

Vielfältige Aspekte des Glaubens

Vielfältige Aspekte des Glaubens

Redaktion:

Roman Ceglarek
Jacek Kapuściński
Arkadiusz Olczyk

MIRIAM-VERLAG

Rezensenten:

Prof. dr hab. Stanisław Urbański

Prof. dr hab. Marian Zając

Projekt des Buchdeckels:

Jerzy Kuliberda

1. Auflage 2014

© MIRIAM-VERLAG • D-79798 JESTETTEN

Alle Rechte, auch die des Teilabdrucks
und der Übersetzung, vorbehalten

Herstellung und Druck: Miriam-Verlag

Printed in Germany

ISBN 978-3-87449-401-4

„Im Glauben - der ein Geschenk Gottes ist, eine übernatürliche Tugend, die er uns eingießt - erkennen wir, dass uns eine große Liebe angeboten und ein gutes Wort zugesprochen wurde und dass wir, wenn wir dieses Wort - Jesus Christus, das Mensch gewordene Wort - aufnehmen, durch den Heiligen Geist verwandelt werden; er erhellt den Weg in die Zukunft und lässt uns die Flügel der Hoffnung wachsen, um diesen Weg freudig zurückzulegen”.

Franziskus
(Lumen fidei)

MIRIAM-VERLAG

Brühlweg 1 – D-79798 Jestetten

Telefon: 0049(0)7745/9298-42

Fax: 0049(0)7745/9298-59

E-Mail: info@miriam-verlag.de

Internet: www.miriam-verlag.de

ABKÜRZUNGEN

I. Dokumente der Kirche

- AA -** *Apostolicam actuositatem*. Dekret des II. Vatikanischen Konzils über das Laienapostolat.
- ADfK -** *Allgemeines Direktorium für die Katechese*. Direktorium von Kongregation für den Klerus.
- AGD -** *Ad gentes divinitus*. Dekret des II. Vatikanischen Konzils über die Missionstätigkeit der Kirche.
- AM -** *Africae munus*. Nachsynodales apostolisches Schreiben von Papst Benedikt XVI. über die Kirche in Afrika im Dienst der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens.
- CCL -** Corpus Christianorum. Series Latina, Turnhout 1954 →
- ChL -** *Christifideles laici*. Nachsynodales apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt.
- CIC -** *Codex Iuris Canonici*.
- CiV -** *Caritas in veritate*. Enzyklika von Papst Benedikt XVI. über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit.
- CSEL -** Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1866 →

- DCE** - *Deus caritas est.* Enzyklika von Papst Benedikt XVI. über die christliche Liebe.
- DH** - *Dignitatiss humanae.* Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit.
- EiA** - *Ecclesia in Africa.* Nachsynodales apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die Kirche in Afrika und ihren Evangelisierungsauftrag im Hinblick auf das Jahr 2000.
- EiMO** - *Ecclesia in Medio Oriente.* Nachsynodales apostolisches Schreiben von Papst Benedikt XVI. über die Kirche im Nahen Osten, Gemeinschaft und Zeugnis.
- EN** - *Evangelii nuntiandi.* Apostolisches Schreiben von Papst Paul VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute.
- EV** - *Evangelium vitae.* Enzyklika von Papst Johannes Paul II. über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens.
- FC** - *Familiaris consortio.* Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute.
- FeR** - *Fides et ratio.* Enzyklika von Papst Johannes Paul II. über das Verhältnis von Glaube und Vernunft.
- GE** - *Gravissimum educationis.* Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über die christliche Erziehung.
- GS** - *Gaudium et spes.* Pastorale Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute.

- KKK -** *Katechismus der Katholischen Kirche.*
- BaM -** *Brief an die alten Menschen* von Papst Johannes Paul II.
- LE -** *Laborem exercens.* Enzyklika von Papst Johannes Paul II. über die menschliche Arbeit zum neunzigsten Jahrestag der Enzyklika „*Rerum novarum*“.
- LF -** *Lumen fidei.* Enzyklika von Papst Franziskus über den Glauben.
- LG -** *Lumen gentium.* Dogmatische Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche.
- L'ORpol -** L'Osservatore Romano (polnische Herausgabe).
- MD -** *Mulieris dignitatem.* Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des marianischen Jahres.
- PDV -** *Pastores dabo vobis.* Nachsynodales apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die Priesterausbildung im Kontext der Gegenwart.
- PF -** *Porta fidei.* Apostolisches Schreiben in Form eines Motu proprio von Papst Benedikt XVI. mit dem das Jahr des Glaubens ausgerufen wird.
- PO -** *Presbyterorum ordinis.* Dekret des II. Vatikanischen Konzils über Dienst und Leben der Priester.

- RM -** *Redemptoris missio.* Enzyklika von Papst Johannes Paul II. über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages.
- RH -** *Redemptor hominis.* Enzyklika von Papst Johannes Paul II. zum Beginn seines päpstlichen Amtes.
- SC -** *Sacrosanctum concilium.* Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie.
- SD -** *Salvifici doloris.* Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über den christlichen Sinn des menschlichen Leidens.
- SS -** *Spe salvi.* Enzyklika von Papst Benedikt XVI. über die christliche Hoffnung.
- VC -** *Vita consecrata.* Nachsynodales apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über das geweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt.
- VD -** *Verbum Domini.* Nachsynodales apostolisches Schreiben von Papst Benedikt XVI. über das Wort Gottes in Leben und Sendung der Kirche.
- VS -** *Veritatis splendor.* Enzyklika von Papst Johannes Paul II. über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre.

II. Andere Abkürzungen

- Bd. -** Band
- ebd. -** ebendort

ders. -	derselber
Jg. -	Jahrgang
k.-	Kolumne
n. -	nächste
Nr. -	Nummer
Red. -	Redaktor
S. -	Seite
Sygn. -	Signatur
T. -	Teil
u. an. -	und andere
übers. -	übersetzt
vgl. -	vergleiche
zit. n. -	zitiert nach

EINFÜHRUNG

Im Apostolischen Schreiben *Porta Fidei*, das an die ganze Gemeinschaft der Kirche gerichtet ist, schrieb Papst Benedikt XVI., er habe *entschieden, ein Jahr des Glaubens auszurufen. Es wird am 11. Oktober 2012, dem fünfzigsten Jahrestag der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, beginnen und am Christkönigssonntag, dem 24. November 2013, enden. Auf das Datum des 11. Oktobers 2012 fällt auch das zwanzigjährige Jubiläum der Veröffentlichung des Katechismus der Katholischen Kirche* (PF 4). Diese Initiative hat ergriff der Heilige Vater, um – wie er selbst feststellte – alle Gläubigen zur Teilnahme an dieser Feier zu bewegen, die eine Gelegenheit darstellen sollte, *die Kraft und die Schönheit des Glaubens* neu zu entdecken. Wie er betonte, sollte man dieses Jahr in würdiger und schöpferischer Weise feiern (vgl. PF 8). Der Papst fügte hinzu, dass es *intensiver über den Glauben nachgedacht werden [soll], um allen, die an Christus glauben, zu helfen, ihre Zustimmung zum Evangelium bewusster und stärker werden zu lassen, vor allem in einem Moment tief greifender Veränderungen, wie ihn die Menschheit gerade erlebt* (PF 8).

Den päpstlichen Erwartungen kamen unter anderem die Vertreter des wissenschaftlichen Milieus der Erzdiözese Tschentochau entgegen. Sie taten dies umso entschiedener, als sie durch die Worte des Erzbischofs Wacław Depo aus seinem Hirtenbrief anlässlich des Jahres des Glaubens motiviert wurden, dass diese Zeit eine Gelegenheit dazu bieten werde, den Glauben *in den Kirchen, Familien, Be-*

trieben und an verschiedensten Orten unseres Alltags zu bekennen¹. So bot das Jahr des Glaubens den erwähnten Wissenschaftlern eine Möglichkeit, zahlreiche Projekte umzusetzen. Sie betrafen vor allem auf die aktuelle Sicht der Glaubensfragen und verbanden sich darüber hinaus mit einer erneuten Reflexion über die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils und den Inhalt des Katechismus der Katholischen Kirche.

Als erstes ergriff das Höhere Theologische Institut in Tschentochau Initiativen auf diesem Gebiet. Sie fanden u. a. in zwei von dieser Einrichtung veranstalteten wissenschaftlichen Konferenzen sowie in Veröffentlichungen wissenschaftlicher Beiträge ihren Ausdruck. Eine der Konferenzen wurde ausschließlich den Fragen des Glaubens gewidmet. Dies entsprach der Forderung Benedikts XVI., der im erwähnten Apostolischen Schreiben bemerkte: *Der Glaube sieht sich ja mehr als in der Vergangenheit einer Reihe von Fragen ausgesetzt, die aus einer veränderten Mentalität herrühren, die besonders heute den Bereich der rationalen Gewissheiten auf den der wissenschaftlichen und technologischen Errungenschaften reduziert. Die Kirche hat sich jedoch nie gescheut zu zeigen, dass zwischen Glauben und authentischer Wissenschaft kein Konflikt bestehen kann, da beide – wenn auch auf verschiedenen Wegen – nach der Wahrheit streben. Es wird entscheidend sein, im Laufe dieses Jahres [des Glaubens] die Geschichte unseres Glaubens durchzugehen, die das unergründliche Geheimnis der Verflechtung von Heiligkeit und Sünde sieht* (PF 12). Unter Bezug auf diese Worte wandten sich die

¹ W. Depo, *List pasterski Arcybiskupa Metropolity Częstochowskiego na Rok Wiary*, „Wiadomości Archidiecezji Częstochowskiej”, Jg. LXXXVI, 2012, Nr. 2, S. 47.

Teilnehmer der Konferenz über die Enzyklika *Lumen fidei* von Papst Franziskus dem Glauben aus wissenschaftlicher Perspektive zu. In ihren Vorträgen, die sich von der genannten Enzyklika leiten ließen, konzentrierten sich die Referenten auf den Problemen des Glaubens, die vom philosophischen und theologischen Blickpunkt betrachtet wurden². Ein anderes wissenschaftliches Projekt, das vom Höheren Theologischen Institut getragen wurde, beruhte auf der Veröffentlichung einer Ausgabe der Jahresschrift „*Veritati et Caritati*“ mit dem Untertitel *Ukazać piękno wiary (Die Schönheit des Glaubens vor Augen führen)*. Die Ausgabe enthielt 21 Fachbeiträge samt vielen Mitteilungen, Rezensionen und Berichten³. Das Jahr des Glaubens wurde auch – wie Benedikt XVI. nahelegte – eine Gelegenheit, sich erneut mit den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils auseinanderzusetzen: *Sie [die Konzilstexte – Anm. des Verf.] müssen auf sachgemäße Weise gelesen werden, damit sie aufgenommen und verarbeitet werden können als qualifizierte und normgebende Texte des Lehramtes innerhalb der Tradition der Kirche* (PF 5). Aus diesem Grund stand die zweite wissenschaftliche Konferenz am Höheren Theologischen Institut unter dem Motto *Zweites Vatikanisches Konzil: Wehen des Heiligen Geistes für eine Erneuerung des Glaubens der Kirche*. Die Veranstaltung bestand aus zwei Teilen. Im ersten Teil stellten die Referenten ihre Überlegungen zum heilsgeschichtlichen Kontext des Vaticanum II vor. Der zweite Teil widme-

² Vgl. <http://www.wit-czestochowa.pl/aktualnosci.35,0> [23.11.2013].

³ *Veritati et Caritati*, Red. M. Terka, J. Kapuściński, Ł. Laskowski, Częstochowa 2013.

te sich hingegen ausgewählten Dokumenten des Konzils und deren Rezeption in der Kirche⁴.

Der wissenschaftlichen Reflexion über die Texte der Konzilsväter vor dem Hintergrund des Jahres des Glaubens schlossen sich auch Mitglieder der Tschenstochauer Abteilung der Polnischen Theologischen Gesellschaft in Krakau an. Sie veranstalteten eigens zu diesem Thema ein Symposium, das – wie der Leiter der Abteilung betonte – eine Gelegenheit bot, *unseren Glauben zu bereichern und zu vertiefen*⁵. Auf der Veranstaltung wurden sechs Vorträge präsentiert, die Konzilsdokumenten wie *Gaudium et spes*, *Dei Verbum*, *Lumen gentium*, *Sacrosanctum Concilium*, *Gravissimum educationis* und *Inter mirifica* behandelten. Die Referate wurden anschließend im 40. Band der Fachzeitschrift „Częstochowskie Studia Teologiczne“ („Tschenstochauer Theologische Studien“) veröffentlicht⁶.

Auch der vorliegende Band entspringt dieser wissenschaftlichen Perspektive, die vor dem Hintergrund des Jahres des Glaubens entwickelt wurde. Sie wird von wissenschaftlichen Mitarbeitern der Erzdiözese Tschenstochau getragen. Die behandelten Fragen wurden in drei Themenblöcke – *Glaube*, *Zweites Vatikanisches Konzil* und *Katechismus der Katholischen Kirche* – eingeteilt. Diese Struktur knüpft an die Überlegungen Benedikts XVI. an, die er im Apostolischen Schreiben *Porta Fidei* anstellte. Während sich die Mitarbeiter des Höheren Theologischen Instituts und der Tschenstochauer Abtei-

⁴ Vgl. K. Dziub, *Sprawozdanie z konferencji naukowej z okazji 50-lecia zwołania Soboru Watykańskiego II oraz Roku Wiary*, [in:] *Veritati et Caritati*, S. 400–401.

⁵ J. Bielecki, *Powitanie uczestników Sympozjum*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, Jg. XL, 2012, S. 7.

⁶ „Częstochowskie Studia Teologiczne”, Jg. XL, 2012, S. 9–90.

lung der Polnischen Theologischen Gesellschaft mit Fragen des Glaubens und des Konzils bereits mehrfach auseinandergesetzt hatten, betraten sie mit dem Katechismus der Katholischen Kirche ein neues Themenfeld. Wie Benedikt XVI. schrieb, *soll das Jahr des Glaubens einen einhelligen Einsatz für die Wiederentdeckung und das Studium der grundlegenden Glaubensinhalte zum Ausdruck bringen, die im Katechismus der Katholischen Kirche systematisch und organisch zusammengefasst sind* (PF 11). Der Heilige Vater fügte hinzu, dass *der Katechismus der Katholischen Kirche ein wirkliches Instrument zur Unterstützung des Glaubens sein [kann], vor allem für die, denen die Bildung der Christen am Herzen liegt, die in unserem kulturellen Kontext so ausschlaggebend ist* (PF 12).

Eingeleitet wird die Veröffentlichung mit einer Reihe von Artikeln, die den Glauben zum Thema haben. Das Glaubensgut kann ohne Bezug auf die Heilige Schrift, die Tradition der Kirche und das kirchliche Lehramt kein Gegenstand der theologischen Reflexion sein. Daher wurden zunächst Probleme im Zusammenhang mit der Bibel erörtert, die dann um Analysen ergänzt wurden, die sich auf das Werk der Kirchenväter und die Lehre der Päpste beziehen. In den Kontext der Systematischen Theologie gehört die Reflexion über die sakramentale Natur des Glaubens, die in einem weiteren Aufsatz aufgenommen wurde. Die anderen Beiträge behandeln hingegen Fragen, die im Interessenspektrum der sog. „Praktischen Theologie“ stehen. Der zweite Themenblock widmet sich der Problematik des Zweiten Vatikanischen Konzils. Zunächst wurde der geschichtliche Kontext skizziert, in den sich die Konzilsberatungen einfügen, und anschließend der Versuch unternommen, den Begriff der charismatischen Erneuerung vor dem Hintergrund des Jahres des Glaubens und

der Neuevangelisierung zu deuten. Der dritte und letzte Block von Artikeln erörtert den Inhalt des Katechismus der Katholischen Kirche. Im Lichte der Katechismuslehre bemühte man sich dort, die Sinnmäßigkeit des menschlichen Lebens und die gemeinschaftliche Dimension der Berufung des Menschen aufzuzeigen.

So lässt sich dieser Band wesentlich von der Feier des Jahres des Glaubens inspirieren. Sie nimmt die Dimensionen in den Blick, auf die Papst Benedikt XVI. im Apostolischen Schreiben *Porta Fidei* hinwies. Die hier behandelten Fragen sollen die jeweiligen Themenfelder – Glaube, Konzil bzw. Katechismus – nicht erschöpfen. Es handelt sich vielmehr um eine Sammlung von Beiträgen, die nur deren bestimmte Aspekte aufgreifen, was auch für die Veröffentlichungen dieser Art charakteristisch ist. Das Buch stellt sich in die Reihe von Unternehmungen, mit denen das Jahr des Glaubens in der Erzdiözese Tschenstochau begangen wird, und will als Beitrag des lokalen wissenschaftlichen Milieus zu dessen Feier gesehen werden. Die Herausgeber hoffen darüber hinaus, dass die in diesem Band enthaltenen Artikel eine spannende Lektüre sein werden, welche *die Kraft und die Schönheit des Glaubens* vor Augen führt.

Roman Ceglarek
Jacek Kapuściński
Arkadiusz Olczyk

GLAUBE

BEGRIFFE קָדָשׁ UND קְדֻשָּׁה
ÜBERSETZUNG DER VULGATA UND DEREN KONTEXT

Analyse der Texte der hebräischen Bibel, die diese oben genannten Begriffe enthalten, stößt auf Schwierigkeiten. In Bezug auf Syntax bildet sich das Konzept der uns interessierenden Begriffe, wie folgt: קָדָשׁ im Singular, *status absolutus*, ohne eine bestimmende Partikeln erscheint es in Dtn 23, 18 und 1 Kön 14, 24, und mit der bestimmenden Partikel in 1 Kön 22, 47; in Plural von *status absolutus* mit der bestimmenden Partikel in 1 Kön 15, 12; 2 Kön 23, 7 und in Ijob 36, 14. Die weibliche Form von קְדֻשָּׁה erscheint in Singular *status absolutus*, ohne eine bestimmende Partikel in Gen 38, 21-22 und Dtn 23, 18, mit der bestimmenden Partikel, Gen 38,21, während sie mit der bestimmenden Partikel in Hos 4, 14 erscheint.

Der masoretische Text enthält die für uns interessante Begriffe im Bezug auf die Prostitution (Gen 38, 21-22, Dtn 23, 18, Hos 4, 14). Die Beziehung zwischen diesen Institutionen ist jedoch nicht klar und die Ergebnisse der Forschung zu diesem Thema variieren sehr. Die deuteronomistische Geschichte stellt sie im Kontext des Zusammenbruchs der Religiosität oder der Tendenz ihrer Wiedergeburt, wobei das Buch Hiob dem isolierten Weg folgt. All dies verursacht, dass die Analysen der Anwendung der uns interessierenden Begriffe mehr zuverlässige Daten verschaffen können als nur semantische Forschung.

Die wahre Bedeutung von Begriffen קָדָשׁ und קְדֻשָּׁה war bereits für die Alten nicht klar. Die Analysen der frühesten Übersetzungen geben einen Einblick darin dass diese Begriffe für die Aktualisierung anfällig waren. Diese verwies sie bereits auf die breiten Themen der

Sexualität, was zweifellos einen Einfluss auf den heutigen Trend hatte, der in einigen Übersetzungen und Kommentaren zu beobachten ist. Die Bestimmung, dessen inwieweit die alte Exegese den aktuellen Stand des Wissens zu diesem Thema beeinflusst, macht das Ziel dieser Abhandlung aus. Indem man die Tradition der lateinischen Kirche analysiert, greift man nach der Vulgata des heiligen Hieronymus. Das Konzil von Trient in der vierten Sitzung am 8. April 1546 erklärte, dass es diese Version als eine echte anerkennt im öffentlichen Unterricht, Debatten, Predigten und Vorträgen, und zugleich davor warnt, sie zurückzuweisen¹. Es bestand ein gewisses Bewusstsein von Problemen, die sich aus der Textkritik und der Geschichte seiner Redaktion ergeben, was durch Bearbeitungen der Vulgata Texte zum Ausdruck gebracht wurde. Das war aber ein Randproblem gegenüber dem Willen zur Bestimmung des richtigen Platzes für die lateinische Übersetzung der Bibel.

