldin SJ: "Die Ehe kann im doppelten Sinne Sakrament genannt werden: im weiten Sinne (sensu lato), insofern sie ein heiliges Zeichen ist, wonach auch die

¹³ Siehe die Schilderung ihrer Ehe bei St. Augustinus, Confessiones 9,8,17 ff.

¹² a.O. 28.

Kapitel "Das Verständnis der Einsetzung der Sakramente" im Handbuch der Dogmengeschichte, Bd.IV, Fasz. 1 a: Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen, Von der Schrift bis zur Scholastik, von J. Finkenzeller, Freibg. 1980, 173-177.

Ehen der Ungläubigen als Sakramente bezeichnet werden; im eigentlichen Sinn (sensu proprio), insofern die Ehe der Gläubigen ein wahres Sakrament des neuen Bundes ist."15 In der Tat ist auch mit der Ehe der Ungläubigen, also der sog. "Naturehe", insofern eine religiöse Dimension, ein gewisser Zeichencharakter verbunden, als sie durch die Zeugung der Nachkommenschaft auf die Schöpfertätigkeit Gottes verweist, der seinerseits ja auch die Kinder durch Erschaffung und Zuweisung der Seele "formiert", d.h. sie erst im eigentlichen Sinne zu Menschen macht. 16 So heißt es auch im 2. Gebet des Brautsegens nach dem Pater noster in der "Votivmesse für Braut und Bräutigam": "Gott, durch Dich wird das Weib mit dem Manne verbunden und diese von Anfang an festgelegte Gemeinschaft mit einem Segen beschenkt, der allein weder durch den Fluch der Erbsünde noch durch das Strafurteil der Sintflut aufgehoben wurde." Trotzdem sollte man den weiteren Sprachgebrauch zugunsten des eigentlichen Sinnes des Wortes "Sakrament" um der Eindeutigkeit willen eher meiden. Zwar war die Beziehung zwischen Mann und Frau nach Eph 5, 31 f. von Anfang an bereits angelegt im Hinblick auf die spätere Vereinigung Christi mit seiner Kirche.¹⁷ Aber dieses Mysterium (lat. sacramentum) war eben auch im Alten Bund noch nicht verwirklicht, sondern zunächst nur als Typos, als Bild, vorhanden. Dies läßt sich u.a. an der Tatsache ablesen, daß jene Form der Ehe noch gar nicht in der Lage war, die vollendete Einheit zwischen dem Herrn und seiner einen Ecclesia¹⁸ darzustellen, da der Scheidebrief mit anschließender Wiederverheiratung, ja sogar die Polygamie geduldet

H. Noldin, Summa Theologiae moralis, III. De sacramentis, recognovit et emendavit A. Schmitt SJ, 22. Aufl. Innsbruck 1933, 513 (eigene Übersetzung der lateinischen Originalfassung)

Schöne Gedanken zu diesem Aspekt kann man dem Werk von Matthias Josef Scheeben entnehmen, Die Mysterien des Christentums, Ausgabe letzter Hand, hg. von Josef Höfer, Freiburg/B. 1941, 490-493.

Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet hält der große Theologe Pietro Kardinal Gasparri, dem wesentlicher Anteil an der Kodifizierung des Kirchenrechts von 1917 zukam, den Begriff "Sakrament" im weiteren Sinne des Wortes für berechtigt (Tractatus canonicus de matrimonio, Editio nova ad mentem Codicis I.C., Romae 1932, 31).

Man muß die Hierarchie der nachkonziliaren Kirche anflehen, endlich auf die Terminologie "Schwesterkirche" zu verzichten, wenn man von den schismatischen kirchlichen Gemeinschaften des Orients spricht. Gerade den Verf. dieser Zeilen schmerzt es außerordentlich, hier eine klare Begrifflichkeit einzufordern, da er persönlich tiefe Liebe zu den liturgischen Formen des Osten empfindet (vgl. das hohe Lob Leos XIII. in "Orientalium dignitas", ASS 27/1894-5, 258) und seine Rückkehr zum katholischen Glauben sich vor einigen Jahren u.a. über die Begegnung mit orthodoxen Gottesdiensten vollzogen hat. Aber speziell im Zusammenhang mit dem Ehesakrament und seiner Symbolik scheint eine solche Mahnung angebracht. Denn die auf Lebenszeit angelegte Gemeinschaft zwischen genau einem Mann und einer Frau bezieht ja nach Eph 5, 25 ff ihre ganze Sinngebung aus der Liebe Christi zu Seiner einen und einzigen Kirche. Die Konzeption angeblicher "Schwesterkirchen" mag man bereits im II. Vatikanum im Ökumenismus-

wurden.¹⁹ Schließlich waren vor der Erlösung durch das inkarnierte Gotteswort ganz allgemein die Zeichen der Gnade noch nicht so kraftvoll, daß sie aus sich heraus (ex opere operato) hätten wirken können, was ein Konstitutivum des Sakramentes im vollen Sinne des Wortes darstellt.²⁰

Die "späte" Einsetzung der Sakramente

Dabei können wir die sich geradezu aufdrängende Frage, wieso Gott die Einsetzung der Sakramente so lange aufgeschoben hatte, hier nur knapp anreißen. Sie hängt unmittelbar mit der schon von den heidnischen Gegnern der Christen aufgebrachten und von den Kirchenvätern immer wieder behandelten Problematik des späten Kommens des Erlösers zusammen. So hatte der platonische Philosoph Porphyrios gegen die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft eingewandt, es sei doch unverständlich, daß ein als universal verkündeter Heilsweg den Menschen erst so spät

dekret (UR 14) angedeutet finden, obwohl dort nur eine Selbstbezeichnung orthodoxer Ortskirchen untereinander referiert wird (s. aber im selben Abschnitt die Subsumierung der schismatischen Orientalen unter die "Ecclesia Dei", die doch ausschließlich mit der "Ecclesia Catholica" identisch ist, wie noch Pius XII. in seiner Enzyklika "Humani generis" gegen die Vertreter der "Nouvelle théologie" betont hatte, AAS 42/1950, 571); geistesgeschichtlich hängt sie ganz klar mit der von Pius IX. verurteilten (DH 2885-2888) Branchtheory des vorigen Jahrhunderts zurück, nach der Anglikaner, Orthodoxe und Katholiken letztlich gleichberechtigte Zweige am einen Baum der Kirche seien; darüber können auch einige katholische Retuschen nicht hinwegtäuschen. Der regierende Papst verwendet leider selbst immer wieder diesen falschen Ausdruck (zuletzt in der Ökumenismusenzyklika "Ut unum sint" Nr. 55-58). Besonders groteske Früchte hat der hiermit verbundene Geist einer Relativierung der Wahrheit im Dokument der katholisch-orthodoxen Abmachungen von Balamand/Libanon getragen, in dem den mit Rom verbundenen griechischen Katholiken, die in der Vergangenheit Unsägliches auch von den orthodoxen Kirchenfürsten erleiden mußten, jeglicher zukünftiger Einsatz für die Union verboten, ihre Treue als ein Weg des falschen Proselytismus diffamiert, ja sogar behauptet wird, um der orthodoxen "Schwesterkirche" die Gläubigen zu entfremden, habe Rom in den letzten vier Jahrhunderten (!) die Ideologie entwickelt, die sich in jenem berühmten Grundsatz "Außerhalb der Kirche kein Heil" manifestiere, der in Wahrheit schon bei Origenes (In libr. Jesu Nave hom. 3,5) ausdrücklich belegt ist (Documentation catholique 2077/1993, 711-714). Verf. hat zu dieser skandalösen Vereinbarung ausführlich in einem Leserbrief der Deutschen Tagespost vom 17. 6. 1995 Stellung bezogen, den er Interessenten auf Wunsch gerne in Ablichtung kostenlos zuschickt; innerhalb des Jahres 1996 (400-Jahrfeier der Union von Brest-Litowsk!) wird er ein umfangreiches Buch mit dem Titel veröffentlichen: "Der Verrat an den Unierten – Die Ideologie des Ökumenismus".

Siehe Bibellexikon, hg. von A. van den Born und H. Haag, Zürich 1956, s. v. Ehescheidung, 362 f., und Biblisch-historisches Wörterbuch, hg. von B. Reicke und L. Rost, Göttingen 1964, s. v. Polygamie, 1478f.

²⁰ Die zuletzt vorgetragenen Gedanken kann man bei M. Premm, Katholische Glaubenskunde – Ein Lehrbuch der Dogmatik, Bd. III/2, Wien 1960, 299 nachlesen. geoffenbart worden sein solle. Der hl. Augustinus setzte sich mit dieser fundamentaltheologischen Anfrage u.a. in seinem 102. Brief (8 – 15) und im "Gottesstaat" (10, 32) auseinander. Dabei betonte er auf der einen Seite, daß es dem Menschen nicht zustehe, hierauf eine letztverbindliche Antwort zu erteilen²¹, daß es aber jedenfalls sinnvoll erscheine, wenn der Parusie des Gottessohnes so viele Prophetien über die Jahrhunderte vorangegangen waren, deren Erfüllung nun den Glauben an ihn und sein Evangelium erleichtere. Andererseits versicherte Augustinus, daß keineswegs alle, die von Christus schuldlos nichts gehört hatten, der Verdammnis anheimgefallen seien.

In der Tat entspricht es ja der beständigen katholischen Lehre, daß es eben auch ein verborgenes Wirken der Gnade Gottes gibt, so daß jeder Mensch mit ihm verbunden sein kann, auch wenn er ihm nicht in der Offenbarung und deren Verkündigung durch die Kirche begegnet ist, wofern er nur mit übernatürlichem Glauben und übernatürlicher Liebe auf den individuellen Gnadenanstoß Gottes antwortet. Dies hat im Jahre 1949 noch einmal in einer bedeutsamen Entscheidung das Hl. Offizium in einem Brief an den Erzbischof von Boston festgehalten.²²

Wilhelm von Auxerre und andere Theologen erteilten nun speziell bezüglich der Sakramentenlehre die in der kirchlichen Tradition verankerte Antwort, Gott habe die Menschen erst erkennen lassen wollen, daß ihre natürlichen Fähigkeiten und auch die Werke des Gesetzes zur Rechtfertigung des gefallenen, erbsündlich belasteten Menschen nicht ausreichen und diese auf wirksame Zeichen seiner Gnade angewiesen sind. ²³ Eine ähnliche Antwort hatte im übrigen auch schon der unbekannte Autor der Schrift an Diognet (9,1), die vielleicht bereits in der zweiten Hälfte des 2. Jhs. verfaßt wurde, auf die allgemeiner gestellte Frage nach dem späten Auftreten des Gottessohnes auf Erden gegeben: Das Maß der Ungerechtigkeit auf seiten der Heiden – sie sind hier in erster Linie angesprochen – habe sich erst anfüllen (vgl. Röm 5, 20; Gal 4, 4) und die Menschen zur Einsicht in ihre Erlösungsbedürftigkeit gelangen müssen. ²⁴ Ähnlich argumentierte auch der hl. Thomas in seiner Summe. ²⁵ Welch ständige Mahnung zu Demut und

Vgl. Christian Gnilka, Die vielen Wege und der Eine, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 31/1990, 42-44

²² DH 3866-3873

²³ J. Strake, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre, Paderb. 1913, 14f.

Zur damaligen Sehnsucht nach dem Erlöser bei Juden und Heiden siehe das knappe, vorzügliche Kapitel "Erlösungssehnsucht und Erlösungserwartung in der letzten vorchristlichen Zeit" von Norbert Peters, in: G. Esser – J. Mausbach (Hg.), Religion – Christentum – Kirche, 5. Aufl. Kempten 1923, II 162-169 (mit Literaturhinweisen in den Anmerkungen). Die neugefundenen Qumran-Texte haben die damalige Messiaserwartung, die oft von modernen Exegeten bestritten wurde, zumindest für Teile des jüdischen

Dankbarkeit müßte uns eine solche Einsicht in unsere Schwäche und in die übergroße Güte und Liebe Gottes vermitteln!

Und in der Tat darf gerade bei der Ehe nicht übersehen werden, welcher Gefährdung sie ohne den christlich-sakramentalen Charakter ausgesetzt und wie sehr die sog. Naturehe auf die gnadenhafte Überhöhung angewiesen ist. Der bedeutende Theologe und beherzte Gegner des Liberalismus Albert Maria Weiß hat dieser Tatsache in treffenden Worten Rechnung getragen: "Deshalb hat denn auch die katholische Lehre allen Anfechtungen gegenüber stets unverrückt an dem Satze festgehalten, daß in der von ihrem göttlichen Stifter neugegründeten Ordnung die Ehe, die bis dorthin nicht einmal ein unverfälschtes und rein natürliches Verhältniß war, durch eine der heiligsten religiösen Weihungen zugleich zu einem heiligen Bande, zu einer reichen und immer lebendigen Quelle der Heiligung für die Gatten sowohl wie für die Kinder, zu einem ihrer Sacramente erhoben worden ist. Gerade hier haben wir eines der sprechendsten Beispiele dafür, daß erst die übernatürliche Ordnung die natürliche in ihrer Unversehrtheit hergestellt und gegen alle Angriffe gesichert hat."26 Unter Heranziehung vieler Quellen wußte der Autor in mannigfacher Weise über die Schwächen des antiken heidnischen Familienlebens zu berichten.²⁷ Allen jenen Formen gegenüber, die sich

Volkes vollauf bestätigt (s. O. Betz – R. Riesner, Jesus, Qumran und der Vatikan – Klarstellungen, Gießen 1993, 118-120). Freilich war das Messiasbild in großen Teilen des Volkes einer schon lange andauernden säkularen Verfremdung ausgesetzt gewesen, der Leidensknecht von Jes 53 wurde nur noch selten mit dem Gesalbten des Herrn in Verbindung gebracht (s. Augustin Léman, Histoire complète de l'idée messianique, 1909, Nachdr. Gent 1974, 155-339). – Schließlich war die Zeit Jesu wegen einer Reihe weiterer Gründe für das Auftreten des Gottessohnes besonders geeignet, als da sind die politische Einheit des römischen Reiches und die dadurch bedingte Infrastruktur, die Existenz der griechischen Universalsprache usw., Aspekte, die Adolf von Harnack, sich auf Kirchenväterstellen und moderne Vorarbeiten stützend, in seinem Standardwerk "Die Mission und Ausbreitung des Christentums" überblicksartig zusammengestellt hat (4. Aufl. Berlin 1924, 23-27).

25 S.th. 1-2 q. 106 a. 3 und 3 q. 1 a. 5. Thomas führt an der letzteren Stelle noch drei weitere Motive zur Erklärung der späten Inkarnation an: 1) die zeitliche Ordnung, nach der das Unvollkommene dem Vollkommenen vorangehen muß (resp. 2, im Anschluß an Augustinus In Io. 7, 30, tr. 31,5; CC 36,296); 2) die Würde des Gottessohnes, dem viele Herolde vorauszugehen hatten (resp. 3); 3) die Verhinderung einer zu frühen Erkaltung der christlichen Liebe im Weltgeschehen, wie sie für die Endzeit im engeren Sinne des Wortes vorausgesagt ist (Mt 24, 12 und Luk 18, 8) (resp. 4).

wortes vorausgesagt ist (Mt 24, 12 und Luk 18, 8) (1esp. 4).

26 Albert Maria Weiß OP, Apologie des Christenthums, Bd.1, 3. Aufl. Freiburg/B. 1894,

302

Weiß a.O. 291-361, Kapitel "Familienleben". Im einen oder anderen Fall mag man vielleicht die von Weiß beschriebenen Ehe- und Familienverhältnisse in der heidnischen Antike etwas positiver beurteilen, aber die Grundtendenz seiner negativen Sicht ist vollauf berechtigt. noch durch Ausblicke auf die übrigen Weltkulturen in Gegenwart und Vergangenheit mühelos erweitern ließen, strahlt die christliche Ehe wie ein heller Stern, jedenfalls von der Intention ihres Stifters her, aber auch in der Praxis, wenn sich die Träger seines Namens ihrer hohen Berufung bewußt sind. Heutzutage hätte Weiß ja nur auf das entchristlichte Eheund Familienleben unmittelbar um uns herum schauen müssen, um noch eine weitere Fülle von Anschauungsmaterial für die Richtigkeit der von ihm aufgestellten These zu gewinnen.

Wahres Sakrament erst im Neuen Bund

Für die sich schon durch Gründe der "ratio theologica" aufdrängende These, daß man erst im Neuen Bund von einem Sakrament der Ehe im eigentlichen Sinne des Wortes sprechen kann, wollen wir noch einige Dokumente des Lehramtes heranziehen. Papst Pius VI. schrieb im Jahre 1788 in seiner "Epistula ad episcopum Motulensem": "Es ist ein Glaubenssatz, daß die Ehe, die vor Christi Ankunft nichts anderes als ein gewisser unauflöslicher Vertrag war, nach Christi Ankunft zu einem der sieben Sakramente des Neuen Bundes wurde, das von Christus dem Herrn eingesetzt ist."28 Ebenso lehrte das alte Kirchenrecht im Canon 1012 § 1 (CIC/1917), den wir schon im Teil II in anderem Zusammenhang herangezogen hatten: "Christus der Herr hat den Ehevertrag selbst, der von Getauften geschlossen wird, zur Würde eines Sakramentes erhoben",29 woraus man schließen muß, daß er vor der Existenz des christlichen Initiationssakramentes diese Qualität noch nicht besessen hatte. Der "Catechismus Romanus"30 sagt daher ausdrücklich über die Ehen des Alten Bundes: "Auch jene Verbindungen entbehrten des wahren Begriffs eines Sakramentes."

Wie Jesus nun genau die alttestamentliche Gemeinschaft zwischen Mann und Frau zur christlichen Ehe erhob, entzieht sich unserer Kenntnis. Es würde nicht den kirchlichen Lehrentscheidungen widersprechen, wenn dies, vorbereitet durch Christi Predigt (Mk 10, 3-12 parr.), gleichsam automatisch durch die Stiftung des Neuen Bundes geschehen wäre, die sich

³⁰ II 8,18

^{28 &}quot;Dogma fidei est, ut matrimonium quod ante adventum Christi nihil aliud erat nisi indissolubilis quidam contractus, illud post Christi adventum evaserit unum ex septem Novae Legis sacramentis a Christo Domino institutum." (Premm, Katholische Glaubenskunde III/2, Wien 1960, 304 f.)

[&]quot;Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimonialem inter baptizatos." Vgl. Can. 1055 des Kirchenrechts von 1983.

ihrerseits mit der Einsetzung der Eucharistie als mystischer Vorwegnahme seines Sühneopfers am Kreuz vollzog (vgl. Mk 14,24 "Hic est sanguis meus novi testamenti", so Vulgata und Neovulgata). Möglicherweise muß man aber auch eine direkte, positive Anordnung und Offenbarung annehmen, wobei manche Theologen als zeitlichen Rahmen an das Wunder von Kana, andere an die Worte von der ursprünglichen Unauflöslichkeit der Ehe in Mt 19.8 ff. denken.³¹ Schließlich wäre auch eine Einsetzung nach Tod und Auferstehung in jenen vierzig Tagen möglich, in denen der Herr mit seinen Jüngern über das "Reich Gottes" sprach.³² Wenn wir hierzu konkret auch keine Quellen besitzen, so kann man doch für den genannten Zeitraum die Einsetzung anderer Sakramente, wie der Taufe (Mt 28,19) und der Buße (Joh 20,23), sowie weiterer für die Kirche, "das Reich der Himmel auf Erden" (Lumen gentium 3), wichtiger Institutionen, wie das Amt des Oberhirten (Joh 20,15-17), nachweisen, auf zusätzliche, nicht in der Bibel sicher bezeugte Maßnahmen läßt sich mit einem gewissen Maß an Wahrscheinlichkeit schließen.33

Besonders die östlichen Kirchenväter betonten immer wieder die tiefe symbolische Bedeutung der Teilnahme Jesu an der Hochzeitsfeier von Kana und seines dort gewirkten Weinwunders, des ersten Zeichens seiner Herrlichkeit (Joh 2, 11). So wurde gerne der Zusammenhang mit der Eucharistie hergestellt, die man bei jenem Fest vorgebildet sah: Als Sakrament der Einheit des Christen mit Gott, aber auch mit seinen Brüdern und Schwestern im Herrn hat sie in der Tat, wie sich bei Tertullian, einem der ältesten noch zu behandelnden Zeugen für die frühe Ehepraxis, nachweisen läßt, von Anfang an aufs engste mit unserem Sakrament in Beziehung gestanden. Sehr schön verstand es der verstorbene Bischof Rudolf Graber, den tiefen Sinn dieser Zusammengehörigkeit auszudrücken: "Nicht mit Unrecht hat man daher die Eucharistie die 'Wesensform der christlichen Ehe', ihr Formalprinzip, genannt. Wenn der Geist höher steht als das Fleisch, dann wird in der Eucharistie überhaupt erst die vollkommene und restlose Einheit zwischen Mann und Frau erreicht; denn hier werden

³¹ Premm a.O. 291 f.

Apg 1,3. Dieser Zeitrahmen wird als eine von mehreren Möglichkeiten unter Hinweis auf weiterführende Literatur von Kardinal Gasparri (Tractatus canonicus de matrimonio, a.O. 35) erwähnt.

³³ Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Bemerkung im 1. Klemensbrief (Kap. 44), der Herr selbst habe Anweisungen zur Apostolischen Sukzession erteilt. Möglicherweise hat er in diesem Zusammenhang sogar ein positives Verbot des Frauenpriestertums erlassen, auf das in 1 Kor 14,37 angespielt sein könnte. Vgl. hierzu Verf., Frauen als katholische "Priesterinnen"?, Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X. 168/1992, 27 f. und 169/1993, 28-31.

sie geistig eins."³⁴ Aus demselben Quell christlicher Spiritualität gespeist, wird bei den Kirchenvätern die Verwandlung des einfachen Wassers in kostbaren Hochzeitswein manchmal auch als Symbol für die Umgestaltung einer animalischen Leidenschaft in die caritas betrachtet, jene echte christliche Liebe unter den Brautleuten, wie sie für die sakramentale Ehe charakteristisch ist.³⁵

Nachdem nun klar geworden ist, daß Christus für die Konstituierung des Ehesakramentes auf eine bereits bestehende Institution zurückgriff und sie mit dem aus seinem Erlösungsopfer fließenden Gnadenschatz beschenkte, stellt sich auch die Frage nach den von ihm selbst verfügten sakramentalen Zeichen anders als bei den übrigen Sakramenten der Kirche. Schon die ältesten historischen Zeugnisse legen nahe, daß der Herr hier kein besonderes, von einer dritten Person, vorrangig einem Bischof oder Priester zu setzendes Gnadenzeichen festgelegt hat.36 Vielmehr bezeichnet im Neuen Bund der Ehekontrakt selbst, der zwischen den Gatten geschlossen wird, nach außen hin die im Herrn eingegangene und von seiner übernatürlichen Hilfe durchwirkte Verbindung. Matthias Scheeben hat mit einer theologischen Tiefe wie kaum ein anderer die katholische Lehre vom Zusammenfall des Ehevertrages mit dem Sakrament begründet. Darum soll der entsprechende Abschnitt hier wörtlich angefügt werden³⁷: "Wie der Ehebund selbst, so ist daher auch die Schließung desselben ein wesentlich heiliger Akt, während er im Fall, wo er bloß als

Christus in seinen heiligen Sakramenten, 2.Aufl., München 1940, 104. An späterer Stelle (172 f.) zog Graber im Anschluß an Bellarmin weitere Parallelen zwischen Ehe und Eucharistie: Beide sind Mysterien der Vereinigung (sichtbar beispielsweise schon in den lateinischen Begriffen "connubium bzw. coniugium" und "communio"), beide sind nicht nur in ihrem Werden, sondern auch in ihrer Fortdauer Sakrament. Zum letzteren Aspekt sind die Überlegungen von J. Höfer in seiner Anmerkung zu M.J.Scheebens Ehetraktat wichtig (Die Mysterien des Christentums, Freiburg/B. 1941, 489 Anm. 2). Hier wird kurz die Problematik erwähnt, ob nur der Akt des Abschlusses der Ehe oder auch die Ehe in ihrem Verlauf als sakramental anzusehen ist. Höfer selbst unterscheidet – im Anschluß an Kardinal Gasparri – das "matrimonium in fieri" vom "matrimonium in facto esse" und verbindet diese Konzeption mit der Scheebens, nach welcher sowohl Werden wie Sein der Ehe ein "sakramentales Mysterium" sind.

P. Evdokimov, L' Orthodoxie, Paris 1959, 294 f., vgl. M. Kunzler, Das Zustandekommen des Ehesakraments in der russisch-orthodoxen und der ukrainisch-katholischen Trauliturgie, in: Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding? Quaestiones disputatae 120/1989, 144 Anm. 16. Eine Reihe von Kirchenväterstellen, auch aus dem westlichen Bereich, in denen auf die Bedeutung der Hochzeit zu Kana für die christliche Ehe hingewiesen wird, ist bei G.H. Joyce, Die christliche Ehe – Eine geschichtliche und dogmatische Studie (dt. Ausgabe Leipz. 1934, 151 f.), angeführt.

³⁶ So richtig Charles Munier, L'église dans l'empire romain (IIe-IIIe siècles), Paris 1979, 33.

³⁷ Die Mysterien des Christentums, Ausgabe letzter Hand, hg. von Josef Höfer, Freiburg/B. 1941, 501 f.

"materia sacramenti" figurierte, an sich profan sein könnte, wie bei der Taufe das Wasser und selbst die Aufgießung des Wassers profan sein kann. Die letztere Auffassung löst die Heiligkeit vom Wesen der Ehe ab, indem sie dieselbe von außen hinzutreten läßt. Während sie die Würde des Sakraments durch die Abhängigkeit desselben von priesterlicher Mitwirkung zu heben und die Ehe selbst in nähere Beziehung zur Kirche zu bringen glaubt, entkleidet sie dieselbe ihrer wesentlichen Würde. zerreißt ihre wesentliche Beziehung zur Kirche. Die wesentliche Würde wird der Ehe nur dann gewahrt, wenn der Kontrakt selbst das Sakrament ist: nur so stehen auch die Ehe und der Kontrakt in einer innern, naturnotwendigen, lebendigen Beziehung zur Kirche. Als durch und durch sakramentaler Akt steht der Ehevertrag unter der Aufsicht, der Jurisdiktion, der Verwaltung der Kirche und muß, damit seine Würde gewahrt werde, an heiliger Stätte unter Beteiligung des katholischen Priestertums so vollzogen werden, daß seine innere Heiligkeit, seine innere Beziehung zu Christus und der Kirche auch äußerlich zu Tage trete. Nicht etwa bloß damit er heilig werde, sondern weil er heilig ist, wird die Mitwirkung des Priestertums erfordert; sonst wäre die ohne Grund mit Umgehung der kirchlichen Segnung geschehende Eheschließung bloß eine Unterlassungssünde, während sie in der Tat einen sakrilegischen Charakter

Gerade wenn man die letzten Worte Scheebens, mögen sie auch im löblichen Eifer für unsere heilige Religion etwas hyperbolisch formuliert sein, im Prinzip ernst nimmt, dann wird man es bedauern, daß es unter bestimmten Umständen nach dem neuen Kirchenrecht (Can. 1112 CIC/1983) erlaubt ist, "Laien zur Eheschließungsassistenz zu delegieren", so daß der Laie sogar "die Liturgie der Eheschließung vollziehen" darf. Dieses Zugeständnis an den modernen Geist demokratischer Mitwirkung von Laien bedeutet vom pastoralen Standpunkt aus einen schweren Verlust³⁸, streng dogmatisch betrachtet freilich ist es möglich³⁹: Denn der Priester spendet eben nicht das Sakrament, sondern sein Dienst ist lediglich ein Sakramentale, wie schon der hl. Thomas lehrte.⁴⁰

³⁸ Ich teile die Kritik des orthodoxen Christen Anastasios Kallis an dieser Neuerung aus dem besagten Grunde, nicht freilich, weil der Priester für die Gültigkeit des Ehesakramentes unbedingt notwendig wäre. Hier ist Kallis von der heute meist in der Ostkirche vertretenen Position beeinflußt, s.u. ("Kröne sie mit Herrlichkeit und Ehre" – Zur Ekklesiologie der orthodoxen Trauung, in: Klemens Richter (Hg.), Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding? Quaestiones disputatate 120/1989, 140).

³⁹ Insofern sehen sich manchmal auch moderne katholische Theologen, die aus noch zu erörternden Gründen oft die orthodoxe Konzeption unterstützen, gezwungen zuzugeben, daß der Priester nicht der Spender des Sakramentes sein kann (F. Courth, Die Sakramente 342).

⁴⁰ In IV Sent. ds. 26 q. 2 a.1 ad 1 und ds.28 q.1 a. 3 ad 2, vgl. Suppl. q.42 a.1 ad 1

Erhöhung der Ehe zu einem wahren Sakrament

Den Vorgang der Erhöhung des bereits vor der Menschwerdung des Gottessohnes bestehenden Ehevertrags zum Sakrament drückt noch das neue Kirchenrecht, sich fast wörtlich an das von 1917 anlehnend, präzise so aus: "Der Ehebund,..., wurde zwischen Getauften von Christus dem Herrn zur Würde eines Sakramentes erhoben. Deshalb kann es zwischen Getauften keinen gültigen Ehevertrag geben, ohne daß er zugleich Sakrament ist."41 Das ist die heute noch gültige Lehre der Kirche. mögen es die zum Progressismus neigenden Theologen auch noch so sehr bedauern. So macht der Tübinger Kanonist Richard Puza einen "Mangel" in der Sakramentendefinition der beiden Codices aus, mit Recht werde sie heute "einer herben Kritik unterzogen". 42 Gerhard Ludwig Müller möchte offenbar die Verbindlichkeit der katholischen Ehelehre abschwächen, in dem er nur von einer "überwiegenden Auffassung in der lateinischen Kirche" spricht.⁴³ Um diese Argumentation zu unterstützen, beruft man sich immer wieder auf abweichende Meinungen über das Zustandekommen des Ehesakramentes in der Vergangenheit, vor allem auf die Darstellung Melchior Canos⁴⁴, der dessen Form in die priesterliche Segnung verlegte.

In Wahrheit ist festzuhalten, daß nach mehrfacher Entscheidung der Kirche in den vergangenene Jahrhunderten eine sichere Richtschnur gezogen ist, an die sich der Katholik gebunden zu fühlen hat. Neben einigen päpstlichen Stellungnahmen ab Innozenz III., die Müller selbst anführt, ist vor allem der Abschnitt des Armenierdekretes vom Florentiner Konzil bedeutsam. Dort heißt es: "Die Wirkursache der Ehe ist normalerweise das

⁴¹ Can. 1055 (CIC/1983). Gegenüber Can. 1012 (CIC/1917) ist lediglich in § 1 ("Ehe)-Bund" (foedus) statt "(Ehe-)Vertrag" (contractus) gesetzt und dort, wo wir durch Punkte eine Auslassung markiert haben, das Ziel dieses Bundes angegeben, welches im alten Codex an anderer Stelle – freilich auch mit etwas anderen inhaltlichen Schwerpunkten – fixiert war. Wer aber nun meint, die Ehevertragslehre sei von einer reinen Bundestheorie abgelöst, wodurch die Gefahr einer Entrechtlichung gegeben wäre, möge den oben schon auf Deutsch zitierten § 2 des Can. 1055 CIC zur Kenntnis nehmen. Dort heißt es: "Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum."

⁴² Kirchenrecht – Theologie – Liturgie, in: Klemens Richter (Hg.), Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding? Quaestiones disputatae 120/1989, 79 f. Der Titel des Sammelbandes ist schon Programm: Natürlich ist die Ehe "mehr als ein rechtlich Ding", aber sie ist eben in ganz eminenter Weise von ihrem Wesen her auch ein "rechtlich Ding", was vielen Vertretern einer reinen "Liebeskirche", die in Wahrheit zur "Kirche" des Menschenhassers von Anfang an verkäme, nicht ins Konzept paßt.

Katholische Dogmatik, Freiburg/B. 1995, 764
 So Müller selbst (a.O. 765) und Puza (a.O. 80)

durch gegenwartsbezogene Worte ausgedrückte gegenseitige Einverständnis" ("Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti expressus", DH 1327). "Normalerweise" ("regulariter") bezieht sich nicht auf das "gegenseitige Einverständnis" ("mutuus consensus"), wonach ja die Wirkursache manchmal auch woanders liegen könnte, sondern auf den Zusatz "durch gegenwartsbezogene Worte ausgedrückt" ("per verba de praesenti expressus"), weil u.U., z.B. bei Taubstummen oder bei unvermeidbarer Abwesenheit, der Konsens auch anders eingeholt werden kann. Es ist sachlich unbegründet, wenn Müller sich für seine These, Christus sei der eigentliche Spender der Sakramente (es wäre hier terminologisch sorgfältig zwischen "Urheber der Gnade" und "Spender des Sakramentes" zu unterscheiden!), auf unseren Abschnitt des Armenierdekretes zur Ehe beruft, nur weil dort der Spender direkt nicht genannt wird⁴⁶: Er ergibt sich doch automatisch aus der Art und Weise, wie das Zustandekommen des Sakramentes formuliert wird!

Auch das Trienter Konzil, um noch einen besonders wichtigen Text zu erwähnen, bestätigte die auf Christus selbst zurückgehende Substanz des Sakramentes. Das zeigt besonders der Anfang des berühmten Dekretes "Tametsi": "Auch wenn nicht daran zu zweifeln ist, daß heimliche Ehen, die in freiem Einverständnis der Partner geschlossen wurden, gültige und wahre Ehen sind, solange die Kirche sie nicht ungültig gemacht hat..." (DH 1813). Wenn ohne Anwesenheit eines Geistlichen eingegangene Clandestinehen als gültig angesehen werden, dann kann das Sakrament nur durch den Vertragsabschluß selbst und nicht durch den Segen des Priesters begründet werden. Wohl stellte Trient bezüglich der Validität des Ehevertrages in jener berühmten Erklärung Bedingungen auf, die von da an gelten sollten (DH 1814-1816). Papst Pius XII. wollte - wir haben in Teil II dieser Arbeit seine Entscheidung bereits erwähnt - die Möglichkeit nicht völlig ausschließen, daß sein Vorgänger Eugen IV. ähnlich bezüglich der Priesterweihe im 15. Jahrhundert vorgegangen sein könnte, und fügte dann hinzu: "Wenn ebendiese (die Übergabe der Geräte) aber nach dem Willen und der Vorschrift der Kirche einmal auch zur Gültigkeit notwendig

⁴⁵ Siehe P. Gasparri, Tractatus canonicus de matrimonio II, 66-73.

Glaubensvollzug und Sakramentalität der Ehe, in: Theodor Schneider, Geschieden – wiederverheiratet – abgewiesen? Antworten der Theologie, Quaestiones disputatae 157/1995, 208. Auch hier zeigt der Titel des Sammelbandes zusammen mit dem Text auf der Rückseite des Einbandes bereits die ideologische Tendenz der Aufsätze. Den durchweg unkatholischen Inhalt eines solchen Werkes wagt man dem Leser noch dazu als "Antworten der Theologie" (Fettdruck H-L B, vielmehr müßte es "Antworten von Theologen" o.ä. heißen) anzupreisen. Müller äußert sich ähnlich wie im hier zitierten Beitrag auch in seiner "Katholischen Dogmatik" (765).

gewesen sein sollte, so wissen alle, daß die Kirche, was sie festgelegt hat, auch verändern und abschaffen kann." (DH 3858) Das Wesen des Sakramentes, soweit es vom Herrn bestimmt worden ist, berühren solche Entscheidungen nicht, da sie die Anordnungen Christi selbst ja nicht ändern.⁴⁷

Wenn es nun nach mehrfacher Entscheidung des kirchlichen Lehramtes theologisch sicher ist, daß das Ehesakrament durch den Abschluß des Kontraktes zustandekommt, dann ist genauso sicher, daß die Eheleute sich dieses Sakrament selbst spenden. Die nähere Bestimmung von Form und Materie besitzt nicht denselben Grad an Verbindlichkeit, aber es darf zumindest als "sententia communis" bezeichnet werden, daß der Vertrag zwischen den Nupturienten und damit auch das Sakrament durch das Ja-Wort des einen Partners, welches man die Materie des Bundes nennt, und der Zustimmung des anderen Gatten, das diese Materie formiert, zustandekommt. 48 Geradezu klassisch formuliert wurde die katholische Ehedoktrin in dieser Hinsicht von Papst Benedikt XIV. in seinem dekretalen Brief "Paucis abhinc hebdomadis" vom 19. März 1758: "Der gesetzgemäße Vertragsabschluß ist zugleich Materie und Form des Sakramentes der Ehe: die wechselseitige, gesetzgemäße Überantwortung des Leibes, wobei Worte und Gesten die innere Seelenzustimmung ausdrücken, ist die Materie: und die damit verbundene wechselseitige, gesetzesgemäße Annahme des Leibes ist die Form." 49 Dieser Unterscheidung steht auch hinter der Formulierung des Can. 1081 §2 (CIC/1917), die in diesem Punkt ebenfalls in das neue Kirchenrecht aufgenommen worden ist (Can. 1057 § 2, CIC/1983). Der Einwand der modernen Theologen, hier seien "Empfänger und Spender identisch"50 oder die Sorge, daß "Materie und Form eigentlich zusammenfallen"51, ist völlig unberechtigt und offenbar vor allem Aus-

Michel 513. Wenn Joyce (124) in seinem sonst vorzüglichen Buch, auf das wir auch heute noch öfter zurückgreifen müssen, die Ansicht vertritt, die Kirche habe außer bei Taufe und Eucharistie die Macht über die sakramentalen Symbole, so müßte hier unbedingt hinzugefügt werden: soweit sie nicht von Christus selbst festgelegt worden sind.

⁴⁸ Premm, Katholische Glaubenskunde III/2, 308 f.

Der Text ist u.a. abgedruckt bei P. Gasparri, Codicis Juris Canonici Fontes, Rom 1908, II 575, vgl. Joyce, a.O. 172 und 561 Anm. 35. Freilich muß man zugeben, daß derselbe Papst an anderer Stelle in einer privaten Untersuchung die Meinung, der priesterliche Segen konstituiere die Form des Sakramentes, als "sententia valde probabilis" bezeichnet hatte, offenbar weil er sich von der Autorität einiger Theologen hatte beeindrucken lassen (Nikolaus Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche, Freiburg 1899, 490).

Müller, Dogmatik 765. Der Autor benutzt diese Kritik, um daraus ein Argument für seine These abzuleiten, Christus sei der eigentliche Spender des Sakramentes. Ähnliche Kritik an der klassischen Sakramententerminologie bei Klaus Jung, "Krise der Sakramentenpastoral – ein Dauerthema", Anzeiger für die Seelsorge 104,8/1995, 401f.

⁵¹ Puza a.O. 80 Freilich bietet der Autor dann im nächsten Satz selbst die katholische

fluß einer Gesinnung, die den scholastischen Termini mißtraut: Denn bei dieser Kritik wird einfach übersehen, daß beide Ehegatten unter jeweils verschiedenem Aspekt Spender und Empfänger des Sakramentes sind, wie auch ihre Zustimmung zum Ehevertrag unter jeweils verschiedenem Aspekt Materie und Form ist.

Die ostkirchliche Ehe-Doktrin

In der Frage der Substanz des Ehesakramentes – ähnlich wie bei der Wiederverheiratung Geschiedener – gibt es in den letzten Jahren leider eine unheilige Allianz zwischen modernistischen katholischen Theologen und Orthodoxen, ohne daß letztere dafür immer direkt verantwortlich gemacht werden könnten. Schauen wir uns daher zunächst die ostkirchliche Doktrin an.

Diese ist, und das gilt es als erstes festzuhalten, keineswegs einheitlich. Man wird nicht ganz leugnen können, daß die frühere Analyse von katholischer Seite etwas zu einseitig gewesen war. Man behauptete nämlich häufig, daß die älteren orthodoxen Theologen der katholischen Ansicht zugeneigt hätten, während man im Osten erst in jüngerer Zeit sich zur Bekundung der konfessionellen Eigenständigkeit von der römischen Auffassung abgesetzt habe⁵²; Kallis bemängelte dieses etwas einseitige Bild.⁵³ Doch bleibt es wahr, daß auch vor den Zeiten, die möglicherweise unter einen gewissen Einfluß der westlichen Theologie geraten waren, also besonders nach dem Auftreten der Protestanten, man nicht umgekehrt von einer einheitlichen, bis auf die Apostel zurückreichenden Haltung sprechen kann, nach der der Spender des Sakramentes der Priester wäre. Dies zeigt z.B. der Fall der Clandestinehen, die unter bestimmten Umständen auch im Osten als gültig anerkannt worden waren.⁵⁴ Man darf ferner nicht vergessen, daß erst Kaiser Leo VI. der Weise Ende des 9. Jahrhunderts

Antwort als tragfähige Lösung für sein Problem an, die er aber andererseits durch die Einleitung relativiert: "Es ist aber auch denkbar..." Was soll diese Unklarheit und mangelnde Entscheidungsfreude?

⁵² So z.B. die materialreiche und durchaus auch heute ansonsten noch wertvolle Darstellung von Martin Jugie, Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium, Tom. III, Parisiis 1930, 447-459, hier besonders 448 und 452. In Rußland hat auch die Polemik gegen die Altgläubigen mitgespielt, die keine Priester besaßen, folglich ungültig heiraten würden (DThCath 9,2/1927, 2323).

⁵³ a.O. 133

⁵⁴ Siehe die ausgewogenen und auch der östlichen Seite gerecht werdenden Überlegungen von H.Denzinger, Ritus Orientalium, Coptorum Syrorum et Armenorum, in administrandis sacramentis, Tom. I, Würzburg 1863, Nachdruck Graz 1961, 150-153. Josef Zhisman (Das Eherecht der orientalischen Kirche, Wien 1864, 670) betont den frühen

festlegte, daß die kirchliche Einsegnung für den gültigen Abschluß der Ehe notwendig sei⁵⁵, womit im übrigen eo ipso auch noch nichts Definitives über die genaue Substanz des Sakramentes ausgesagt ist. Das wird auch in den neuesten Arbeiten meist anerkannt. So schreibt Irenée-Henry Dalmais im 1989 erschienenen "Handbuch der Ostkirchenkunde, Band II" ausdrücklich: "Auf die Initiative der kaiserlichen Macht, und nicht der Kirche, ist es zurückzuführen, daß nur die mit kirchlichem Segen geschlossenen Ehen als gültig betrachtet werden."⁵⁶ Der Verfasser fährt dann fort: "Dieser Beschluß hat dazu beigetragen, daß später die Segnung und der Ritus der Krönung, der immer allgemeiner mit dieser Segnung verbunden war, als wesentliche Bestandteile des Sakraments angesehen werden."

In der Tat konnte dies erst "später" geschehen. Denn zum einen ist jene Krönung der Brautleute, die heute den Orientalen und den Orthodoxen als das sakramentale Zeichen par excellence gilt⁵⁷ und zweifellos eine schöne Symbolik darstellt, in der allerersten Zeit des Christentums überhaupt nicht denkbar.⁵⁸ Dafür war der Akt viel zu eng mit den heidnischen Bräuchen verbunden, wie wir aus einigen Quellen, vor allem aus Tertullians Schrift "De corona", nachweisen können.⁵⁹ Wo er im 4. Jh. begegnet, konnte er auch vom Vater statt vom Priester vollzogen werden (Greg. Naz. Ep. 231,5). Allgemein durchsetzen konnte sich die Bekränzung

Widerstand gegen Clandestinehen in der Kirche. Zum einen überzeugen nicht alle von ihm angeführten Belege, zum anderen sind die Kriterien von Erlaubtheit und Gültigkeit sauber zu trennen.

Jugie a.O.451. Das dort angegebene Jahr 993 ist falsch (wohl Druckfehler, statt 893). Zur Bedeutung dieser Maßnahme siehe auch Alfred Niebergall, Ehe und Eheschließung in der Bibel und in der Geschichte der alten Kiche, Marburg 1985, 240. Zhismann (a.O. 159) warnte immerhin zu Recht, das oft genannte Datum nicht als Erstbeleg für die priesterliche Einsegnung der Ehe mittels des Krönungszeremoniells mißzuverstehen, welches schon früher nachweisbar ist.

⁵⁶ Hg. von W. Nyssen, H.-J. Schulz und P. Wiertz, Düsseldorf 1989, 169

⁵⁷ Dalmais, a.O. 171. Der gesamte Akt der Eheschließung wird sogar als "Bekränzung" (στεφάνωμα) bezeichnet (B. Kleinheyer, "Riten um Ehe und Familie", in: Handbuch der Liturgiewissenschaft 8, Regensburg 1984, 96).

Kallis (a.O 133) hätte also nicht undifferenziert schreiben dürfen: "Das heutige liturgische Formular der Krönung, dessen Theologie auf die altkirchliche Tradition zurückgeht..." Für die Ermittlung der sakramentalen Substanz der Ehe nach der Stiftung Christi ist ja gerade die allererste Zeit entscheidend.

Karl Baus, Der Kranz in Antike und Christentum, Bonn 1940, 98 ff. Daß möglicherweise einzelne Christen weniger Skrupel empfanden und doch einen Hochzeitskranz trugen (Baus 100), daß außerdem bereits archäologische Zeugnisse für diese Sitte im 3. Jahrhundert auftauchen (DThCath s.v. Mariage 10,2/1932, 1890, und RAC 15/1991, 923, s.v. Hochzeit I), entkräftet die katholische Position in gar keiner Weise: Es gilt ja nur nachzuweisen, daß die Form des Ehesakramentes nie und nimmer von Anfang an in der Krönung bestanden haben kann.

der Brautleute durch den Priester z. B. in Konstantinopel erst im 6. Jahrhundert.⁶⁰

Zum zweiten existiert mit einer feindlichen Äußerung des Hippolytos gegenüber Papst Calixtus im 3. Jh. ein eindeutiges Zeugnis dafür, daß der priesterliche Segen für die Gültigkeit der sakramentalen Ehe nicht allgemein notwendig war: Ohne daß irgendein kirchlicher Ritus erwähnt würde, den Hippolytos als Krönung seiner Polemik anzuführen bestimmt nicht versäumt hätte, wirft der Gegner des römischen Bischofs diesem vor, das Zusammenleben adliger Frauen mit einfachen Männern als christliche Ehe anzuerkennen, obwohl diese die zivile Trauung meiden, um nicht ihre gesellschaftliche Stellung einzubüßen. Vogt, der diese Quelle ausführlich als Zeugnis im besagten Sinne behandelt⁶², hat recht, wenn er es ablehnt, hier aus christlicher Sicht von einem "Konkubinat" zu sprechen: Ganz offenbar betrachtete der Papst Calixtus, den der rigoristische "Gegenpapst" Hippolytos des Laxismus beschuldigte, solche Paare als vor Gott rechtmäßig verheiratete Christen.

Schauen wir uns noch drei weitere Zeugnisse an, die auch für die spätere Zeit dokumentieren, daß die heutige orthodoxe Position nicht richtig sein kann. Der byzantinische Kaiser Leo der Isaurier erklärte im 8. Jahrhundert unter bestimmten Umständen eine Eheschließung für gültig, die ohne Priester nur durch Konsenserklärung vor Freunden als Zeugen vollzogen wurde (Ecl. II 8). Der im orthodoxen Geist schreibende Gelehrte Zhisman (a.O. 156-159) führt diese Entscheidung als Beleg für sein treffendes Urteil an: "Die Kirche betrachtete anfänglich die religiöse Ceremonie auch bei der wirklichen Eingehung der Ehe nicht als absolute Bedingung. Ihr genügte der auf die eine oder die andere Art nachweisbare Consens, ohne dass eine Förmlichkeit als rechtliches Erforderniss für den Bestand der Ehe vorgeschrieben gewesen wäre." Genau im selben Sinne äußerte sich auch Papst Nikolaus I. im 9. Jh. in einer Antwort an die Bulgaren: Nicht die kirchliche Feier konstituiere die Ehe, sondern allein der Konsens; freilich deutete er an, daß die Griechen hierüber möglicherweise anders dächten. 63 Immerhin läßt sich nachweisen, daß selbst in noch späterer Zeit auch die Haltung der Griechen nicht

⁶⁰ Siehe RAC 15/1991, 924, s. v. Hochzeit I.

⁶¹ Hippolytus, Refutatio omnium haeresium IX 12.24

⁶² a.O.129-132, vgl. auch Korbinian Ritzer, Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Jahrhunderten des ersten Jahrtausends, 2. Aufl., bearbeitet von U. Hermann und W. Heckenbach, Münster 1962, 40

⁶³ ep. 97,3; PL 119, 980 C; vgl. RAC 4/1959, 729 s. v. Eheschließung.

eindeutig war. So urteilte Symeon von Thessalonike (gest. 1429), der Ehesegen besitze keine gnadenverleihende Kraft.⁶⁴

Vertrag und Sakrament sind untrennbar

Wie schon angedeutet, berufen sich modernistische Theologen in jüngster Zeit gerne auf die unhaltbare orthodoxe Position. Das Ziel dieser Argumentation ist ganz klar: Man überlegt, wie man den wiederverheirateten Geschiedenen zur Teilnahme am Tisch des Herrn verhelfen kann, und läßt sich als einen möglichen Weg eine Trennung von Vertragsabschluß und Sakramentalität der Ehe einfallen. 65 So behauptet Müller 66: "Daß gemäß der Enzyklika 'Arcanum divinae sapientiae' von Papst Leo XIII. jede rechtmäßige Ehe zwischen Christen in sich und durch sich Sakrament ist' (DH 3146), will aber gewiß nicht die Intention als konstitutives Element des sakramentalen Zeichens der Ehe ausschließen und somit jede, nach äußeren Kriterien der Gültigkeit unter Getauften zustande gekommene Lebensgemeinschaft, automatisch zum Sakrament machen." Dieser Satz kann nicht kritiklos hingenommen werden. Zum einen enthält er eine Banalität: Wenn Leo XIII. von einer "rechtmäßigen Ehe zwischen Christen" spricht, dann ist selbstverständlich die Intention miteinbegriffen und vorausgesetzt. Nur dürfte uns Müller nicht verheimlichen, daß die Kirche die Kriterien für ihre Erfüllung nicht besonders hoch ansiedelt.⁶⁷ So lesen wir noch im neuen Kirchenrecht: "Damit der Ehekonsens geleistet werden kann,

⁶⁴ Gespräch gegen alle Irrlehren und über den alleinigen Glauben, cap. 281, PG 155, 509 D; vgl. Ritzer a.O. 112.