Obwohl dieses Thema von geringer Bedeutung für die Tradition der Kirche ist, zeigt es den Prozess der Assimilation, die im Zusammenhang mit der Übersetzung eingesetzt hat. Zwar ist diese Erscheinung ein charakteristisches Phänomen aller Übersetzungen, für die Vulgata aber nimmt sie spezifische Formen an, deren Aufzeigen das Ziel dieses Kapitels ist.

1. Vorschläge Vulgata-Übersetzung vom heiligen Hieronymus

Der heilige Hieronymus, auch in den semitischen Sprachen ausgebildet, war sich dessen bewusst, dass die korrekte Übersetzung

¹ *Haec ipsa vetu et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentia habeatur, et quod nemo illam reicere quovis praetextu audeat vel praesumat.* Vgl. *Enchiridion biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*, Bologna 1994, S. 84–87.

eine gewisse Konsequenz in der Sinnwiedergabe der einzelnen Begriffe fordert. Auf der anderen Seite ist es bekannt, dass das beste Wörterbuch, das auf die Bedeutung des konkreten Terminus verweist, der Kontext ist, insbesondere der nächste. Unter Berücksichtigung dieses Prinzips in Bezug auf unser Thema kann festgestellt werden, dass Hieronymus bewusst und konsequent die für uns interessanten Begriffe übersetzte, mit Hilfe des gleichen Begriffs², von diesem Grundsatz abweichend, nur wenn es notwendig war. Der Heilige sah einen entscheidenden Einfluss des Kontextes auf die Bedeutung von Begriffen קָרָה und קָרְשָׁה nur in einigen Fällen, in anderen aber folgte er konsequent dem Weg, der auf die ursprüngliche Suche nach Lösungen verweist, deren Quellen man in der Umgebung, in der der Übersetzer herangewachsen ist, suchen soll.

1.1. Pentateuch. Die Begriffe nach ihrem engsten Kontext

Zwei Texte der Vulgata weisen einen determinierenden Einfluss des Kontextes auf. Der erste ist die Geschichte von Juda und Tamar. Vulgata enthält jedoch keine mechanische Übersetzung. Der hebräische Text jongliert mit Begriffen eine Geweihte (קָרְשָׁה) und eine Prostituierte (זוֹנָה). Gen 38, 15 beinhaltet den Begriff eine Prostituierte, der wieder beim Bericht der Einwohner zurückkehrt, die Juda benachrichtigten, dass seine Schwiegertochter schwanger ist (Gen 38, 24). Auf diesem Grund präsentiert sich der Wortschatz anders, angewendet im Gespräch des Freundes von Juda, Hira aus Adullam

² Vgl. Hieronymus Stridonensis, *In Osee* 4, 29: *Propterea fornicabuntur filiae vestrae, et sponsae vestrae moechabuntur, et non visitabo super filias vestras cum fuerint fornicatae, et super sponsas vestras cum adulteraverint: quoniam ipsi cum meretricibus miscebantur: et cum initiatis immolabant, et populus non intelligens adhaerebat meretrici. Verbum cadesoth, quod Aquila ἐνηλλαγμένων, Symmachus ἐταιρίδων, Septuaginta τετελεσμένων, Theodotion κεχωρισμένων interpretati sunt, nos effeminatos vertimus, ut sensum verbi nostrorum auribus panderemus.*

mit den Einwohnern der Stadt. Sie verwenden regelmäßig den Titel *eine Geweihte*, im Gespräch über Tamar. Dieser Terminus kehrt zurück im Bericht, der der mit der Zahlung geschickte Diener seinem Herrn erstattet hat (Gen 38, 21-22). In Gen 38, 15 זונה übersetzt ins Lateinische als *meretrix*, in Gen 38, 21-22 wurde der sich dreimal wiederholte Terminus *eine Geweihte* nacheinander durch die Begriffe *mulier*, *meretrix* und *scortum* wiedergegeben. Der erste von ihnen ist völlig neutral und wird im Kontext eindeutig, durch die Verbindung zwischen den Versen 15 und 21. In Gen 38, 15 ist die Rede davon, dass Tamar sich am Randstreifen der Straße setzte (*sedit in bivio itineris*)³, und ihr Gesicht bedeckt war. In Gen 38, 21 sucht sein Freund Hira aus Adullam eine Frau, die am Randstreifen der Straße saß (*mulier quae sedebat in bivio*). Der Leser hat daher keinen Zweifel, um welche Art von Sitzen sich handelt. Auf diese Weise überwindet der Text somit die Unbeholfenheit bei der Harmonisierung zwischen der Frage, wo die *Frau* ist, die am Straßenrand saß, und der Antwort von Bewohnern, dass es hier keine Prostituierte gab. Hira aus Adullam wiederum berichtet Juda, dass die Einwohner sagten, dass nie dort eine Prostituierte (*numquam ibi sedisse scortum*). Was den Begriff *scortum* anbelangt, soll man betonen, dass er eine breite Bedeutung hat und bezieht sich auf alle außereheliche, also illegale sexuelle Beziehungen⁴. Daher ist es besser darin einen Verweis auf Prostitution zu sehen, als auf eine Prostituierte. In lateinischen, historiographischen Werken hat dieser Begriff eine moralisierende Fär-

³ Vgl. ders., *Hebraicae quaestiones in Genesim 38, 3: Sermo Hebraicus Enaim transfertur in oculos. Non est igitur nomen loci, sed est sensu: Sedit in bivio, sive in compito, ubi diligentius debet viator aspicere, quod iter gradiendi capiat.*

⁴ Vgl. Aelius Donatus, *In Terentii Eunuchos* 424: *Abdomen in corpore feminarum patiens iniuriae coitus scortum dicitur, et dicitur scortum, quia tunc aperiuntur dira coria dicta scorta*, S. 287. R. Klotz, *P. Terenti Comoediae cum scholii Aeli Donati et Eugraphi commentariis* (vol. I. Lipsiae 1838), S. 287.

bung⁵. Diese Bemerkung scheint nicht ohne Bedeutung zu sein für das Verständnis des Hintergrundes der Übersetzung von der Vulgata. Der Terminus *scortum* erscheint nur im Mund der Einwohner der Stadt, die negativ auf die Frage des Wohnorts einer Prostituierten antworten. Es scheint, dass man auf diese Weise eine Veränderung der Terminologie im Dialog rechtfertigen kann. Ihre Wirkung ist es, die positive Einstellung der Bevölkerung zu betonen und die Verurteilung des zweideutigen Verhaltens von Juda und seinem Freund. Das Wortspiel in dem lateinischen Text bezieht sich auf eine andere Ebene des Textes, der statt einer Ironie eine moralische Färbung vorschlägt⁶. Es gibt kein Anzeichen für eine Beziehung zum Sacrum oder Ritual.

Das gewöhnlich verschleierte Gesicht einer Prostituierten sagt dem Leser nicht, deshalb fügt der Übersetzer einen die Geste erklärenden Satz hinzu und gab zu, dass sie dies tat aus dem Wunsch unbekannt, unerkannt zu bleiben. Die einzige Sache, an der nach Vulgata die Bewohnern der Stadt in der Lage sind zu erkennen, dass es sich eine Prostituierte handelt, ist ein Sitzen bei der Straße. Dies ist jedoch auch dem lateinischen Kreis fremd⁷. Daher ergänzt Vulgata

⁵ Vgl. J.N. Adams, *Words for Prostitute in Latin*, "Rheinisches Museum für Philologie", 1983, Nr. 126, S. 326.

⁶ Die Erfassung des Terminus *scortum* in Vulgata bestätigt, dass der Terminus auch für Hieronymus einen moralischen oder (Gen 38, 22; Lev 21, 7; Num 25, 6; Dtn 34, 31; Prov 6, 29) emotionalen Ausklang hat (Gen 34, 31; Hi 31, 10).

⁷ Die Beschreibung der Bekleidung von Prostituierten wiesen allgemein auf die Unterschiede in der Kleidung, die auch durch eine Legislation seit Oktavianus Augustus (*lex Iulia de adulteriis coercendis*). Nonnus Marcus (868L) sagte, dass diese Kleidung nach alten Sitten solche eine Frau einhüllen soll. Über den Verfall der Prinzipien in diesem Bereich jammerte schon Tertullian, indem er die Zuhälterei beklagte. Als ihre Kleidung nennt er *stola*, *supparum* (Schal), *crepidulum* (Schuhe) und *calendrum* (Hut), was von der Lockerung rechtlicher Prinzipien zeugt, weil die Prostituierten sich mit ihrer Kleidung ihre Arbeit leichter machten. Tertullianus, *De pallio* 4, 9. Darüber hinaus sollen andere Frauen, vor allem römische *matronae*, sich ohne *stolae* zeigen, die ihre Körper verstecken, um vermieden zu werden der Ausschweifung zu beklagen. Auch nur

am Ende des Verses 15, dass sie nicht erkannt werden sollte (*ne cognosceretur*). Dies entspricht daher der Septuagintaversion (καὶ οὐκ ἐπέγνω αὐτήν), obwohl zwei Unterschiede festgestellt werden sollen. Septuaginta benutzt das Verb in Aktiv, und der hinzugefügte Satz ist ein Hauptsatz. Von daher besitzt er keinen Zielcharakter, sondern er ist eine bloße Feststellung der Tatsache, dass Juda seine Schwieger-tochter nicht erkannt hat. Der Anhang der Vulgata hat daher einen erklärenden Charakter und geht auf den Wunsch zurück, den semitischen Text im lateinischen Kreis zu aktualisieren. Im Fall von Dtn 23, 18 macht hier der Übersetzer keine signifikanten Unterschiede im Vergleich zur ersten Septuaginta. Abgehend von der griechischen Version der Übersetzung versuchte der Übersetzer sich auf den ursprünglichen Text zu beziehen, indem man unter dem Einfluss der traditionellen Exegese geblieben ist, die bei der targumistischen Interpretation gesehen werden:

*Non erit meretrix de filiabus Israhel
neque scortator de filiis Israhel*

Bemerkenswert ist die Tatsache, dass Dtn 23, 19 in der Erwähnung vom Gehalt der Prostituierten eine Rede von *prostibulum* ist, von derjenigen, deren Beruf überall bekannt ist⁸. Das kann aus stilistischen Gründen erfolgen, denn der Titel *eine Geweihte* in Dtn 23, 18 als *meretrix*, und eine *Prostituierte* in 23, 19 als *prostibulum* bewahrt eine Vielfalt der Terminologie. Es scheint jedoch, dass man eher eine umgekehrte Reihenfolge der Übersetzung hätte erwarten sollen, denn

sie hatten das Recht zur Kleidung *vittae*, die die Haare versteckte. Servus, *In tria Virgilii opera expositio. Ad Aeneida* 7, 403: *Crinales vittas quae solarium matronarum erant, nam meretricibus non dabantur*. Nach Ulpianus (gestorben in 223 nach. Chr.), wenn die Frau aus dem adeligen Kreis während der Beraubung eine der Prostituierten ähnliche Kleidung anhatte, wird der Täter nicht schuldig sein. Ulpianus, *Ad edictum* 77. *Mores boni seu mores maiorum* war für Römer sehr bedeutend im Rechtsexistenz. Mc Ginn, *Prostitution, Sexuality, and the Law*, S. 154–168.

⁸ Dieser Terminus *prostibulum* bedeutete auch *lupanar*.

Vulgata widerspiegelt mit Hilfe von *meretrix* einen Termin eine *Prostituierte* (זונה), außer dem hingewiesenen Vers, nie einen Terminus eine *Geweihte* (קדושה)⁹. Das bewirkt eine wirkliche Spannung zwischen Dtn 23, 18 und 19 durch eine Einführung der Unterscheidung und Bemerkung von der Terminologie, dass der hebräische Text Dtn 23,18-19 nicht vollständig synonym ist.

1.2. Andere biblische Traditionen

Alle anderen Texte der Vulgata übersetzen die für uns interessantesten Termine mit Hilfe von Adjektiv *effeminatus* – *verweiblicht*, das verweichlichte Männern beschrieben hat. Es war nicht das obszöne oder vulgäre Adjektiv, fiel aber im Rahmen des offiziellen Vokabulars des klassischen Latein. Jede Übersetzung bedient sich des Plurals, was im Einklang mit dem Charakter des hebräischen Textes ist, auch dann, wenn sie nur den Singular verwendet. 1 Kön 15, 12 erinnert daran, dass Asa aus dem Land die *Verweiblichten* entfernt hat, und 1 Kön 22, 47 erwähnt, dass Josaphat aus dem Land die Reste von *Verweiblichten* (*reliquias effeminatorum*) entfernt hat. Neben der Übersetzung des Terminus begegnen wir keine Veränderungen im hebräischen Text. Der Hintergrund der Verwendung des Terminus *verweiblicht* spezifiziert seine Bedeutung. Auf diesem Hintergrund unterscheidet man 1 Kön 14, 24: *sed et in terra effeminati fuerunt feceruntque omnes abominationes gentium quas adtrivit Dominus ante faciem filiorum Israhel*.

Dieser Vorschlag verändert eine ursprüngliche Bedeutung des hebräischen Originals. Der Übersetzer dank der Verwendung von

⁹ In drei Fällen gelingt der Übersetzer zum beobachteten Muster. In Gen 38, 21 und Dtn 23, 18 ist *meretrix* eine Übersetzung קדושה und in Prov 5, 3 זונה. Selbst der Begriff *prostibulum* in der Vulgata erscheint außerhalb unserem Text viermal in Lev 21, 7 und Joel 4,3 als Übersetzung von זונה, und in Ez 16, 24 und 39 als Übersetzung קדושה, in Bedeutung von einem Ort des Götzendienstes von Juda.

Konjunktionen verbindet *effeminati* mit dem Begehen aller Gräu-
el der Heiden, was in diesem Fall nicht nur Götzendienst bedeuten
kann, wie der Vers 23 andeutet, obwohl es eines der genannten Ele-
mente, bezeichnet als Gräu-
el ist (z.B. Dtn 18, 9-12) ist. Darüber hin-
aus stellt diese Struktur eine stilistische Trennung zwischen *effemi-
nati* und den Söhnen Israels. Die Folgen sind erheblich. Daraus folgt,
dass die Israeliten Götzendienst praktiziert haben, auch andere Gräu-
el hat diese bestimmte Gruppe gemacht. Die breite Bedeutung der
Gräu-
el, die oben angegeben ist, ermächtigt nur festzustellen, dass die
Handlung *effeminati* einen religiösen Bereich, also das Götzendienst
(z.B. Dtn 18, 9), und einen sozialen Bereich umfasst, darin diesen in
Bezug auf Sexualität: Homosexualität (Lev 18, 22) und das Tragen
von Kleidung typisch für das andere Geschlecht (Dtn 22, 5). Dies ist
ein klarer Unterschied zum hebräischen Text.

2 Kön 23, 7 wurde durch einen Übersetzer auf diese Weise über-
setzt, dass Hieronymus versuchte den Text so viel wie möglich ge-
nau und treu wiederzugeben. Um die Probleme der hebräischen Ver-
sion zu lösen, bestimmt er, dass Frauen, deren sich im Tempel befin-
dende Häuser (*aediculas*) Josiah zerstört hat, für Verweichliche Zelte
des Haines webten (*texerunt domunculas luci*). Der Übersetzer hat
hier genauer die Beziehung zwischen Verweichlichen und Frauen
bestimmt, indem er das Ein Motiv der Unterordnung von Frauen
gegenüber den Männern einleitete, sowie die Männer Nutznießer der
Tätigkeit von Frauen tat. Sie waren die Wächter der Sachen, die zu
den Männern gehörten, und welche - wie sich aus dem Kontext
ergibt, nicht im Tempel in Jerusalem zu finden sollten. Diese
Methode der Übersetzung ruft jedoch einige Schwierigkeiten hervor.
Man weiß nicht, was man mit dem Ausdruck *domuncula luci* verste-
hen soll. Historische Kommentare zu Vulgata sahen hier eine An-
spielung auf Stätten mit göttlichen Aussteuern, die man in die heili-

gen Kreisen eingesetzt hat¹⁰. Es ist wahr, dass Aschera vom heiligen Hieronymus nicht als persönliche Gottheit oder ein bestimmtes Objekt verstanden wurde, sondern als heiliger Hain. Der Übersetzer hat es als *lucus* übersetzt. Diese Arten von Kultstätten waren so beliebt in der antiken, semitischen Welt wie in der griechisch - römischen¹¹, dass es schwierig ist, spezifische Eigenschaften des Textes zu identifizieren¹². In jedem Fall der Vulgata trägt die Auslegung des Textes die Eigenschaften eines Kults¹³. Das hebräische Original und lateinische Übersetzungen verbindet somit der gemeinsame Kontext, obwohl in der Übersetzung durch den Einfluss der griechisch-römischen Tradition verzerrt. Der dritte von den Texten ist Hos 4, 14. Im Vergleich mit dem hebräischen Text schlägt der Übersetzer vor den für uns interessanten Terminus in dem selben Ton, wie oben, abzulesen: *quoniam ipsi cum meretricibus versabantur et cum effeminatis sacrificabant et populus non intellegens vapulabit*.

Der heilige Hieronymus hat die Art der grammatischen Syntagma הַקָּדוֹשׁ verändert, weil er die weibliche Form mit einem maskulinen, substantivierten Adjektiv wiedergab *effeminati*. Das kulturelle Ele-

¹⁰ Z.B. J.-N. Alber, *Interpretatio Sacre Scripturae per omnes Veteris et Novi Testamenti libros*, Libri quattuor Regum (vol. IV; Pesthini 1802), S. 652.

¹¹ Zu diesem Thema mehr z.B. der neunte Abschnitt im Werk G. Frazer, *Der goldene Zweig. Eine Studie über Magie und Religion*.

¹² Servius schrieb in Scholien zur Äneis (*In tria Virgilio opera expositio. Ad Aeneida 1, 31*), dass *lucus arborum multitudo cum religione* ist. Eine strikte Trennung zwischen diesen Begriffen kann etwas künstlich wirken J. Rüpke, *Religion of the Romans*, Cambridge 2007, S. 177–178.

¹³ Es ist möglich, dass sich im Hintergrund eine Anspielung auf die Schändung des schändlichen Verhaltens von Söhne Elis befindet, die mit Frauen schliefen, die am Eingang des Zeltes der Zusammenkunft gedient haben (1 Sam 2, 22), und nach einigen Exegeten sollten sie sich um Vorhänge der Stätte kümmern. Obwohl der Text nicht in den Handschriften von Qumran vorliegt, vermutet man, dass er auf Ex 38, 8 R.W. Klein basiert, 1 Samuel (WBC 10, Dallas, TX, 1998). Manchmal sind diese Frauen mit rituellen Prostituierten identifiziert (P. Sigal, *Element of Male Chauvinism in Classical Halakhah*, „Judaism“, 1875, Nr. 24, S. 235), obwohl es scheint, dass dieser These eine tiefere Begründung fehlt.

ment dieser Interpretation konkretisiert nur Perikope Hos 4, 12-13, also den vorstehenden Kontext¹⁴. Der letzte der Texte, der die für uns interessante Übersetzung des Begriffs enthält, ist Hi 36, 14. Nach diesem Text sterben die bösen Menschen und ihr Leben *inter effeminatos*. Wenn man die Kommentare über die Verschmutzung des ursprünglichen Texts bedenkt, muss man bemerken, dass auch in diesem sehr unterschiedlichen Text der Übersetzer an den zuvor gewählten Strategien der Übersetzung klebt. Der Text erlaubt jedoch den Titel ausgesprochen negativ zu identifizieren. Wer zu dieser Gruppe gehört, zieht eine Schande und Tod zu sich.

1.3. Jesaja 3, 4 als ein besonders nützlicher Text

Um den Kontext des beobachteten Trends der Vulgata-Übersetzung zu verstehen, sollte man sich noch auf einen Text beziehen, in dem der heilige Hieronymus den Terminus *effeminati* verwendet hat. Der Prophet Jesaja im Orakel Jes 3, 4 zitiert die Worte Gottes:

ונתתי נערים שריהם ותעלולים ימשלו־בם

Ich gebe ihnen die jungen Männer als ihre Fürsten, und die Bockigen werden über sie herrschen.

Dieser Vers ist im Rahmen eines Orakels, das die Abwertung der Autoritäten bekanntgibt Jes 3, 1-12. Die Abgabe der Macht an den unerfahrenen Männern betont Jes 3, 4 und Jes 4, 12, was die gesamte Perikope überspannt. Nach dem Orakel ist eine wirtschaftliche

¹⁴ Einige Forscher mit einem Gender-Ansatz verbunden sehen hier eine Anspielung auf den Text der Septuaginta, im homosexuellen Schlüssel interpretiert. Es scheint, dass dieser Ansatz mit zu großen Voraussetzungen bedient ist. J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago 1980, S. 99. Es ist erwähnenswert, dass der Hieronymus verschieden Yiqtol des hebräischen Textes übersetzt hat. Die zwei ersten als *imperfecta*, und die letzte als *futurum primum*. Septuaginta übersetzt regelmäßig als *imperfecta*, Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum in allen drei Stellen fügt *praesens* ein.

Katastrophe eine Einführung in den Untergang der erfahrenen und erfolgreichen Elite, deren Platz inkompetente Leute besetzen: Die Menschen werden einander unterdrücken, ein Freund den Freund. Der Teenager ramponiert alten Mann und ein Primitivling einen Würdenträger.

Als Ergebnis entsteht ein Streben danach einen Vorgesetzten zu wählen, der selbst in der Lage wäre, die Macht zu etablieren¹⁵. Der Zusammenbruch von erfahrenen Führern des Volkes hat den Zusammenbruch des Staates zur Folge wegen Mangel an irgendwelcher Entwicklungsvision. Die Lockerung der Beziehungen auf der moralischen Ebene und dem gegenseitigen Vertrauen zu Gott werden für Propheten die Ursache davon¹⁶. Gewiss, ging es hier um Ereignisse im Zusammenhang mit der Intervention der Assyrer, was schon während der Herrschaft von Ahas oder Hiskija passierte¹⁷.

Der Erklärung bedarf der Terminus תַּעֲלִיּוֹת. In der Bibel erscheint es nur zweimal, nur in Jesaja (Jes 3, 4 und 66, 4). Es hat eine Bedeutung: Gedankenlosigkeit, Launenhaftigkeit, Promiskuität¹⁸. Die Schwierigkeit bei der Interpretation des Terminus liegt darin, dass es die unpersönlichen Eigenschaften selbst trägt. Sie kommen klar zum Ausdruck in Jes 66, 4 oder die Rede von Leiden und Misserfolge ist (גַּם־אֲנִי אֶבְחָר בְּתַעֲלָלֵיהֶם), die Gott auf diejenigen gebracht hat, die nicht auf seine Worte geachtet, oder seine Stimme gehört haben. In Jes 3, 4 trägt er persönliche Züge, was eine Basis ist für einen parallelen Ansatz תַּעֲלִיּוֹת mit Kategorien der erwähnten Personen (נְעָרִים שְׂרִיָּהֶם)

¹⁵ Interessant ist die Tatsache, dass theologische Interpretation der Katastrophe erst in Jes 3, 8-9 erscheint. In der griechisch-römischen Tradition nannte man diese rhetorischen Figuren *hysteron-proteron*, und sie wurden von den großen klassischen Autoren verwendet. Siehe z.B. I. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London–New York 1982, S. 140.

¹⁶ Vgl. J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33* (WBC 24; Dallas, TX, 1998).

¹⁷ Vgl. L. Stachowiak, *Księga Izajasza I. 1-39. Wprowadzenie, Przekład z oryginału, Komentarz*, Poznań 1996, S. 143–144.

¹⁸ Analyse der Bedeutung des Terminus basiert auf dem Kern der Wortbildung in C. Schultz, תַּעֲלִיּוֹת, *TDOT*.

und durch die Bindung mit dem Verb משל. Nach diesen einleitenden Bemerkungen kann man jetzt zur eigentlichen Bedeutung Jes 3, 4 übergehen. Der heilige Hieronymus, indem er den für uns interessanten Vers übersetzt, schlägt in diesen תַּעֲלִילִים verweichlichte Männer vor: *Et dabo pueros principes eorum et effeminati dominabuntur eis*. Das Gedicht wurde in Form von Parallelität komponiert. Es beginnt mit der Erwähnung der Jungen als Herrscher: der Text ist an sich selbst klar. Im Lichte der römischen Tradition gewöhnt er sich eine besondere Bedeutung an. *Puer* war ein Bezeichnung für einen Mann im Alter von etwa 7 bis 15 Jahren. Im Alter von 17 Jahren nahm der Junge im Sinne vom militärischen Aspekt Bürgerrechte¹⁹. Diese Tradition ist sehr alt und stammt aus der Zeit des Hippokrates²⁰. In seinem Kommentar zu diesem Vers behauptet der heilige Hieronymus, dass man durch die Befreiung von der Kindlichkeit der kindlichen Denkweise und dem spielerischen Verhalten und der Hitze der Jugend eine ausgezeichnete Stabilität im perfekten Alter erreicht. Viele biblische Figuren, trotz ihres jungen Alters erkannte er als alt im Denken, d.h. sie waren reife Menschen²¹. *Pueritia* verbindet sich also nicht mit dem Alter, sondern mit dem Mangel an Weisheit Gottes. Das Gegenteil erlaubt es, bei Jungen Weise zu erkennen. Natur-

¹⁹ Vgl. B. Rawson, *Children and Childhood in Roman Italy*, Oxford 2003, S. 136.

²⁰ Vgl. Ambrosius Mediolanensis, *Epistulae* 31, 12: *Celebretur itaque ebdomas eo quo per septem aetatem cursus vitae hominum usque ad senectutem transcurritur, sicut Hippocrates, medicinae magister, scriptis expulit suis. Prima aetas infantia est, secunda pueritia, tertia adulescentia, quarta iuventus, quinta virilis aetas, sexta aevi maturitas, septima senectus.*

²¹ Vgl. Hieronymus Stridonensis, *In Esaiam* 2, 4: *Pro his dabo pueros principes. Qui enim presbyterum perdiderunt, qualem superior sermo [servo?] monstravit, qualis et Abraham primus appellatus est presbyter, recte iuvenes principes accipiunt* (Gen VII). *De quibus, et in Ecclesiaste legimus: Talis fuit rex iuuenis Roboam filius Salomonis, qui secutus est iuvenum consilia* (III Reg 12). *Non quod aetate esset iuuenis, sed sapientia.* Das ist ein von Römern angenommener, literarischer Topos. T. Carp, *Puer senex in Roman and Medieval Thought*, "Latomus", 1980, Nr. 39, S. 736–739.

lich kann *puer* auch ein Schimpfwort sein. Eine interessante Parallele kann man bei Cicero, dem ersten Meister des heiligen Hieronymus finden²². In der zweiten Rede gegen Catilina findet man eine suggestive Beschimpfungen. Die Rede wirft allen Befürwortern des Rebellen vor, dass sie die zerbrechlichen Jungen sind, die tanzen und singen mögen, was zugleich der Redner mit Promiskuität assoziiert hat, die mit der auf die Verweichlichung²³ bezogene Sprache beschrieben wurde. Das ist nicht der einzige Beweis für die Wirkung von Sprache auf den heiligen Hieronymus²⁴. Der mögliche Hintergrund dieses Terminus verbindet sich mit einer Sprachgewohnheit eigener Kreisen, die mit *pueri* Homosexuelle bezeichnet haben unabhängig von ihrem Alter²⁵. Abschließend sollte angemerkt werden, dass wir in der Übersetzung von heiligem Hieronymus mit einem vergegenständlichen Adjektiv²⁶ zu tun haben. Sein Charakter ist immer negativ. Der erste Aspekte von ihnen betrifft eine Verbindung mit dem Kult. Man bemerkte sie in 2 Kön 23, 7 und Hos 4, 14. 1 Kön 14, 24 ist ein Text einem weiten Sinne, die sich weit über eine kulturelle Auslegung hinausstreckt. Im Begriff *abominationes*, neben der religiösen Ab-

²² Dies ist das Zeugnis des Übersetzers. Z.B. Hieronymus, *Epistulae* 22, 40, 1.

²³ Vgl. Cicero, *In Catilinam oratio secunda* 23: *In is gregibus omnes aleatores, omnes adulteri, omnes impuri impudicique versantur. Hi pueri tam lepidi ac delicati non solum amare et amari neque saltare et cantare sed etiam sicas vibrare et spargere venena didicerunt [...] verum tamen quid sibi isti miseri volunt? Num suas secum mulierculas sunt in castra ducturi? Quem ad modum autem illis carere poterunt, his praesertim iam noctibus? Quo autem pacto illi Appenninum atque illas pruinas ac nivis perferent? Nisi idcirco se facilius hiemem toleranturos putant, quod nudi in conviviis saltare didicerunt.*

²⁴ Vgl. N. Adkin, „Hieronymus Ciceronianus“: *the Catilinarians in Jerome*, „Latomus“, 1992, Nr. 51, S. 408–420.

²⁵ Z.B. Lucretius, *De rerum natura* 4, 1052–1056; Catullus, *Carmina* 24. 48. 81. 99; A. Richlin, *Not before Homosexuality: The Materiality of the Cinaedus and the Roman Law against Love between Men*, „Journal of the History of Sexuality“, 1993, Nr. 3, S. 536.

²⁶ Vgl. H. Davids, *Studien zu den substantivischen Bibelglossen des Clm 19440 aus Tegernsee. Ein Beitrag zur Erforschung der Bibelglossatur M*, Göttingen 2000, S. 102.

weichung verbirgt sich eine Reihe von sozialen und moralischen Fragen. Auf der politischen Ebene wurde die Entfernung von *effeminati* mit einem direkten, königlichen Eingriff verbunden. Der politische Aspekt bestätigt die Verwendung dieses Begriffs in der Übersetzung von Jesaja. Wir können auch über die Eigenschaften der politischen und sozialen Verwendungen des Terminus sprechen. Auf dem Hintergrund der bisherigen Beobachtungen präsentiert sich die Übersetzung von heiligem Hieronymus ganz original. Um den Kontext ihres Ursprungs und ihre wahre Bedeutung zu bestimmen, sollte man auf die literarische Tradition zurückblicken, in der unser Übersetzer aufgewachsen ist, ein Mann ausgebildet in der Rhetorik, Literatur und Philosophie.

2. Vulgata im Kontext der römischen Tradition

Der Hintergrund der angedeuteten Anwendung des Terminus *effeminatus* muss in ein paar Aspekten²⁷ betrachtet werden. Zunächst muss man auch das Synonym *muliebris* – feminin berücksichtigen, und das Adjektiv mit einem etwas weiteren Sinne *mollis* – weich, *emollitus* – geschliffen, aufgeweicht. In einigen Kontexten wurden sie austauschbar²⁸ verwendet, obwohl semantisch verwendet weisen sie deutliche Unterschiede auf. In jedem dieser Adjektive erscheint die Idee der Entmannung erscheint, wenn man es auch auf den Mann bezogen hat. Das wichtigste Element ist hier das Nebeneinander zweier Eigenschaften: die Tugend der Tapferkeit (*fortis, fortitudo*) und Verweichlichung, die sich auf dem Gegenpol befand²⁹. Der nächste Schritt ist ihre Umdeutung in mehrdeutigen, polemischen

²⁷ Die grundlegende Bearbeitung des Themas, z.B. H. Herder, *Effeminatus*, RAC IV (1959), S. 620-650; C. Edwards, *The Politics of Immorality in Ancient Rome*, Cambridge 2002, S. 63–97.

²⁸ Z.B. Claudius Claudianus, *In Rufinum libri duo* 345. *Claudi Claudiani Opera omnia ex editione P. Burmanni secundi*, vol. III, Londini 1821, S. 1291.

²⁹ Z.B. Iulius Caesar, *De bello Gallico* 1, 1; 6, 2.

Kontext. Zweitens muss man die Anwendung der oberen Inhalte berücksichtigen vor allem in der griechisch-römischen Geschichtsschreibung, Propaganda und dem Hintergrund der Poesie. Es scheint, dass man die Verwendung dieser Inhalte in mehrere Bereiche einteilen kann, deren Bedeutung variabel ist und die Beziehung zur Realität ungleich. Im Hintergrund gibt es Graffiti-Wand, Beschreibungen vulgärer Verhalten und Spitznamen, einschließlich diejenigen, die in der Poesie enthalten sind. Sie beinhalten interessante Themen von persönlichen Streitigkeiten und sozio-politischen Problemen³⁰. Schließlich erlaubt ein Überblick über die Texte des heiligen Hieronymus, die die Besprechung der Verweichlichung enthalten, die volle Bedeutung von analysierten Texten der Vulgata aufzuzeigen. Das führt uns auch in die Problematik der Bedeutung der hebräischen Termine ein.

2.1. Lateinische Literatur über Verweichlichung

Genau wie in der semitischen Welt, befähigte ein bestimmtes Alter, öffentlich eine Rede zu halten. Die Bildung des Redners war in der Tat ein wesentliches Element der Bildung und die rhetorische Effizienz eine Bedingung *sine qua non* der öffentlichen Tätigkeit, sowohl in Griechenland als auch in Rom. In diesem Zusammenhang machte der ältere Seneca³¹ einige Bemerkungen und forderte von Rednern, dass sie ein bestimmtes Alter erreichen. Den Jüngeren warf er vor, verweichlicht und weich zu sein³². Von den Rednern verlang-

³⁰ Z.B. Caligula schimpft einen Offizier *mollis* und *effeminatus*, und gibt ihm auch militärische Namen, z.B. Priapus und Venera, was zur Folge hatte, dass dieser eine Verschwörung führte. Suetonius, *Caligula* 56.

³¹ Vgl. A. Richlin, *The Garden of Priapus: Sexuality and Aggression in Roman Humor*, Oxford 1992, S. 3–4.

³² Vgl. Seneca Maior, *Controversiae* 1, 8-9: *Torpent ecce ingenia desidiosae iuventutis, nec in unius honestae rei labore vigilatur: somnus laguorque ac somno et languore turpior malarum rerum industria invasit animos; cantandi*

te er, dass sie mit ihrem Verhalten eine im Einklang mit den Worten stehende Stabilität zeigten, was in der griechisch-römischen Welt mit folgenden Worten zum Ausdruck gebracht wurde: *qualis vita talis oratio*³³. Mit diesem Verweichlichen verband man eine unnötige Heftigkeit, Ehrgeiz, die nicht anzunehmen waren im Lichte der römischen Moralität³⁴. Der jüngere Seneca vertiefte diese Argumentation, indem er dieses Verweichlichen als ein Widerstand gegen das Naturrecht im stoischen Sinne des Wortes darstellte³⁵. Der Mann, vor allem wenn er Philosoph werden möchte, sollte sich präsentieren, ohne Verweichlichen aufzuweisen. Nicht anzunehmen war auch sein Zusammenhang mit der Arbeit auf dem Feld, Schwerfälligkeit und Aufregung. Eine Autopräsentation, beharrend auf Beherrschung und Mut, sollte sein hohes moralisches und soziales Niveau aufzeigen³⁶. Für alte Griechen war als verdächtig schon übermäßiges Putzen

saltandique obscena studia effeminatos tenent; [et] capillum frangere et ad muliebres blanditias extenuare vocem, mollitia corporis certare cum feminis et immundissimis se excolere munditiis nostrorum adolescentium specimen est. Quis aequalium vestrorum quid dicam satis ingeniosus, satis studiosus, immo quis satis vir est? Emolliti enervesque quod nati sunt inviti manent, expugnatores alienae pudicitiae, negligentes suae.

³³ Vgl. Seneca Minor, *Epistulae* 122, 7-8: *Non videtur tibi contra naturam vivere qui commutant cum feminis vestem? Non vivunt contra naturam qui spectant, ut pueritia splendeat tempore alieno? Quid fieri crudelius vel miserius potest? Numquam vir erit, ut diu virum pati possit? Et cum illum contumeliae sexus eripuisse debuerat, non ne aetas quidem eripiet?* Auch: *Epistulae* 52, 12 und 95, 20-21; Cicero, *De officiis* 1, 130.

³⁴ Z.B. W.T. Berk, *Commentationum de reliquis comoediae Atticae antiqua libri duo*, Lipsiae 1939, S. 63: [...] *in effeminatos, sed turbulentos et ambitiosos homines.*

³⁵ Vgl. Seneca Minor, *Epistulae* 122, 7-8: *Non videtur tibi contra naturam vivere qui commutant cum feminis vestem? Non vivunt contra naturam qui spectant, ut pueritia splendeat tempore alieno? Quid fieri crudelius vel miserius potest? Numquam vir erit, ut diu virum pati possit? Et cum illum contumeliae sexus eripuisse debuerat, non ne aetas quidem eripiet?* Seneca Minor, *Epistulae* 52, 12 und 95, 20-21; Cicero, *De officiis* 1, 130.

³⁶ Vgl. T. Morgan, *Popular Morality in the Early Roman Empire*, Cambridge 2007, S. 335-336.

angesehen, ein Einsatz modernster Parfüme, sehr gründliches Rasieren, Haarentfernung, und das Tragen einer Tunika als junger Mann mit langen Ärmeln bei Spaziergängen in der Gesellschaft von anderen Männern³⁷. Dieses Lebensstils verdächtigte man vor allem Menschen des Ostens, was wahrscheinlich seinen Ursprung in der harten Konfrontation der griechischen Tradition mit der Pracht der lokalen Herrscher und unterschiedlichen Traditionen hatte³⁸. Dieses Element wurde bereits von Historikern beobachtet, als sie die Expedition von Alexander dem Großen beschrieben hatten, und sie haben die Ausbreitung dieses Phänomens in Griechenland der Nachahmung der persischen Höfe zugeschrieben³⁹. Diese Meinung haben andere Kreise auf andere Bereiche der griechischen Kultur übertragen und erkannten sie als voller Verweichlichung⁴⁰.