⁶⁵ Zwischen den Zeilen wird diese Absicht in der Arbeit von Puza deutlich (z.B. S. 64), noch klarer tritt sie bei G. L. Müller (Glaubensvollzug und Sakramentalität der Ehe 208f.) zutage, obwohl er verbal zuerst einmal die klassische katholische Identität von Vertrag und Sakrament verteidigt. Der ganze dritte Abschnitt seines Aufsatzes dient, teilweise sehr subtil formuliert, dem Ziel, wiederverheirateten Geschiedenen verschiedene Wege zum Empfang der Eucharistie ohne wirkliche Buße und Umkehr aufzuzeigen. Dabei zitiert er eine ältere Arbeit von Kardinal Ratzinger aus dem Jahre 1972, in der dieser bedauerlicherweise auch eine solche Zulassung zum Altarsakrament befürwortet hatte, "wenn eine hernach eingegangene zweite Ehe sich über einen längeren Zeitraum hin als eine sittliche Realität bewährt hat" ("Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe", in: Ehe und Ehescheidung, hg. von F. Henrich - V. Eid, München 1972, 54). Leider erwähnt Müller Ratzingers vollkommenen Gesinnungswandel in dieser Frage überhaupt nicht, der sich aus der Entscheidung seiner Kongregation im Jahre 1994 ergibt. Müllers Denken ist nach eigenem Bekunden geprägt von der Vorstellung, es gebe "gleichsam einen natürlichen Anspruch auf die menschliche Lebensgemeinschaft mit einem Partner und auf die Ausübung der Sexualität" (a.O.211).

⁶⁶ a.O. 208f.

⁶⁷ Schon im II. Teil meines Aufsatzes habe ich kurz zu diesem Problem unter anderem Aspekt Stellung bezogen (UVK 25,4/1995, 209-211).

ist erforderlich, daß die Eheschließenden zumindest nicht in Unkenntnis darüber sind, daß die Ehe eine zwischen einem Mann und einer Frau auf Dauer angelegte Gemeinschaft ist, darauf hingeordnet, durch irgendein geschlechtliches Zusammenwirken Nachkommenschaft zu zeugen." (Can. 1096 § 1, CIC/1983) – "Diese Unkenntnis wird nach der Pubertät nicht vermutet." (Can. 1096 § 2, CIC/1983) Die implizite Behauptung Müllers schließlich, auch eine "nach äußeren Kriterien der Gültigkeit unter Getauften zustande gekommene Lebensgemeinschaft" brauche nicht automatisch eine sakramentale Ehe zu sein, ist zumindest sehr gefährlich und zeigt, worauf der Autor hinaus will. Hier verflüchtigen sich die Kategorien der Gültigkeit ins Nebulöse, nicht mehr Greifbare, und genau eine solche Entwicklung kommt denen entgegen, die letztlich die Auflösbarkeit der christlichen Ehe, sei es auch nur unter bestimmten Bedingungen, fördern wollen.

Was man heute bezüglich der Trennung von Vertrag und Sakrament versucht, wiederholt im übrigen in gewisser Weise nur, wenn auch mit anderer Intention, die Irrtümer, die schon im 17. Jahrhundert bestimmte gallikanische Hoftheologen in Frankreich, nachgeahmt von einigen Nachfolgern im 19. Jahrhundert, in die Welt gesetzt hatten: Auf diese Weise wollte man damals dem Staat zu weitreichenden Kompetenzen in der Ehegesetzgebung verhelfen, da der Vertrag, wenn er der rein natürlichen Ordnung zuzurechnen sei, nunmehr ausschließlich dem weltlichen Rechtsbereich zugehöre. 68 Auch für die modernen Epigonen gilt aber noch mutatis mutandis - dieselbe Verurteilung, die Pius IX. in seinem Syllabus vorgenommen hatte und durch die bereits vor der rechtlichen Fixierung durch den Codex im Jahre 1917 einmal mehr die katholische Ehelehre gesichert worden war. An dieser authentischen Stellungnahme des damaligen Pontifex sieht man deutlich, wie eng die Unauflöslichkeit der Ehe mit der richtigen Lehre von der sakramentalen Substanz zusammenhängt. Auch die Ostkirche kann letztlich nur, wie wir noch genauer untersuchen werden, eine zweite, nichtsakramentale Ehe bei vorangegangener Scheidung 69 dulden, weil sie gegen Jesu Stiftung Vertrag und Sakrament auseinanderreißt,

⁶⁸ Premm a.O. 303

⁶⁹ So findet bei der Wiederverheiratung Geschiedener, wie meist auch bei Zweitehen nach Todesfällen, keine Krönung des Paares statt, worin man mit Recht allgemein ein starkes Indiz für die fehlende Sakramentalität sieht. Freilich besteht in dieser Frage keine allerletzte Klarheit. Der neueste wissenschaftliche Stand ist vorgestellt in dem Aufsatz von Gabriele Lachner, "Praxis und Theologie der orthodoxen Kirchen", in: Geschieden – Wiederverheiratet – Abgewiesen?, a.O. 132-136. Früher neigte man eher zu der Meinung, die Orthodoxen betrachteten auch die Zweitehe als sakramental, s. z.B. DThCath 9,2/1927, 2321.

wenn ihre theologische Position auch nicht deckungsgleich mit der von Modernisten und Neomodernisten ist.

Verworfen worden waren damals von Pius IX. u.a. folgende drei Sätze: "In keiner Weise kann es hingenommen werden, daß Christus die Ehe zur Würde eines Sakramentes erhoben habe." (Nr. 65, DH 2965) – "Das Sakrament der Ehe ist lediglich ein Anhängsel an den Vertrag und von diesem trennbar, und das Sakrament selbst liegt einzig und allein im Ehesegen." (Nr. 66, DH 2966, vgl. Nr. 73, DH 2973) – "Kraft des Naturrechts ist das Band der Ehe nicht unauflöslich, und in verschiedenen Fällen kann die Scheidung im eigentlichen Sinne des Wortes durch die bürgerliche Autorität rechtsgültig werden." (Nr. 67, DH 2967)

Der Wert der scholastischen Begrifflichkeit

Es ist nun sicher nicht zu bestreiten, daß die genaue Bestimmung von Materie und Form so erst auf dem Boden der scholastischen Theologie im Rahmen einer hylomorphistischen, auf Aristoteles zurückgehenden philosophischen Konzeption gelungen ist. Daß man einer solchen Begrifflichkeit heute skeptisch gegenübersteht, kann nicht verwundern: Jegliche scholastische Terminologie wird in unserer Zeit mehr oder minder heftig bekämpft, den Grund nannte schon Papst Pius XI. in seiner Enzyklika "Studiorum ducem": "Die Modernisten fürchten keinen Kirchenlehrer so wie Thomas von Aquin."⁷⁰ Denn die Schärfe seines Denkens und die Klarheit seiner Diktion, verbunden mit einer unerschütterlichen Treue zum katholischen Dogma, beschämen ihre diffusen Gedankenspiele und ihre – oft bewußt – undeutliche Sprache, die im tiefsten Ausdruck einer Glaubensunsicherheit, wenn nicht des Glaubensverlustes sind.

Man kann es nur als Geschichtsklitterung übelster Sorte bezeichnen, wenn ein Theologe wie Schillebeeckx – und er ist beileibe nicht der einzige⁷¹ – den Unterschied zwischen überlieferter und moderner Theologie darin sehen will, daß jene der "spekulativen", diese hingegen der "historischen Wahrheit" verpflichtet sei – es sei denn, er verstände unter "historischer Wahrheit" die Ablehnung jeden Einbruchs des Übernatürlichen in diese Welt! Freilich bezeichnen die Neuerer aller Zeiten sich selbst stets als erleuchtet, die Katholiken hingegen als "Dunkelmänner", während es sich in Wahrheit genau umgekehrt verhält, wie schon Vinzenz von Lérins im Jahre 434 festhielt (Commonitorium 21). Möge der Leser

⁷⁰ AAS 15/1923, 323

⁷¹ Siehe Ulrich Valeske, Hierarchia veritatum, München 1968, 173

selbst entscheiden, wer sich beim folgenden Bericht für die "spekulative" und wer für die "historische Wahrheit" einsetzt. Er stammt aus der Feder von Hansjürgen Verweyen und enthält zugleich ein beredtes Zeugnis über seinen prominenten Lehrer⁷²: "Als notorischer Spätentwickler bin ich erst während meines Studiums - einigermaßen schockiert - durch eine Festtagshomilie von Joseph Ratzinger in einem Theologenkonvikt, das durch Heinrich Bölls "Ansichten eines Clowns" zu literarischen Ehren gelangte, darüber belehrt worden, daß die Himmelfahrt Christi nicht historisch zu verstehen sei, sondern einen besonderen theologischen Aspekt der Erhöhung Jesu Christi darstelle."⁷³ Die scholastische und die neuscholastische Theologie zeichnet es gerade aus, daß sie im Unterschied zur modernistischen Perversion, die durch und durch vom deutschen Idealismus geprägt ist, bei aller spekulativen Komponente stets eine realistische Ontologie und Erkenntnislehre pflegt. Von daher hat sie vehementes Interesse an den historischen Fakten, die das Fundament des katholischen Glaubens und damit auch - in unserem konkreten Fall - seiner Sakramentenlehre bilden. Eine Auffassung wie die F.W.J. Schellings ist ihr in Übereinstimmung mit der Theologie der Apostel und der Väter völlig fremd. Der deutsche Philosoph behauptete, die biblischen Berichte seien "Urkunden, deren bloß die Geschichtsforschung, nicht aber der Glaube bedarf" und fuhr dann einige Abschnitte weiter fort: "Hinwiederum ob diese Bücher ächt oder unächt, die darin enthaltenen Erzählungen wirklich unentstellte Facta sind...oder nicht, kann an der Realität derselben (d.i. der Idee des Christentums, H-L B) nichts ändern, da sie nicht von dieser Einzelheit abhängig, sondern allgemein und absolut ist."74 Die katholische Kirche hält es da lieber mit dem bedeutenden englischen Historiker Herbert Butterfield. In seinem Buch "Christentum und Geschichte"⁷⁵, in dem er heute meist vernachlässigten

Daß selbiger sich heute wohl von derartigem Unsinn distanzieren würde, darf man annehmen: Verweyen tadelt ja gerade die traditionelle Sichtweise der Himmelfahrt im neuen Weltkatechismus, an dessen Zustandekommen die Glaubenskongregation unter ihrem Präfekten wesentlichen Anteil hatte. Es wäre Verweyen im übrigen dringend zu empfehlen, die profunde Verteidigung der überlieferten Exegese zu den biblischen Himmelfahrtsberichten bei K. Prümm, Gnosis an der Wurzel des Christentums? Grundlagenkritik der Entmythologisierung (Salzburg 1972, 656 f.) einzuschauen.

⁷³ Der Weltkatechismus – Therapie oder Symptom einer kranken Kirche? Düsseldorf 1993,

[&]quot;Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" (1802), Schriften zur Identitätsphilosophie 1801-1806, München 1927, 323 und 326. Weitere ganz ähnliche Aussagen aus Werken von Reimarus und Hegel sind in einer längeren Fußnote abgedruckt in der wichtigen Arbeit von Armin Daniel Baum, Lukas als Historiker der letzten Jesusreise, Wuppertal/Zürich 1993, 148 Anm. 136

^{75 (}engl. Originalausgabe London 1949) deutsche Übersetzung Stuttgart 1952, 147. Die Kenntnis des heute vergriffenen Buches verdanke ich meiner Studentin und jetzigen

heilsgeschichtlichen Perspektiven der Profanhistorie nachging, schrieb der Gelehrte, der selbst anglikanischen Bekenntnisses war: "Eine historische Religion wäre nur sehr schwach verwurzelt, wenn sie nicht ein glühendes Interesse an dem geschichtlichen Jesus mit sich brächte...Und es wäre ein gefährlicher Irrtum, wenn man glauben wollte, daß die Wesenszüge einer geschichtlichen Religion bewahrt werden könnten, wenn der Christus der Theologen und der Jesus der Geschichte auseinandergerissen werden." Leider ist genau diese Tendenz in der modernen Theologie gang und gäbe⁷⁶, wie wir es auch im Bereich der Sakramentenlehre feststellen müssen. In Teilen der modernen Theologie - eine Pauschalisierung wäre sicherlich nicht angebracht - nähern wir uns sogar schon einem Zustand, den man nur mit den etwas drastischen, aber im Prinzip treffenden Worten beschreiben kann, mit welchen Reinhard Raffalt den höchst beklagenswerten Geisteszustand vieler Zeitgenossen charakterisiert hat: "Schon ist es zur Norm geworden, logisches Denken mit Widerwillen zu quittieren, schon gewinnt, wer sich in zusammenhanglosen Bildern auszudrücken weiß, die Oberhand über das beharrlich fortschreitende Argument. Die Assoziation ersetzt den Gedanken, die Sensation den Glauben."77

Ressentiment gegen scholastische Kategorien

Natürlich geht das Ressentiment gegen die scholastischen Kategorien unter anderem, wie so oft in derartigen Fällen, auf Martin Luther zurück⁷⁸:

jungen Kollegin Patricia Ebert, die mir liebenswürdigerweise sogar ihr Exemplar für Forschungszwecke überlassen hat.

- Zum großen Teil beruht sie in der Praxis auf dem falschen Umgang mit der formgeschichtlichen Methode, deren Erkenntnisse nie per se etwas über die Historizität von biblischen Berichten aussagen können. Hier liegt ein gigantischer Circulus vitiosus vor, den der gelehrte protestantische Theologe Klaus Haacker mit Recht scharf angeprangert hat ("Leistung und Grenzen der Formkritik", Theologische Beiträge 12/1981, 53-71, besonders 69-71).
- ⁷⁷ Der Antichrist, Feldkirch 1990, 46
- Leider war diese Abneigung gegen die Scholastik auch bei Gestalten katholischeren Zuschnitts verbreitet. Sicher waren spätscholastische Eskapaden, beispielsweise jene schon sprichwörtlich gewordene Frage, wieviele Engel auf einer Nadelspitze Platz hätten, an der bedauernswerten Entwicklung nicht unschuldig. Aber selbst bei einem Mann wie Erasmus, der sich um einen gewissen Ausgleich bemühte manche sagen, vielleicht sogar mit mehr Recht, er sei ein unzuverlässiger Zauderer gewesen, sicherlich vertrat er in einigen Fragen unkatholische Positionen, wie bei seinen Bedenken gegen die Kindertaufe und seinem Einsatz für die Wiederheirat Geschiedener begegnet man einer heftigen Aversion auch gegen die besten Vertreter der mittelalterlichen Philosophie und Theologie, die bereits mit einer Neigung zum Biblizismus und zu einer Übergewichtung (was nicht mit der ihnen geschuldeten Hochschätzung verwechselt werden darf!) der

Gerade in unserem konkreten Fall setzte der Doktor aus Wittenberg sich von der überkommenen terminologischen Bestimmung der Sakramente nach Materie und Form ab, welche er der "Werkelehre" zuordnete. Wohin eine solche Mißachtung führen kann, sieht man bei Luther selbst deutlich: Er nahm die Notwendigkeit, sich bei den Sakramenten an ein gewisses äußeres Zeichen gebunden zu fühlen, zugunsten seiner Hochschätzung nur des "göttlichen Versprechens" (promissio divina), das allein aufgrund des Glaubens dem Sakramentenempfänger zufließe, wenig ernst. So war er sogar bereit, eine Person, die von einem unfrommen Diener nicht "in nomine domini", d.h. ohne Verwendung einer auf Gott, geschweige denn auf die Trinität verweisenden Formel getauft worden war, als "vere baptisatum in nomine domini" anzuerkennen. Im Anschluß an dieses entlarvende Beispiel seiner Abkehr vom tradierten Glauben liefert der "Reformator" selbst die Begründung für seine Entscheidung: "Diese und ähnliche Engführungen wissenschaftlicher Abhandlungen und Fragestellungen haben uns diejenigen geschaffen, die nichts auf den Glauben, aber alles auf die Werke und die Riten gesetzt haben, obwohl wir nichts den Riten und alles allein dem Glauben verdanken, der uns frei im Geiste von allen diesen Skrupeln und Meinungen macht."⁷⁹ Daß uns aber gerade der Glaube als "fides, quae creditur" anweist, die vom Herrn selbst eingesetzten und aus Bibel und Tradition nachweisbaren Zeichen der Sakramente ernstzunehmen, und daß wir dann mit unserer persönlichen Glaubensantwort, der "fides qua creditur", dieser Einsicht folgen müssen, ist Luther als gewichtiger Einwand entgegenzuhalten. Solange die direkt oder indirekt in seiner Deszendenz stehenden protestanischen Gemeindeleiter den korrekten Gebrauch der trinitarischen Taufformel nach dem Vorbild ihres geistigen Vaters nicht im gebotenen Maße für notwendig erachten, wird der Katholischen Kirche nichts anderes übrigbleiben, als im Falle einer Konversion Nachforschungen über die Form der Sakramentenspendung anzustellen und ggf. eine bedingte Taufe (baptismus sub condicione) vorzunehmen. Wenn ich recht sehe, wird dieser Sorgfaltspflicht heute leider häufig nicht mehr genügt. Daß mit einer solchen Mahnung zur

antiken Kirchenväter einherging, wie wir sie dann auch aus der "Nouvelle théologie" und ihren Adepten kennen, siehe seine Schrift "In Novum Testamentum Praefationes", zweisprachige Ausgabe, hg. von G.B.Winkler, Bd. 3 der Ausgewählten Schriften in acht Bänden, Darmstadt 1995, 1-115.

De captivitate Babylonica Ecclesiae Praeludium, WA 6,531, 16 ff. Zur Betonung dessen, was Luther unter der "sola fides" versteht, und gleichzeitigen Abwertung der äußeren Zeichen bei der Spendung der Sakramente vgl. L. Grönvik, Die Taufe in der Theologie Martin Luthers, Abo 1968, 96; O. Bayer, Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie, Göttingen 1971, 263 f.

Vorsicht nach dem Prinzip des Tutiorismus ("via tutior": man muß den "sichereren Weg" gehen), der bei den Sakramenten ausnahmslos gilt⁸⁰, nicht die Behauptung verbunden ist, die evangelischen Pfarrer würden in der Regel ungültig taufen, braucht wohl nicht besonders betont zu werden.

Wer ein wenig die geistesgeschichtlichen Wurzeln der modernistischen und neomodernistischen Irrtümer kennt, den wird es nun gar nicht verwundern, daß auch die derzeitigen "katholischen" Theologen den Kategorien von Form und Materie zur Bestimmung der Sakramente nicht nur im Falle der Ehe, sondern ganz allgemein weitgehend skeptisch gegenüberstehen, wenn sie sie nicht sogar direkt verwerfen. So bemerkte jüngst W. Haunerland, um nur ein Beispiel zu nennen, in einer Auseinandersetzung mit der Sakramentenlehre im neuen Weltkatechismus offenkundig mit innerer Genugtuung, daß dort "die in der Schultheologie prägenden Begriffe Materie und Form nicht vorkommen.81" Wir werden aber, trotz der gewissen Schwierigkeiten gerade beim Ehesakrament (und bei der Busse, wie wir weiter oben schon gesehen hatten), die nicht geleugnet werden sollen, an ihnen mit einer viele Jahrhunderte langen Tradition unserer Kirche festhalten. Denn sie bilden als realitätsverhaftet ein Bollwerk gegen die idealistische Verdunstung des Sakramentenbegriffs, die mehr und mehr um sich greift, und wehren dadurch den progressistischen Irrtümern, die in unserem Falle, wie wir sahen, bis zum Verrat an der Ehe als der sakramentalen, unauflöslichen Stiftung unseres Herrn reichen. Zugleich kommen die Schultermini einer vom wissenschaftlichen Standpunkt aus höchst erwünschten Systematisierung entgegen. Dabei wissen wir uns von der Entscheidung Papst Pius XII. in seiner Enzyklika "Humani generis" gegen die "Nouvelle théologie" getragen, der an den Grundsatz erinnerte, "daß sich die Kirche nicht an jedes beliebige philosophische System binden kann, das nur eine kurze Zeitspanne Bedeutung hat". Einige Zeilen weiter nannte der "Pastor angelicus" den Grund, warum man in der Theologie an der aristotelisch-thomistischen Grundlage festhalten müsse: "Die Verachtung der Ausdrücke und Begriffe aber, deren sich die scholastischen Theologen zu bedienen pflegen, führt von selbst zur Schwächung der sogenannten spekulativen Theologie, die ihrer (d. h. der Neuerer) Auffassung nach, da sie sich auf eine theologische Argumentation stütze, der echten Sicherheit entbehre" (DH 3883). Warum die Theologie durch

⁸⁰ Vgl. beispielsweise die Entscheidung des seligen Papstes Innozenz XI. gegen die Laxisten aus dem Jahre 1679, DH 2101

Liturgisch ausgelegt? Liturgiewissenschaftliche Beobachtungen zur Sakramentenlehre im Katechismus der Katholischen Kirche, Münchener Theologische Zeitschrift 45/1994, 400.

Verzicht auf die scholastische Methode, die in der griechisch-römischen, am ewigen Sein orientierten Philosophie ihre geistigen Wurzeln hat, großen Schaden nehmen mußte - und bekanntlich genommen hat! -, verstand der Philosopoph Bernhard Lakebrink in seinem prophetischen Werk "Die Wahrheit in Bedrängnis" knapp und präzise in einen einzigen Satz zu fassen: "Die Affinität von griechischer Metaphysik und christlicher Offenbarung ist unübersehbar."82 Diejenigen, die heute immer wieder die Rückkehr zur biblischen (oder allenfalls auszugsweise auch patristischen) Ausdrucksweise fordern, verkennen nicht nur diese Tatsache, sondern vor allem auch den logischen Grundsatz, daß nur das Klarere das Dunklere deuten helfen kann: In den Dogmen hat eine legitime Entwicklung im Sinne eines immer tieferen Eindringens in das Evangelium Christi stattgefunden, das natürlich harmonisch verlaufen und frei von Brüchen und Widersprüchen zu früheren Phasen sein muß⁸³, wenn wir noch, wie allsonntäglich im Credo, zu Recht den Anspruch erheben wollen, den "apostolischen" Glauben zu bekennen. Folglich wäre es unsinnig, mit Hilfe des Früheren das Spätere zu interpretieren. Auch hieran erinnert der große Papst Pius XII. in der besagten Enzyklika (DH 3886).84

Die Ehe - nur ein "weltlich Ding"?

Aber selbst derjenige, der heute auf die Begriffe "Materie und Form" verzichten möchte, kann eigentlich nicht ernsthaft bestreiten, daß wir für den sakramentalen Charakter der Ehe – neben den einschlägigen biblischen Abschnitten, die wir anschließend genauer diskutieren wollen – bereits bei den frühesten christlichen Autoren wichtige Andeutungen finden, die uns

⁸² Stein am Rhein 1986, 101

Siehe die Entscheidung des I. Vatikanums in der Dogmatischen Konstitution "Dei filius" über den katholischen Glauben, wo die berühmte Formulierung des Vinzenz von Lérins (Commonitorium 23,3) aufgegriffen wird: "So wachse denn und gedeihe in reichem und starkem Maße im Laufe der Zeiten und Jahrhunderte Erkenntnis, Wissenschaft und Weisheit sowohl in einem jeden als auch in allen, sowohl im einzelnen Menschen als auch in der ganzen Kirche: aber lediglich in der ihnen zukommenden Weise, nämlich in derselben Lehre, demselben Sinn und derselben Auffassung." (DH 3020) Anton Gisler hat demgegenüber den Dogmenbegriff der Modernisten – für die Neomodernisten unserer Tage gilt ähnliches – zutreffend charakterisiert: "Ihre Wahrheit ist subjektiv wie bei Kant, sie ist überdies, was sie bei Kant nicht war, in beständigem Fluß und Werden. "Damit hat der Modernismus, erst am Bronnen des Kantianismus getauft, dann im Fluß der Werdephilosophie untergetaucht, sein höchstes und letztes Ziel erreicht: die Veränderlichkeit, die Wandelbarkeit, die schrankenlose Evolution der Dogmen" (Der Modernismus, Einsiedeln 1913, 593).

⁸⁴ Vgl. Athanasius Kröger OSB, Die Unveränderlichkeit von Glaubensinhalt und Glaubensformel nach Aussagen des Lehramtes, UVK 11,6/1981, 299

die Schlußfolgerung nahelegen, daß hier im Kern bereits eine Institution vorhanden war, die sich später lediglich in Theorie und Praxis entfaltete. Leider wird man von modernen katholischen Theologen meist anders belehrt. Hier herrscht die Auffassung, unterschiedlich akzentuiert, es habe eine historische Entwicklung stattgefunden, aus der sich der sakramentale Charakter in unserem Verständnis erst allmählich herausgeschält habe.