Verweichlichung erscheint in der rhetorischen Tradition als eine Form der Beleidigung, vor allem in *genus iudiciale*. Die Zahl der Beispiele ist riesig und ihr Bereich spiegelt oft die Phantasie der

³⁷ Vgl. Gellius, *Noctes Atticae* 6, 12, 5; sind das die Argumente aus der boshafte Auseinandersetzung Scipions mit Emilian gegen P. Sulpitius Gallus. Dieselben Motive gebrauchte Sueton, indem er vom Beklagen gegen den jungen Augustus berichtete: Suetonius, *Augustus* 68: *L. Marci frater, quasi pudicitiam delibatam a Caesare Aulo etiam Hirtio in Hispania trecentis milibus nummum substraverit solitusque sit crura suburere nuce ardenti, quo mollior pilus surget.*

³⁸ Vgl. Valerius Maximus, *Factorum et dictorum memorabiliom libri* 2, 6, 1: [...] *civium quorum oculos a contemplanda Asia retraxit*; idem 9, 1, 7: *Sed tamen effeminatio multitudo Cypriorum, qui reginas suas mulierum corporibus velut gradibus constructis, quo mollius vestigia pudem ponerent, cirrus conscendere aequo animo sustinebant: Viris enim, si modo viri erant, vita carere quam tam delicato imperio obtemperare satius fuit.* J. P. V. D. Balsdon, *Romans and Aliens*, London 1979, S. 61.

³⁹ Vgl. F. Schmieder, *Quinti Curti Rufi De rebus gestis Alexandri Magni libri superstites*, Londini 1825, S. 818: [...] *ut mollitiam et effeminatos in Persis mores notet.*

⁴⁰ Z.B. Sallustius, *De coniuratione Catilinae* 11, 5; Horatius, *Epistulae* 2, 1, 156-157; Gellius, *Noctes Atticae* 1,5, 23. Herder, *Effeminatus*, S. 625; Edwards, *The Politics of Immorality*, S. 92-97.

Redner wieder oder sogar eine Annäherung an Plaudern auf den Straßen. Politische Begeisterung der Diskutanten erlaubt, ihre Feinde als verweichlichte Männern darzustellen, die unkonventionelle Sexualverhalten bevorzugen, vor allem die Prostitution, und diejenigen, die die Tugend der Bescheidenheit (*pudicitia*) verließen und verzichteten auf die Bräuche ihrer Vorfahren. Auf diese Traditionen spielte Cicero in *Orationes in Catilinam*⁴¹ und in *Orationes in Verrem*⁴² und gegen Marcus Antonius nach dem Tod von Julius Caesar geleitete Philippische Reden, die ihm das Leben kosteten⁴³. Es ist erwähnenswert, dass alle drei Empfänger seiner Angriffe fand Cicero potenzielle Tyrannen und griff sie eifriger an, unabhängig von der Gefahr. Die Vorwürfe wegen der Verweichlichung gehörten zu den wichtigsten Gründen der polemischen Ciceros Sagen⁴⁴.

Was Catilina anbelangt, ist es bemerkenswert, dass das gleiche Motiv der Verweichlichung in der historischen Beschreibung des Sallust erscheint. Zunächst widmet sich der Autor der Analyse der Ereignisse, die zum Untergang der Republik beigetragen haben und stellt fest, dass Geldgier ist etwas, was am meisten den männlichen

⁴¹ Es sollte in erster Linie eine Beschreibung der Catilinas Unterstützer in Betracht gezogen werden, die für Cicero verweichlicht waren. Cicero, *In Catilinam oratio secunda* 25.

⁴² Cicero sagte, dass er der Prostituierten Chelidonis erlaubte zu verwalten und erging sich in der Gesellschaft von Frauen, und er benahm sich auf weibliche Art und Weise. Cicero, *In Verrem oratio quinta* 13.34.

⁴³ Die Klinge seiner Schmähungen richtete Cicero gegen Verurteilte der angeblichen *libidinis flagitiosae*, die Mark Antonius hätten stören sollen. (Cicero, *In M. Antonium oratio Philippica prima* 24). In weiteren Reden entwickelt er dieses Motiv. In *oratio secunda* 192 gibt er von Mark Antonius eine Reihe von Schimpfwörtern: *homo incertior, ignavior, magis vir inter mulieres, impura inter viros muliercula, proferris non potest*. Und in *oratio tertia* 12 sagt er offen: *cum autem est omnis servitus misera tum vero intolerabile servire impuro, impudico, effeminato, nunquam ne in metu quidem sobrio*.

⁴⁴ Vgl. Edwards, *The Politics of Immorality*, S. 63–65.

Geist zerstört⁴⁵. Darüber hinaus zerstörte eine Reihe von Veranstaltungen während der Diktatur von Sulla, wie dem Körper recht zu machen, den Geist der selbst erfahrenen Soldaten. Was die Beschreibung der Führer anbelangt, taucht bei ihm der Mangel auf an Selbstbeherrschung im Umgang mit materiellen Gütern⁴⁶ und Promiskuität⁴⁷. Dies sind typische polemischen Beschimpfungen gegen den Feind, die über sogar das unbestreitbare Charisma und militärische Leistungen verfügen. Keine Popularität von Julius Caesar in einigen Clustern wurde ausgedrückt und kommentiert, indem man böswillig behauptete, dass er am meisten männlich war unter den Frauen⁴⁸. Es besteht kein Zweifel, dass selbst der Still von Cäsar und seine Freundschaft mit Nikomedes die Gerüchte von ihrer homosexuellen Beziehung hervorrief, gleichzeitig aber war es klar, dass er die Frauen nicht vermied. Die gleichen literarischen Techniken verwendete eine römische Geschichtsschreibung in Bezug auf andere Gestalte. Sueton schrieb, dass der junge Gaius Octavius unter dem Vorwurf der Verweichlichung und homosexueller Prostitution verfolgt wurde, er gibt nur an, dass sie nur Gerüchte waren⁴⁹. Römische Historiker setzten weiterhin auf diese Weise der Präsentation der Herrscher fort. Und so Aurelius Victor (gest. etwa 390 nach Chr.), der Schriftsteller etwas älter als der heilige Hieronymus, ein Autor der römischen Ge-

⁴⁵ Vgl. Sallustius, *De coniuratione* 11: *Avaritia pecuniae studium habet, quam nemo sapiens concupivit: ea quasi venenis malis inbuta corpus animumque virilem effeminat, semper infinita, insatiabilis est, neque copia neque inopia minuitur.*

⁴⁶ Vgl. ders., *De coniuratione* 5.

⁴⁷ Vgl. ebd. 15.

⁴⁸ Eine Behauptung Kurion des Alteren, notiert von Suetonius, *Iulius* 52: *At ne cui dubium omnino sit et impudicitiae et et adulteriorum flagrasse infamia, Curio pater quadam eum oratione omnium mulierum et omnium virorum mulierem appellat.* Auch Plutarchus, *Vitae partallelae, Caesar* 4,9.

⁴⁹ Vgl. Suetonius, *Augustus* 68: *Prima iuventa variorum dedecorum infamiam subiit. Sextus Pompeius ut effeminatum insectatus est; M. Antonius adoptionem avunculi stupro meritum.*

schichte, nennt die Verweichlichen Caligula, Nero, Macrinus, Helio-
gabalus und Gallienus⁵⁰. Die Beispiele aus den Schriften des klassi-
schen Latein verweisen auf den schon in der Ära des archaischen
Latein gestalteten Topos des verweichlichten Mannes. Seine Ver-
wendung erlaubte, die mächtigste und emotionale Kritik gegen den
Feind oder einen mit Unlust⁵¹ umgebenen Menschen zu lenken.
Diese Strategie kombinierte sich mit dem Vorwurf gegen Homose-
xualität, vor allem eine passive Rolle in dieser Beziehung oder diese
Art von Prostitution⁵².

Der Aspekt der Promiskuität und der inakzeptabel sexuellen Prak-
tiken in der Gemeinschaft spielten hier eine der Hauptrollen⁵³. Der
Vorwurf um eine homosexuelle Prostitution in Griechenland bewirkte,
dass es unmöglich war, alle öffentlichen und politischen Aktivitäten
auszuführen⁵⁴. *Effeminatus* waren verdächtig, homosexuelle
Neigungen zu haben und sie in die Praxis umzusetzen⁵⁵. In den Po-
lemiken, gefunden in christlichen Schriften finden wir schließlich
eine vollständige Identifizierung der Verweichlichung mit der Praxis
der Homosexualität, die Verweichlichung wurde auch im Interesse

⁵⁰ Vgl. W. Boer, *Some Minor Roman Historians*, Leiden 1972, S. 70–71. Über
die extreme, gründliche Pflege der Haut durch Oton auch Sueton (*Divus Oto*
12).

⁵¹ Eine ausführliche Bearbeitung der Kritik der Person von Cäsar, z.B. C. Shut-
tleworth Kraus, *Caesar's Style and Its Earliest Critics*, „Aspects of the Lan-
guage of Latin Prose“, Oxford 2005, S. 104–110.

⁵² Auch in diesem Fall hat sich kein Autor einen Homosexuellen genannt. Rich-
lin, *Not before Homosexuality*, S. 523–573.

⁵³ Vgl. C. A. Williams, *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in*
Classical Antiquity, Oxford 2010, S. 137.

⁵⁴ Vgl. K. J. Dover, *Homoseksualizm grecki*, Kraków 2004, S. 31–54.

⁵⁵ Vgl. Martialis, *Epigrammata* 7, 67, 13–15:

*Post haec omnia cum libidinantur
non fellat – putat hoc patum virile –
sed plane medias vorat puellas.*

an den darstellenden Künsten beobachtet⁵⁶. Der dritte Aspekt ist die Einbeziehung dieses Topos in rein politische Themen, was mit einer typischen römischen Furcht gegen König und absolute Macht verbunden ist. Diese Regelung betrifft die politischen Bestrebungen der Diktatoren. Der Tyrann war für die Römer nicht jemand sehr männlich. Die Tyrannei war ein Zeichen der Schwäche des Geistes eines Tyrannen, ein Zeichen des Mangels an einer Selbstkontrolle. Deshalb wie man fand, dass die Menschen, die nach einer unbegrenzten Macht greifen, diktatorische Neigungen aufweisen, beschuldigte man der sexuellen Zügellosigkeit⁵⁷. Der vierte Aspekt ist die mögliche Aufnahme *effeminati* in einem religiösen Kontext als Titel einiger Priester⁵⁸. Man kann hier zwei Texte nennen. Titus Livius in seinem Werk *Ab Urbe condita* in einer seiner Metareflexionen hat darauf hingewiesen, dass Werden zur Verweichlichung eines der größten Verbrechen (*dedecus*) ist. Deshalb betrachtete er sogar die Teilnahme an Bacchanalien als schädlich⁵⁹. Das römische Prinzip *decorum* (ein Gegensatz zu *dedecus*) beseitigte die Erscheinungen in der Mentalität der Römer, betrachtet als unzüchtig auch in einem religiösen Kontext⁶⁰, dessen Beispiel ein offizielles Verbot der Bacchanalien

⁵⁶ Der schon im IV Jahrhundert handelnde Firmicus Maternus bemerkt diese Elemente in seiner Kritik der Unterhaltung in *Matheseos libri VIII: Cum effeminati corporis mollitie cinaedos efficient, qui veterum fabularum exitus in scaenis semper saltantes imitentur* (6, 31, 39). In *parte XXVII Tauri quicumque habuerint horoscopum, erunt pantomimi et cinaedi* (8, 20, 8) *Erunt cinaedi et pantomimi* (8, 23, 3).

⁵⁷ Vgl. R. Langlanus, *Sexual Moraliny in Ancient Rome*, Cambridge 2006, S. 292.

⁵⁸ Von *effeminatus* als ein Typus von einem Priester – Eunuch z.B. M. Kuefler, *The Manly Eunuch. Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*, Chicago 2001, S. 256.

⁵⁹ Vgl. Livius, *Ab Urbe condita* 39, 16, 1: *Minus tamen esset si flagitiis tantum effeminati forent – ipsorum id magna ex parte dedecus erat.*

⁶⁰ Vgl. J.-F. Thomas, *Déshonneur et honte en latin. Étude sémantique*, Leuven 2007, S. 202.

zur Ehre Dionisios war (ab 186 vor Chr.) und eine besondere Kontrolle der Verehrer dieses Gottes⁶¹.

Die Verbindung dieses Problems mit dem Kult der Kybele bestätigt auch ein vulgäres Folkgedicht, das den jungen Augustus beleidigt. Wegen der Gerüchte über seine Verweichlichung nannte man ihn vulgär einen Homosexuellen zu einem Zeitpunkt, wenn während des Festes ein Priester Eunuch von Kybele ein Lied zu Augustinus Ehre⁶² zu singen begann. Dieselben Priester verspottet Martial in einem seiner Epigramme, indem er sie mit den Mädchen vergleicht⁶³. Im Hintergrund ertönt also die Kritik über importierte Kulte, insbesondere über diejenigen, die das Kastrieren⁶⁴ der Priester benutzt

⁶¹ Vgl. Livius, *Ab Urbe condita* 39, 15, 9: *Quales primum nocturnos coetus, deinde promiscuos mulierum ac virorum esse creditis? Si quibus aetatibus initientur mares sciatis, non misereat vos eorum solum, sed etiam pudeat. Hoc sacramento initiatos iuvenes milites faciendos censetis, Quirites?*

⁶¹ Vgl. Suetonius, *Augustus* 68: *Sed et populus quondam universus ludorum die et accepit in contumeliam eius et adsensu maximo conprobavit versum in scaena pronuntiatum de gallo Matris Deum tympanizante: Videsne, ut cinaedus orbem digito temperat?*

⁶² Ebd.: *Sed et populus quondam universus ludorum die et accepit in contumeliam eius et adsensu maximo conprobavit versum in scaena pronuntiatum de gallo Matris Deum tympanizante: Videsne, ut cinaedus orbem digito temperat?*

⁶³ Vgl. Martial, *Epigrammata* 9, 32:

*Hanc volo quae facilis, quae palliolata vagatur,
hanc volo quae puero iam dedit ante meo,
hanc volo quam redimit totam denarius alter,
hanc volo quae pariter sufficit una tribus.
Poscentem nummos et grandia verba sonantem
Possiseat crassae mentula Burdigalae.*

⁶⁴ Es war eine bekannte Sitte, z.B. Ovidius, *Fasti* 4, 361–365. Es ist erwähnenswert, dass die Ähnlichkeit der Terminologie in der Stellungnahme der Kommentatoren zum Stamm der Gallier war etwas beschämend, wegen der Assoziationen mit Kastrierten, z.B. N. Hensil *Commentarius in Ovidii Nasonis opera omnia*, T. 2, Lipsiae 1758, S. 893: *Castratos et effeminatos appellent Gallos in contumeliam Gallorum seniorum, qui Romam olim expugnare*. Über galloi z.B. E. N. Lane, *The Name of Cybele's Priests the Galloi, Attis and Related Cults*, Leiden 1996, S. 117–134.

haben, und die einige Kreise als Verstoß gegen die traditionelle römische Moral⁶⁵ gefunden haben. Ambivalenz aufgrund des Geschlechts, auch im Zusammenhang mit dem Kult⁶⁶, galt als schlecht⁶⁷ zu sein, und die Übernahme der Verdächtigen im Lichte der traditionellen Moral galt als ein Zeichen geistiger Krise der Römer⁶⁸.

Eine moralische Qualifikation der Verweichlichung ergab sich nicht aus sich selbst, sondern aus dem Kontext, in dem man sie zuordnete. Der Vorwurf gegen die Verweichlichung der Herrscher und Eliten war zugleich eine Überzeugung, dass sie an sich selbst nicht nur feige Menschen sind, sondern auch unkontrollierbar, mit einem zerstreuten, die die traditionellen Tugenden von ihren Vorfahren verlassen haben. Der heilige Kontext scheint auf der zweiten Stelle und verbindet sich mit fremden Religionen, die zwar eine relativ Beliebtheit in der hellenistischen Zeit gewonnen haben, waren jedoch ein Ansporn für viele Argumente in heißen Polemiken.

Es scheint, dass spätere Kommentatoren das Wissen über den Kontext weitgehend verloren haben, indem sie sich auf die einfache Assoziation von Verweichlichung als ein Zeichen von Mangel an Mut konzentriert hatten. Man kommentierte so heidnische Texte⁶⁹ und die Bibel selbst⁷⁰. Es ist schwierig, mit der Idee einverstanden zu

⁶⁵ Obwohl der Kult der Kybele nach Rom in 205 vor Christi Geburt angebracht wurde, nach Besprechung mit Sibiyllinischen Büchern.

⁶⁶ Z.B. Martialis, *Epigrammata* 1, 90, 8:

*Inter se geminatos audes committere cunnos
Mentiturque virum prodigiosa Venus.*

⁶⁷ Vgl. Boer, *Some Minor Roman Historians*, S. 71.

⁶⁸ Vgl. Edwards, *The Politics of Immorality*, S. 43–44.

⁶⁹ Z.B. bemerkt ein Kommentator von Lucan: *Partos notat ut effeminatos, imbelles. M. Annaei Lucani Pharsalia sive de bello civili Caesaris et Pompeii libri X ed. Hugonis Grolleum eiusdem et Thomae Farnabi notis*, Amsterdami 1724, S. 415.

⁷⁰ Der Bedediktiner Haimo von Auxerre (*Commentaria in Isaiam* 1, 3), schrieb, indem er Jes 3, 4 kommentiert: *Effeminati autem sunt, qui fortitudinem stabilitatemque virilem in feminam mollitiem habent redactam. Tales sunt hodie principes Iudaeorum.* Jerome Lauretus, Benediktiner und ein Renaissancer

sein, dass eine männliche Prostitution die schändende Tätigkeit war, und auf dieser Grundlage die für uns interessanten hebräischen und lateinischen Termine zu definieren, einschließlich auch den biblischen Titel (Dtn 23, 18)⁷¹. Dass in der Verweichlichung eine negative Erscheinung gesehen wurde, zeigt die Tatsache, dass es keinen alten Text gibt, in dem ein Autor sich mit Anspielungen auf die Entmannung beschreiben würde⁷².

2.2. Vulgata über Verweichlichung und die Schriften von heiligem Hieronymus

Nach den Grundsätzen der literarischen Untersuchungen, kann eine Version der Vulgata nicht nur in seinem eigenen Kontext gelesen werden, aber im weiteren Kontext, indem man andere Schriften von heiligem Hieronymus analysiert und sie in den Kontext der antiken Literatur zu setzen. Auf diese Weise kann man die Details des Kontextes entdecken, aus dem die Vulgata heranwächst. Wenn wir den Namen des Übersetzers kennen und genaue Angaben über seine Herkunft, Aktivitäten und Ideen haben, sind wir hier in einer viel besseren Position als im Falle der Septuaginta.

2.2.1. Verweichlichung im paränetischen Kontext

Der heilige Hieronymus verwendete die Metapher der Verweichlichung vor allem im paränetischen Kontext. Dies ist der Hintergrund für uns interessante Fragen, die die Stufe der Rezeption von früheren

Kommentator der Bibel erklärt in seinem monumentalen Kommentar zu dem Modell des Wörterbuchs, dass das Kaninchen in der Bibel ein Symbol der verweichlichten Sitten für einen Mann (sic) ist: *Lepus mas in foeminam mutatus, virum designat et effeminatos mores imitantem*. Hieronymus Lauretus, *Sylva allegoriarum totius Sacrae Scripturae*, Venetiis 1575, S. 467.

⁷¹ Vgl. M. Kuefler, *The Manly Eunuch*, S. 257–258.

⁷² Vgl. Edwards, *The Politics of Immorality*, S. 67.