So waren, um eine Arbeit aus der Zeit des II. Vatikanums und eine gerade erschienene zu nennen, zum einen Schillebeeckx' Ausführungen in seinem Ehebuch (Le mariage - Réalité terrestre et mystère de salut, Tome 1, Paris 1966), das zweifellos noch manche gute Überlegungen enthält, in diesem Punkte offenbar schon bewußt unklar. In der Überschrift des einschlägigen Kapitels spricht er noch, freilich schon verfänglich genug, mit Blick auf die ersten christlichen Jahrhunderte von einer "irdischen Angelegenheit, die vom christlichen Geist durchdrungen war" ("une affaire terrestre pénétré d'esprit chrétien", 219), ähnliches liest man eine Seite weiter (220), während im folgenden der zweite Aspekt mehr und mehr unterdrückt wird und lediglich eine "irdische Angelegenheit" ("une affaire terrestre", 222) übrigbleibt, der im wesentlichen ein rein "weltlicher Charakter" (so soll gerade Tertullian "le caractère séculier" des Ehebundes unterstrichen haben, 227!) eigne. Doktor Martinus aus Wittenberg läßt grüßen! Denn auch Luther wollte ja bekanntlich die Ehe nicht völlig dem göttlichen Einfluß entziehen, wenn er sie als "weltlich Ding" bezeichnete.85 Nach seiner, zweifellos falschen Konzeption gehört sie allerdings lediglich zur natürlichen, nicht zur übernatürlichen Ordnung. Peter Lengsfeld ist so weit wie möglich den Ansätzen zu einer Konvergenz zwischen katholischer und lutherischer Eheauffassung nachgegangen, mußte dann aber doch zugeben: "Die Ehe selbst als Institution und Lebensbund zweier Christen hat für ihn (M. Luther, H-L B) keine heilsvermittelnde Bedeutung, er betrachtet sie nicht als Medium, durch das Gnade zuteil wird, sondern als Ort, an dem die Ehepartner Gnade und Leben durch das Medium des verkündigten Evangeliums empfangen können. Das ist zweifellos ein theologisch nicht unerheblicher Unterschied im Verständnis der Ehe."86 Daß dieser Bruch mit der Tradition weitreichende Folgen hatte, werden wir noch sehen. Hier sei immerhin noch gegen gelegentlich anderslautende Behauptungen betont, daß gute katholische Gelehrte dem "Reformator" durchaus nicht immer unterstellt haben, die Ehe völlig dem Wirken Gottes entzogen zu haben. So gab der große römische

⁸⁵ Stellen bei Paul Althaus, Die Ethik Martin Luthers, Gütersloh 1965, 94 Anm. 37

⁸⁶ Das Problem Mischehe – Einer Lösung entgegen, Kleine ökumenische Schriften 3, hg. von Hans Küng und Josef Ratzinger, Freiburg/B. 1970, 89

Theologe Joannes Perrone im vorigen Jahrhundert sehr wohl differenziert die Position der Protestanten mit den Worten wieder: "Obwohl sie die Heiligkeit und göttliche Einsetzung der Ehe anerkennen, bestreiten sie doch heftig, daß sie von Christus zur Würde eines Sakramentes erhoben worden sei."⁸⁷

Etwas andere, aber deutlich auch der protestantischen Ablehnung des sakramentalen Charakters der christlichen Ehe entgegenkommende Gedanken trug dann B.J. Hilberath soeben vor.88 Da sie für weite Teile der modernen "katholischen" Theologie durchaus repräsentativ sind, wollen wir sie uns etwas näher anschauen. Mehrfach relativiert der Autor die katholische Position. So wird u.a. mit völlig unhaltbarem Hinweis auf das "innuit" (der Apostel "deutet an") des Trienter Konzils die Beweiskraft von Eph. 5,32 für die Sakramentalität der Ehe bestritten. Das Tridentinum hatte sich zur durch die Ehe bewirkten Gnade folgendermaßen geäußert: "Die Gnade aber, die jene natürliche Liebe vervollkommnen, die unauflösliche Einheit festigen und die Gatten heiligen sollte, hat Christus selbst, der Stifter und Vollender der ehrwürdigen Sakramente, durch sein Leiden für uns verdient. Dies deutet der Apostel Paulus an, wenn er sagt: ,Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich selbst für sie hingegeben hat' (Eph 5,25), und alsbald anschließt: Dieses Geheimnis ist groß: ich rede aber im Hinblick auf Christus und im Hinblick auf die Kirche' (Eph 5,32)." (DH 1799) Angeblich, so Hilberath, habe das Konzil hier bewußt keinen "Schriftbeweis" für die Sakramentalität der Ehe vorlegen wollen, das zeige jenes Wort "er deutet an" ("innuit").

Nur "Andeutung" - oder Schriftbeweis?

Hierzu ist ein Dreifaches zu bemerken: 1) Den ersten Aspekt findet man ausgezeichnet in der Dogmatik von Premm behandelt: "Das Konzil wollte die volle Beweiskraft dieser Stelle nur nicht definieren, keineswegs aber sie bestreiten. Das innuit wird nicht exklusiv als bloßer Wink verstanden. Das 'innuere' ist insofern berechtigt, als die Worte des Apostels einer eingehenden Klarlegung bedürfen, um ihre Beweiskraft aufzuzeigen. Innuit ist sachlich gleichbedeutend mit formaliter implicite

88 Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe aus dogmatischer Sicht, in: ThQ 175/1995, 128 f.

Praelectiones Theologicae quas habebat in Collegio Romano, Volumen tertium, Viennae 1846, 243 (eigene deutsche Übersetzung). Die o.g. Arbeit von Althaus führt Beispiele aus Luthers Werk dafür an, daß jener von der Ehe als einem "heiligen" Stand gesprochen hatte (a.O. 93 mit Anmerkungen).

affirmat."89 Schon im vorigen Jahrhundert hatte der bereits genannte römische Theologe Perrone die gewisse Selbstbeschränkung erkannt, die sich das Konzil mit seiner Formulierung auferlegte, zugleich aber zu Recht hieran die Feststellung angeschlossen, daß sehr wohl "hervorragende Theologen, aber auch der Römische Katechismus diesen Paulusabschnitt benutzen, um die Berechtigung dieses Sakramentes aus den Heiligen Schriften zu beweisen (Hervorheb. durch Verf.)"90 Vor allem ließ Perrone dann einen materialreichen Traditionsbeweis für die Sakramentalität der Ehe auch für die ersten Jahrhunderte folgen, wovon man bei Hilberath nichts liest: Außer bei Augustinus scheint es für ihn kein einschlägiges Zeugnis zu geben, danach befinden wir uns schon mit einem riesigen zeitlichen Sprung im hohen Mittelalter. Eine solche Vorgehensweise leistet sich der Autor in einem Kapitel, dem er selbst die Überschrift gegeben hat: "Das Sakrament der Ehe in der kirchlichen Überlieferung (Hervorheb. durch Verf.)"!

Gegen Gelehrte, die schon früher immer wieder wie Hilberath argumentierten, berief sich Premm schließlich zu Recht auf Leo XIII., der in seiner Eheenzyklika ganz offenbar mit Blick auf Eph 5,32 die Sakramentalität der Ehe verteidigte, wenn er sagte: "Hinzu kommt, daß die Ehe deshalb ein Sakrament ist, weil sie ein heiliges Zeichen ist, das sowohl Gnade bewirkt als auch ein Abbild der mystischen Ehe Christi mit der Kirche darstellt" ("imaginem referens mysticarum nuptiarum Christi cum Ecclesia", DH 3146).

- 2) Ferner darf man nicht verkennen, was in der Formulierung von Trient unmittelbares Objekt zu "innuit" ist, nämlich der vorangegangene Satz. Und es ist keine Frage, daß die Stelle aus dem Paulusbrief keinen direkten Beweis dafür liefert, daß "Christus selbst die Gnade (der Ehe) durch sein Leiden für uns verdient hat"!
- 3) Schließlich mußte das Konzil von Trient schon deshalb vorsichtig formulieren, weil der Kirche immer wieder, vor allem von Luther selbst in seiner Kampfschrift "De captivitate Babylonica Ecclesiae praeludia" von 1520 vorgeworfen worden war, sie bezeichne die Ehe lediglich aus dem Grunde als "Sakrament", weil in der lateinischen Fassung das griechische Wort für "Geheimnis" (μυστήριον) mit "sacramentum" wiedergegeben sei. ⁹¹ Zweifellos war jener Vorwurf, jedenfalls wenn er gegen die offizielle katholische Lehre erhoben wurde, ganz unberechtigt, aber es galt, nunmehr den Neuerern um so weniger Angriffsfläche zu

⁸⁹ Premm a.O. 298

⁹⁰ Perrone, Praelectiones Theologicae a.O. 243 f.

⁹¹ WA 6,551,14 ff.

bieten. Noch St. Robert Bellarmin mußte die katholische Position gegen den alten protestantischen Irrtum verteidigen, machte aber zugleich klar, inwieweit der vieldiskutierte Vers 5,32 aus dem Epheserbrief doch für die Sakramentalität der Ehe beweiskräftig ist: "Daher beweisen wir nicht aus diesem Begriff allein (nämlich dem "sacramentum" der Vulgata, H-L B), daß die Ehe den vollkommenen Charakter eines Sakramentes hat; aber wir beweisen dennoch das, was wir an dieser Stelle zu beweisen übernommen haben, daß die Ehe ein heiliges Zeichen bzw. Symbol ist, nicht aber ein rein ziviler und natürlicher Vertrag."92 Ähnlich formulierte auch der Catechismus Romanus: "Denn wenn er (Paulus, H-L B) sagt ,Das ist ein großes Geheimnis' (,sacramentum hoc magnum est'), so darf es niemandem zweifelhaft sein, daß dies auf die Ehe zu beziehen ist, weil nämlich die Verbindung von Mann und Frau, deren Urheber Gott ist, ein geheimnisvolles Symbol, d.h. ein heiliges Zeichen jenes hochheiligen Bandes ist, durch welches Christus der Herr mit der Kirche verbunden ist (,quod scilicet viri et mulieris coniunctio, cuius deus auctor est, sanctissimi illius vinculi, quo Christus Dominus cum Ecclesia coniungitur, sacramentum, id est, sacrum signum sit').93

Und gerade eine solche Auslegung von Eph 5,32 bestreitet ja nun Hilberath! Zur Bekräftigung seiner unkatholischen Interpretation bemüht er die moderne Exegese, und zwar Joachim Gnilka und Rudolf Schnackenburg in ihren Epheserbriefkommentaren zur Stelle, die das "große Geheimnis" nicht mehr mit der Ehe zusammenbringen, sondern lediglich auf Christus und die Kirche beziehen. Hingegegen lassen sich bei einer sauberen philologischen Erklärung der Stelle beide Aspekte gar nicht voneinander trennen; gerade diese Erkenntnis beweist ja die innige, wesenhafte Verbindung der Ehe zum Verhältnis des Herrn gegenüber seiner Kirche. Heinrich Schlier, der ehedem protestantische Theologe und Konvertit, hat dies meisterhaft in seinem Epheserbriefkommentar dargelegt94, nur wird dieser leider von Hilberath gar nicht erwähnt. Das nennt man heute "vorurteilsfreie Wissenschaft"! Wir kommmen auf die hier nur kurz angerissenen Fragen später noch zu sprechen, wenn wir den wunderbaren Abschnitt aus dem Epheserbrief ausführlich behandeln. Abschließend dürfen wir aber noch darauf verweisen, daß vor kurzer Zeit immerhin der Hl. Vater selbst die Epheserbriefstelle genau in dem von Hilberath verworfenen Sinne benutzte! In seinem "Brief an die Familien" vom 2. Februar 1994 schrieb

Roberti Bellarmini Controversiarum de sacramento matrimonii liber unicus, in: Opera Omnia, Tomus quintus (ed. Justinus Fèvre), Paris 1873 (unveränderter Nachdr. Frankf./M. 1965), 39

⁹³ II 8,16

⁹⁴ Der Brief an die Epheser, Ein Kommentar, Düsseldorf 1957, 262 f., 276 ff.

Johannes Paul II. in Kap. 19 unter der Überschrift "Das tiefe Geheimnis": "Indem er die Ehe und und indirekt die Familie als das 'tiefe Geheimnis' in bezug auf Christus und auf die Kirche bezeichnet, kann der Apostel noch einmal bekräftigen, was er vorher zu den Ehemännern gesagt hatte: 'Jeder von euch liebe seine Frau wie sich selbst'!"95

Das Sakrament - ein bloßes Zeichen?

Und noch ein letzter Punkt, in dem Hilberaths Argumentation nicht nur vom Standpunkt des katholischen Glaubens, sondern auch von dem der historischen Wissenschaft her angreifbar ist. Zwar verwirft er für die Frühzeit den Ausdruck "Sakrament" nicht pauschal, entlehrt ihn aber völlig, indem er behauptet, man müsse hier – im Anschluß an das Verständnis von Eph 5,31 f. bei den frühchristlichen Autoren – "im Sinne der späteren sakramententheologischen Terminologie...von einem bloßen Zeichen (sacramentum tantum) bzw. von einem signum figurativum sprechen". Erst seit dem 12. Jahrhundert werde die Ehe "nicht nur als heilige Verpflichtung und Zeichen einer heiligen Sache, sondern auch selbst als gnadenwirksames Zeichen (signum gratiam efficiens) bezeichnet". Ein solches Entwicklungsmodell widerspricht zum einen den historischen Fakten, zum andern ist es bereits mehrfach, teils indirekt, teils sogar direkt, von der Kirche verurteilt worden.

Beginnen wir mit dem letzteren Aspekt. Schon von Papst Pius VI. wurde in der Konstitution "Auctorem fidei", in welcher er viele der vom Geist der Aufklärung angekränkelten Beschlüsse der Synode von Pistoia aus dem Jahre 1786 zurückwies, die Kontrolle der Kirche über die Ehe aufgrund ihres sakramentalen Charakters von Anfang an betont (DH 2659). Papst Pius IX. verwarf in seinem Syllabus (Nr. 65) vom 8. Dez. 1864 den Satz: "In keiner Weise kann es hingenommen werden, daß Christus die Ehe zur Würde eines Sakramentes erhoben habe." (DH 2965) Direkt gegen Konzeptionen der Art, wie sie Hilberath vorgelegt hat, gerichtet ist die Verurteilung folgender auf den Modernisten Loisy zurückgehender Behauptung, die Papst Pius X. in seinem Dekret "Lamentabili" (Nr. 51) vom 3. Juli 1907 verwarf: "Die Ehe konnte in der Kirche erst spät zum Sakrament des neuen Bundes werden; denn damit die Ehe für ein Sakrament gehalten würde, war es notwendig, daß die vollständige theologische Entwicklung der Lehre über die Gnade

⁹⁵ Zitat nach: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 112, 56

und die Sakramente vorausging." (DH 3451) An mehreren Stellen erteilte dann derselbe heilige Papst in seinem epochalen Rundschreiben gegen die Modernisten "Pascendi Dominici gregis" allgemein jedem evolutiven Dogmenverständnis eine Absage. Viele weitere kirchliche Dokumente ließen sich noch anführen. Wollen wir unseren kurzen Überblick mit den Worten Leos XIII. aus seiner Eheenzyklika "Arcanum divinae sapientiae" vom 10. Febr. 1880 abschließen: "Die gesamte Überlieferung lehrt, daß Christus, der Herr, die Ehe zur Würde eines Sakramentes erhoben und zugleich bewirkt hat, daß die Ehegatten, von himmlischer Gnade, die seine Verdienste erworben haben, umhegt und gestärkt, die Heiligkeit gerade im Ehebund erlangen, und daß er in ihm, der nach dem Urbild seiner mystischen Ehe mit der Kirche wunderbar gestaltet wurde, sowohl die Liebe, die der Natur entspricht, vervollkommnet als auch die ihrer Natur nach untrennbare Gemeinschaft von Mann und Frau durch das Band göttlicher Liebe fester verbunden hat." (DH 3142)

Frühe Dokumente zur Sakramentalität der Ehe

Wenn wir nun einige frühe historische Dokumente zur Ehe vorstellen, so sei von vornherein konzidiert, daß regelrechte sakramententheologische Bemerkungen über ihr Wesen sowie die mit ihr verbundenen Riten, in denen sich die später bis zum II. Vatikanum allgemein übliche Terminologie niederschlägt, erst in scholastischen Arbeiten seit dem 12. Jahrhundert begegnen. Daß solche Zeugnisse von den Kirchenvätern nicht zu erwarten sind, hat vielfältige Gründe. Zum einen ist die frühchristliche Literatur sowieso nicht so üppig, daß man auf alle Fragen Antworten erhoffen darf, zumal eine scharfe Begrifflichkeit sich oft erst später herausbildete. Fragen Antworten erhoffen darf,

97 Richtig H. Crouzel in einem vorzüglichen Aufsatz, den wir im weiteren Verlauf unserer Untersuchung noch heranziehen werden: "Les chrétiens ont commencé à vivre leurs institutions avant de les dépeindre et leurs écrivains n'ont pas éprouvé le besoin – ils ne pensaient guère aux historiens futurs! – de nous dire ce qu'ils accomplissaient." (Deux

Dies geschah beispielsweise mit folgenden Worten: "Dem gleichen Wechsel müssen also auch die Formeln unterliegen, die wir Dogmen nennen, auch sie sind notwendig veränderlich. Damit ist der inneren Entwicklung des Dogmas Tür und Tor geöffnet (Ita vero ad intimam evolutionem dogmatis expeditum est iter) – Sophismen über Sophismen, bei denen die ganze Religion völlig zugrunde gerichtet wird!" (ASS 40/1907, 602, Übersetzung nach der zweisprachigen Ausgabe des "Ordens der Ritter U.L.Frau", Goldach 1975, 21; vgl. auch oben S. 14). Eine wertvolle, knappe Auskunft zum modernistischen Denken, das mit einigen Retuschen nach dem II. Vatikanum sehr weitgehend in die katholische Theologie eingedrungen ist, findet man in dem Aufsatz "Der Modernismus – früher und heute" von J.P.M. van der Ploeg O.P., in: UVK 12/1982, 194-218 (zur Dogmenentwicklung dort 200 f.).

wäre daher ein schwerer methodischer Fehler, der leider immer wieder begangen wird, erst dann eine Institution anzusetzen, wenn wir über den ersten sicheren schriftlichen Beleg für seine Existenz verfügen, 98 möglichst noch verbunden mit einer genormten Nomenklatur.

Zum zweiten wurde die Ehe als Institution vom Alten Bund übernommen, der Vertrag zwischen den Brautleuten konstituierte sie, besondere christliche Riten waren vermutlich anfangs gar nicht vorgeschrieben. Und schließlich hatte die Kirche großes Interesse daran, die Heiligkeit der gelebten Ehe zu verteidigen, weil sie von gnostischen Kräften attackiert wurde. Dieser Gesichtspunkt lag ihr anfangs näher, als über den Eheabschluß und die damit verbundenen Formen zu handeln.⁹⁹

Aber wir besitzen immerhin schon aus der Antike deutliche Indizien für die Überzeugung der Christen, daß die Ehe nicht nur der Kontrolle der Kirche unterliegt, sondern daß mit ihrem Eingehen von Gott besondere Gnaden verliehen werden. Diese Aspekte werden von Hilberath einfach außer acht gelassen. Mit Recht betonte L. Godefroy innerhalb des Artikels "Mariage" im Dictionnaire de Théologie catholique die Kontinuität von der Antike bis ietzt, wobei er auch seinerseits einen gewissen theologischen Fortschritt nicht verkannte, diesen aber viel differenzierter als Hilberath darstellte: "Das, was für uns ein Sakrament charakterisiert, ist, daß es die Gnade hervorbringt, die es bezeichnet. Die Väter konnten keine vergleichbare Präzision der Sprache haben, und man kann nicht ohne Anachronismus erwarten, sie bei ihnen zu finden. Zumindest aber haben sie geglaubt und gelehrt, daß die Gnade den Eheleuten gegeben wird, daß sie ihre Gemeinschaft begründet und ihre Festigkeit sichert, daß sie die Antwort Gottes auf das Vertrauen derjenigen ist, die sich in ihm verheiraten. . . Vom Denken der Väter bis zur Lehre der Theologen bedeutet es nur einen Schritt, der für uns wichtig, aber ohne praktische Bedeutung für die Eheleute ist, die sie vor allem über ihre Pflichten belehren wollten, nämlich die Feststellung, daß die Gnade Gottes durch die Ehe selbst

texts de Tertullien concernant la procédure et les rites du mariage chrétien, in: Bulletin de littérature ecclésiastique 74/1973, 6)

Alfons Maria Kardinal Stickler hat in seinem lesenswerten Büchlein "Der Klerikerzölibat" (Abensberg 1993, 13 f.) – im Anschluß an den Juristen Hans Kelsen – noch einmal die Beachtung dieses methodischen Grundsatzes für kirchliche Rechtsbestimmungen eingefordert: Die Nichtexistenz einer (schriftlichen) "lex" sagt, besonders in einer Kultur, die viel stärker als heute mündlich geprägt war, über den Zustand des "ius" allein noch nichts aus. – Allgemein ist es, selbst wenn schriftliche Quellen vorliegen, nicht statthaft, vom Fehlen einer Begrifflichkeit eo ipso auf das Fehlen der Sache selbst zu schließen. Richtig erkannt ist dieses Prinzip z. B. bei Arbogast Schmitt, Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer, Mainz 1990, 18. Vgl. auch Chr. Schulte, JAChr 37/1994, 175.

⁹⁹ So richtig Joyce a.O. 150

hervorgebracht wird und nicht nur bei ihrer Gelegenheit dazugegeben wird."¹⁰⁰

Zunächst sollen drei Beispiele aus der Frühzeit der Kirche das Vertrauen der Christen auf die göttliche Begnadung der Brautleute verdeutlichen. So schreibt Origenes (Matth.-Komm. 14,16; GCS 10, 323f.): "Und Gott ist es, der die beiden zu einem (griech. τὰ δύο εἰς ἕν, lat. duos in unum) zusammengefügt hat, damit sie nicht mehr zwei sind, dort wo die Frau dem Mann von Gott angepaßt wird (ὅπου παρὰ θεοῦ ἀρμόζεται ἀνδρὶ γυνή). Und weil Gott sie zusamengefügt hat, deswegen befindet sich die Gnadengabe in den von Gott Zusammengefügten (διὰ τοῦτο χάρισμά ἐστιν ἐν τοῖς ὑπὸ θεοῦ συνεζευγμένοις"). 101 Im folgenden beruft sich Origenes für seine Lehre von der Begnadung der christlichen Ehe auf das Wort des hl. Paulus (1 Kor 7,7). 102 St. Ambrosius geht genauso von der Vermittlung der Gnade durch die Ehe aus, wenn er Gott selbst den Aufseher und Beschützer des Bundes nennt und vor der Befleckung der Gemeinschaft warnt, die die Gnade der Ehe zerstöre. 103

Tertullian hatte zuvor sogar schon implizit begründet, warum die Hilfe Gottes durch sein übernatürliches Einwirken für die Ehepartner notwendig ist: Ohne ein solches Eingreifen ließen sich die vielen Unbilden des Alltags gemeinsam nicht tragen – ein Aspekt, der später in der Theologie immer wieder betont werden wird. So aber verfüge die Ehe ja über "den Schutz von seiten der göttlichen Gnade" ("habens ex parte divinae gratiae patrocinium"). 104 Treffende Worte zu dieser wichtigen Funktion der

¹⁰⁰ Abschnitt "Mariage dans les pères. Le sacrament", DThCath 9,2/1927, 2102 f. (eigene Übersetzung des französischen Originals)

¹⁰¹ Es ist schwer einsichtig, wieso Kallis (a.O.135) diese Stelle gegen die Eheauffassung der Römischen Kirche ins Feld führt: Daß Gott und nicht etwa die Ehegatten selbst die Gnade verleiht, ist ja von katholischer Seite nicht bestritten worden. Gegen die westliche Lehre, daß der Ehevertrag automatisch bei Christen das Sakrament konstituiert – und damit Gottes Gnade ex opere operato nach sich zieht –, beweist die Origenespassage gar nichts.

Mit Recht führte auch Joyce (a.O. 152) das Origeneszitat als Beleg für die Auffassung an, daß schon die frühesten kirchlichen Autoren die Ehe als Quell übernatürlicher Gnadenmitteilung Gottes betrachteten. Eine Reihe weiterer Stellen, die wir unten teilweise noch vorführen, findet man im genannten Artikel des DThCath 9/1927, 2102 ff.

¹⁰³ Die entscheidenden Worte lauten auf Latein: Nulli licet scire mulierem praeter uxorem...Nam et aliam quaerere, cum habeas tuam, crimen est adulterii...Cognoscimus velut praesulem custodemque coniugii esse Deum qui non patiatur alienum torum pollui; et si quis fecerit, cognoscimus peccare eum in Deum, cuius legem violet, gratiam solvat. (De Abraham 1,7,59; CSEL 32/1897, 540f.)

¹⁰⁴ Ad uxorem 2,7; PL 1,1412f. = CCSL I 391: Si ergo ratum est apud Deum matrimonium huiusmodi, cur non prospere cedat, ut et a pressuris et angustiis et impedimentis et inquinamentis non ita lacessatur, iam habens ex parte divinae gratiae patrocinium?

göttlichen Gnade für die Ehe enthält die lateinisch geschriebene "Brevior Synopsis Theologiae Dogmaticae" von Ad. Tanquerey¹⁰⁵: "Durch die Ehe werden die Gatten für eine höchst edle und sowohl für die bürgerliche wie für die geistliche Gemeinschaft nützliche Aufgabe bestimmt, nämlich für die Zeugung und Erziehung des Nachwuchses, und werden durch ein unlösbares Band verbunden; die Verpflichtungen dieser Art sind so schwierig, daß sie oft nicht nur das gewöhnliche, sondern ein heroisches Maß an Tugend erfordern. Ferner sind die Sakramente zu dem Zweck eingesetzt, daß sie in jenen Lebensabschnitten, die von der größten Bedeutung sind, Gnade vermitteln. Also war es angemessen, daß dem Ehebund die sakramentale Gnade beigefügt wurde." Der "Catechismus Romanus"106 betont zu Recht, daß vor allem die Keuschheit in der Ehe und die eheliche Treue angesichts vielfältiger Gelegenheiten potentieller Versuchung der besonderen Hilfe durch Gottes Gnade bedürfen. Ausführlicher ist dieser Gesichtspunkt schon im Supplementum der Summe des hl. Thomas abgehandelt. 107 Alle solche Dokumente bezeugen ein weiteres Mal die Kontinuität der katholischen Ehedoktrin. Da diese Lehre der Kirche heute weitestgehend nicht mehr beachtet wird, ja man beim Zusammenleben von Mann und Frau glaubt, überhaupt auf die göttliche Hilfe verzichten zu können, muß man sich nicht über das millionenfache menschliche Elend wundern, das sich um uns herum breitgemacht hat.