Topos, eine vielfältige Verweichlichung und ihre Beziehung zur Vulgata einzusehen erlaubt. Neuere Studien zu diesem Thema führte P. Laurence⁷³. Aufgrund seiner Forschungen kann man wichtige Kontexte in mehrfacher Hinsicht unterscheiden. Die erste ist die Kritik der Frau, verstanden als eine Quelle der Schwäche und Sünde. Dies ergibt sich aus einer für das Altertümer charakteristischen Gegensätzlichkeit Frau - Mann und mit ihnen verbundenen Eigenschaften: Kraft und Schwäche.

In dieser Auffassung waren verweichlichte Kraft (*effeminatae vires*) am schlimmsten, was nach dem Heiligen das Hauptziel des Teufels und die Ursache der Entwicklungsfehler⁷⁴ war. Es scheint, dass dies auf die Symbolik von Frau und Verweichlichung vom Mann zurückgreift, der bei heiligem Hieronymus einen Ketzer oder die Anhänger des Origenes bedeutete. Jedes Mal haben wir mit übertragenen Themen zu tun, weil das Respekt für Frauen die Zusammenarbeit des Heiligen mit ihnen bestätigt, die Zusammenarbeit vor allem während seines Aufenthalts in Bethlehem.

Ein weiteres Element ist die Hieronymus Kritik an Änderungen in den Gewohnheiten. Dieses Thema betrifft sowohl Frauen, die Männer⁷⁵ vortäuschen als auch Verweichliche Männer. Er kritisiert also die darstellende Kunst und Musik, indem er sie für etwas hält, was die Stärke der Vernunft zerstört und den Zusammenbruch der Sitten verursacht⁷⁶. Indirekt lenkt er die Aufmerksamkeit darauf, wenn er

⁷³ Vgl. P. Laurence, „*Virilis et effeminatus*“ chez saint Jérôme, *Chartae caritatis*, Paris 2004, S. 401–416.

⁷⁴ Vgl. Hieronymus Stridonensis, *In Amos* 6, 34: *Quando vero effeminatam mentem, et unguenti ac deliciis enervatam, et in muliebrem versam mollitiem, statim insaniunt, et se tenere non possunt, et gestiunt ad libidinem.*

⁷⁵ Auch Frauen, die für die asketischen Zwecke sich als Männer verkleideten. Hieronymus Stridonensis, *Epistulae* 22, 27: *Aliae virili habitu, veste mutata, erubescunt feminae esse, quo natae sunt, crinem amputant et inprudenter erigunt faciem eunuchinas.*

⁷⁶ Hieronymus Stridonensis, *Adversus Iovinianum* 2, 8: *Rursum auditus vario organorum cantu et vocum inflexionibus delinitur; et carmine poetarum et*

auf Ef 4, 13 zurückgreift, dass die Verwischung der Unterschiede zwischen Männern und Frauen nicht der Ordnung der Schöpfung zustimmt, auch wenn es nur um das eigene Äußere geht⁷⁷, denn das bedroht mit einer Verwischung der Schönheit der Schöpfung auch in ihrer Trennung nach Arten und im Falle des Menschen, einem Geschlecht. Die Schwäche des Geistes verstanden metaphorisch als eine Sünde erscheint auch in den biblischen Kommentaren. Der Heilige entwickelt auf diese Weise die Metaphern, die er auf die Theologie der Sünde bezieht. Auf diese Weise erklärt er die Schuld von Niniviten, indem er durch Bezugnahme auf Ninive Perikope Na 3, 15-17⁷⁸ kommentiert. Der Titel Tochter Zion, vergeben von Jes 52, 3 Israel findet negativ wegen der Sünde der Verweichlichung Israels⁷⁹. In Kommentare zu Ezeziel entwickelt der heilige Hieronymus dieses Thema und die Verweichlichung der Seele schreibt er den Ungläubigen und Wackeligen zu durch Einflüsse negativ verstandener Welt. Der Heilige, indem er sich das Gleichnis vom Sämann bezieht, betont im Geist des Stoizismus, dass ein Zeichen der Verweichlichung

comoediarum mimorumque urbanitatibus et strophis, quicquid per aures introiens virilitatem mentis effeminat.

⁷⁷ Hieronymus Stridonensis, *In Ezechielem* 2, 5, 7: [...] *barba pulchritudinis ac virilitatis indicium est, quae si radantur, foeda nuditas apparet.* Idem, *In Esaiam* 6, 3: *Et si quid virilitatis habere videbantur in barba, rasum a viro Ecclesiastico, effeminatum et debile comprobetur.*

⁷⁸ Hieronymus Stridonensis, *In Naum* 3, 56: *Quis non dicta speciosam Ninivem, animam natura pulchram luxuria et voluptatibus humus saeculi delinitam, in muliebres delicias pervenisse et virilitate perdita elanguisse in feminam?*

⁷⁹ Hieronymus Stridonensis, *In Esaiam* 14, 2: *Nequaquam ad Ierusalem, id est, ad ruinas lapidum illius, et cineres ac favillas Prophetiae esse sermonem, sed ad populum qui habitat in ea, et quod propter effeminationem animi filia nominetur, sequens versus ostendit, in quo ait: Solve vincula colli tui, captiva filia Sion.*

ein Erliegen den Leidenschaften ist, unabhängig davon, dass sie gute oder schlechte Dinge⁸⁰ hervorrufen.

Nach P. Laurence hängt das mit dem Kult des Tammus (Adonis) zusammen, nach Ez 8, 14 ausgeübt in dem Tempel in Jerusalem⁸¹. Man sollte jedoch betonen, dass der Heilige sich hier des Prinzips *Apatheia* bedient und seine Gültigkeit in dem Maße betont, dass diejenigen, die es nicht gebrauchen, der Verweichlichung verdächtigt werden. Das durch den Heiligen skizzierte Schema entwickelt sich auf dem Prinzip eines Rades: Verweichlichung ruft Fehler hervor, die wiederum Verweichlichung anheizen.

Im vorgenannten Kommentar zu Jesaja gibt der heilige Hieronymus eine allegorische Deutung des Titels *Verweichlichte*, die mit der Heilsgeschichte verbunden ist. Indem er Jes 3, 4 analysiert, ist er sich der Septuaginta bewusst, stellt jedoch fest, dass Theodotion hier Spötter (*illusores*) sieht und Aquila die Männer, die sich verändert haben – sicher in Bezug auf Geschlecht, wie wir oben gesehen haben - und damit tragen sie die Marke von Hässlichkeit⁸². Er gibt aber weitere Studie zu diesem Thema auf und bringt eine Bedeutung *illusores* näher und sieht in ihr Juden, denen man eine authentische Interpretation der Bibel abspricht. Es ist äußerst wichtige Bedeutung, die nicht wieder in die Heilige Schrift zurückkehrt. Die angedeuteten Elemente sind in der überwiegenden Mehrheit ein Zeugnis der Kontinuität von früheren literarischen Traditionen. Ihre Verwendung im Kontext der christlichen Exegese, vor allem der allegorischen, nimmt die Form einer einzigartigen Symbiose zwischen literarischen Traditionen mit neuen Inhalten. Ein besonderes Beispiel dafür, sind detail-

⁸⁰ Hieronymus Stridonensis, *In Ezechielem* 3, 8, 13-14: *eos, qui ad saecula mala et bona vel contristantur vel exsultant, mulieres appellamus, molli et effeminato animo.*

⁸¹ Vgl. Laurence, *Virilis et effeminatus chez saint Jérôme*, S. 414.

⁸² Hieronymus Stridonensis, *In Esaiam* 2, 4: *ἀναλλάκτας qui se mutant, et turpitudinis exercent vices.*

lierte Kommentare zu den uns interessantesten Begriffen, in denen der heilige Hieronymus ihre weitere Aspekte präzisiert.

2.2.2. *Effeminati* der Vulgata im Lichte der Kommentare vom heiligen Hieronymus

Die Besprechung bestimmter Aspekte des Terminus *effeminati* in Perikopen finden wir in biblischen Kommentaren vom heiligen Hieronymus. Die Hinweise zu diesem Thema machte er im Kommentar zu dem Buch Hoseas. Dieser Text ist wichtig, weil er die Probleme der philologischen Natur betrifft. Der Heilige gibt hier Elemente im Licht deren er Hos 4, 14 interpretiert hat. Erstens verwendet das Verb *effeminari*, um die Praxis der Priester zu beschreiben – Kybele Kastraten⁸³. Wir wissen, dass nach diesem Ritus der Priester weibliche Kleider angezogen hat und sie sein ganzes Leben lang als sein eigenes Kleid getragen hat. Hieronymus erinnert an die Ätiologie der Sitte. Die Priester ahmen Attis, *quem eunuchum dea meretrix fecerat* nach.

Der hier angegebene Mythos erfordert einige Klarstellungen. Kybele wies erstens keine Eigenschaften der Göttin einer Prostituierten auf, sondern die Eigenschaften der in einen Mann unglücklich verliebten Göttin, mit dem der Bündel wegen die Natur Attis als Gottheit der Vegetation unmöglich ist. Zweitens hat Attis vor dem Tod Selbstkastration begangen und wurde von Kybele wiederbelebt. Eine Version von Mythos behalten bei Hieronymus trägt eine eher abfällige Qualitäten gekennzeichnet durch die emotional aufgeladenen Identifikationen. Sie waren möglich, weil die Fusion der Gottheiten

⁸³ Vgl. Hieronymus Stridonensis, *In Osee* 1, 30: *Hi sunt quos hodie Romae, matri, non deorum, sed daemoniorum servientes, Gallos vocant, eo quod de hac gente Romani truncatos libidine, in honorem Atys (quem eunuchum dea meretrix fecerat) sacerdotes illius manciparint. Propterea autem Gallorum gentis homines effeminantur, ut qui urbem Romanam ceperant, hac feriantur ignominia.*

in Rom die Auffassung einer weiblichen Gestalt unter vielen Namen, im Falle Kybele identifizierte man sie unter anderem mit Venera⁸⁴, gegen deren Kult die christlichen Kreisen energisch, selbst mit Hilfe von Schmähungen, polemisiert haben⁸⁵.

Das zweite durch Hieronymus angedeutete Motiv der Verweichlichung ist der Kult von Priapus⁸⁶. Gebracht nach Rom, in der hellenistischen Zeit, so in der Zeit der späteren Republik, wurde der Kult besonders durch sexuelle Rituale geprägt. Sein beliebter Volkscharakter störte auch die höheren Schichten nicht, darunter die Schriftsteller. Diese laszive Gottheit identifizierte man auch im Lichte der Homosexualität und laut Volksglauben der verweichlichten Männer – was wie wir sahen, eines der Zeichen dieser Art von Moral war – auch in der Unterwelt sollten sich die Gottheiten mit Priapus⁸⁷ verbinden. Dieses Problem sieht Hieronymus in der Geschichte der Reform Asas (1 Kön 15, 12). Er sagt, dass die vom König aus dem Land geworfene *Verweichlichen* die Anbeter Priapus sind. Selbst die königliche Mutter, Maaca, sollte eine Priesterin der Gottheit⁸⁸

⁸⁴ Vgl. N. Qualls-Corbett, *The Sacred Prostitution. Eternal Aspects of the Feminine*, Toronto 1988, S. 57.

⁸⁵ Vgl. K.K. Karparis, *The Terminology of Prostitution in the Ancient Greek World, Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean 800 BCE – 200 CE*, Madison 2011, S. 231.

⁸⁶ Hieronymus Stridonensis, *In Osee 1, 31: Istius modi idololatria erat in Israel, colentibus maxime feminis Beelphegor ob obsceni magnitudinem, quem nos Priapum possumus appellare.*

⁸⁷ Statilius zitiert durch H. P. Obermayer, *Martial und der Diskurs über männliche „Homosexualität“ in der Literatur der frühen Kaiserzeit*, Tübingen 1998, S. 126: *Scriptum est in Statyllum hominem mollitie diffluentem, qui quum ad infeos descensus erat, apparatus mollitiei suae Priapo dedicavit.*

⁸⁸ Hieronymus Stridonensis, *In Osee 1, 32: Unde et Asa rex tulit excelsa de populo, et huiusmodi sacerdotes, et matrem de augusto deposuit imperio, sicut Scriptura testatur, dicens: Et fecit Asa rectum ante conspectum Domini, sicut David pater eius, et abstulit effeminatos de terra, purgavitque omnes sordes idolorum, quae fecerant patres eius. Insuper et Maacham matrem suam amovit, ne esset princeps in sacris Priapi, et in luco eius quem consecraverat: subvertitque specum eius, et confregit simulacrum turpissimum, et combussit in*

sein. Die Beziehung zwischen dem verurteilten Kult, dessen Anhänger die Königin-Mutter war, Priapus scheint auf dem heiligen Haufen Asherahs zu beruhen. Eine der rituellen Formen der Aufführungen Priapus nimmt die Form eines Stapels von phallischer Symbolik an. Vielleicht sollte auch Mehrdeutigkeit in Bezug auf die erotische Anspielungen der Matronen berücksichtigt werden, in römischen phallischen Kulturen, was Hieronymus auch erwähnt⁸⁹. Die Königin-Mutter konnte aufgrund ihres Alters als eine der Anhängerfrauen der Sekte interpretiert werden.

Die folgenden Hinweise gibt Hieronymus, indem er die Propheten Jesaja kommentiert. Er identifiziert Verweichlichte als Männer, die dem Vergnügen ergeben sind, vor allem, mit Libido verbunden⁹⁰. Er ist sich auch dessen bewusst, dass dies nicht der einzige Aspekt ihrer Tätigkeit ist. Es bezieht sich auch auf die altlateinische Übersetzung des Spötters (*illutores*), er leugnet sie nicht, aber vervollständigt sie,

torrente Cedron. Excelsa autem non abstulit: verumtamen cor Asa perfectum erat coram Deo cunctis diebus suis. Sciendum autem quod in praesenti cadesoth, meretrices ἱερείας, id est sacerdotes Priapo mancipatas vocet.

⁸⁹ Z.B. Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* 7, 24: *Iam quod in Liberi sacris honesta matrona pudenda virilia coronabat spectante multitudine, ubi rubens et sudans, si est ulla frons in hominibus, adstabat forsitan et maritus; et quod in celebratione nuptiarum super Priapi scapum nova nupta sedere iubebatur: longe contemptibilia atque leviora sunt prae ista turpitudine crudelissima vel crudelitate turpissima, ubi daemonicis ritibus sic uterque sexus inluditur, ut neuter suo vulnere perimatur.*

⁹⁰ Diese Art der Promiskuität nach Hieronymus betrifft Männer. Dies wird durch den nachfolgenden Text des heiligen Isidor von Sevilla bestätigt, der in der etymologischen Überlegungen zeigt, dass man das männliche Begehren mit Hüften verbunden hat, während man auch anerkannte, dass der Sitz des weiblichen Begehrens der Nabel ist. Hieronymus Stridonensis, *Epistulae* 22, 11, 2: *Audi, quid de diabolo suspicetur: „virtus eius in lumbis et potestas eius in umbilico“.* *Honeste viri mulierisque genitalia immutatis sunt appellata nominibus;* Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive originum libri XX* 11, 1, 98: *Lumbi ob libidinis lasciviam dicti, quia in viris causa corporeae voluptatis in ipsis est, sicut in umbilico feminis.* Über andere Bedeutungen des Terminus siehe z.B. J. N. Adams, *Seksualizmy łacińskie*, Kraków 2008, S. 252.

um seinen Vorschlag der Übersetzung. Dies zeugt von der Unsicherheit des Autors über die eigentliche Bedeutung des hebräischen Begriff קְדָשִׁים. Im selben Absatz weist der Autor jedoch auf einen Kontext hin, in dem er den für uns interessanten Terminus interpretiert. Unter Berufung auf andere Bibelübersetzer weist er darauf hin, dass für Septuaginta קְדָשִׁים die Anhänger der Mysterienkulte sind, dass für Aquila die Menschen sind, die das Geschlecht geändert haben, und dass Symmachus sagt, dass sie Prostituierte sind, und Theodotion schlägt vor, den Hochmut dieser Gruppe zu sehen, die sich aus der Gesellschaft hat ausgeschlossen lassen, weil sie sich selbst als besser anerkannte⁹¹. In diesem Zusammenhang soll angemerkt werden, dass Aquila und Hieronymus den ähnlichen Weg gehen. *Galloi* in polemischen Zusammenhängen wurden als Person mit unbestimmten Geschlecht behandelt⁹². Man muss bemerken, dass dieser Titel im Laufe der Zeit seinen klaren Bezug auf den Kult der Kybele verloren hat und wurde ein archaisierter Bestimmung für Eunuchen. Obwohl das Zeugnis von diesem Thema dem heiligen Isidor von Sevilla⁹³ entstammt, kann man Schluss ziehen, dass dieses Konzept eher früher entstanden ist. Der Autor beruft sich auf die früher vorhandene sprachliche Tradition.

⁹¹ Vgl. Hieronymus Stridonensis, *In Osee* 1, 33: *In aliis autem locis viros exsecutos libidine, cadesim legimus, Isaia dicente, Et illusores dominabuntur eorum, pro quo in Hebraeo scriptum est: Et cadesim dominabuntur eorum, quod nos in effeminatos vertimus. Aquila autem ἐλλογμένους interpretans, id est, mutatos, hoc ostendere voluit, quod suam naturam mutaverint, et de viris facti sint feminae. Symmachus ἐταυρίδας proprie meretrices appellavit. Septuaginta τετελεσμένους, id est consecratos et initiatos, ut cultores idolorum ostenderent: Theodotion κερχωρισμένους, id est, a populo separatos, qui sibi videbantur a vulgo aliquid plus habere.*

⁹² Z.B. Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* 7, 24: *Hic ita amputatur virilitas, ut nec convertatur in feminam nec vir relinquatur.*

⁹³ Vgl. Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive originum libri XX* 12, 7, 50: *Veteres enim [homines] abscisos gallos vocabant.*

Die oben analysierten Probleme weisen darauf hin, dass vielfältige Verweichlichung untern Männern, die in der Polemik überlebender lateinischer Texte verwendet wurde, seine Widerspiegelung in der Vulgata fand. An die erste Stelle schieben die Kommentare des Heiligen Themen, die Kritik an der heidnischen Religion ausüben. Es scheint, dass dies ein natürlicher Ansatz des Theologen ist. Allerdings kann Kritik an den breiteren politischen Eliten in Bezug auf Verweichlichung nicht nur auf Identifizierung der Verehrer zu Kybele oder Priapus begrenzt werden. Kein Zweifel am politischen Kontext ruft der Verweis auf die Herrschaft hervor über das Volk von verweichlichten Männern (Jes 3, 4). Die Entfernung der Verweichlichten aus dem Land oder aus dem Tempel benötigt das Eingreifen des Königs, so war es auch ein politisches Ereignis, das in dem breiteren, polemischen Kontext zu sehen ist. Anspielungen auf Homosexualität von verweichlichten Männern kommen vor allem zum Ausdruck dank des Kontextes, der sie mit Prostituierten zusammenstellt. Ohne Bedeutung sind auch Assoziationen mit den Priestern von Kybele, deren Kastration man in ähnlichem Sinn abgelesen hat, obwohl es ein Volkstrend war.