Die Ehe - von Anfang an unter der Regelung der Kirche

Zum Abschluß dieses dritten Teils unserer Arbeit wollen wir uns nunmehr noch zwei wichtige Passagen aus christlichen Texten zuwenden, dessen einer aus der Zeit um 100, der andere um 200 stammt. Beide werden uns Zeugnis dafür ablegen, daß die Ehe von Anfang an als eine Einrichtung betrachtet wurde, die der Regelung der Kirche unterlag. Beginnen wir mit dem älteren Auszug.

Bischof Ignatius von Antiochien schreibt im Brief an seinen Amtsbruder Polykarp bezüglich der Ehe (Pol. 5,1-2)¹⁰⁸: "Rede meinen Schwestern

Konkret sind hier die Belastungen gemeint, die der Ehe durch den falschen Glauben des Mannes erwachsen können.

^{105 6.} Aufl. Paris 1925, 754

¹⁰⁶ II 8,17

¹⁰⁷ Suppl. q.42 a. 3

Abgedruckt in der zweisprachigen Textausgabe von Ch. Munier, Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche, 1.-3. Jahrhundert, deutsche Ausgabe Bern 1987, Nr. 23, S. 25

zu, den Herrn zu lieben und sich mit ihren Lebensgefährten¹⁰⁹ in Fleisch und Geist zu begnügen. Fordere ebenso auch meine Brüder im Namen Jesu Christi auf, ihre Lebensgefährtinnen zu lieben, wie der Herr die Kirche geliebt hat...Es ziemt sich aber für die Männer und die Frauen, die heiraten, ihre Vereinigung mit Zustimmung des Bischofs einzugehen, damit die Ehe dem Herrn entspreche und nicht der Begierde. Alles soll zur Ehre Gottes geschehen." Mit Recht wertete der spätere Kardinal Ildefons Schuster diese Stelle aus dem Ignatiusbrief als "das älteste Zeugnis für das Interesse, das die kirchliche Obrigkeit an der Eheschließung nahm."¹¹⁰ So sprach auch noch eine neuere Arbeit davon, die Ignatiuspassage beweise, daß schon in der Frühzeit die Ehe "in den sakramental-jurisdiktionellen Zuständigkeitsbereich des Bischofs" gehört habe.¹¹¹ Ein genauerer Blick auf bestimmte Details des Abschnitts bestätigt diese Wertung.

Zu diesem Zwecke müssen wir uns den entscheidenden Satz im griechischen Original anschauen: πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις μετά γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ῆ κατὰ κύριον καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν. πρέπει ("es ziemt sich") wird von Ignatius gerne verwendet, wenn es um eine Anordnung geht, die einer konventionell-traditionellen Verhaltensweise innerhalb der christlichen Gemeinden, vor allem in der Beziehung zum Bischof entspricht. Hierauf wies Alfred Niebergall in einer Arbeit zu unserer Stelle mit Recht hin. 112 Wie er dann freilich zur Schlußfolgerung gelangte, man gewinne den Eindruck, daß Ignatius mit Hilfe dieses Begriffes gerade eine "neue Sitte" legitimieren wolle, bleibt sein Geheimnis. 113 Diese Vorgehensweise ist leider für die an sich wichtige Untersuchung charakteristisch: Der Verfasser legt teilweise hervorragende Beobachtungen vor, ist aber im historistischen Entwicklungsdenken des vorigen Jahrhundert befangen und möchte partout eine zeitliche Gebundenheit der analysierten Phänomene diagnostizieren, obwohl diese sein Befund gar nicht oder nur mit Mühe hergibt.

¹⁰⁹ griech.τοῖς συμβίοις (ἀρκεῖσθαι). Der heute meist für unzüchtige Verhältnisse gebrauchte Ausdruck hat also an sich nichts Anrüchiges an sich, wie wir seinem altchristlichen Gebrauch entnehmen können.

Liber Sacramentorum – Geschichtliche und liturgische Studien über das römische Meßbuch, I.Bd., Kapitel 15 "Die Segnung der Ehe", dt. Ausgabe Regensburg 1929, 199

Hermman J. Vogt, Die Eheschließung in der frühen Kirche, in: Klemens Richter (Hg.), Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding? Quaestiones disputatae 120, Freiburg/B. 1989, 122

¹¹² A. Niebergall, Zur Entstehungsgeschichte der christlichen Eheschließung. Bemerkungen zu Ignatius an Polykarp 5,2, in: Glaube, Geist, Buchstabe (Fs. E. Benz), Hg.: G. Müller/ W. Zeller, Leiden 1967, 107-124

¹¹³ a.O.120

Ähnliches stellt man zum Begriff μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου ("mit Zustimmung des Bischofs") fest. Niebergall analysierte korrekt die hervorragende Stellung, vor allem die Verpflichtung zur Überwachung der Lehre, die Ignatius mit dem Amt eines Apostelnachfolgers verbunden sieht. Der Bischof, und in diesem Satz gipfeln jene Aussagen, repräsentiert den Herrn, wie dem Epheserbrief (6,1) zu entnehmen ist: "Es ist klar zu sehen, daß man den Bischof deshalb wie den Herrn selbst betrachten muß." Solche authentisch christlichen Bemerkungen mögen diejenigen zur Kenntnis nehmen, die heute von der demokratischen Urkirche faseln und deren Restauration auf ihre Fahnen geschrieben haben! Die Kirche hat hingegen traditionell die Gegenwart Christi in ihren Bischöfen so ernst genommen, daß sie ihnen in ihrer ergreifenden Pontifikalzeremonie sogar die Verehrung mittels der Kniebeuge zukommen läßt, die sonst nur Gott selbst gebührt!

Niebergall arbeitete nun schön heraus, daß γνώμη mit "Zustimmung" beinahe noch zu schwach wiedergegeben ist: Das Substantiv dient fast immer dazu, die Autorität Gottes und des Bischofs und seiner in der göttlichen Ordnung stehenden Anweisungen zu bezeichnen. Leider wird aber auch diese lichtvolle Interpretation nicht ohne eine beträchtliche Beimengung von Schatten geboten. Warum sich "die überragende Bedeutung des Bischofs" lediglich "aus der damaligen Situation" erklären soll, in der die vermutlich dem Enkratismus nahestehenden, die Ehe generell verachtenden Mitglieder der Gemeinde bekämpft werden mußten, bleibt uneinsichtig: Hat es die Kirche nicht immer mit gefährlichen Irrlehrern verschiedenster Couleur zu tun? Ist nicht den Hirten bereits vom Herrn selbst in Mt 16, 19 und 18, 18 eine "überragende Bedeutung", die sie als Sachwalter des Himmels ausweist, für alle Zeiten verliehen worden? Kennt nicht schon Paulus die Vergegenwärtigung Christi in den Amtsträgern? (2 Kor 5,20) Wie stark Niebergall vom historistischen Vorurteil zum Schaden von Wissenschaft und Glauben geprägt ist, kann man in diesem Zusammenhang folgendem Satz entnehmen: "Die Empfehlung des Ignatius ist auch deswegen singulär, weil erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, also viele Jahrzehnte später, sich die Gemeinde erneut mit der Frage einer christlichen Eheschließung befasste, wie wir von Tertullian wissen." Hier liegt eine klassische "Conclusio ex silentio" vor: Wir haben in der Tat zwischen dem Ignatiusbrief an Polykarp und einigen Stellen aus Tertullian kein weiteres Zeugnis für die christliche Eheschließung, aber es ist doch, vor allem in Anbetracht unserer Überlieferungslage, völlig unzulässig, daraus zu schließen, in der Zwischenzeit habe sich die Kirche

("Gemeinde" weist Niebergall als Protestanten aus, es passt hier gar nicht!) nicht mehr mit dem Thema beschäftigt.

Niebergall versucht freilich, noch einen Beweis nachzuschieben, dieser ist jedoch völlig verunglückt: "Aber der vermutlich aus der gleichen Zeit stammende Diognetbrief sagt ausdrücklich: γαμοῦσιν ὡς πάντες (5,2) (sie heiraten wie alle, H-L B); dabei muß die Frage offen bleiben, ob sich diese Bemerkung auf die Tatsache der Verheiratung überhaupt oder auf deren Art bezieht." Nein, die Frage muß überhaupt nicht offen bleiben. Vielmehr zeigt der Kontext von Diogn. 5,6 (nicht 5,2) eindeutig, daß es lediglich um die Tatsache der Eheschließung geht, nicht um den Ritus. Diognet führt nämlich eine Fülle von Beispielen an, durch die er in apologetischer Intention die Verbundenheit der Christen mit den übrigen Menschen, zugleich aber auch ihre Gebundenheit an die Gebote Gottes aufweisen will. So hatte es am Anfang von Kapitel 5 geheißen: "Denn die Christen sind nicht durch Land, Sprache oder Sitten von den übrigen Menschen unterschieden. Denn weder bewohnen sie eigene Städte noch bedienen sie sich irgendeiner abweichenden Sprache noch führen sie ein negativ auffallendes Leben." Unser Satz lautet dann vollständig: "Sie heiraten wie alle und bekommen Kinder, aber sie setzen den Nachwuchs nicht aus." An die Art der Eheschließung ist hier nicht im entferntesten gedacht.

Fehlinterpretationen patristischer Aussagen

Auch andere Autoren bemühen sich immer wieder, den Zeugniswert der Ignatiusstelle für die Verhältnisse bei der frühchristlichen Ehe abzuschwächen. So findet man bei Korbinian Ritzer sogar in der zweiten Auflage seines Buches, die nach dem Aufsatz von Niebergall überarbeitet worden ist, eine völlig falsche Wiedergabe von μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου, was lediglich "mit Wissen des Bischofs" heißen soll¹¹¹; dann müßte man im Griechischen aber etwa γνώσεος statt γνώμης erwarten. Daß für das Vorhandensein des bei Ignatius erwähnten Brauches in den ersten drei Jahrhunderten sonst kein Beleg mehr existiert, ist Ritzer Grund dafür anzunehmen, hier liege nur "eine Sitte eifriger Christen der damaligen Zeit" vor, ferner habe Ignatius lediglich einen "Wunsch", einen "Rat"¹¹¹5

¹¹⁴ Korbinian Ritzer, Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends, 2., verbesserte und ergänzte Auflage, bearbeitet von U. Hermann und W. Heckenbach, Münster 1962, 29

¹¹⁵ a.O. 30, 37, 38. Die von Ritzer angeführten Stellen aus den ersten Jahrhunderten widerlegen nicht die Wahrscheinlichkeit der Annahme, daß die Kirche auch sonst in dieser oder jener Form am Ehesakrament beteiligt war.

gegeben, nicht etwa eine Vorschrift. Niebergall hatte uns vorher bereits über die weitreichende Bedeutung von πρέπει ("es ziemt sich") eines besseren belehrt. Zu Recht wies er auch in seinem Buch "Ehe und Eheschließung", in dem er im wesentlichen noch einmal zur Ignatiuspassage die Ergebnisse seines älteren Aufsatzes wiederholte, Ritzers Beschränkung der dort genannten Ehesitte auf "eifrige Christen" zurück: Das von uns oben übergangene Zwischenstück zeigt, daß die "(über-)eifrigen Christen" gerade nicht diejenigen waren, die sich ehelich verbinden wollten, sondern jene jungfräulich lebenden, die sich, vermutlich enkratitisch eingestellt, offenbar über die verheirateten in falschem Stolz erhoben und so vom Bischof zurechtgewiesen werden mußten.¹¹⁶

Auf der anderen Seite ist auch einer Überbewertung der Ignatiusstelle von othodoxer Seite zu wehren. So benutzte sie jüngst Th. Nikolaou als Beleg für die angebliche ständige "kirchliche Praxis der Segnung als konstitutiven Elementes der Ehe".¹¹⁷ Dies gibt der Wortlaut nicht her, da er uns nicht über die genauen Umstände informiert, unter denen die γνώμη des Bischofs eingeholt wurde.¹¹⁸ Ein ähnlicher Einwand gilt auch für eine weitere von Nikolaou angeführte Stelle. Bei Clemens Alex. paed. 3,11 (PG 8,637) ist allgemein von εὐλογεῖν ("segnen") durch Handauflegung die Rede, nicht speziell von einem solchen bei der Verheiratung.¹¹⁹

Schauen wir uns noch eine weitere wertvolle Beobachtung Niebergalls an, und zwar zum Begriff der ἕνωσις ("Vereinigung") der Eheleute untereinander. Dieser für die Theologie des Ignatius entscheidende Terminus kennzeichnet sonst die Beziehung Gott Vaters zum Sohn sowie, gleichsam als Ausfluß dieser höchsten Einheit, die der Gemeinden (hier ist der Ausdruck als Wiedergabe des Plurals τὰς ἐκκλησίας angebracht!) zu Christus (Magn 1,2). Im Polykarpbrief wird er nun für das Verhältnis der Brautleute untereinander in ihrer Gemeinschaft vor und mit dem Bischof als Stellvertreter Christi, dem die Ehe entsprechen muß (vgl. 1 Kor 7,39), verwendet. Dies ist möglich, da Paulus selbst, vom Hl. Geist inspiriert, die bräutliche Beziehung von Mann und Frau in die Christi und seiner

Alfred Niebergall, Ehe und Eheschließung in der Bibel und in der Geschichte der alten Kirche, aus dem Nachlaß herausgegeben von A.M.Ritter, Marburg 1985, 109-114, hier speziell 114 Anm. 35

Art. Ehe, XIII. In den Ostkirchen, 1. Orthodoxe Kirche, LThK (3. Aufl.), 3/1995, 487.
 Vgl. die berechtigte Warnung vor einer Überinterpretation der Worte des Ignatios im Art. "Hochzeit I" von Maria-Barbara Stritzky, RAC 15/1991, 922.

Richtig G. Delling im Art. "Eheschließung", RAC 4/1959, 727. Vgl. auch Kleinheyer, a.O. 82. Was alles mit εὐλογεῖν gemeint sein kann, faßt die Fußnote 44 in PG 8,638 zur Stelle zusammen: Die Segnung der Brautleute wird dort nicht einmal ausdrücklich erwähnt.

^{120 (1967) 121} f.

Kirche hineingenommen hat. Wie stark jene Worte aus dem Epheserbrief die Eheauffassung der Kirche von Anfang an bestimmt haben, sieht man daran, daß Ignatius gerade auf sie in Pol. 5,1 anspielt.¹²¹

Der katholische Patristiker Hermann Josef Vogt hat vor kurzem noch einmal einige der lobenswerten Ergebnisse aus Niebergalls Untersuchung in einem eigenen Aufsatz ins Gedächtnis gerufen¹²², dann aber an den zuletzt besprochenen Gedanken eine wichtige Überlegung zur Ehe angeknüpft, die nicht ohne Widerspruch stehenbleiben darf, da sie völlig dem modernen Geist, nicht aber dem der Väter verpflichtet ist¹²³ - ein Phänomen, das man leider beim Umgang professioneller Kirchenhistoriker mit den Vätern heutzutage immer wieder beklagen muß: "Wenn Ignatius also die Ehe enosis nennt, deutet er damit schon an, daß beide Ehewilligen gleichwertig, gleichrangig sind, wenn er auch noch den antiken Sprachgebrauch bezeugt, wonach der Mann heiratet, die Frau dagegen ge- oder verheiratet wird, wie es der eben durchaus nicht gleichrangigen Einschätzung der beiden Gatten in der heidnischen Antike entspricht." Mit der letzteren Bemerkung hat Vogt recht: Aus dem Sprachgebrauch läßt sich hier nicht auf die Mentalität schließen. Richtig ist auch, daß Mann und Frau im Christentum "gleichwertig" sind, obwohl man bezweifeln mag, daß unsere Stelle dies hergibt. Es geht aber eindeutig aus der Hl. Schrift hervor, wo Paulus sagt: "Alle nämlich seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben an Christus Jesus. Alle nämlich, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Es gibt (dabei) weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freier, weder Mann noch Frau." (Gal 3,26-28) Hierin unterscheidet sich das Christentum wesenhaft beispielsweise vom Islam, dessen Stellung zum Verhältnis von Mann und Frau im Bezug auf die

122 Die Eheschließung in der frühen Kirche, a.O. 119-122. πρέπει paraphrasiert Vogt z.B. – ganz im Sinne Niebergalls und mit Erwähnung seiner Arbeit – sehr schön mit "es ist Christenpflicht" (121).

¹²¹ Ritzer (a.O. 29) läßt Ign. Pol. 5,1 aus und gibt ἕνωσις mit "Verbindung" wieder, was schon vom sprachlichen Standpunkt aus eine Abschwächung bedeutet. Die bei Niebergall aufgewiesene theologische Perspektive fällt bei ihm folglich ganz fort.

¹²³ Ebenso ist Vogts Vermutung, Ignatius denke hier auch an religionsverschiedene Ehegemeinschaften (a.O.), in nichts durch dessen Worte gedeckt, zur Skepsis der Kirchenväter gegenüber derartigen Ehen siehe H.Crouzel, Art. Ehe, TRE 9/1982,327). Jedenfalls läßt sich ein solcher Schluß keineswegs, wie Vogt annimmt, aus der Tatsache herleiten, daß sich beide zukünftigen Ehegatten "offenbar jeweils selbst" das Einverständis des Bischofs einholen mußten. Zum einen steht davon gar nichts im Text, zum andern ließe er, selbst wenn Ignatius dies gemeint haben sollte, dann immer noch nicht eine solche weitreichende Konklusion zu. Warum sie Vogt vornimmt, zeigt sein Satz: "Wir hätten hier also schon bei Ignatius eine Form der Anerkennung gemischter Ehen durch die Kirche." (122)

Gleichwertigkeit zumindestens zwielichtig ist, wenn nicht geradezu eine ontologische Inferiorität der Frau gelehrt wird.¹²⁴

Natürliche Ordnung - nicht undifferenzierte "Gleichrangigkeit"

Aber auf der anderen Seite existiert für die Ehe nach der göttlichen Offenbarung eine natürliche Ordnung, so daß man nicht so ohne weiteres undifferenziert von "gleichrangig" sprechen darf. Gerade in unserem Textzusammenhang hätte eine solche Behauptung nicht aufgestellt werden dürfen. Denn hier verweist ja Ignatius indirekt auf den Epheserbrief, nach dem das Verhältnis von Mann und Frau nach dem des Herrn zu seiner Kirche beurteilt werden muß. Und bei letzterer besteht nun einmal keine "Gleichrangigkeit"! Folglich fordert auch Paulus die Frauen auf: "Frauen, ordnet euch euren (eigenen)¹²⁵ Männern unter wie dem Herrn, weil der Mann das Haupt der Frau ist, wie auch Christus das Haupt seiner Kirche ist, er, der Erlöser seines Leibes. Aber wie die Kirche Christus untergeordnet ist, so auch die Frauen den Männern in allem" (Eph 5,22-24). Daß durch derartige verbindliche Offenbarungsaussagen kein tyrannischer Anspruch eines selbstherrlichen Ehemannes begründet wird, liegt auf der Hand: Jesu gesamtes Evangelium ist vom Geist der Demut durchwirkt, der besonders diejenigen prägen muß, die Verantwortung tragen. "Wenn jemand der Erste sein will, dann sei er von allen der Letzte und von allen der Diener." (Mk 9,35)126 Außerdem müßte ein potentieller

¹²⁴ Sure 2,228 (Paret) des Koran betont, und zwar im Kontext der Ehescheidung, die Überlegenheit des Mannes über die Frau, Sure 4, 34 P. fordert die Männer auf, unbotmäßige Frauen im Ehebett zu meiden und sie zu schlagen, Sure 4,3 P. erlaubt dem Mann einseitig, bis zu vier Frauen zu ehelichen, Sure 33,50 P. gestattet Mohammed als angebliche Ausnahmegenehmigung Allahs (!), sich so viele Frauen zu nehmen, wie er möchte. Wenn auch die gelegentlich begegnende Behauptung, der Islam spreche der Frau die Seele ab, keine ernsthafte Grundlage besitzt, so haben die angeführten und ähnliche Koranstellen doch in der muslimischen Tradition – von bestimmten Ausnahmen abgesehen – ein Klima begünstigt, in dem die Frau als minderwertig betrachtet wird. Das hat dann z.B. auch Folgen für ihre juristische Stellung. Eine brauchbare Zusammenfassung der Problematik findet man bei: Wiebke Walther, Die Frau im Islam, Kap. "Die Frau im islamischen Recht, im Koran und in der Überlieferung", Leipzig 1980, 23-42.

¹²⁵ griechisch τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, es handelt sich also nur um ein Verhältnis der Unterordnung (nicht der "Untertänigkeit", im Urtext ist das Verb ὑποτάσσειν verwendet) gegenüber dem eigenen, durch das Ehesakrament angetrauten Gemahl, nicht generell gegenüber dem männlichen Geschlecht und allen seinen Vertretern!

Zu Recht zieht Christof Gaspari diese und weitere Stellen des Neuen Testaments
 zum Verständnis der paulinischen Ehelehre heran. Sein Buch "Eins plus eins ist eins
 Leitbilder für Mann und Frau" (Wien-München 1985, 185 ff.) enthält gesunde

"männlicher Chauvi" nur den sich an die Epheserstelle unmittelbar anschließenden Vers zur Kenntnis nehmen, um sich eines besseren belehren zu lassen. Dort heißt es nämlich: "Männer, liebet eure Frauen, wie auch Christus seine Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat." (Eph 5,25) Der protestantische Theologe Werner Neuer hat recht, wenn er hieraus schließt: "Da das Liebesgebot an die Männer keinerlei Egoismus mehr zuläßt, gibt es keinen ungeeigneteren Text zur Rechtfertigung männlicher Willkürherrschaft als Eph 5,22 ff.! Wenn der Mann nach dem Vorbild Jesu wirklich Haupt ist, dann hört jede Unterdrückung der Frau auf."127 Darüber hinaus weist Neuer darauf hin, daß gerade die Männer von Paulus besonders ermahnt werden: Während den Frauen nur vier Verse gewidmet sind (5,22-24.33), gelten der Belehrung der Männer deren neun (5,25-33). Andererseits hält der Autor bibeltreu an einer gewissen natürlichen Ordnung von Mann und Frau fest und wehrt sich dagegegen, wie es heute häufiger geschieht, die Unterordnungspflicht der Ehefrau durch Eph 5,21 aufgehoben oder zumindest relativiert zu sehen.

Leider ist der Vorwurf, diesen schweren exegetischen Fehler mit sich daraus ergebenden weitreichenden Konsequenzen begangen zu haben, auch an die Adresse des Hl. Vaters zu richten. So schreibt Johannes Paul II. in seiner Enzyklika "Mulieris dignitatem" (Nr. 24, Überschrift "Die evangelische Neuheit"¹²⁸): "Der Verfasser (des Epheserbriefes, H-L B)) weiß, daß diese Auflage (von Eph 5,22 f., H-L B), die so tief in der Sitte und religiösen Tradition der Zeit verwurzelt ist, in neuer Weise verstanden und verwirklicht werden muß: als ein "gegenseitiges Sich-Unterordnen in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus" (vgl. Eph 5,21). Um so mehr, da der Ehemann "Haupt" der Frau genannt wird, wie Christus Haupt der Kirche ist, und das ist er eben, um "sich für sie hinzugeben" (vgl. Eph 5,25); und sich für sie hinzugeben bedeutet, sogar das eigene Leben hinzugeben. Aber während die Unterordnung in der Beziehung Christi-Kirche nur die Kirche betrifft, ist diese "Unterordnung" in der Beziehung Gatte-Gattin

Gedanken, auch und gerade aufgrund moderner naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, zu den geschlechtsspezifischen Unterschieden und, damit zusammenhängend, tragfähige Richtlinien zum Verhältnis von Mann und Frau. Die Kenntnis des Werkes, ebenso wie der in der folgenden Anmerkung genannten Arbeiten, verdanke ich meiner Studentin Bernadeta Kowalski.

Werner Neuer, Mann und Frau in christlicher Sicht, (1. Aufl. Gießen 1981) 5., neubearbeitete Auflage Giessen/Basel 1993, 115. Wertvolle Überlegungen zur Verantwortung des Mannes in einer christlichen Ehe enthält auch das schon etwas ältere Werk von Heinrich David, Über das Bild des christlichen Mannes, Freibg./B. 1953, siehe vor allem das Kapitel "Christus das Richtbild des christlichen Mannes als Bräutigam und Gatte" (107-126).

¹²⁸ Zitat nach: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 86 vom 15. August 1988, 55 f.

nicht einseitig, sondern gegenseitig. Das stellt im Verhältnis zum "Alten" ganz offensichtlich ein "Neues" dar: Es ist das "Neue" des Evangeliums." Ohne bestreiten zu wollen, daß in einer harmonischen und vom Geist Christi erfüllten Ehe die Gatten in der Tat aufeinanderzugehen und es gar nicht zu dem Fall kommen dürfte, in dem die Frau die praktische Folge ihrer Unterordnung zu spüren hätte, so müssen wir doch gegen "Mulieris dignitatem" Nr. 24 mit dem protestantischen Theologen Neuer¹²⁹ auf einer sauberen Exegese bestehen, die keinen anderen Schluß zuläßt, als daß Paulus im Epheserbrief einen gewissen Vorrang des Mannes gegenüber der Frau in der christlichen Ehe lehren will: Eph 5,21 darf nicht gegen Eph 5, 22 ff. ausgespielt werden. Denn mit der Ermahnung in Eph 5,21, "sich einander in der (gemeinsamen) Furcht vor Christus unterzuordnen" kann nur eine bloße Ordnungsmäßigkeit gemeint sein, keine strenge gegenseitige Unterordnung. Alle Beispiele der sich unmittelbar anschließenden Haustafel (Eph 5,22-6,9), die Eph 5,21 subsumiert sind, beziehen sich nämlich nur auf Fälle einseitiger, unumkehrbarer Unterordnung (Christus-Kirche, Mann-Frau, Eltern-Kinder, Herr-Sklave).