Zusammenfassung

Wenn man die hebräischen Termine קָרָשׁ und קָרְשָׁה als *effeminati* übersetzt, hat Hieronymus einen Weg gefunden, mehrere Bedeutungen in einem eleganten in Bezug auf Sprache und mit einem breiten Bereich in einem Terminus mit langer Tradition zu verbinden, die den Lesern der Vulgata bekannt war. Er verstärkte zugleich eine Interpretation, die zur Folge eine Bindung der Verweichlichung mit Prostitution hatte, was weiterhin die Geburt des Konzepts der heiligen Prostitution hervorrief, die sich von den religiösen Dimensionen der Prostitution unterschieden hat. Vulgata griff auf das in der Kultur und Literatur bekannte, lateinische Motiv der Verweichlichung zu-

rück. Unter vielen ihrer Aspekte soll ein Zusammenhang mit den östlichen, ekstatischen Kulturen und die Aufhebung eines sexuellen Elements (Kybele und Priapus) berücksichtigt werden. Dieses Konzept spielt auf das hebräische Verb und den Kontext an, der mit Götzendienst zusammenhängt, in dem die hebräische Bibel so oft für uns interessante Termini einsetzt.

Der Hintergrund der Übersetzung ist jedoch größer. Er betrifft Personen, die sich nicht kontrollieren können (auch in der sexuellen Sphäre), wodurch sie nicht fähig sind, die Macht über andere zu übernehmen. Besonders hilfreich ist hier Jes 3, 4 Vlg, welcher die Rolle der Verwechlichten im Kontext von Gottes Gericht und politischem Zusammenbruch des Staates beschreibt. Es ist daher notwendig, die Verbindung zweier Elemente in einem Begriff zu sehen: die Idee des Opfers aus dem hebräischen Verb und die römische Sorge um die Moral der Vorfahren (*mores maiorum*), deren Verzicht die Erfüllung bestimmter, öffentlicher Funktion unmöglich gemacht hat. Die Idee der Verwechlichung in der römischen Welt erlaubt, einen Mann der homosexuellen Kontakte zu beschuldigen, vor allem in Form von Prostitution, die ihn als Marktführer geschmäler hat. Dieses Motiv berücksichtigend, kann festgestellt werden, dass die Geschichte der Auswirkungen des biblischen Textes, die Annahme der sakralen Prostitution nicht rechtfertigt, ermöglicht aber in ihr ein Treiben von beiden Geschlechtern zu praktizieren. Indem die Männer kritisiert werden, die eine sakrale Prostitution (Dtn 23, 18) ausüben, muss man berücksichtigen, dass es aufgrund der Vulgata möglich ist, eine Gruppe von Männern zu akzeptieren, ohne Bezug auf irgendeine Form des Kultes. Die in Vulgata beobachteten Trends der Übersetzung sind auch besondere Zeuge der Aktualisierung des Begriffs von einer schon mehr unbekannteren Bedeutung.

DARIUSZ SZTUK

**HEBRÄER VON HEBRÄERN,
DER IM GLAUBEN AN CHRISTUS LEBT.
DIE EXISTENTIELLE PARADOXIE VON PAULUS**

Im Zuge der Auseinandersetzung mit dem Gedankengut und der Botschaft der paulinischen Briefsammlung sind zahlreiche Kommentare zu den Briefen des Völkerapostels sowie Veröffentlichungen entstanden, die das Thema des Glaubens bei Paulus zum Gegenstand haben¹. Es ist nicht verwunderlich, denn er selbst widmete ja solchen Überlegungen viel Platz. Allein die Statistik belegt die Bedeutung, welche der aus Tarsus in Kilikien stammende Apostel dem Glauben beimaß: so gebraucht er nicht weniger als 142mal das Substantiv πίστις, während dieses in allen anderen neutestamentlichen Texten nur 101mal vorkommt. Paulus verwendet auch 54mal das Verb πιστεύω und 33mal das von demselben Wortstamm abgeleiteten Adjektiv πιστός². Die hier dargestellten statistischen Angaben sind beeindruckend und dementsprechend nimmt die Zahl von Veröffentlichungen über den Glauben aus der Sicht von Paulus mit der Zeit zu; die Intensität der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Glauben von Paulus, von den Ereignissen vor Damaskus abgesehen, ist währenddessen stets relativ gering gewesen.

¹ S. R. D. Hays, "ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology: What Is at Stake?", in: Lovering E. H. (hrsg.), *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers*, (SBLSPS 30), Atlanta 1991, S.714–729; G. Howard, "On the 'Faith of Christ'", *HTR* 60 (1967), S. 459–465; R. Kempniak, *Wiara w Jezusa Chrystusa na podstawie Listu św. Pawła do Galatów*, Kraków 1993; A. Vanhoye, "Πίστις Χριστοῦ: fede in Cristo o affidabilità di Cristo?", *Biblica* 80 (1999), S.1–21.

² S. L. Morris, „Faith“, in: Hawthorne G.F., Martin R. P., Reid, D. G. (hrsg.), *Dictionary of Paul and his Letters*, Leicester 1993, S. 290.

Der vorliegende Beitrag, mit dem Titel *Hebräer von Hebräern, der im Glauben an Christus lebt. Die existentielle Paradoxie von Paulus*, hat einen Blick auf den Glauben des Völkerapostels zum Ziel, der zu einem besseren Verständnis der in seiner Briefsammlung enthaltenen theologischen Reflexion von seiner einzigartigen Formulierung in Gal 2,19-20 her führen soll.

In seinem 1997 veröffentlichten Buch *Paradoxien bei Paulus. Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie* weist Gerhard Hotze auf paradoxe Zusammenstellungen hin, die an vielen Stellen der paulinischen theologischen Argumentation zu finden sind. Der Verfasser bedienen sich, stilistisch und rhetorisch gesehen, u. a. Antithesen, Periphrasen und Paronomasien, die existentielle Erfahrungen des Apostels widerspiegeln sollen³. Hotze kommt zum Schluss, dass *die paulinischen Paradoxien ... aus dem Gegensatz von Erfahrung und Offenbarung [entstehen]. Wo menschliche Empirie und Logik mit der Botschaft des Evangeliums kollidieren, oder umgekehrt... dort bilden sich Paradoxien*⁴.

Es scheint, dass eine solcher existentiellen Paradoxien, die als **Ur-** bzw. **Quellenparadoxien** bezeichnet werden könnten und auf denen auch andere Aussagen des Apostels beruhen, Paulus' Glaube selbst ist.

³ Die Paradoxie bzw. das Paradoxon ist *eine logische Aussage, die zu überraschenden oder widersprüchlichen Schlussfolgerungen führt*. Vgl. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, 2. Aufl., Warszawa 1998, S. 124. In § 4.3.4.4.41 definiert der Autor das Paradoxon wie folgt: *Es handelt sich dabei um eine Figur, mit deren Hilfe man die Zuhörer für eine längere Zeit im Unklaren lässt, um schließlich Unerwartetes hinzuzufügen*“. *Beispiele für paradoxe Aussagen von Paulus stellen folgende Sätze dar: „Denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark (2 Kor 12,10); Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist (Gal 3,13); Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden. (2 Kor 5,21)*

⁴ G. Hotze, *Paradoxien bei Paulus, Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie*, (NANF 33), Münster 1997, S. 342.

1. Hebräer von Hebräern

Der Apostel Paulus war zweifelsohne ein Jude. Er betont mehrmals seine jüdische Herkunft, indem er sich ein Hebräer, Israelit und Nachkomme Abrahams nennt (2 Kor 11,22). Im Römerbrief fügt er hinzu, er sei *aus dem Stamm Benjamin* (11,1). Seine Familie gehörte dem orthodoxen Judentum an, wovon seine Aussage aus Phil 3,5 zeugt: *Ich wurde am achten Tag beschnitten, bin aus dem Volk Israel, vom Stamm Benjamin, ein Hebräer von Hebräern, lebte als Pharisäer nach dem Gesetz*⁵. Gemäß dem Gesetz (Gen 17,12) wurde Paulus am achten Tag nach der Geburt beschnitten. Ihm wurde der Name Saul (Saulus) gegeben, die an den ersten König Israels anknüpfte. Der Völkerapostel entstammte demselben Geschlecht Benjamin, aus dem auch der genannte Herrscher stammte. Er trug auch einen anderen Namen, Paulus, der römischer Herkunft war und als ein Beleg dafür anzusehen ist, dass er das römische Bürgerrecht besaß, wovon die Apostelgeschichte berichtet (16,37-38; 23,27). Der Apostel Paulus wurde in eine Familie der Pharisäer, die eifrigen Verlehrer des Herrn waren, hineingeboren. Vom Elternhaus her hatte er Kenntnisse des Aramäischen und in der Synagoge lernte er die hebräische Sprache sowie die Texte der Heiligen Schrift. Gemäß der damaligen Sitte erlernte der spätere Völkerapostel auch einen Beruf, und zwar den des Zeltmachers (σκηνοποιός, vgl. Apg 18,3)⁶. Paulus bezeichnet sich selbst als Hebräer von Hebräern. Die Apostelgeschichte berichtet von seiner Ankunft in Jerusalem, wohin er zum Studium ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ kam: *Ich bin ... in dieser Stadt erzogen, zu Füßen Gamaliels genau nach dem Gesetz der Väter ausgebildet*,

⁵ Alle verwendeten Zitate aus der Heiligen Schrift, soweit nicht anders angegeben, stammen aus: Die Bibel. Einheitsübersetzung, Herder Verlag, Freiburg im Briesgau 1980.

⁶ S. G. Szamocki, „Święty Paweł rzemieślnik“, in: ders. (hrsg.): *Życie, apostołat i dziedzictwo Pawła z Tarsu*, (Christianitas Antiqua. Commentationes III), Gdańsk 2010, S. 64–74.

ein Eiferer für Gott, wie ihr alle es heute seid (Apg 22,3). Die jüdischen Jungen wurden hebräischsprachig ausgebildet, wobei nicht auszuschließen ist, dass religiöse Ausbildung des jungen Saulus in Tarsus noch vor seiner Reise nach Jerusalem auch in der griechischen Sprache stattfand, da die Bibel der jüdischen Diaspora die Septuaginta war. Aus der paulinischen Briefsammlung kann auf seine ausgezeichneten Kenntnisse des Griechischen geschlossen werden; die Ausdrucksweise des Apostels weist unverkennbare Einflüsse des Wortschatzes und der Phraseologie der griechischen Bibel (LXX) auf. Äußerst wahrscheinlich ist, dass er in Palästina auch einen intensiveren Kontakt mit der aramäischen Sprache hatte⁷.

Saulus wurde ein Schüler des Rabbi Gamaliel, bei dem er die Auslegung der Heiligen Schrift sowie die Fähigkeit erlernte, daraus alle lebensnotwendigen Schlussfolgerungen zu ziehen. Im Gesetz und bei den Propheten waren nach jüdischen Ansichten nämlich die ganze Weisheit und das gesamte Wissen enthalten. In Jerusalem vertiefte Saulus die Kenntnisse der Religion seiner Väter und wurde stolz auf die Geschichte seiner Nation und auf seine Volkszugehörigkeit. Der Aufenthalt in der pharisäischen Schule hinterließ beim ihm eine besondere Prägung. Indem er über sein Leben vor dem Damaskusgeschehen berichtet, schreibt er im Galaterbrief (1,14): *In der Treue zum jüdischen Gesetz übertraf ich die meisten Altersgenossen in meinem Volk ... mit dem größten Eifer setzte ich mich für die Überlieferungen meiner Väter ein.* Dieses dramatische Bekenntnis ist von entsprechenden Hinweisen und Anspielungen in einigen anderen Schriften von Paulus sowie dem eindeutigen Zeugnis der Apostelge-

⁷ Aus den Briefen von Paulus folgt, dass er mit targumischen Traditionen, d. h. den Verständnis- und Deutungszugängen vertraut war, die in aramäischen Bibelübersetzungen enthalten waren. S. M. Silva, „Old Testament in Paul“, in: Hawthorne G. F., Martin R. P., Reid D. G. (Hrsg.), S. 635.

schichte (9,1-2) bestätigt. Die Jugendzeit des späteren Völkerapostels verlief im Zeichen einer starken Ablehnung Jesu und seiner Kirche.

2. Glaubender an den einen Gott

Das Damaskusgeschehen, das im Leben von Saulus eine radikale Wende brachte, stellt nach der Ansicht vieler Bibelwissenschaftler eher kein Moment religiöser Bekehrung dar, weil das frühe Christentum, das Paulus und die Mitglieder einiger von ihm evangelisierten Gemeinden übernahmen, dem Judentum entstammte. Der Apostel hörte ja nie auf, an den Gott seiner Väter zu glauben. In dieser Sichtweise ging Paulus nicht von einer Religion zur anderen oder vom Leben in der Sünde zum Leben aus der Gnade über. Deshalb pflegen viele Autoren in seinem Fall von einer *Berufung* bzw. *Berufungsoffenbarung*⁸ zu sprechen. Paulus – dieser Gedanke findet sich in seiner im Galaterbrief enthaltenen Autobiographie – fühlt sich genauso wie die Propheten Jeremia und Jesaja berufen, denn er sagt: ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ θεὸς ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν (Gal 1,15-16). Diese Worte betonen das beständige Handeln desselben Gottes während des gesamten Lebens von Paulus⁹.

Auf den Glauben an den einen Gott beruft sich der Völkerapostel in vielen in seinen Briefen enthaltenen Argumentationen. In 1 Kor 8 teilt er offen die Überzeugung der *Starken* der Korinthergemeinde, *dass es keine Götzen gibt in der Welt und keinen Gott außer dem einen* (1Kor 8,4: οἶδαμεν ὅτι οὐδὲν εἶδωλον ἐν κόσμῳ, καὶ ὅτι

⁸ Vgl. S. N. Brodeur, *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo. Studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline*, (Theologia 2), Roma 2010, S. 62.

⁹ Der Apostel benutzt in seinen Briefen sporadisch Termini, die Designate des Begriffes „Bekehrung“ sind (ἐπιστρέφω, μετανοέω – μετάνοια) und tut dies ausschließlich in Bezug auf andere Menschen (z. B. die Empfänger seiner Briefe). S. 1 Thes 1,9; 2 Kor 3,16.

οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς). Wenn einige Menschen und Völker sich auch vor der Vielzahl *solcher Götter und Herren* verneigten (vgl. 1 Kor 8,5), *so haben doch wir nur einen Gott, den Vater. Von ihm stammt alles und wir leben auf ihn hin. Und einer ist der Herr (εἷς κύριος): Jesus Christus* (1 Kor 8,6). Der εἷς θεός-Formel bedient sich Paulus auch in Gal 3,20. In 1 Thess 1,9 bezeichnet der Apostel die Bekehrung der Thessalonicher als ein Aversio von den Götzen und Conversio zum lebendigen und wahren Gott θεῶ ζῶντι καὶ ἀληθινῶ. In diesen Worten scheint er die Initiative des einzigen Gottes zu betonen, an den er nach wie vor glaubt¹⁰, obgleich man mit Blick auf die Gesamtheit der paulinischen Aussagen eigentlich feststellen müsste, dass der Apostel, indem er das Handeln Gottes in Christus und dessen endgültige Herrschaft erkannte, den Monotheismus in ein *dynamisch-eschatologisches Phänomen* umdefinierte¹¹.

3. Lebender aus dem Glauben an Christus

Unter den zahlreichen autobiographischen Aussagen des Völkerapostels, in denen auf authentische Weise seine persönliche Beziehung mit Christus beschrieben und zugleich die Paradoxie seines Glaubens ausgedrückt wird, finden sich auch die Worte in Ga 2,19-20:

¹⁰ Vgl. M. Tiwald, *Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation*, (Herders Biblische Studien 52), Freiburg im Breisgau 2008. Aussagen von Paulus darüber, dass er Jude geblieben sei (Röm 2,28; 3,9; 1 Kor 9,20; Gal 2,15), die durch eine eingehende Analyse der Texte des sog. frühen Judentums bestätigt wurden, ermöglichten dem Autor die Feststellung, dass *seinem Selbstverständnis nach ... Paulus zeit seines Lebens Jude [blieb] – auch als Christ*. (S. 456)

¹¹ Vgl. W. Schrage, *Unterwegs zur Einzigkeit und Einheit Gottes: zum Monotheismus des Paulus und seiner alttestamentlich-jüdischen Tradition*, *EvTh* 61 (2001), S. 201.

ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῷ ζήσω
Χριστῷ συνεσταύρωμαι·
ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός·
ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ
τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ

*Nun bin ich aber durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich
für Gott lebe,
ich bin mit Christus gekreuzigt.
Und nicht mehr lebe ich, sondern Christus lebt in mir;
was ich aber jetzt im Fleische lebe, das lebe ich im Glauben an den
Sohn Gottes,
der mich geliebt und sich selbst für mich hingegeben hat¹².*

Diese Perikope wurde in den Kontext des sog. antiochenischen Streites gestellt, der in einer heftigen Meinungsverschiedenheit zwischen Paulus und Petrus bestand und der durch das unehrliche Verhalten des Apostelfürsten gegenüber den Brüdern, die aus dem Heidentum stammten, ausgelöst wurde. Gerade dieses Ereignis stellte den Grund dar, weshalb Paulus zu einer Apostrophe greift, die mit Worten Ἠμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἔθνῶν ἁμαρτωλοί (Gal 2,15) beginnt. Damit betont er seine Zugehörigkeit zum Volk des Ersten Bundes und leitet so seine Argumentation zugunsten der Rechtfertigung aus dem Glauben an Jesus Christus (Gal 2,16) ein¹³. Deren krönender Abschluss bilden die Worte, die auf paradoxe Weise zur Geltung bringen, dass Paulus mit dem Gesetz gebrochen habe, um für Gott im Glauben an Christus zu leben.

¹² Übersetzung des Verfassers.

¹³ Auch in den anderen Briefen von Paulus findet man Zeugnisse seiner beständigen Zugehörigkeit zum Volk des Ersten Bundes (s. Röm 2,28ff; 1 Kor 9,20; 2 Kor 11,22ff).

Das emphatische ἐγώ (ich) am Anfang dieses Bekenntnisses ist personal-typischer Art: Paulus erzählt hier sowohl von seiner eigenen Erfahrung des Glaubens (die Perikope befindet sich im autobiografischen Teil des Galaterbriefes), als auch von derjenigen aller Christen¹⁴. Diese Textpassage wäre demnach als eine der paulinischen Aussagen anzusehen, in denen der Apostel seinen Glauben neu definiert.

¹⁴ Die Autoren unterscheiden sich im Hinblick auf die Deutung des Begriffs ἐγώ, der in Gal 2,19-20 vorkommt. Eine erste Gruppe spricht in diesem Zusammenhang vom *nicht-individuellen Ich*. Vgl. E. Stauffer, ἐγώ in: *GLNT*, III, 81: der Gebrauch von ἐγώ bedeutet nicht, dass *sich der Apostel auf persönliche Erfahrung bezieht oder ein geistiges Itinerarium rekonstruiert, die ausschließlich seine Person betrifft*“; H.-D. Betz, *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, (Hermeneia), Philadelphia 1979, S. 122, spricht vom „paradigmatic ‘I’“. Vgl. B. Dodd, *Paul's paradigmatic 'I'. Personal Example as Literary Strategy*, (JSNTSS 177), Sheffield 1999, S. 158–160; A. Pitta, *Lettera ai Galati*, (SdOC 9), Bologna 1996, S. 150f., 346; H. Weder, *Das Kreuz Jesu bei Paulus. Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken*, (FRLANT 125), Göttingen 1981, S. 175; S. Zedda, „Morto alla legge mediante la legge“ (Gal 2,19a): testo autobiografico sulla conversione di San Paolo?, *RivBib* 37 (1989), S. 81–82; P. Bonnard, *L'épître de Saint Paul aux Galates*, (CNT 9), Neuchatel–Paris 1972, S. 55, hält fest: „*ego est encore littéraire*“; A. M. Buscemi, „Struttura della Lettera ai Galati“, *ED* 34 (1981), S. 65, beschreibt dieses Pronomen als „letterario e paradigmatico“; R. Kieffer, *Foi et justification à Antioche*, (LD 111), Paris 1982, S. 67, ist überzeugt, dass „le ‚je‘ paulinien devient ici le prototype de toute conversion authentique d'un Juif au Christ“. Vom personalen und typischen ἐγώ schreiben: W. Thüsing, *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie*, Münster 1986, S. 109; R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology*, (BZNW 32), Berlin 1967, S. 57; G. Ebeling, *Die Wahrheit des Evangeliums. Eine Lesehilfe zum Galaterbrief*, Tübingen 1981, S. 164. Eine zweite Gruppe von Autoren plädiert für ein individuelles ἐγώ. Vgl. V. Hassler, „Glaube und Existenz. Hermeneutische Erwägungen zu Gal 2,15-21“, *ThZ* 25 (1969), S. 247; A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater*, (ThHK 9), Berlin 1984, S. 96; M. J. Lagrange, *Saint Paul. Epître aux Galates*, (ÉtB), Paris 1950, S. 51. Auf dieselbe Weise deutet den Begriff E. Farahian, *Le „Je“ paulinien. Etude pour mieux comprendre Gal. 2,19-21*, S. 284, indem er von einem „je réflexif“ spricht.

Paulus sagt also, er lebe für Gott, dies sei ihm aber nur möglich geworden, weil er sich von seiner Bindung an das mosaische Gesetz als Quelle der Erlösung befreit habe. Der Kontext legt nahe, dass sich der Terminus νόμος mit wenigen Ausnahmen (Gal 3,10; 4,21; 6,2) an das Gesetz Mose als Ganzes bezieht, ohne dass innere Differenzierungen vorgenommen werden, welche die einzelnen Teile des Gesetzes verneinen bzw. bejahen. Wer zum Glauben an Christus gekommen sei und in ihm einen Weg zur Rechtfertigung gefunden habe (Gal 2,15-17), könne nicht „zugunsten des Gesetzes“ handeln. Er könne im Gesetz auch nicht den Sinn und das Fundament seines Lebens suchen. Tatsächlich sagt Paulus, indem er sich zur Rolle des Gesetzes im Heilsplan Gottes äußert, dass das Gesetz die Menschen in Zucht gehalten habe, unter der sie nun aber nicht mehr stünden (Gal 3,24–25). Vorher seien sie *im Gefängnis des Gesetzes, festgehalten* gewesen (Gal 3,23), hätten *unter dem Gesetz* gestanden (Gal 4,5), doch Christus habe sie von diesem Joch der Knechtschaft dadurch befreit (Gal 5,1), dass er den Fluch des Gesetzes auf sich genommen habe (Gal 3,13). Die Rolle des Gesetzes wird von Paulus mit der des Erziehers verglichen, der seine Funktion ausübte, bis die Menschen *erwachsen* wurden und ihre *Volljährigkeit* im Glauben erreichten (Gal 3,24–25), denn das Kommen Christi wurde zur *Grenze der Geltung des Gesetzes*¹⁵. In der Sicht von Paulus setzte Christus dem Gesetz ein Ende, indem er es durch seinen Tod – den vollkommensten Beweis der Liebe zu jedem Menschen (Ga 2,20) – erfüllte und die Menschen so von der Vormundschaft des *Zuchtmeisters* befreite. Es muss bemerkt werden, dass sich ohne Bezug auf das zentrale Ereignis der Heilgeschichte, den Tod Christi, die rätselhafte

¹⁵ Vgl. G. Bertram, παιδεύω κτλ., in: *GLNT*, IX, 174-177; A. Pitta, *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati*, S. 198; A. M. Buscemi, „La funzione della legge (Ga 3,19-25)“, S. 418.

und paradoxe Formel διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον – vor allem deren erster Teil διὰ νόμου – weder verstehen noch richtig interpretieren lässt. Grammatisch gesehen, hat er eine instrumentale Bedeutung (*mit Hilfe des Gesetzes*)¹⁶. Das Gesetz bereite den Boden für das Heilshandeln Christi vor, deshalb ist der Völkerapostel sich dessen bewusst, dass *als die Zeit erfüllt war* (Gal 4,4), nur in Christus, dem Sohn Gottes, die Quelle des Heils sowohl für den Apostel selbst, als auch für die Juden und Griechen aufschien (Röm 1–4). Derjenige, der die Anhänger des Weges verfolgte, der seinen Anfang im Christi Kreuz nahm, spricht ferner davon, dass er mit Christus gekreuzigt worden sei; dabei fasste er früher die Worte *Verflucht ist jeder, der am Pfahl hängt* (Gal 3,13) ganz anders auf, als er es im Galaterbrief tut. Das Verb συνεσταύρωμαι, dem im Kontext des Gal 2,19 eine geistige Bedeutung zukommt, kommt auch in Röm 6,6 vor, wo er den Tod des *alten Menschen* meint. Durch den Gebrauch des Perfectum betont Paulus zusätzlich, dass seine Teilhabe am Tod Christi eine beständige Wirklichkeit darstelle und dass die Situation des Mitgekreuzigtseins mit Christus nicht in einem einmaligen Ereignis bestehe sondern andauert und sein Leben präge¹⁷. Das Perfectum

¹⁶ Vgl. F. Blass – A. Debrunner – F. Rehkopf, *Grammatica del Nuovo Testamento*, §223.3; A. M. Buscemi, *L'uso delle preposizioni nella Lettera ai Galati*, (SBF Analecta 17), Jerusalem 1987, S. 37–38. Einige Exegeten, um das Problem aufzulösen, wie man dem Gesetz durch das Gesetz selbst sterben könne, sehen διὰ nicht als eine instrumentale, sondern als eine modale Präposition an. Vgl. J. M. Gonzalez Ruiz, *Epistola de San Pablo a los Galatas*, Madrid 1964, S. 128; U. Borse, *Der Brief an die Galater*, (RNT), Regensburg 1984, S. 117.

¹⁷ Vgl. B. M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Oxford 1990, S. 112f., 74. Fanning spricht von einer „dual temporality“. Anders bei T. R. Hatina, „The Perfect Tense-Form in Recent Debate: Galatians as a Case Study“, *FiNe* 8 (1995), S. 10–11. Der Autor äußert seine Überzeugung, dass der Kontext, in dem der Ausdruck steht, es nicht erlaube, über die Folgen des Mitgekreuzigtseins zu sprechen, die auch in der Gegenwart fort dauern würden. Der Gebrauch des Perfectum lasse sich durch den Wunsch von Paulus, „the im-

συνεσταύρωμαι, das in diesem Zusammenhang verwendet wurde, kann als Indicativus passivum und entweder als *Ich wurde mitgekreuzigt* oder – unter Betonung des Handlungsergebnisses – als *Ich bin mitgekreuzigt* interpretieren und übersetzen. Es bietet sich darüber hinaus die Möglichkeit, die Aussage von Paulus als Indicativus medii zu deuten und damit seine Entscheidung hervorzuheben, sich zu Christus zu bekennen: *Ich habe mich mit Christus kreuzigen lassen*¹⁸. Die persönliche Dynamik, die den Apostel mit Christus verbindet, stellt der Glaube dar, denn im Satz ἐν πίστει ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ bezeugt Paulus die persönliche Ausrichtung seines Lebens auf Christus, die gerade auf dem Glauben – πίστις – beruht¹⁹. Dieser Glaube

portance of identifying with Christ's crucifixion as the ultimate point of union between Christ and the believer", begründen.

¹⁸ Vgl. R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus. Eine Studie zur paulinischen Theologie*, (MThS 1), München 1950, S. 61. Schnackenburg unterscheidet drei Phasen des Mitgekreuzigtseins mit Christus: a) die Kreuzigung Christi, die grundsätzlich für alle geschieht ὑπὲρ ἡμῶν Gal 3,13); b) die *Mitkreuzigung* des Christen bei seiner persönlichen Christwerdung, d. i. bei seiner Taufe (ἀπέθαμεν Gal 2,19a); c) das (mystische) *Mitgekreuzigtsein* des Christen in seiner beständigen Christusgemeinschaft (συνεσταύρωμαι Gal 2,19; vgl. 6,14).

¹⁹ Allein die Zahl der mit dem Glauben verbundenen Termini, weist – wie es schon eingangs bemerkt wurde – auf dessen besondere Bedeutung in der paulinischen Lehre. Bei Paulus kommen Verben wie Substantive mit dem Stamm πιστ- oft absolut vor. Wenn sie im Text näher bestimmt werden, wird der Begriff „Gott“ – beim Verb stehend – im dritten Kasus bzw. durch ἐπί und den dritten Kasus ausgedrückt (Gal 3,6; Röm 4,3; 9,33; 10,11). Wenn von Christus die Rede ist, verbindet sich das Verb mit εἰς (Röm 10,14; Gal 2,16; Phil 1,29) bzw. ἐν (Eph 1,13). Oft tritt das Substantiv πίστις, grammatikalisch gesehen, im Genitivus obiectivus auf, der immer als *Glaube an*, hier als *Glaube an Jesus Christus* (Röm 3,22; Gal 2,16; 3,22), *Glaube an Jesus* (Röm 3,26), *Glaube an Christus* (Phil 3,9) oder *Glaube an den Sohn Gottes* (Gal 2,20) zu übersetzen ist. In den paulinischen Briefen kommen auch die Konstruktionen πίστις εἰς, ἐν (Gal 3,26; 2 Tim 3,15; Kol 1,14), ἐκ πίστεως (Röm 3,30; 4,16; Gal 3,7.8.9.12.24; 5,5), διὰ τῆς πίστεως (Röm 3,30; Gal 3,14) und πίστει (Röm 3,28; 5,2). S. G. Barth, Πίστις, in: *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, II,

erscheint hier als die Kraft, die den Völkerapostel zum Christus als der Sohn Gottes hinaufhebt, weil es – wie der Apostel betont – der Glaube an den Sohn Gottes ist²⁰.

Das Leben von Paulus verläuft demnach ἐν σαρκί (im Fleisch; hier kann auch von allen persönlichen Eigenschaften des Apostels, einschließlich seiner Herkunft dem Fleisch nach und des reichen Schatzes seiner Erfahrungen als Jude, gesprochen werden)²¹ und im

941-957; R. D. Hays, “ΠΙΣΤΙΣ and Pauline Christology: What Is at Stake?”, in: Lovering E. H. (Hrsg.), *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers*, (SBLSPS 30), Atlanta 1991, S. 714–729; G. Howard, „On the ‚Faith of Christ‘“, *HTR* 60 (1967), S. 459–465.

²⁰ Vgl. H. Witzkyk, „‘Życ dla Boga’ – Pawłowa wizja chrześcijanina (Gal 2,19-21)“, in: Szamocki G. (hrsg.), S. 116.

²¹ Der Begriff σάρξ kommt in der gesamten paulinischen Briefsammlung 89mal (26mal im Römerbrief; 11mal im Ersten Korintherbrief; 11mal im Zweiten Korintherbrief; 18mal im Galaterbrief; 9mal im Epheserbrief; 5mal im Philippenerbrief; 9mal w Kolosserbrief) vor und erhält unterschiedliche sprachliche Färbungen, die seinen Gebrauch sowohl in der LXX, als auch in der klassischen Literatur widerspiegeln. An erster Stelle ist die allgemeine, physische Bedeutung zu nennen, in der σάρξ ein Synonym des menschlichen Körpers ist (vgl. Röm 2,28; 4,1; 1 Kor 10,18; 15,39; 2 Kor 12,7; Gal 4,13-15). Der Mensch ist mit seinem Körper den Bedingungen der Zeit unterworfen, in die er hineingebo- ren wurde. In diesem Sinne kann sich σάρξ auf das diesseitige menschliche Leben beziehen (vgl. Phlm 1,16, wo ἐν σαρκί ἐν κυρίῳ entgegengesetzt ist), das Krankheiten und Schwächen ausgesetzt (vgl. Gal 4,13: ἀσθένειαν τῆς σαρκός), Gefahren ausgeliefert (2 Kor 4,11) sowie unterschiedlich verwundbar und ver- letzbar ist (2 Kor 7,1). Das Dasein „im Fleisch“ nahm auch Jesus, Gottes Sohn, an, der ἐκ σπέρματος Δαυιδ κατὰ σάρκα (Röm 1,3) geboren wurde. Der hier gebrauchte Ausdruck „dem Fleisch nach“ beschreibt hier die Wahrheit über das irdische und menschliche Leben des Sohnes Gottes, der in die Begrenztheit des σάρξ-Bereichs eintrat (vgl. Röm 9,5). Wenn Paulus sagt, dass der Glaubende noch ἐν σαρκί lebt, meint er das körperliche Dasein und verleiht diesem Aus- druck einen neutralen Sinn, wie es in unserer Perikope in Gal 2,20 (vgl. Kol 2,1.5) der Fall ist. Dasselbe lässt sich vom Adjektiv σαρκικά sagen, den Paulus in 1 Kor 9,11 verwendet, wo die Geistesgaben, die der Korinther Gemeinde geschenkt wurden, mit den irdischen (materiellen) zusammengestellt werden, welche die Apostel von den von ihnen evangelisierten Gemeinden erwarten können.

Glauben. Durch die Erklärung seines Glaubens an den Sohn Gottes wollte der Apostel mit Sicherheit den besonderen Charakter seines Lebens aus dem ihm geschenkten Glauben ausdrücken. Diese Annahme wird durch die Worte von Paulus selbst bestätigt, der über den Sohn Gottes als den Erlöser, der sich hingegeben hat (Gal 2,20e) spricht und der sich in seiner auf die Menschen gerichteten Heilshandlung sich allein von ἀγάπη leiten ließ. Indem sich Paulus des Titels υἱὸς τοῦ Θεοῦ bedient, weist er auf die göttliche Quelle dieser Liebe. Nur der Sohn Gottes²² konnte einen ungerechten Tod am Kreuz annehmen, um die Menschen zu rechtfertigen. Aus diesem vollkommensten Akt der Hingabe und Liebe erwächst das neue Leben der Menschen, die den Glauben an Christus, den Sohn Gottes, annahmen. Das Kreuz Christi prägt die neue Identität des Apostels und jedes Christen²³, der sich während seines ganzen Lebens durch συνεσταύρωμαι erneuert. Dieses Mitgekreuzigtsein erinnert ununterbrochen an die Quelle des Glaubens von Paulus und jedem Gläubi-

An einigen Stellen der paulinischen Briefsammlung erhalten Begriffe wie σὰρξ, κατὰ σάρκα, σάρκινος negative Bedeutung und drücken wiederholt die menschliche Sündhaftigkeit aus. Dies betrifft vor allem Wendungen wie σοφοὶ κατὰ σάρκα (1 Kor 1,26), καυχῶνται κατὰ σάρκα (2 Kor 11,18), ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ (2 Kor 1,12), welche die menschliche Existenz als schwach, vergänglich und anfällig für Versuchungen und Schwächen beschreiben. In anderen Texten (Röm 7-8; Gal 5-6) wird der Terminus σὰρξ stets dem Begriff πνεῦμα entgegengesetzt und hat eine negative Bedeutung. Vgl. E. Schweizer, σὰρξ, in: *GLNT*, XI, 1265–1396; W. Schauf, *Sarx. Der Begriff "Fleisch" beim Apostel Paulus unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre*, (NA 11/1-2), Münster i. W. 1924, S. 142–144; A. Sand, *Der Begriff „Fleisch“ in den paulinischen Hauptbriefen*, (Biblische Untersuchungen 2), Regensburg 1967, S. 165–217; C. Spicq, *Note di lessicografia neotestamentaria*, (GLNTS 4/2), Brescia 1994, ad vocem, S. 512–522.

²² Vgl. W. Thüsing, S. 112–113.

²³ Vgl. H. Weder, S. 236–240. Weder spricht von der christlichen Identität als der „Signatur des Lebens“. G. Barbaglio, *Il pensare dell'apostolo Paolo*, (La Bibbia nella storia 21), Bologna 2004, S. 246: „Inabitazione di Cristo è l'avvenimento trasformante e creativo di una nuova identità spirituale.“

gen, die in einer tiefen Kommunion zwischen ihm und Christus besteht²⁴. Sie dauert während des ganzen Lebens ἐν σαρκί und gleichzeitig ἐν πίστει an²⁵. Die Aussage des Apostels enthüllt die besondere Bedeutung des Festhaltens an Christus, den er früher – noch als Saulus – verfolgte. Dieses Festhalten oder der Glaube an Christus umfasst zwei Bestandteile: die Teilhabe am Tod Christi und die Teilhabe an seiner Auferstehung. Insofern ist das Leben von Paulus vom Heilsgeschehen des *gekreuzigten Christus* bestimmt, die von ihm in ständiger eschatologischer Spannung zwischen der Gegenwart des *Gerechtfertigt-Sein in Christus* (Gal 2,17), die ein *Leben für Gott* darstellt (Gal 2,19), und der Zukunft, von der er sich die Rechtfertigung als *die Fülle des Lebens mit Gott und in Gott* erhofft, erlebt wird. Wie wir oben gesehen haben, war der Apostel beständig unter großem Eindruck dessen, was er vor Damaskus erlebt hatte, und kam nicht aus dem Staunen darüber heraus, wie groß Gottes Liebe ist, die sich gerade ihm, dem Verfolger des aus Liebe Gekreuzigten und Auferstandenen, offenbarte. Er konnte es nicht mehr vergessen, dass sich dieser Sohn Gottes „für mich hingegeben“ hat (Gal 2,20)²⁶ und dass dieser einst von Paulus Verfolgte *jetzt* in ihm als menschlichem

²⁴ Vgl. Ch. H. Cosgrove, *The Cross and the Spirit. A Study in the Argument and Theology of Galatians*, Macon 1988, S. 141: „The participation in Christ’s crucifixion is not left behind when the believer is transferred into the sphere of Christ’s life but remains the enduring ‘occasion’ of that life in the world.”

²⁵ Vgl. R. D. Hays, „Christology and Ethics in Galatians: The Law of Christ“, *CBQ* 49 (1987) S. 288. Hays stellt fest, dass „the meaning of *pistis* is inseparable from the self-sacrificing obedience definitively performed by Jesus Christ. Faith cannot be understood to mean only cognitive assent. For Christ’s people entails nothing other than to live in accordance with the structure of existence defined by his obedience”.

²⁶ Es handelt sich um die klassische Dahingabeformel, die folgendermaßen definiert wurde: „Als Formel ergab sich ein Satz, in dem Gott Subjekt, Objekt seines Handelns sein Sohn ist; das Prädikat steht im Aorist; und dieses Handeln Gottes wird als ‚für uns‘ geschehen charakterisiert. Nach dem Prädikat παρέδωκεν nenne ich diesen geprägten Satz, Dahingabeformel“. S. K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, S. 56.