Die kirchliche Einordnung der Ehe bei Tertullian

Wir kommen nunmehr zu den einschlägigen Zeugnissen Tertullians, auf die schon Niebergall anspielte und die uns noch deutlicher als bei Ignatius die Einbindung der Ehe in den kirchlichen Rahmen vorführen. Zunächst einmal ist ein Abschnitt aus der Schrift "De monogamia" ("Über die einmalige Ehe") wichtig. Zu Beginn seines Traktates hatte der Autor, der zur Zeit der Abfassung schon nicht mehr katholisch war, sondern zur Sekte der Montanisten gehörte, dargelegt, gegen wen sich seine Ausführungen richten sollten: "Die Häretiker schaffen das Heiraten ab, die Psychiker vermehren es. Jene heiraten nicht ein einziges Mal, diese heiraten nicht nur einmal."130 Den Häretikern, d.h. den gnostischen Markioniten, wirft Tertullian vor, sie verachteten die Ehe radikal – Hintergrund ihrer Haltung war die Ablehnung der geschaffenen Materie -, mit den "Psychikern" sind hingegen die Katholiken gemeint, seine früheren Glaubensgenossen, die, wie auch heute noch, im Anschluß an 1 Kor 7, 8f. eine Wiederverheiratung nach dem Tod des Ehegatten dulden; der wortgewaltige Autor hingegen bekämpfte sie. Die mit der Schrift "Über die einmalige Ehe" verbundene Intention ihres Verfassers muß man kennen, um den folgenden Abschnitt

¹²⁹ a.O. 117

¹³⁰ De monogamia 1,1 (Munier Nr. 183, S. 265)

richtig einzuordnen: "Um also nach dem Gesetz und dem Apostel wenn dir daran noch etwas gelegen ist -, im Herrn zu heiraten (vgl. 1 Kor 7,39), wie kommst du dir denn vor, wenn du eine solche Ehe verlangst, die denen, von denen du sie verlangst, nicht erlaubt ist, von dem monogamischen Bischof¹³¹, von dem Priester und den Diakonen, die mit ihnen dasselbe Sakrament teilen, von den Witwen, deren Art zu leben du, was dich betrifft, abgelehnt hast? Jene (= die Psychiker) allerdings werden Männer und Frauen so austeilen wie Stücke Brot (unter die Armen). Das bedeutet nämlich bei ihnen: Du wirst jedem, der dich bittet, geben (vgl. Matth. 5,42; Luk 6,30). Und sie werden euch zusammengeben im Namen der jungfräulichen Kirche, der einzigen Braut des einen Christus. Und du wirst dann für deine Ehemänner beten, für den neuen und für den alten..."132 Treffend merkt Munier in der Anmerkung 2 zu diesem Text an: "Aus diesem Abschnitt geht hervor, daß die Ehevorhaben der Katholiken - Tertullian greift sie scharf an - den dafür zuständigen Stellen zur Genehmigung vorgelegt wurden." Oder soll es sich hier etwa auch wieder nur, wie Ritzer im Falle der Ignatiusstelle behauptete, um besonders "eifrige Christen" handeln? Im Tertullianabschnitt war Ritzer¹³³ freilich anders vorgegangen und hatte überhaupt bestritten, daß mit "jene" die Katholiken gemeint seien: das Pronomen beziehe sich auf die Montanisten. Die Richtigkeit unserer Zuordnung beweist aber der weitere und der direkte Kontext der Stelle, wie Henri Crouzel¹³⁴ überzeugend gegen Ritzers erste Auflage dokumentieren konnte.

Zum Abschluß gilt es, noch einen zweiten Text Tertullians, diesmal aus seiner katholischen Zeit, zu behandeln. In ihm sehen wir die Kirche nicht nur als Aufsichtsinstanz für die Ehe, sondern auch als die

Die Bischöfe durften auch in der Katholischen Kirche nach der Hl. Schrift nur "Männer einer Frau" sein, d.h. nach deren Tod nicht wiedergeheiratet haben, vgl 1 Tim 3,2 und Tit 1,6. In Tit 1,8 wird ferner vom Bischof gefordert, daß er ἐγκρατής ist, das heißt eindeutig "enthaltsam" (nicht nur "keusch", diese Eigenschaft muß auch der Verheiratete besitzen, der die Ehe praktiziert). Man darf daraus schließen, daß die Kleriker, die ursprünglich verheiratet waren, auf die Rechte und Pflichten dieser Ehe verzichten mußten. Genau so wurden die beiden Stellen aus den Paulusbriefen auch im 4. und 5. Jahrhundert von Päpsten und Konzilien ausgelegt. Folglich darf man sagen, daß die Verknüpfung von Priestertum und Zölibat nach Vorbild und Mahnung des Herrn (Mt 19,12) apostolischen Ursprungs ist. Nach Vorarbeiten von Christian Cochini (Origines apostoliques du célibat sacerdotal, Paris 1981) und Roman Cholij (Clerical Celibacy in East and West, Worcester 1989) hat Alfons Maria Kardinal Stickler diese meist in der heutigen Diskussion verkannte Tatsache vor kurzem noch einmal in einem gut lesbaren kleinen Buch herausgestellt ("Der Klerikerzölibat", Abensberg 1993).

¹³² De monogamia 11,1-2 (Munier Nr.186, S.269)

¹³³ a O 32 ff

¹³⁴ Deux textes de Tertullien concernant la procédure et les rites du mariage chrétiens, in: Bulletin de littérature ecclesiastique 74/1973, 3-7. In diesem Punkte richtig auch Vogt, a.O. 127.

Einrichtung, mit der die Eheschließung selbst rituell aufs engste verbunden ist. Es handelt sich um eine der schönsten Stellen der ganzen Weltliteratur zum innigen Verhältnis zweier Menschen, die als christliche Braut- und Eheleute vor Gott stehen. Wir müssen uns freilich damit begnügen, aus "Ad uxorem"135 ("An die Ehefrau") den uns besonders betreffenden ersten Satz vorzulegen: "Wo finden wir die Kraft, um das Glück einer Ehe zu schildern, welche die Kirche herbeiführt, das (Meß-)Opfer bestätigt, der Segen besiegelt, die Engel verkünden und der Vater (im Himmel) für rechtskräftig erklärt?" Da es in diesem Text auf das rechte Verständnis einer Reihe einzelner lateinischer Begriffe ankommt, soll der Satz auch im Original zitiert werden: "Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet." Man hatte schon lange erkannt, daß dem Autor, was angesichts seiner juristischen Bildung¹³⁶ nicht verwundert, offenbar bestimmte Umstände beim Abschluß einer Ehe nach bürgerlichem römischem Recht vor Augen standen. Diese scheinen zu sein: Brautwerbung durch "Makler", Vertragsabschluß unter Austausch von Brautgeld und Kuß, Besiegelung durch eine Urkunde, Zeugenschaft von Freunden und Anerkennung von seiten des Vaters. 137 Die einzelnen natürlichen Vorgänge sind nun bei Tertullian in übernatürliche verwandelt - ein sprechendes Beispiel für die katholische Lehre, daß die christliche Ehe der Gnadenordnung zugerechnet wird! Ferner zeigen die einzelnene Elemente der kirchlichen Einbindung schon in sich, aber vor allem auch innerhalb des Kontextes, daß nicht an den Verlauf der Ehe gedacht ist. Ritzer hatte den Text in diesem Sinne aufgefaßt¹³⁸, da er unzulässigerweise die Fortsetzung unserer Beschreibung in den - oben nicht mehr ausgeschriebenen - Paragraphen 7 bis 9 von unserem Satz

¹³⁵ II 8,6 (Munier Nr. 257, S.177) Die von mir hier gegebene deutsche Übersetzung weicht teilweise etwas von der Muniers ab.

¹³⁶ Hubertus R. Drobner, Lehrbuch der Patrologie, Freibg./B. 1994, 124

Joyce, Die christliche Ehe 154. Ch. Munier hat ganz richtig gesehen, daß sich diese Interpretation geradezu anbietet, wenn Tertullian nicht den Ehestand, sondern den Moment der Eheschließung ins Auge faßt, leider aber selbst nicht klar genug Position bezogen (L' Église dans l'Empire Romain (IIe – IIIe siècles), IIIe partie: Église et cité, Paris 1979, 34). Die zwei Aspekte, die der Text beide nahelegt, ergänzen und stützen sich gegenseitig. Dabei sei konzidiert, daß die Parallelisierung je eines der fünf Gesichtspunkte christlicher Eheschließung mit genau einem Element der heidnischen Hochzeit und dessen exakter Identifizierung nur ein gewisses Maß an Wahrscheinlichkeit besitzt. Daß aber als ganzes eine solche Gegenüberstellung beabsichtigt wurde, scheint mir evident zu sein.

¹³⁸ Ähnlich Schillebeeckx a.O. 226: "Il s'agit bien de la *manière chrétienne de vivre le mariage* en confessant la meme foi, en participant ensemble à l'Eucharistie, en pratiquant la charité chrétienne et en priant ensemble à la maison."

nicht trennte. So gelangte er beispielsweise dazu zu behaupten, mit dem Kolon "(quod) obsignat benedictio" sei das Lobgebet gemeint, das die Ehegatten während ihres gemeinsamen Lebens zu Gott erheben, "(quod) confirmat oblatio" könne sich zwar auf die Eucharistiefeier beziehen. meine aber dann diejenige, an der die Eheleute nach ihrer Verheiratung teilnähmen usw. 139 Die Parallelen zu den einzelnen Elementen eines zivilen römischen Ehevertrags zeigen hingegen zur genüge, daß an das Hochzeitsgeschehen gedacht ist. Auch der sich unmittelbar anschließende Satz, der sich vor allem auf das Schlußglied der vorangegangenen Aufzählung bezieht, beweist die Richtigkeit dieser Deutung; denn er lautet: "Denn nicht einmal auf Erden heiraten die Kinder nach Recht und Gesetz ohne Einwilligung der Eltern." Schließlich ist auch die Intention der kleinen Schrift zu beachten: Tertullian spricht vom potentiellen Eingehen einer neuen Verbindung seiner Frau nach seinem Tod.

Vor allem eines der fünf Glieder des Relativsatzes, der mit "quod ecclesia conciliat" beginnt, ist in seinem Sinn umstritten, und von seiner Interpretation hängt für das Verständnis frühchristlicher Eheschließung einiges ab. Die letzten beiden Kola bereiten überhaupt keine Schwierigkeiten. Ob außerdem "ecclesia conciliat" bedeutet "(die Ehe,) die vor der Kirche eingegangen wird"140, was am wahrscheinlichsten ist, oder ob eine aktive Rolle der Kirche schon bei der Partnerwahl anzunehmen ist¹⁴¹, sei es durch direkte Brautwerbung oder eher einfach durch die Zugehörigkeit der Gatten zum gemeinsamen Glauben und dem Verlangen nach einer christlichen Ehe, spielt für unsere Fragestellung keine entscheidende Rolle. Beim Segen (obsignat benedictio) wird man natürlicherweise zunächst an den des Amtsträgers denken, obwohl inhaltlich, falls man nicht gerade Argumente für die unhaltbare ostkirchliche Position sucht, nicht viel daran liegt, wenn die Segnung der Ehe durch Gott (die ja immerhin durch einen Akt des Priesters vermittelt werden kann!) oder gar – recht unwahrscheinlich – nur die Spendung des Segens zwischen den Brautleuten selbst gemeint wäre.

Alles hängt hingegen von "confirmat oblatio" ab. Wir haben uns oben in der Übersetzung schon für die Darbringung der Eucharistie bei der Hochzeit entschieden. Das ist die bei weitem natürlichste Erklärung¹⁴²,

¹³⁹ a.O. 58-66. Der Einwand Ritzers gegen die Annahme ritueller Elemente bei Eheabschluß, Tertullian handele doch von einer zweiten Ehe, die nicht feierlich eingesegnet werden könne, schlägt nicht durch: Der Lobpreis der christlichen Hochzeit ist hier allgemein formuliert.

¹⁴⁰ So Munier (Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche Nr. 177) in seiner Übersetzung ¹⁴¹ Von ihr scheint Joyce (154) auszugehen.

¹⁴² Sie wird beispielsweise akzeptiert im "Dizionario patristico e di antichità cristiane", Florenz 1983, II 2186 s.v. "matrimonio", und im RAC 15/1991, 927f. s.v. "Hochzeit I".

wenn sie auch noch so heftig - aus verständlichen Gründen! - von manchen modernen Theologen¹⁴³ angegriffen wird. Denn wenn "oblatio" nicht als Fachbegriff, als welcher er gut bei Tertullian belegt ist¹⁴⁴, zu verstehen wäre, sondern im allgemeinen Sinne von "Darbringung"145, so würde man unbedingt einen Genitivus obiectivus als Ergänzung erwarten. Alle von Vogt146 aufgeführten Stellen aus Tertullian, an denen "oblatio" nicht ("Meß-)Opfer" heißt, sind um ein solches Genetivattribut erweitert; auch die restlichen, die man noch beifügen könnte¹⁴⁷, haben entweder eine derartige Ergänzung bei sich, oder sie läßt sich zumindest aus dem Kontext unmittelbar erschließen. Wenn der Ausdruck hingegen für das kultische Opfer gebraucht wird, steht er absolut, so für die Darbringungen im Alten Testament als Topoi der Eucharistie (z.B. Adv. Marcionem 2,22,3) und für das hochheilige Opfer des Neuen Bundes (De exhortatione castitatis 11,8 und De corona 3,3). Daß diese letztere Bedeutung nicht gesichert sein soll, wie Vogt behauptet, trifft einfach nicht zu. Auch im neuen "Handbuch der Liturgiewissenschaft" verweist Hans Bernhard Meyer noch wie selbstverständlich auf Josef Andreas Jungmanns Standardwerk "Missarum solemnia", das De corona 3,3 als ganz alten Beleg für die Totenmesse zum Jahrgedächtnis anführt. 148

So verfügen wir über ein deutliches Zeugnis, daß, wie heute noch, auch in der frühen Kirche schon die Darbringung des Meßopfers mit dem Trauakt verbunden sein konnte – wohl nicht unbedingt mußte, wie

Beispielsweise lehnt sie Vogt (122-126) ab. Allerdings gibt er zu, daß jedenfalls durch die Formulierung "obsignat benedictio" ein Segensritus beim Eheabschluß gesichert sei, wie sich auch "angeli renuntiant" auf die Hochzeit und nicht auf den Verlauf der Ehe beziehen müsse (125). Ritzer und Schillebeecks halten es hingegen für möglich, daß mit "oblatio" die Eucharistiefeier gemeint ist, bestreiten aber eben, daß an eine Hochzeitsmesse gedacht sei, da sich alle Angaben auf den Eheverlauf beziehen sollen.

¹⁴⁴ Zum sprachlichen Befund vgl. den niederländisch geschriebenen Kommentar von A. Stephan, Tertulliani Ad uxorem libri duo, Den Haag 1954, 159 f. Am meisten wurde das Verständnis unserer Stelle, wie auch das der zuerst besprochenen Tertullianpassage, von Crouzel (a.O. 7-13) gefördert.

¹⁴⁵ So offenbar Vogt (a.O. 124), der, nachdem er auf diese Bedeutungsmöglichkeit bei Tertullian hingewiesen hat, dann aber merkwürdig unklar bleibt, wie unsere Stelle sprachlich nun exakt zu verstehen ist. Anstelle dessen bietet er nur eine Paraphrase: "So dürfte Tertullian eher gemeint haben, die Mitfeier der beiden Ehegatten selbst bestätige oder bekräftige den Eheabschluß."

¹⁴⁶ a.O. 124.

¹⁴⁷ Siehe Gösta Claesson, Index Tertullianeus, Paris 1975, 1074.

¹⁴⁸ J.A. Jungmann, Missarum solemnia, 5. Aufl. Wien 1962, 285 mit Anm. 40; H.B. Meyer, Eucharistie, Hb. d. Liturgiewissenschaft 4, Regensburg 1989, 123. Die entscheidenden Worte des lateinischen Textes lauten: "oblationes pro defunctis, pro nataliciis annua die facimus" (CCSL 2, 1043).

dies ja auch heute keine Pflicht ist.¹⁴⁹ Wir sehen also, wie von Anfang an die bräutliche Gemeinschaft von Mann und Frau in die eucharistische Gemeinschaft Christi und seiner Kirche hineingenommen wurde. Schon von hierher betrachtet wäre der letzteren bei zwei Menschen die Grundlage entzogen, die die erstere trotz des von Christus selbst gesegneten Bundes aufgekündigt hätten.

Die Hochzeit - ein übernatürlicher Akt

Zugleich dient unsere Stelle als deutliches Indiz gegen Luthers Lehre von der Ehe als einem "weltlichen Ding"; zu Recht wurde sie in die Sammlung frühchristlicher liturgischer Zeugnisse unter der Überschrift "De sacramenti matrimonii ritu" aufgenommen.¹⁵⁰ Im Anschluß an die sog. Reformation drängte daher die Kirche gerade darauf, den Eheabschluß mit der hl. Messe zu verbinden, um ganz im altkirchlichen Sinne gegen die Neuerer den übernatürlichen Akt der Hochzeit zu bekunden. So liest man im Visitationsbericht über das Landkapitel Dettelbach vom Jahre 1576 folgende in mehrfacher Hinsicht aufschlußreiche Klage über die Pfarrei in Geldersheim (Landkreis Schweinfurt), in der Folgen der protestantischen Predigt zu verspüren waren: "Es befind sich auch an vielen orten, das der mehrer teil der hochzeyten ohne offitio missae eingeläitet werden, gleich als wer der ehestand nicht mehr als civilis contractus, darumb wie die jungen eheleut den ehestand anfangen, also gehet es inen auch." ¹⁵¹

Andererseits bleibt festzuhalten, daß wir selbst an der Tertullianstelle, die uns noch am ehesten von allen Zeugnissen der anfänglichen Jahrhunderte eine rituelle Komponente der Hochzeit überliefert, keinen priesterlichen Akt ausmachen können, der etwa notwendig wäre, um überhaupt

¹⁴⁹ Leider ist dieser schöne und uralte Brauch bei den Byzantinern ganz in Vergessenheit geraten, wie Kallis (a.O. 139) bedauernd zugeben muß. Vgl. auch Dalmais a.o. 172.

F. Cabrol – H.Leclercq, Reliquiae liturgicae vetustissimae ex Ss.Patrum necnon scriptorum Ecclesiasticorum monumentis selectae, Sectio prima: Ab aevo apostolico ad pacem Ecclesiae, Parisiis 1900-1902, Nr. 1729 (S.166). Auch Schuster (Liber sacramentorum I 199 f.) erwähnt die Tertullianstelle. Die von ihm außerdem noch hinzugefügte, nach der Ehen, die nicht vor dem Bischof geschlossen wurden, fast als Ehebruch und Unzucht angesehen worden seien (iuxta moechiam et fornicationem iudicari), ist in unserem Zusammenhang nicht beweiskräftig, da sie sich eindeutig auf die Verhältnisse bei den Montanisten bezieht (De pudicitia 4,4, richtig: Munier in seiner differenzierten Anmerkung zu Nr.191, S. 277, wo er immerhin gegen Ritzer mit Recht betont, daß auch die Katholiken "die Kontrolle der Ehepläne durch die dafür zuständigen Stellen" kannten).

¹⁵¹ Text abgedruckt bei: Hermann Hoffmann, Der Visitationsbericht über das Landkapitel Dettelbach von 1576, in: Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 39/1977, 154

erst im Sinne der späteren ostkirchlichen Position die Ehe zu "formieren". Immerhin legen die Worte "(quod) obsignat benedictio" die – auch heute noch in der Katholischen Kirche im Regelfall übliche – Mitwirkung eines Priesters nahe. Diese Assistenz berührt aber die Richtigkeit der oben schon behandelten katholischen Lehre in keiner Weise, nach der die Brautleute sich selbst das Sakrament spenden, da sie eben nicht obligatorisch war, wie die gegenläufigen Belege zeigen. Wir sehen also wiederum, daß die kirchliche Lehre, wenn sie nur ernstgenommen wird, sich sauber aus den Quellen eruieren läßt: Die christliche Ehe war immer ein Sakrament, das aber nicht vom Priester gespendet wird.

Nach dem Aufweis der Sakramentalität der christlichen Ehe von Anfang an bleiben uns in einem vierten Teil noch die biblischen Zeugnisse für deren Unauflöslichkeit zu untersuchen und die heute vorgetragenen Gegenargumente zu entkräften. Schließlich soll in einem fünften Teil überblicksartig die konsequente Haltung der katholischen Autoritäten, eine Zweitehe nach erfolgter Scheidung nicht zuzulassen und bei Zuwiderhandlung vom Altarsakrament auszuschließen, bei den Kirchenvätern und über die mittelalterliche und neuere Kirchengeschichte hin verfolgt werden. Dabei wird ein Schwerpunkt auf der gerade in jüngster Zeit heftig diskutierten Entscheidung des Trienter Konzils liegen, die man ganz zu Unrecht für eine angebliche Toleranz gegenüber der Wiederverheiratung bei den Orientalen in Anspruch nimmt. Die Arbeit wird dann in eine Stellungnahme zum Konflikt des Jahres 1994 zwischen den oberrheinischen Bischöfen und der vom Hl. Vater abgesegneten Entscheidung der Glaubenskongregation in Rom einmünden.

Anmerkungen zur Enzyklika Pius' IX. Quanta cura von 1864

Von Ulrich Paul Lange

Die meisten Menschen leben von subjektiv aufbereiteten Nachrichten, von journalistischen Meinungsfetzen und manchmal absichtlich entstellten "Zusammenfassungen". Erleichtert wird das Verständnis insbesondere kirchlicher Dokumente nicht, wenn man ihren verkürzten Inhalt in der

Zeitung beim Morgenkaffee liest. Zudem wird bzw. wurde manchmal leider eine Sprache verwendet, die unter Fachleuten vielleicht verständlich ist, dem Durchschnittsverbraucher aber Schwierigkeiten bereitet oder von diesem in einem anderen Sinne verstanden wird. Aus dem Kontext herausgerissene Sätze werden so leicht zu "Beweisen" einer unterstellten Bedeutung.

Die folgenden Überlegungen beziehen sich zunächst auf Vorgänge des vergangenen Jahrhunderts, freilich in erster Linie nicht auf den sogenannten Syllabus errorum, einen Katalog von achtzig als unannehmbar beurteilten Sätzen, die der Enzyklika Quanta cura Papst Pius' IX. angefügt war, sondern auf Quanta cura selbst. Die Sätze des Syllabus waren Auszüge aus Ansprachen und Schriften des Papstes, leider aus dem Zusammenhang gerissen, wenn auch mit Angaben der Fundstellen, die jedoch teilweise erst im jeweiligen Gesamttext ihren eigentlichen Sinn ergaben. So rief der Syllabus in der Tat damals nicht nur bei Nichtkatholiken Verwirrung hervor, die durch Kommentare der Presse noch verschärft wurde. Erik v. Kuehnelt-Leddihn schrieb in Theologisches (Mai 1995, Spalte 242):

Weltfromme Leute bekommen einen wahren Schock, wenn man den Syllabus von Pius IX. zitiert, aber dieses umfassende Dokument, heute unter die Lupe genommen, zeigt prophetische Weisheit. Da wird die These verdammt, daß die Autorität nichts anderes sei als die Summe von Zahlen und materiellen Kräften (Artikel, 60). Also man zählt die Nasen, stellt die Mehrheit fest, diese bestimmt, daß Kinder im Mutterleib vogelfrei sind – und Mehrheitsbeschlüsse von "Gleichen" haben doch heute Autorität, oder am Ende nicht? Doch gerade auch der letzte Artikel (80) trifft den Nagel auf den Kopf. Da steht geschrieben: Der römische Pontifex kann und soll sich dem Fortschritt, dem Liberalismus und der Moderne (recenti civilitate) aussöhnen und angleichen – anathema sit!

Beim Worte Liberalismus muß man an den relativistischen Altliberalismus denken. Und was man heute gemeiniglich Fortschritt nennt, ist höchst fragwürdig. Bleibt also die "Moderne" – und da wirken Kirche und Glaube, um eine englische Redensart zu gebrauchen, wie ein eckiger Pfahl in einem runden Loch. Mehr denn je darf die Kirche nicht von der Welt, sondern nur in der Welt sein.

Und sie darf selbstverständlich nicht, um die Worte Chestertons zu gebrauchen, davon ablassen, uns von der erniedrigenden Knechtschaft zu bewahren, ein Kind seiner Zeit zu sein. Tatsächlich ist es aber doch so, daß der verwirrte durchschnittliche katholische Christ manchmal lautstark eine zeitgemäße, moderne Kirche fordert, aber dann doch auch,

zumindestens im Unterbewußtsein, sich den Felsen Petri als Felsen wünscht, und nicht als synthetischen Schwamm aus Schaumgummi, der jeder Generation ein anderes Profil zeigt.

Aber es geht hier nicht, wie schon betont, in erster Linie um den "Syllabus", sondern um die Enzyklika Quanta cura selbst, in der bestimmte Meinungen und Lehren in einer Form verworfen werden, wie sie dann das I. Vatikanum für die unfehlbaren Lehräußerungen des obersten Hirten und Lehrers der Kirche, des Nachfolgers des Heiligen Petrus, als Voraussetzung formulierte. Es heißt da:

"Und deshalb, kraft Unserer Apostolischen Autorität, verwerfen, ächten und verdammen Wir alle und jede in diesem Schreiben nacheinander erwähnten schlechten Meinungen und Lehren, und Wir wollen und befehlen, daß dieselben von allen Kindern der katholischen Kirche vollständig und ausnahmslos für verworfen, verboten und verdammt betrachtet werden sollen."¹

Von daher wird es verständlich, daß auch größere Passagen in den sog. "Denzinger", das Enchiridion symbolorum, definitionum et declerationum de rebus fidei et morum Eingang fanden.2 In Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften3 heißt es darum einerseits bezüglich der im Syllabus genannten Aufstellungen: "Den einzelnen verworfenen Sätzen war keine theologische Censur beigefügt, so daß die Feststellung der letztern Sache der theologischen Wissenschaft bleibt." Dagegen sagt das Kirchenlexikon bezüglich der Enzyklika andererseits: "Betreffs der erwähnten 16 in der Encyklika selbst angeführten Sätze kann kein Zweifel bestehen, daß es sich bei ihnen um eine Verwerfung kraft der unfehlbaren höchsten Lehrgewalt handelt; dies geht klar aus der Verwerfungsformel hervor" (Spalte 1019). Dem entspricht auch die Jahrzehnte spätere Aussage des Lexikons für Theologie und Kirche, des sogenannten "Buchberger",4 in seinem Artikel "Quanta cura". Da heißt es zwar: "Es (d.h. das Rundschreiben) verwirft ohne den Grund der theologischen Zensur zu nennen u. ohne Numerierung, diese 16 Sätze: die beste Ordnung der menschl. Gesellschaft verlangt

Papst Pius IX., Apostolisches Rundschreiben Quanta cura. Kirchlich approbierte deutsche Übersetzung vom Jahre 1865. Neuauflage: sprachlich durchgesehen von Karl Haselböck. Mehrfach verbesserte Neuauflage, Wien 1990. Als Manuskript privat eigenvervielfältigt von Karl Haselböck.

² Hier liegt zunächst die 10. Aufl. von 1908 vor. (Emendata et aucta, quam paravit Clemens Bannwart S.J.), Seite 459 bis 464. – Also: Denzinger-Bannwart.

³ 2. Aufl. Freiburg i.B. 1899, 11. Band.

⁴ Hrsg. von Dr. Michael Buchberger, Bischof von Regensburg, 8. Band, Freiburg i.B. 1936, Sp. 575 f.

absolute Religions-, Kultur-, Gewissens-, Rede- und Pressefreiheit; Frevel gegen die kath. Religion sind nie zu ahnden, es wäre denn um der öffentl. Ruhe willen (1–3)." usw. Dann aber wird ausdrücklich festgestellt: "Die Sätze sind mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit verworfen." Es folgt die eingangs schon zitierte Verwerfungsformel. Anschließend heißt es: "Das Rundschreiben erwähnt den Syllabus nicht; die Beziehung zwischen beiden ist nur eine materielle, indem manche Sätze des Syllabus mit denen der Enzyklika sich decken."

Schaut man dann in das LThK (Lexikon für Theologie und Kirche), herausgegeben von Josef Höfer und Karl Rahner, Band 8 von 1963, also noch vor der konziliaren Erklärung über die Religionsfreiheit Dignitatis humanae, die am 7. Dezember 1965 feierlich verkündet wurde, kann man zwar noch einen von H. Vorgrimler verfaßten, zusammengeschrumpften Beitrag zum Stichwort "Quanta cura" (Sp. 920) lesen, aber es ist nur noch eine Verurteilung entsprechend "der römischen Auffassung" im 19. Jahrhundert! Der Text lautet: "Quanta cura, Enz. Pius' IX. v. 8. 12. 1864 gg. Rationalismus, Gallikanismus, Staatsabsolutismus, Kapitalismus, Liberalismus u. Kommunismus, vor allem aber gg. Naturalismus. Sie wurde zugleich mit dem Syllabus u. einem Begleitschreiben des Kard. G. Antonelli an den Weltepiskopat versandt. Sie verurteilt entspr. der röm. Auffassung vom Verhältnis Kirche–Staat im 19. Jh. 16 Sätze ohne Grad der theol. Zensur."

Bemerkenswert ist auch eine Auslassung einer über viele Jahrzehnte und Neuauflagen wiedergegebenen Passage eben dieser Enzyklika Quanta cura im Enchriridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, dem Denzinger-Schönmetzer,6 von 1976. Gegenüber der schon genannten Auflage von 1908 (und den vielen folgenden Auflagen) fehlen die bisherigen Nummern 1688 bis 1690! In einer Anmerkung wird bezüglich der alten Zählung mitgeteilt "1688–1690 omitt.". Der Text beginnt mit Nr. 2890 (früher 1691). In der oben in Anmerkung 1) genannten Neuauflage der deutschen Übersetzung der Enzyklika "Quanta cura" lautet der nunmehr weggelassene Text:⁷

"Obwohl Wir es nicht unterlassen haben, diese Hauptirrtümer häufig öffentlich aufzuzeigen und zu verwerfen, so verlangt es nichtsdestoweniger das Interesse der katholischen Kirche; das Uns von Gott anvertraute Heil der Seelen; und die Wohlfahrt der bürgerlichen Gesellschaft selbst in jeder Beziehung von Uns, daß Wir wiederum Eure Hirtensorge aufrufen

⁷ Wie Anm. 1), Seite 4 ff.

⁵ 8. Band, Freiburg i.B. 1963 (hier: unveränderte Sonderausgabe 1986)

⁶ Editio XXXVI emendata, Herder Friburgi Brisgoviae MCMLXXVI. – Seite 574 f.

- zur Niederwerfung anderer verkehrter Meinungen, welche von diesen Irrtümern wie aus ihrem Ursprung hervorbrechen. Diese falschen und verkehrten Meinungen müssen umso mehr verabscheut werden, als sie gerade danach streben, jene heilsame Gewalt zu hemmen und zu beseitigen, welche die katholische Kirche nach der Anordnung und dem Auftrag ihres göttlichen Stifters bis an das Ende der Zeiten, nicht nur gegen jeden einzelnen Menschen, sondern auch gegen die Nationen, die Völker und ihre höchsten Herrscher frei ausüben muß; sowie danach, jenes gegenseitige Verbundensein und jene Eintracht der Absichten zwischen Kirche und Staat zu beseitigen, welche von jeher für den religiösen und den bürgerlichen Bereich förderlich und heilsam war. Denn Ihr wißt wohl, Ehrwürdige Brüder, daß es heutzutage nicht wenige gibt, welche auf die staatliche und bürgerliche Gesellschaft das absurde und gottlose Prinzip des sogenannten Naturalismus anwenden, und daher zu lehren wagen, die vorteilhafteste Einrichtung der staatlichen Gesellschaft und der bürgerliche Fortschritt erfordern es durchaus, daß die menschliche Gesellschaft fest eingerichtet und gelenkt werde, ohne daß dabei irgendwelche Rücksicht auf die Religion genommen wird: indem man gerade so tut, als ob dieselbe nicht existieren würde, oder zumindest ohne daß man irgendeinen Unterschied⁸ zwischen der wahren Religion und den falschen Religionen macht. - Und im Gegensatz zur Lehre der Heiligen Schrift, der Kirche und der heiligen Väter zögern sie nicht zu behaupten: daß der beste gesellschaftliche Zustand derjenige ist, in welchem man der Staatsgewalt nicht die Verpflichtung zuerkennt, mittels gesetzlich festgelegter Strafen die Verletzer und Entehrer der katholischen Kirche in Schranken zu halten; ausgenommen, falls die öffentliche Ruhe dies verlangen sollte.

Von dieser ganz und gar falschen Idee über die Regierung des Staates ausgehend, scheuen sie sich nicht, jene irrige und für die katholische Kirche und das Heil der Seelen im höchsten Grade zum Untergang führende Ansicht zu begünstigen, die schon Unser unmittelbarer Vorgänger Gregor XVI. als Wahnsinn bezeichnete,⁹ nämlich: daß die Freiheit des Gewissens und der Religionen ein jedem Menschen eigenes Recht sei; dieses Recht müsse das Gesetz in jeder wohlgeordneten Gesellschaft proklamieren und sicherstellen; und es bestehe ein den Bürgern innewohnendes Recht auf eine allseitige, weder durch die kirchliche, noch durch die staatliche Autorität zu beschränkende Freiheit, vermöge der sie imstande sind, alle

⁸ optimam societatis publicae rationem civilemque progressum omnino requirere, ut humana societas constituatur et gubernetur nullo habito ad religionem respectu, ac si ea non existeret, vel saltem nullo facto veram inter falsasque religiones discrimene

⁹ libertatem conscientiae et cultuum esse proprium cuiuscunque sive hominis ius

ihre Ideen und Empfindungen mittels des (gesprochenen) Wortes, mittels Druckschriften, oder auf irgendeine andere Weise deutlich zu zeigen und öffentlich kundzugeben.

Während sie dies verwegenen Mutes behaupten, bedenken und erwägen sie es nicht, daß sie die Freiheit des Verderbens verkünden, und daß, wenn es immer frei wäre, alles mit den Mitteln menschlicher Überzeugung zu erörtern, es niemals an solchen Leuten fehlen würde, die es wagten, der Wahrheit zu widerstehen und auf die Geschwätzigkeit menschlicher Weltklugheit zu vertrauen: wo es doch der christliche Glaube und die christliche Weisheit aus der Belehrung durch Unseren Herrn Jesus Christus selbst zu erkennen vermögen, wie sehr sie dieses höchst lügenhafte eitle Großtun meiden müssen."

Zwei Vorgänge sind als Ergebnis der Darlegungen festzuhalten. Zum Ersten: Ein vom Petrusnachfolger (Pius IX.) in letzter Verbindlichkeit vorgelegter Text wird von den theologischen Standardwerken, dem "Wetzer und Welte" am Ende des 19. Jahrhunderts und von "Buchberger" in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts als mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit qualifiziert. Rechtzeitig vor der konziliaren Verabschiedung der Erklärung zur Religionsfreiheit wurde dann im neuen Lexikon für Theologie und Kirche (Hrsg. Josef Höfer und Karl Rahner) der gleiche Text zur "römischen Auffassung vom Verhältnis Kirche-Staat im 19. Jahrhundert" herabgestuft. Zum Zweiten: Teile der hier zur Rede stehenden Enzyklika Quanta cura, die wohl ca. hundert Jahre im "Denzinger" standen, werden nach dem II. Vatikanum (1976) als nicht mehr zeitgemäß weggelassen!

In einem Vortrag vor der "Laienvereinigung für den klassischen römischen Ritus in der Kath. Kirche e.V." bei der Hauptversammlung in Frankfurt a.M. am 23. April 1994 sagte Prof. Dr. Robert Spaemann (in einem ganz anderen Zusammenhang):¹⁰ "Wer... versucht denn, den Text des Dekrets über die Religionsfreiheit mit dem Satz der Präambel des Dekretes irgendwie in Einklang zu bringen, dem Satz, der besagt, daß die bisherige Lehre der Kirche über die Pflichten der Gesellschaft gegen die wahre Kirche Christi weiter in Geltung bleibt? Fast alle Kommentatoren dieses Dekrets sagen doch einfach: "Vergiß den Satz.' Das heißt auf deutsch: Mit diesem Satz hat man die Konzilsväter betrogen, damit sie zustimmen."¹¹

Jedenfalls ergibt sich aus den dargelegten Fakten die Frage: Was ist so eindeutig und so unmißverständlich feststehend, daß nicht in fünf, zehn,

¹⁰ Pro Missa Tridentina, Rundbrief Nr. 7, Mai 1994, Seite 13

Vgl. dazu auch die Ausführungen bzgl. der Konzilsverhandlungen zum Schema über die Religionsfreiheit bei: P. Ralph M. Wiltgen S.V.D., *Der Rhein fließt in den Tiber*, 2. Aufl., Feldkirch 1988 (an mehreren Stellen)

zwanzig oder fünfzig Jahren mehr oder weniger das Gegenteil gelehrt wird?

Heinrich Spaemann bringt in seinem Buch Orientierung am Kind¹² auch eine Meditation "Wörtlich genommenes Wort". Er sagt zunächst: "Das Kind nimmt das Wort, das ihm gesagt wird, wie es gemeint ist, und gehorcht ihm in Einfalt,..." Dann bringt er ein Gegenbild mit einem Beispiel von Dietrich Bonhoeffer, das man durchaus auch zum Gleichnis moderner Interpretationskunst nehmen kann, die schließlich etwas ganz anderes behauptet als das, was ursprünglich dastand. Der Text bei Spaemann lautet:

"Ein Vater sagt zu seinem spielenden Kind: geh ins Bett! Das Kind weiß, woran es ist. Ein Kind, das keins mehr wäre, würde folgendermaßen argumentieren: Der Vater sagt: geh ins Bett! Er meint, du bist müde. Er will also nur nicht, daß ich müde bin. Ich kann über meine Müdigkeit auch hinwegkommen, indem ich spielen gehe. Also der Vater sagt zwar: geh ins Bett!, er meint aber eigentlich, geh spielen!"

Das II. Vatikanische Konzil verstand sich selbst als pastorales Konzil. Es hat in allen Texten vom "letzten Einsatz seiner Autorität, also von eigentlichen dogmatischen Definitionen, abgesehen". ¹³ Zudem gibt es innerhalb der Dokumente eine Abstufung. So ist eine dogmatische Konstitution zweifellos höherrangig als eine Konzilserklärung. Mons. Giuseppe di Meglio, ein italienischer Spezialist für internationales Recht, ließ am 3. Dezember 1965 auf dem Konzil ein Schreiben umlaufen, in dem es u.a. heißt: "Nachdem die Erklärung über die Religionsfreiheit keinen dogmatischen Wert besitzt, werden die negativen Voten der Konzilsväter einen Faktor von großer Bedeutung für das künftige Studium der Erklärung selbst und speziell für die daran vorzunehmenden Interpretationen bilden." ¹⁴

Am 7. Dezember 1965 wurde die Erklärung über die Religionsfreiheit von 2308 Konzilsvätern, bei 70 Neinstimmen, angenommen und von Papst Paul VI. promulgiert.

¹² 2. Aufl. Düsseldorf 1970, Seite 69

¹³ Rahner/Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg i.B., 1966. Allgem. Einleitung, Seite 31.

¹⁴ Wie Anm. 11, Seite 260.

DOKUMENTE, BRIEFE, INFORMATIONEN

Zum Schreiben Erzbischof Res an die UNA VOCE

Das Schreiben des Substituts des vatikanischen Staatssekretariates, Erzbischof Giovanni Battista Re, mit dem die UNA VOCE-Eingabe (Gesuch um weltweite Zulassung der vorkonziliaren Meßfeier) abgelehnt wurde (vgl. UVK Heft 4/1994, S. 248ff.), ist – wie wir berichteten – wiederholt auch bischöflicherseits als Grund für eine noch restriktivere Haltung uns gegenüber benutzt worden. Auf dieses Schreiben nimmt der folgende Beitrag Bezug.

Die Antwort von Erzbischof Re kann ich nur als eine Katastrophe bezeichnen. Sind diesem Bischof die nachkonziliaren Zustände im Bereich des "erneuerten Ritus" nicht bekannt? Oder macht er sich über die Antragsteller nur lustig?

Erzbischof Re muß wissen, daß es sich beim NOVUS ORDO keineswegs um einen "erneuerten Ritus", sondern um einen neuen Ritus handelt. Man braucht nur an die Aspekte Kirchenraum, Altar, Zelebrationsrichtung, Sprache, Priesterbild und "Gemeinde" zu denken, um sofort zu erfassen, daß hier schon rein äußerlich zwei unterschiedliche Riten vorliegen, ganz zu schweigen von den inhaltlichen Gesichtspunkten. Ich bezweifle in keiner Weise die Gültigkeit des "neuen Ritus", aber ich sehe nicht, wie man angesichts fundamentaler Unterschiede noch von einer "Erneuerung" eines bisherigen Ritus reden kann.

Erzbischof Re gibt "gewisse Fehlentwicklungen" zu; sie sind ihm also nicht unbekannt. Doch begreift er nicht, daß diese "Fehlentwicklungen" keine Entgleisungen, sondern im "neuen Ritus" angelegte sind? Die pädagogische

Anlage des neuen Ritus, sein Angebotscharakter fordern ja geradezu das "Machen" und den Einfallsreichtum des Zelebranten und seiner Helfershelfer heraus! Bemächtigte man sich zuerst des "Bußaktes", der Fürbitten und des Friedensgrußes, so sind längst Vater-unserund Komuniontänze im Angebot zu finden. Und wer in Faschingsmessen seinen Altar nicht dekoriert und die Gottesdienstteilnehmer nicht dazu animiert, im Kostüm zu erscheinen, kann auch nicht jene "lustigen Predigten" vom Stapel lassen, die z. B. das alte Christuslied "Ich will Dich lieben, meine Stärke (!)" als "Waschfrauenlied" (so im Bonifatius-Boten, Fulda) deuten.

Was wurde denn durch diesen flächendeckenden Unsinn "erneuert"? Der frühchristliche Ernst, mit dem die heiligen Mysterien gefeiert wurden? Oder das "heilige Schweigen"? Oder die Ehrfurcht, mit der man zu allen Zeiten das vergegenwärtigte Kreuzesopfer umgeben hat?

Infam ist der Satz (in dem Schreiben des Erzbischofs): "Indessen ist es vorrangige Pflicht aller Gläubigen, im Geist des Glaubens und des Gehorsams dem Lehramt gegenüber den geistigen Reichtum der nunmehr gültigen Liturgie anzunehmen und zu vertiefen und jegliche Spannung zu vermeiden, die der kirchlichen Gemeinschaft abträglich wäre."

Glaube und Gehorsam dem Lehramt gegenüber? Ich erlebe in der "erneuerten Liturgie" nur ständig, daß ich dem jeweiligen Pfarrer und/oder seinem Liturgiekreis Glauben (und Gehorsam?) schenken muß. Oder sollte "das Lehramt" tatsächlich all das absegnen, was einem da zugemutet wird?

Sonnenlieder und "Gänsehaut"

Muß ich Beispiele anführen? Erschreckend vor allem die Erstkommunionfeiern, wo sich "Erstkommunionmütter", unter Anleitung von Pastoralassistentinnen oder -referentinnen, produzieren. Im letzten Jahr waren "Sonnenlieder" offensichtlich sog. gefragt, in denen die Sonne, die Erde, das Leben besungen wurden. Beim Agnus Dei sangen die Kinder: "Wenn einer sagt: Ich mag dich, du, ich find' dich ehrlich gut', dann krieg' ich eine Gänsehaut und auch ein bißchen Mut' usw. Das Wichtigste war es, die Kinder ständig in Bewegung zu halten. Zum Bußakt, zu den Fürbitten, zum Vater-unser-Tanz und zum Kommunionempfang mußten sie nach vorn. Sie hatten sich wie der Priester mit dem Gesicht zu den anderen Gottesdienstteilnehmern aufzustellen und die in die Hand empfangene Hostie gemeinsam zum Mund zu führen. In die Bänke zurückgekehrt saßen und - schwatzten sie! Was sollten sie auch anderes tun? Nichts, aber auch gar nichts hatte sie zur Innerlichkeit angeleitet.

Bei der Karfreitagsliturgie bekamen wir die Leidenswerkzeuge von Ministrantinnen und Ministranten gezeigt. Der Pfarrer erläuterte sie – mit gesellschaftspolitischen Sprüchen!

Wo bleibt da der beschworene "geistige Reichtum"? Ich mußte bei einigen Orationen im Februar (Lourdes-Erinnerungstag) und März (hl. Johannes von Gott, hl. Franziska von Rom) feststellen, daß die neuen Tagesgebete die übernatürliche Wirklichkeit herunterspielen oder verdrängen. Die Erscheinung der Gottesmutter (in Lourdes) wird überhaupt nicht mehr erwähnt: auch nicht, daß Johannes von Gott durch Feuerflammen schritt, und daß Franziska mit ihrem Schutzengel in vertrautem Umgang lebte. Der "geistliche Reichtum" ist wohl dahin. Aber vielleicht war auch mit dem "geistlichen Reichtum" der platte Rationalismus gemeint - um nicht vom Modernismus zu reden.

Die "kirchliche Gemeinschaft" wird doch nicht durch jene gefährdet, die auf "Fehlentwicklungen" hinweisen und deren Ursachen beim Namen nennen! Öffnet denn der öffentlich dokumentierte Abfall Hunderttausender den Verantwortlichen immer noch nicht die Augen, welche Rolle hier ein Liturgietypus spielt, der durch das Verfügenkönnen über das Herzstück unseres Glaubens, das heilige Meßopfer, Priester wie Gläubige zum Ungehorsam verführt?

Robert Kramer

Kardinal Stickler: Alte Messe wurde nie verboten

In einer Ansprache im Staat New York im Mai 1995 machte Kardinal Alfons Stickler, ehemals Präfekt der Vatikanischen Archive, grundsätzliche Ausführungen zum Thema "Liturgie"; der Text erschien in der Ausgabe "Summer 1995" der Zeitschrift *The Latin Mass* (S. 11ff.). Was die Bezeichnung des (alten) Missale angeht, so sprach sich der Kardinal für "Missale der Liturgie Papst Pius' V." aus.

Ausgehend von dem Grundsatz Lex credendi, lex supplicandi, das sich schon in einem Brief Papst Coelestins I. vom Jahr 422 finde, führte der Kardinal die drei wichtigen Sessionen des Konzil von Trient an, die "die klassische und zentrale Aussage des Konzils, autoritativ und offiziell, über die kirchliche Auffassung zu diesem Thema" formulierten, daß nämlich die eigentliche Opferhandlung der Hl. Messe die Konsekration

sei – wesentlicher noch als Offertorium (Gabenbereitung) und Kommunion; von daher könne die Hl. Messe nie als bloße "Gemeinschaftsfeier" angesehen werden. Das Konzil hat auch feierlich bestätigt, daß es nur einen Kanon gebe und dieser "frei von jeglichem Irrtum" sei und niemals abgeschafft werden dürfe. Diese Aussage sowie die Festlegung bestimmter ritueller "Zeichen" haben klar eine theologische Bedeutung und sind keineswegs nur "disziplinärer" Natur – das zeige schon die Art der Formulierung und die Androhung von Sanktionen bei Zuwiderhandlungen.

Sodann kam der Kardinal auf eine grundsätzliche Frage zu sprechen. Jerusalem, nicht Rom, war der geographische "Ort" der Erlösung durch Jesus Christus, Rom aber wurde Zentrum der Kirche, obwohl z.B. Petrus keineswegs hier geboren wurde. Die göttliche Vorsehung legt nämlich nicht nur die übernatürliche Ordnung fest, sondern auch äußerliche Dinge. Also konnte das Konzil von Trient auch rituelle Dinge verbindlich festlegen. Das gilt auch für die liturgische Sprache; jegliche Behauptung, nur die Volkssprache solle in der Liturgie Verwendung finden, wurde mit dem anathema sit belegt. Und so sind selbst scheinbar äußerliche Dinge, wie die Vorschriften über das Verhalten der Geistlichen (die sich in Kanon 1 der 22. Session des Konzil finden) nicht nur disziplinärer Natur, sondern gehören auch zum "lehrmäßigen" Teil, denn nichts ist förderlicher für ein tieferes Verständnis des gefeierten Mysteriums als Leben und Beispiel des zelebrierenden Klerus.

Der theologische Hintergrund der Reformen und Festlegungen des Konzils von Trient ist auch hilfreich bei der Beurteilung der Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Während nämlich die Messe Papst Pius' V. die direkte Ausführung der Beschlüsse des Konzils war, zeigt sich in der nachkonziliaren Liturgie, die man besser die "Liturgie der nachkonziliaren Kommission" nennen sollte, folgendes: "Ein einfacher Blick auf die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils macht sogleich klar, daß der Wille des Konzils und der Wille der nachkonziliaren Kommission vielfach nicht übereinstimmen, sondern offensichtlich einander widersprechen."

Mahlfeier statt Opferdabringung

Während die Messe Pius' V. gerade die zentrale Wahrheit von der Hl. Messe als einem wirklichen Opfer betonte, führten die Reformen der Messe Pauls V. dazu, daß "das Opfer umgewandelt wurde zu etwas, was man ,Mahl' nennen könnte" (with the result that the sacrifice is transformed into what could be termed a meal). Erstaunlicherweise hat derselbe Papst, Paul VI., dessen Rechtgläubigkeit außer Frage steht, man denke nur an seine Enzyklika Mysterium Fidei oder an das Credo des Gottesvolkes, dem französischen Philosophen Jean Guitton gegenüber offen erklärt, seine Absicht sei es gewesen, so viel wie möglich in der neuen Liturgie dem protestantischen Gottesdienst anzugleichen!

Der Kardinal kommt sodann auf die Umkehrung der Altäre zu sprechen, die früher verboten war, nun aber offensichtlich der Meßfeier den Charakter eines "Gemeindetreffens" verleihen soll: The completely new position of the altar and the priest facing the assembly, prevously forbidden, becomes an expression of the Mass as a meeting of the community.

Die Entferung des Mysterium Fidei aus der Konsekrationsformel sowie die Schaffung neuer Canones – der zweite erwähnt überhaupt nicht den Opfercharakter der Messe – haben zu einer Eliminierung der tiefen theologischen Einsichten des Trienter Konzils geführt. Und den Wegfall der wertvollen und vom Konzil von Trient eingeschärften Zeremonien habe sogar "ein bekannter

atheistischer Psychologe beklagt, der das Zweite Vatikanische Konzil das "Konzil der Buchhalter" genannt hat"...

Ein theologisches Prinzip, das sowohl das Konzil von Trient als auch das Zweite Vaticanum eigens bestätigt haben, wurde von der liturgischen Reform vollständig über Bord geworfen (compeletely overthrown), nämlich die Beibehaltung der lateinischen Liturgiesprache in den lateinischen Riten. Der Kardinal, der selbst als Peritus am Konzil teilgenommen hatte, betont ausdrücklich, er könne bezeugen, daß dies der Wille der Konzilsväter gewesen war.

Die ausschließliche Bevorzugung der Volkssprache hat auch zu sehr ernsthaften dogmatischen Mißverständnissen und Irrtümern geführt. Auch hat die Einführung der Volkssprachen den Verlust der Einheit mit sich gebracht und auch schon zu bedauerlichen Fällen nationaler Uneinigkeit geführt. Und kein Priester kann mehr ohne weiteres in einem anderen Land zelebrieren, was früher eine Selbstverständlichkeit war. Dazu kommt vielfach das Verhalten des zelebrierenden Klerus; statt durch korrekte Kleidung und Benehmen dem gläubigen Volk ein Vorbild zu geben, legen es manche Geistlichen darauf an, den Unterschied zwischen Priestern und Laien zu verwischen.

Kardinal Stickler schloß mit den Worten: "Wir können sagen, den theologischen Vorzügen der Messe des Konzils von Trient steht die theologische Inkorrektheit der Messe des (II.) Vatikanum gegenüber. Aus diesem Grunde sollten die Christgläubigen der theologischen Tradition – im Geiste des Gehorsams den rechtmäßigen Oberen gegenüber – weiterhin ihrem legitimen Wunsch und der pastoralen Bevorzugung der Tridentinischen Messe Ausdruck verleihen."

In der nachfolgenden Frage-und-Antwort-Debatte gab der Kardinal interessante Details über die Einführung der Handkommunion preis: Kardinal Gut habe ihm berichtet, er habe auf den

Knien Papst Paul VI. angefleht, nicht die Handkommunion zuzulassen, weil sie Gelegenheit oder gar Auslöser vieler, vieler Vergehen gegen die Heiligkeit des Sakramentes sein würde. Und der Papst habe ihm gesagt: "Beruhigen Sie sich, beruhigen Sie sich, ich werde sie nie erlauben!" Drei Monate später erlaubte er sie doch. Warum? Weil die Vertreter der Bischofskonferenzen darauf bestanden, da sie die Handkommunion längst eingeführt hatten: "So zwangen sie den Papst, und der Papst delegierte die Verantwortung an die Bischöfe." Kardinal Stickler fügte eine persönliche Beobachtung an: "In den Ländern, wo die Kommunion nahezu ausschließlich, sogar von Kindern, in die Hand empfangen wird, stelle ich fest, daß man sich offensichtlich überhaupt nicht bewußt ist, was man in der Hand hält; sie machen sogar Späße."

Die alte Messe wurde nie verboten!

Auf die Frage, ob der jetzige Papst jemals die alte Messe gefeiert habe, antwortete der Kardinal mit einem klaren Nein. Zwar habe jemand gesagt, daß Johannes Paul II. privat die alte Messe zelebriert habe. "Mag sein, aber niemals öffentlich".

"Hat Papst Paul VI. wirklich die alte Messe verboten?" wollte jemand wissen. Stickler antwortete, 1986 habe Johannes Paul II. eine Kommission von neun Kardinälen u.a. damit beauftragt, eben diese Frage zu beantworten. Die Antwort war: Nein. Der Papst fragte Kardinal Benelli nochmals ausdrücklich - und dieser gab keine Antwort, weder ja, noch nein. Acht Kardinäle hatten die Frage verneint - Kardinal Stickler war selbst einer der Befragten! Und die acht sprachen sich dafür aus, die alte Messe solle völlig frei von jedem gewählt werden können. Und: "Ich denke, der Papst akzeptierte diese Antwort. Als aber einige Bischofskonferenzen die Gefahr einer Zulassung witterten, kamen sie zum Papst und sagten: 'Das sollte auf keinen Fall erlaubt werden, denn es würde die Möglichkeit oder gar der Anlaß zu Zwietracht unter den Gläubigen geschaffen werden.' Und der Papst ließ sich umstimmen."

Die gleichen Kardinäle wurden vom Papst befragt: Kann ein Bischof einem rechtmäßigen Priester verbieten, die Tridentinische Messe wieder zu zelebrieren? In diesem Fall war die Antwort einstimmig: "Nein." Denn da es kein generelles Verbot der alten Messe gebe, könne auch nicht generell die Zelebration derselben verboten werden. Aber: Jedem Bischof kommt in seiner Diözese Entscheidungsbefugnis zu. Somit kann er bestimmen, ob in seiner Diözese die alte Messe zugelassen wird oder – etwa, weil sie "den Frieden im Bistum stören würde" – nicht.

Kardinal Stickler gab zu bedenken, daß aufgrund der Tatsache, daß Gott die Geschicke seiner Kirche in die Hände von Menschen gelegt habe, diese naturgemäß sehr verschieden veranlagt seien. Papst und Bischöfe können starke, aber auch schwache Menschen sein. Der jetzige Papst verfolge den Grundsatz, den Bischöfen nur im absoluten Notfall etwas vorzuschreiben, ansonsten eher sie zu überzeugen; letzteres sei mit der Kommission *Ecclesia Dei* versucht worden. "Wir haben dieser Situation Rechnung zu tragen: daß nämlich die kirchlichen Oberen menschliche Wesen bleiben, auch als Bischöfe, Päpste oder sonstige Vertreter unseres Herrn."

Die Ansprache des Kardinals sowie die Fragen und Antworten sind auch auf Audiokassette erhältlich – als Teil einer Sammlung von Vorträgen der Vereinigung "Keep the Faith": zus. 4 Kassetten. Preis: US\$ 25.–. Bestelladresse: Keep the Faith, Box 1069, Clifton, NJ 07014. USA

Die Iren wollen gar keinen Kirchenumbau

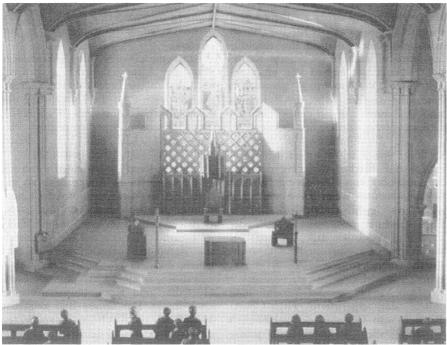
Das Problem der unangebrachten Umkehrung der Altäre – nicht selten gepaart mit dem Hinauswurf oder zumindest der Mißachtung des alten Hochaltars – haben wir bereits wiederholt behandelt. Daß eine Kirchenrenovierung gerade auch die Beibehaltung (oder gar Wiedereinführung) des altehrwürdigen Hochaltars mit sich bringen kann, haben wir an einem aktuellen Beispiel in Heft 4/1994, S. 245f. beschrieben.

Was geschieht aber, wenn der Bischof seine Kathedrale den "neuen liturgischen Erfordernissen" anpassen will? Bischof Laurence Ryan (64) von Carlow (irisch Kildare, ca. 50 km südwestlich von Dublin, Irland) will endlich die seiner Meinung nach längst überfälligen Reformen in seiner Kirche einführen: Entfernung der Kommunionbank, Er-

satz des Hochaltars durch einen simplen Tischaltar und Verschiebung des Tabernakels in eine seitliche Nische waren angesagt. Im Vorwort zu einem Heft Our Cathedral, mit dem er im Herbst 1995 die Änderungen dem Kirchenvolk schmackhaft machen wollte, schreibt der Bischof, schließlich seien ja "von den 117 Kirchen (seines Bistums) schon über 90% gemäß den Erfordernissen der vom Zweiten Vatikanischen Konzil propagierten lebendigen Liturgie neu geordnet worden". Außerdem seien ohnehin Reparaturen und Neuerungen schon aus baulichen Gründen nötig (Hauptdach, Sturmverglasung, Verkabelung etc.).

Die Reaktion der Gläubigen war erstaunlich. Tenor: Die Kirche soll so bleiben wie sie immer war. Es hagelte Protestbriefe, von denen viele in der Lo-





kalzeitung *The Nationalist* veröffentlicht wurden. Mit sicherem Instinkt für das, was da im Schwange war, mutmaßte man, die Kathedrale solle wohl "protestantisch gemacht werden".

Einer Versammlung der "Freunde der Kathedrale von Carlow" am 4. Oktober im Seven Oaks Hotel in Carlow blieb der Bischof ostentativ fern. Den Grund nannte Ryan in einem Brief, den der Vorsitzende der Freunde der Kathedrale zu Beginn vorlas: der Bischof wolle "nicht an der gleichen Plattform teilnehmen, an der auch jemand teilnimmt, der eine Organisation leitet, welche den Heiligen Stuhl als eine nachkonziliare liturgische Bürokratie ansieht und kirchliche Dokumente verdreht".

Gemeint war der als Gastsprecher geladene Präsident der Internationalen UNA VOCE Föderation, Michael Davies. Dieser wurde in seiner Rede vor den über 400 Teilnehmern sehr deutlich: "Durch bewußt falsche Quelleninterpretation" hätten die kirchlichen Stellen "versucht, uns davon zu überzeugen, daß die Neuordnung des Kirchenraumes vorgeschrieben und nicht nur empfohlen worden" sei. Davies zitierte Kardinal Heenan, der einmal von einer regelrechten "Verschwörung" gesprochen hatte, die das Ziel habe, die Reformen und Umbauten als von den kirchlichen Dokumenten gefordert hinzustellen.

"Um die Umbauten in der Kathedrale von Carlow zu rechtfertigen, müßte der Bischof darlegen, daß das Kirchenvolk von Carlow geistlichen Schaden nehme, wenn die Änderungen nicht durchgeführt würden", führte Davies weiter aus, und er gab der Hoffnung Ausdruck, daß "in wenigstens einem irischen Heiligtum der Altar nicht durch einen armseligen Tisch ersetzt wird".

Den Vorsitz bei der Versammlung führte der emeritierte High-Court-Richter Sean Gannon, der versöhnlich vorschlug, auch "die andere Seite" müsse angehört werden, vielleicht habe der Bischof tatsächlich "lautere Motive für seine Pläne". Eine Petition, mit der eine Rücknahme der Umbaupläne gefordert wird, trug 6060 Unterschriften.

Wer fordert eigentlich die Neuordnung?

In der eingangs zitierten Werbeschrift führt der Bischof die oft genug gehörten Argumente ins Feld: "Unsere Kathedrale wird im Zuge dieser Arbeiten eine Neuordnung in Planung und Anlage erfahren, um uns zu ermöglichen, tiefer, voller und andächtiger an der lebendigen Liturgie unserer Zeit teilzunehmen"; die "persönliche und gemeinsame Teilnahme" an der Feier des Meßopfers sei "der Grund für die großen Veränderungen in unserer Liturgie in den letzten Jahren. Diese Veränderungen ihrerseits haben nun die Neuordnung gefordert, die in den meisten Kirchen unserer Diözese schon durchgeführt worden ist" (these changes have required the reordering that has already been effected in most churches in our Diocese).

Daß die "Neuordnung" keineswegs von der Liturgiereform "gefordert" wird, haben wir bereits in Heft 2/1995 nachgewiesen ("Ist die Umkehrung der Altäre 'liturgisch notwendig'?", S. 123f.). Und in seinem argumentreichen Plädoyer hat Michael Davies gerade diesen Aspekt sehr ausführlich behandelt.

Um unseren Lesern einen Eindruck von den geplanten Änderungen zu geben, legen wir hier zwei Fotos des Chorraumes der Kathedrale vor. Das *obere* Bild zeigt den derzeitigen Zustand; dabei ist natürlich auch bereits die Verunstaltung durch den Volksaltar und die Geistlichen, die dem Hochaltar den Rücken zuwenden, zu erkennen – immerhin sind Hochaltar und Kommunionbank aber noch intakt. Das *untere* Bild zeigt das Modell, wie die Kirche nach dem Willen des Architekten und des Bischofs einmal aussehen soll.

Daß die Pläne im Kirchenvolk auf solchen Widerstand stoßen würden, hätte sich der Bischof, der übrigens immer betont, wie wichtig ihm die Mitsprache der Laien sei, nicht träumen lassen, und auch der Architekt, Richard Pierce aus Enniskillen, zeigte sich betroffen – eine solche Volkswut habe er noch nicht erlebt.

Anläßlich der Tagung der Internationalen UNA VOCE Föderation in Rom hatte deren Präsident, Michael Davies, am 21. Oktober 1995 Gelegenheit, eben diese Bilder Kardinal Ratzinger vorzulegen; und er fragte den Kardinal, ob irgendwelche der geplanten Änderungen durch die derzeit gültigen liturgischen Gesetze vorgeschrieben seien – eine Frage, die der Kardinal verneinte. Und er gab sein Einverständnis dazu, daß man ihn so auch zitieren könne.

Wie die Geschichte ausgeht, ist noch völlig offen. Hoffen wir, daß das in diesem Falle gesunde Empfinden des Kirchenvolkes sich durchzusetzen vermag, damit nicht wahr wird, was die FAZ in ihrem Irlandbericht vom 3. August 1995 ("Dem Land steht eine regelrechte Perestroika bevor") prophezeite: Wenn die Geschichte der Veränderung (die in Irland begonnen habe) "dereinst einmal zum Abschluß kommt, wird Irland sich selbst nicht mehr wiedererkennen".

Der Text des oben erwähnten Referates (17 S.) von Michael Davies, in dem ausführlich mit der Behauptung aufgeräumt wird, der Altar müsse als Volksaltar errichtet werden und der Tabernakel müsse vom Zelebrationsaltar verschwinden, kann – allerdings nur in englischer Sprache! – von der Geschäftsstelle der UNA VOCE angefordert werden.

Der ganz legale Vandalismus

Angesichts des Vandalismus, der unsere Kirchen seit dem Konzil heimgesucht hat und dem wohl mehr wertvolle kirchliche Einrichtungsgegenstände zum Opfer gefallen sind als im letzten Krieg, fragt sich manch einer, wo denn all diese abgerissenen Dinge geblieben sind. Einiges findet sich in Antiqutiätenläden oder auf Flohmärkten wieder.

Im sauerländischen Menden, das zur Erzdiözese Paderborn gehört, ist man dieser Frage einmal nachgegangen. Die Lokalzeitung *IKZ* – Mendener Nachrichten – berichtete in ihrer Ausgabe vom 8. Dezember 1995 von mehreren kunstvollen Beichtstühlen, die der altehrwürdigen Mendener St.-Vincenz-Kirche gehörten und "ganz legal für rund 1000 DM von der Kirche an die heutigen Eigentümer verkauft" worden waren. Ein Schreinermeister hat die Beichtstühle dann zu *Wohn*-

zimmerschränken umgebaut. Noch sind die Inschriften "Gehe hin und sündige nicht mehr" sowie "Herr, handele nicht nach unseren Sünden" an besagten "Schränken" zu lesen, an denen sich nun drei "angesehene Mendener Familien" erfreuen können.

Aber es kam noch mehr zutage. Erst kürzlich war in einem Museum die Kanzel der Kirche entdeckt worden (*IKZ* vom 7. Dezember). Wörtlich schreibt die Zeitung: "Als die Vincenz-Kirche damals regelrecht 'geplündert' wurde in der Absicht, Requisiten, Kultgegenstände und Formen der Vergangenheit aufzugeben bzw. durch neue zu ersetzen, da lagerte Schreinermeister Mertens Bänke, Beichtstühle, Tabernakel, Orgelbühne, Kommunionbank, Figuren erst auf dem Werkstatthof, dann in der alten Fabrik Cramer. Der rote Marmor vom Hauptaltar lag zerbrochen auf dem Kirchplatz,

frei zur allgemeinen Bedienung. Nach und nach fanden alle Gegenstände von St. Vincenz Abnehmer und Käufer."

Der Kulturausschußvorsitzende Manfred Hamer, "in St. Vincenz getauft und langjähriger Meßdiener", schilderte der Zeitung plastisch, was geschehen war: "Die Seitenaltäre wurden zum Teil zerstört, Teile von ihnen verkauft. Aus Teilen der Orgelbühne wurde in der Altenheim-Kapelle ein Altar gebaut. Die Kommunionbank wurde zerschnitten, einige ihrer Engel wurden besonders verdienstvollen Leuten geschenkt, Figuren aus der Kirche sind zum Teil verschwunden."

Verschwunden ist auch der Hochaltar – nur das Mittelstück hängt heute an der Rückwand der Kirche. Nun hofft man, den Hochaltar wieder komplett zusammenzubekommen. Auf besagtem Werkstatthof fand der frühere Schulrektor Karl-Heinz Rickert sogar das Tabernakelgehäuse – eineinhalb Jahre hatte das hohe verzierte Rondell der Witterung ausgesetzt im Hof gelegen, bis Rickert es in seinen Keller rettete. "Ich würde es

der Kirche sofort wieder zur Verfügung stellen", versprach er.

Es wurde schon überlegt, einen "Förderverein" zu gründen, um die Kirche wieder in ihren alten Zustand zu bringen. Der Schulrektor ist zuversichtlich, daß viele Mendener Bürger bereit sein werden, "auch Geld zu spenden, damit diese Kirche wieder so wird wie damals". Und die Suche geht weiter. Vielleicht findet man auch noch den verschwundenen vierten Beichtstuhl...

Das Beispiel sollte Schule machen. Bei mehr Bürgern, als man vielleicht vermuten würde, hat sich ein Gespür dafür erhalten, was für Werte seinerzeit aufgegeben worden sind. Vielleicht sehen sich unsere Leser, die den Kahlschlag in ihren Kirchen beklagen, einmal in Wohnzimmern und Flohmärkten um – möglicherweise findet sich Geplündertes wieder! Treffend sagt eine Bildunterschrift der genannten Zeitung: "Heute unwiderruflich ein Wohnzimmerschrank, vor dem 2. Vatikanischen Konzil ein Beichtstuhl. Diese ganz legale Umwandlung ist nur aus damaliger Sicht zu verstehen."

Hinweise auf Veröffentlichungen

Zur Frauenordination bei den Lutheranern

Wir haben in Heft 6/1994 (S. 343ff.) einen Hirtenbrief des Bischofs Jobst Schöne der Selbst. Ev.-Luth. Kirche (SELK) veröffentlicht, der in erstaunlicher Nähe zur katholischen Überzeugung der Frauenordination mit klaren Argumenten eine deutliche Absage erteilt. In Heft 1/1995 der Zeitschrift Lutherische Theologie und Kirche erschien ein Artikel "Luther, das Amt und die Frauen" von Prof. Volker Stolle, der an einer Hochschule der

SELK in Oberursel lehrt; darin wird in deutlichem Widerspruch zur Auffassung der SELK behauptet, daß "Luther nirgends den Ausschluß von Frauen aus dem kirchlichen Amt" begründet habe, "weil im Neuen Testament die Textbasis völlig fehlt". Daß Luther Frauen von der Ordination ausgenommen habe, sei lediglich "eine Zeitbezogenheit"; dies könne "bei einem Wandel der gesellschaftlichen Konkretionen" durchaus neu geordnet werden.

Als direkte Erwiderung darauf erschien die Schrift Martin Luther und das Frauenpfarramt – eine Antwort von Superintendent i.R. Rudolf Eles (Verlag der Luth. Buchhandlung, Eichenring 18, 29393 Gr. Oesingen, ISBN 3-88147-123-X, Preis nicht mitgeteilt). Die Schrift ist nicht nur aus Gründen der Ökumene von Interesse, sondern bietet auch dem Katholiken willkommene Argumente gegen die inzwischen auch hier vielfach geforderte Frauenpriesterweihe. Wenn Luther "Nottaufen" durch Frauen selbstverständlich für gültig hielt, so folge daraus doch nicht, daß es auch eine "Noteucharistie" oder "Notordination" von Frauen gäbe.

Eles schreibt: "Zum Abendmahl, das doch an das Passahmahl anknüpfte, bei dem nach jüdischer Tradition Frauen und Kinder anwesend waren, nimmt Jesus nur die zwölf Apostel mit und gibt ihnen den Auftrag: "Solches tut zu meinem Gedächtnis!" Auch der Missionsund Taufbefehl, der ja den Lehrbefehl mit enthält, ist an die Elf (Judas war ausgeschieden) gerichtet. Da fehlen nicht bloß zufällig Frauen." Eles macht auch deutlich, daß der Ausschluß der Frauen vom geistlichen Amt nicht das mindeste zu tun hat mit einer gesellschaftlichen Benachteiligung der Frau.

Zur Auseinandersetzung mit dem Islam

Angesichts der Tatsache, daß der heutzutage kirchlicherseits propagierte voreilige Ökumenismus und Irenismus "in vielen Aspekten weder dem Christentum noch dem Islam gerecht werden", verweisen wir auf eine Neuerscheinung, die hier durchaus Klarheit schaffen kann: Christus und Mohammed – Eine Auseinandersetzung mit dem Islam aus christlicher Sicht, Teil I, von Heinz-Lothar Barth (Verlag Vereinigung St. Pius X., Stuttgarter Str. 24, 70469 Stuttgart. ISBN 3-9804692-0-4, Preis DM 10.-).

Es geht um die Frage, als wen der Islam Jesus Christus ansieht; dabei werden auch der Kampf des Islam

gegen christliche Glaubenssätze und seine "Kreuzesverachtung" ausführlich behandelt. Trotz der klaren Diktion (die für eine "Auseinandersetzung" auch unabdingbar ist) ist es keine "Kampfschrift" gegen Muslime; im Gegenteil, es werden auch Berührungspunkte erwähnt, wie etwa beim Schutz des ungeborenen Lebens, der Ablehnung des schulischen Sexualkundeunterrichtes und der Zurückweisung einer internationalen Bevölkerungsplanung, ja, der Autor bewundert das "mutige Bekenntnis zu ihrer Religion", das er bei islamischen Studentinnen hat feststellen können, "die sowohl durch ihr Äußeres als auch durch manche ihrer Ansichten ein Vorbild für ihre deutschen Kommilitoninnen sein könnten".

Die Schrift ist ein wertvolles Gegengewicht zu manchen wenig fundierten und offensichtlich unsachlichen Büchern zu diesem Thema!

Schott wieder lieferbar

Die Buchhandlung St. Jodok machte uns darauf aufmerksam, daß die Schott-Ausgabe 1962 wieder lieferbar ist. Es handelt sich um einen unveränderten Nachdruck des vollständigen Römischen Meßbuches, lateinisch und deutsch, herausgegeben von Benediktinern der Erzabtei Beuron; der Nachdruck erfolgte mit Erlaubnis der Erzabtei. Über 1500 S. DM 59.-. Alle Änderungen der Rubrikenreform von 1960 sind eingearbeitet (u.a. Neufassung des Kalendariums, acht neue Meßformularien); insofern entspricht dieser Schott genau dem Missale Romanum 1962 (leider fehlen die neuen Präfationen, die in manchen Diözesen schon 1961 eingeführt worden waren).

Anschrift der Buchhandlung: Aufkircher Str. 34, 88662 Überlingen, Tel. 07551/61239, Fax 69921. Dort ist auch ein Katalog katholischer Literatur erhältlich.

"Die Alte und die Neue Messe"

Die vielbeachtete Schrift *Die alte* und die neue Messe (Untertitel: Die Rechtslage hinsichtlich des Ordo Missae) von Professor Dr. Georg May wurde wegen der stetigen Nachfrage erneut nachgedruckt und kann ab sofort bei der Kölner Geschäftsstelle bestellt werden (110 Seiten, DM 8.–); sie ist auch über den Buchhandel erhältlich (ISBN 3-926377-07-0).

Es handelt sich um einen *unveränderten* Nachdruck der 4. Auflage von 1991, die sich von den vorherigen Auf-

lagen durch ein Zusatzkapitel "Nachtrag zur Bischofssynode 1967" unterscheidet. Behandelt werden der der Liturgiereform zugrundeliegende Auftrag des Konzils, Entstehung und Promulgation des *Ordo Missae* Pauls VI. sowie dessen Mängel in dogmatischer und pastoraler Sicht. Der Kirchenrechtler May geht sodann auf rechtliche Aspekte der Einführung des neuen Missale sowie die Forderung nach Weiterverwendung des Missale Pius' V. ein. (Die durch das Indult sowie das Motuproprio *Ecclesia Dei* entstandene neue Rechtslage ist in diesem Buch noch *nicht* berücksichtigt.)

Anschriften einiger Autoren und Übersetzer:

Dr. Heinz-Lothar Barth, Heerstr. 67, 53111 Bonn Stud.-Dir. i.R. Robert Kramer, Ostendstr. 18, 82390 Eberfing Msgr. Ulrich Paul Lange, Am Kallenberg 23, 52388 Nörvenich Professor Dr. Lorenz Weinrich, Derfflingerstr. 7, 12249 Berlin