Wesen lebt. Es ist verständlich, dass die durch den Glauben vollzogene Vereinigung mit dem Sohn Gottes – mit seiner Liebe und seinem Opfer – für Paulus kein bloß geistliches Erlebnis war. Der Glaube, der den Völkerapostel mit Christus vereinte und ihm auf die Ebene seines Opfers und seiner Liebe hinaufhebt, offenbarte sich auch im alltäglichen Leben von Paulus: ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη (Gal 5,6). Die personale und gleichsam mystische Vereinigung mit dem Sohn Gottes²⁷, die – wie der Apostel betont – ihm dazu befähigt, ein Leben „für Gott“ zu führen (Gal 2,19), entfremdet Paulus nicht dem Leben in der Welt. An einer anderen Stelle hält der Völkerapostel fest: *[Christus] ist ... für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr für sich leben, sondern für den, der für sie starb und auferweckt wurde* (2 Kor 5,15). Daraus folgt, dass das neue Leben niemals in statischer Haltung verlaufen, sondern eine große Dynamik entwickeln soll. Eine solche Dynamik findet sich auch im Leben des Völkerapostels, weil ζωὴ ἐν πίστει bei ihm trotz seiner existentiellen Paradoxie zu einer konkreten Antwort für alle Gaben wurde, die Paulus von Gott über seinen Sohn Jesus Christus erhielt. Das Leben *in Christus* und *mit Christus*, von dem der Apostel an

²⁷ Der Apostel greift an vielen Stellen seiner Briefsammlung zu der ἐν Χριστῷ-Formel. Ihr Kontext (auch in 2,19-20) lässt viele Autoren seine Worte als Ausdruck einer *mystischen Beziehung* zwischen Paulus und Christus fassen. S. H. E. Weber, “Die Formel 'in Christo' und die paulinische Christusbystik”, *NKZ* 31 (1920), S. 213–260; A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, London 1931; A. Wikenhauser, *Die Christusbystik des Apostels Paulus*, Freiburg 1956; J. Rumak, *Mistyka św. Pawła Apostoła*, Assisi 1977; R. Penna, *L'Apostolo Paolo. Studi di esegesi e di teologia*, 630-673; G. Sellin, “Die religionsgeschichtlichen Hintergründe der paulinischen ‘Christusbystik’”, *ThQ* 176 (1996), S. 7–27; H. Ch. Meier, *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament*, (TANZ 26), Tübingen 1998.

vielen Stellen seiner Briefsammlung berichtet, wurde in seinem Fall zu einem Dasein für Christus und für Gott²⁸.

²⁸ Mehr zur Proexistenz aus der Sicht von Paulus s.: D. Sztuk, „*Życ dla Boga*” według świętego Pawła. *Studium egzegetyczno-teologiczne formuł dotyczących proegzystencji chrześcijanina*, (Rozprawy i studia biblijne 21), Warszawa 2006.

HÄRESIE ALS FORM DER KIRCHENVERFOLGUNG IN *ENARRATIONES IN PSALMOS* VON HL. AUGUSTINUS

Einführung

Die Häresie ist nach Augustinus eine Form des Irrdenkens der Gläubigen in Bezug auf die Lehre der Kirche¹, wobei nicht jede falsche Überzeugung als Häresie bezeichnet werden kann. Obwohl die Heiden und Juden den christlichen Glauben ablehnen, können sie nicht als Häretiker im eigentlichen Sinne des Wortes gelten. Zu denen zählt Augustinus Menschen, die sich nicht nur irren, sondern auch an ihrer Gesinnung festhalten und so gegen die Gemeinschaft der Kirche auftreten². Das Problem der Häresie muss vor dem Hintergrund der geistigen Haltung der Menschen in ihrer Beziehung zum Glauben der Kirche³ erörtert werden.

Auch wenn die Häretiker an ihren falschen Überzeugungen entgegen der Lehre der die Kirche festhalten, müssen sie einerseits zur christlichen Gemeinschaft gezählt werden, der sie widersprechen, andererseits bleiben sie aber gerade außerhalb dieser Gemeinschaft, da sie gegen sie auftreten⁴.

¹ Vgl. *De vera religione liber unus (vera rel.)*, 9,16, Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA), 6/1, Roma 1995, S. 40.

² Vgl. G.R. Evans, *Eresia, scisma*, „Agostino Dizionario Enciclopedico“ (ADE), ed. A Fitzgerald, ed. italiana: L. Alici, A. Pieretti, Roma 2007, S. 647.

³ Vgl. *Enarratio in Psalmum (En. in Ps.)*, 30 (3), 8, CCL 38, Turnholti 1956, S. 208; *En. in Ps.* 118 (26), 4, CCL 40, S. 1754.

⁴ Vgl. *En. in Ps.* 30 (3),8, CCL 38, S. 208; *En. in Ps.* 65, 5, CCL 39, S. 843; *En. in Ps.* 30 (3), 9, CCL 38, S. 209; *En. in Ps.* 106, 14, CCL 40, S. 1580–1581. G.R. Evans (*Eresia...*, S. 648–649) bemerkt, dass sich Augustinus im Laufe seines Lebens mit seinen Schriften gegen drei Gruppen von Häretikern – Manichäer, Pelagianisten und Donatisten wandte. Die Häresie verbindet sich in der Auffassung von Augustinus mit dem Schisma, was am deutlichsten in der Auseinandersetzung mit den Donatisten zum

In diesem Sinne muss man die Häresie nicht nur als Widerspruch gegen eine bestimmte Lehre, sondern auch vor allem gegen die Kirche selbst verstehen. Augustinus bezeichnet daher die Häretiker als verborgene Feinde und Verfolger der Kirche⁵. Das Wesen der Häresie, wie Augustinus ausführt, enthüllt sich am deutlichsten, wenn es aus ekklesiologischer Sicht reflektiert wird. Sie erscheint in diesem Zusammenhang sie als eine der Formen der Kirchenverfolgung.

1. Häretische Parteien

Unter den Häretikern unterscheidet Augustinus drei grundsätzliche Gruppen. Zu der ersten gehören Häretiker im engeren Sinne, das heißt diejenigen, die zunächst Mitglieder der Kirche waren und dann verschiedene

Ausdruck gebracht wird. In diesem Fall verbindet sich das aus der Sorge um die Heiligkeit der Kirche resultierende Schisma mit der theologischen Auseinandersetzung um die Geltung der von den Häretikern gespendeten Taufe. „Inter nos, quibus idem Christus natus, mortuus et resurgens, una religio, eadem Sacramenta, nihil in christiana observatione diversum, schisma factum, non haeresis dicitur. Siquidem haeresis est diversa sequentium secta: schisma vero, idem sequentium separatio (Contra Cresconium grammaticum partis Donati libri quattuor” (*Cresc.*), 2,3,4, NBA 16/1, Roma 2002, S. 106). Diesen Unterschied beschreibt er, indem er das Verhältnis der Kirche zu den Juden darstellt (*Contra Faustum Manichaeum libri treginta tres, (c. Faust.)*, 20,3-4, NBA 14/2, Roma 2004, S. 398–400). Dennoch bemerkt G.R. Evans (*Eresia...*, S. 648), ohne Unterschiede zwischen dem Schisma und der Häresie zu verwischen: *Nonostante queste differenze, ci sono alcuni aspetti per i quali eresia e scisma sono simili o si sovrappongono o ineriscono reciprocamente. ... Per Agostino lo scisma include l'eresia ed è anche tale, perché equivale a una rottura nell'unità della Chiesa.* Wegen dieser gegenseitigen Abhängigkeit und unter gleichzeitiger Berücksichtigung der Unterschiede zwischen der Häresie und dem Schisma werden sie im vorliegenden Artikel zusammen betrachtet und mit den Begriffen *Häresie* und *Häretiker* beschrieben. Vgl. M. Fiedorowicz, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg–Basel–Wien 2007, S. 370–371; W. Myszor, *Herezja*, [in:] *Katolicyzm A-Z*, Red. Z. Pawlak, Poznań 1999, S. 131–134; D. Olszewski, *Schizmy*, [in:] *Słownik Teologiczny*, Red. A. Zuberbier, Katowice 1998, S. 523–525; *Heresy and Orthodoxy in the Early Church*, ed. H. Chadwick, Brookfield 1991; W. Łydka, *Herezje*, [in:] *Słownik teologiczny*, Red. A. Zuberbier, Katowice 1998, S. 193–195.

⁵ Vgl. *En. in Ps.* 139, 5, CCL 40, S. 2015; *En. in Ps.* 60,5, CCL 39, S. 768.

Irrlehren formulierten bzw. Schismen herbeiführten⁶. Die zweite Gruppe umfasst diejenigen, die auf die Lehre gehört haben, die im Gegensatz zur Lehre der Kirche stand, sich davon verführen ließen und sich ihren Lehrern anschlossen⁷. Unter denen sind auch einige, die sich nie bewusst für die Häresie entschieden haben, weil sie bereits von Kindheit an von Häretikern erzogen wurden und sich deren Gedankengut angeeignet haben⁸. Sie bilden eine dritte Gruppe der Häretiker.

Auf den Widerstand gegen die Kirche, der die Häretikern auszeichnet, verweist der Bischof von Hippo, wenn er sich in Anlehnung an eine messianische Prophezeiung aus dem Alten Testament, an seine Zuhörer in den folgenden Worten wendet: *Ich glaube, dass die Propheten deshalb weniger klar über Christus als über die Kirche sprachen, weil sie vor ihrem geistigen Auge sahen, dass die Menschen der Kirche abtrünnig und sich weniger um Christus als um die Kirche streiten werden, gegen die großer Widerstand geleistet wird. Von daher prophezeiten sie in dieser Hinsicht offener, weil größere Streitigkeiten die Kirche betreffen sollten*⁹. Innerhalb dieser Bewegung lassen sich zwei Richtungen unterscheiden, die einander beeinflussen und aufeinander bezogen sind. Der Widerstand gegen die Kirche kennzeichnet sich zunächst durch den Widerspruch gegen die kirchliche Lehre und dehnt sich dann auf die moralische Beurteilung der Kirche aus. Es kann also gesagt werden, dass er eine dogmatische und eine moralische Dimension hat.

Der Widerstand gegen die Lehre der Kirche kann sich gegen die Lehre über Gott richten und die Form des Streites um die Dreifaltigkeit sowie um

⁶ Vgl. *En. in Ps.* 30 (3), 8, CCL 38, S. 208; Cyprianus Carthaginensis, *De catholicae ecclesiae unitate*, 1,19 CCL 3, Turnholti 1946, S. 263.

⁷ Vgl. *En. in Ps.* 67, 39, CCL 39, S. 896; E. Tengström, *Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikannischen Kirchenspaltung*, Gotebörg 1964, S. 24–38.

⁸ Vgl. *En. in Ps.* 30 (3),8, CCL 38, S. 208.

⁹ *En. in Ps.* 30 (3), 8, CCL 38, S. 208: *Obscurius dixerunt prophetae de Christo, quam de Ecclesia; puto propterea quia videbant in Spiritu, contra Ecclesiam homines facturos esse particulas, et de Christo non tantam litem habituros, de Ecclesia magnas contentiones excitaturos.*

den Rang annehmen, der darin Christus bzw. dem Heiligen Geist zukommt. Der Widerstand kann sich auch auf die Kirche selbst beziehen und Kontroversen z.B. über deren Einheit oder die Sakramente, besonders die Taufe und Buße auslösen¹⁰. Diese Formen der Häresie schließen sich gegenseitig nicht aus (sie hängen sogar zum Teil miteinander zusammen), weil sie unabhängig von den angesprochenen Fragen immer einen Teil der kirchlichen Lehre in Frage stellen.

Unter diesem Aspekt betrachtet, beginnt die Häresie immer mit dem falschen Verständnis (*male sentire*) von besonders schwierigen und unverständlichen Aspekten der Offenbarung Gottes¹¹. Ja, darin wurzelt bereits die erste Häresie, zu der es schon unter den Jüngern Christi kam, als sie die Lehre über wahres Brot, das vom Himmel herabkommt und denjenigen, das es zu sich nehmen, ewige Leben gibt¹², nicht verstanden und akzeptierten.

Die Schwierigkeit (*duritia*) des Verstehens ist jedoch nicht eine ausreichende Bedingung für die Häresie, weil die Härte (*duritia*) und die Unverständlichkeit des Wortes Gottes durch die Frömmigkeit (*pietas*) gemildert werden können, die den Glauben an das ermöglicht, was man nicht verstehen kann¹³. Nachdem etliche Jünger Christus nach dessen eucharistischen Rede verlassen hatten, blieb Petrus bei ihm, nicht weil er alles verstanden hätte, sondern – wie Augustinus betont – daran glaubte, was er nicht hatte verstehen können (vgl. Joh 6, 60–71).

Die Frömmigkeit verhilft uns dazu, die unverständlichen Dinge glaubend anzunehmen und sich auf die Autorität der Kirche zu öffnen, welche die Offenbarung Gottes überliefert und deutet. Die Häretiker versuchen das

¹⁰ Vgl. *En. in Ps.* 120, 12, CCL 40, S. 1797; *En. in Ps.* 67, 39, CCL 39, S. 897.

¹¹ Vgl. *En. in Ps.* 54, 22, CCL 39, S. 672; *En. in Ps.* 54, 23, CCL 39, S. 673.

¹² Vgl. *En. in Ps.* 54, 23, CCL 39, S. 673–674; vgl. J 6, 60–71.

¹³ Ebd. In diesem Zusammenhang vergleicht Augustinus den Glauben mit Milch, welche die Christen so lange trinken müssen, bis sie das Wort Gottes vertragen können; vgl. *En. in Ps.* 130, 11, CCL 40, S. 1907. Aus diesem Grund spielt die Autorität der Väter, d. h. die Tradition der Kirche, im Verstehen des Glaubens und ihrer treuen Bewahrung eine wichtige Rolle. Vgl. M. Fiedorowicz, *Theologie der Kirchenväter...*, S. 273–174.

Wort Gottes eigenständig und um jeden Preis zu verstehen. Um ihr Ziel zu erreichen, lehnen sie die Autorität der Kirche und sogar der Heiligen Schrift ab, in der – wie Augustinus selbst betont – viele Prophezeiungen bezüglich der Kirche zu finden sind¹⁴. Der Weg, den die Häretiker gehen, bedeutet nicht nur, dass sie die biblischen Texte Deutung eigenständig deuten, sondern auch vor allem mit der Tradition der Kirche brechen und sich zugleich der Stimme des Heiligen Geistes verweigern, die in dieser Tradition zu vernehmen ist¹⁵. Die Häretiker, die gegenüber dieser Stimme taub sind, lehnen daher das Wort Gottes ab und dürfen nicht als Stimme der Kirche anerkannt werden und in ihrem Namen sprechen. Zwangsläufig sprechen Sie daher ausschließlich im eigenen Namen. Man kann sogar annehmen, dass ein eigenständiges Verständnis der Offenbarung Gottes – ohne Verankerung in der Tradition der Kirche – in einem willkürlichen Denken mündet, das gerade als solches mit Fehlern behaftet sein muss. Seine Frucht ist nicht die Glaubenslehre, sondern nur eigene Ansichten in Bezug auf die Kirche und Gott¹⁶.

Die Häresie bedeutet eine konsequente Ablehnung der Lehre Christi. Ohne sein Licht wird sie in sich selbst blind¹⁷ und nur auf den Gebrauch der verfinsterten Vernunft (*obscura intellegentia*) angewiesen, dessen natürliche Gefahr Täuschungen sind¹⁸. Um den Zustand zu beschreiben, in dem sich Häretiker befinden, sagt Augustinus über sie Folgendes aus: *Sie sind*

¹⁴ Vgl. *De utilitate credendi liber unus (util. cred.)*, 17, 35, NBA 6/1, Roma 1995, S. 236–238; *En. in Ps.* 147, 16, CCL 40, S. 2151; J.M. Merdinger, *Augustine and Church Authority: the Developing Role of the Provinzial Primate*, „*Studia Patristica*“, Jg. XXXIII, 1997, S. 183–189.

¹⁵ Vgl. *De vera rel.*, 6, 11, NBA 6/1, 34; *En. in Ps.* 18 (2), 5, CCL 38, S. 108–109; *En. in Ps.* 147, 16, CCL 40, S. 2151; *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti liber unus (c. ep. Man.)*, 4, 5, NBA 13/2, Roma 2000, S. 306; *Cresc.*, 2, 7, 9, NBA 16/1, 112–114; J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, übers. M. Hoffner, Kraków 2008, S. 313–314.

¹⁶ Vgl. *En. in Ps.* 57, 6, CCL 39, S. 713; *En. in Ps.* 7, 15, CCL 38, S. 46; *En. in Ps.* 147, 16, CCL 40, S. 2151; *En. in Ps.* 147, 18, CCL 40, S. 2154–2155; G.G. Willis, *St. Augustine and the Donatist Controversy*, London 1950, S. 114.

¹⁷ Vgl. *En. in Ps.* 75, 7, CCL 39, S. 1041; *En. in Ps.* 69, 5, CCL 39, S. 935.

¹⁸ Vgl. *En. in Ps.* 138, 26, CCL 40, S. 2008.

*schwach, nicht in der Lage, fester Speise zu vertragen. Und wenn sie etwas begreifen, oder meinen, zu begreifen, was sie in der Tat nicht verstehen, brüsten sie sich damit. Sie meinen, dass sie alles wissen. Das trifft auf alle Häretiker zu. Sie, die in irdischen, ja tierischen Kategorien denken, und ihre Ansichten verteidigen, ohne darin Lüge zu erkennen, sind es, die aus der Kirche ausgeschlossen werden*¹⁹. Die Häretiker sind also so am Fleischlichen orientierte Menschen, die ihre Fehler selbst nicht einsehen können. Deshalb sind sie überzeugt, dass die einzige Quelle doktrinärer Fehler die Lehre der Kirche ist.

Daher kann der Schluss gezogen werden, dass die Häretiker, obwohl sie es versuchen, das Geheimnis der geoffenbarten Lehre zu enthüllen, auf ihren Meinungen beharren, blind auf Christus und die Kirche sowie nicht in der Lage sind, nach Jerusalem hin zu schauen²⁰. Aus diesem Grund stehen sie den Heiden nahe, weil sie wie diese in ihrer die Perspektive des wahren Gottes verlieren, und auf Gottes Stelle – wenn auch nicht in Tempeln, son-

¹⁹ *En. in Ps.* 130,9, CCL 40, S. 1905: *Sunt infirmi qui non sunt idonei valido cibo; volunt se extendere ad id quod capere non possunt: et si aliquid utcumque coeperint, aut visi sibi fuerint capere quod non ceperunt, extolluntur inde, et superbiunt inde; videntur sibi quasi sapientes. Hoc autem contingit omnibus haereticis; qui cum essent animales et carnales, defendendo sententias suas pravas, quas falsas esse non potuerunt videre, exclusi sunt de Catholica.* Augustinus greift nur beim Urteil über die Häretiker zu dermaßen starken Worten, die das Wesen der Häresie zum Ausdruck bringen. In ihrer Blindheit müssten die Häretiker zu Tieren heruntergestuft werden, während die Heiden und Juden immerhin als *fleischlich* bezeichnet wurden. Diese Einschätzung rührt daher, dass die Häretiker größere Schuld auf sich geladen haben. Die Juden – wie der Bischof von Hippo anschaulich darlegt – stolperten über Christus als einen kleinen Stein, der zu ihren Füßen lag, d. h. lehnten ihn ab, ohne die in seiner Menschheit verborgene Gottheit zu erkennen. Die Häretiker übersahen Christus als einen großen Berg, der nicht mehr verborgen, sondern erhöht ist und zur Rechten des Vaters im Himmel als Haupt der Kirche sitzt; vgl. *En. in Ps.* 45, 12, CCL 38, S. 526. Aus diesem Grund stellt der Bischof fest: (*En. in Ps.* 68(2),6, CCL 39, S. 922): *Minus enim peccaverunt Iudaei crucifigentes in terra ambulantes, quam qui contemnunt in coelo sedentes*; vgl. P. Stach, *Św. Augustyn w walce z heretykami*, Lwów 1930, S. 18.

²⁰ Vgl. *En. in Ps.* 121, 13, CCL 40, S. 1813; *En. in Ps.* 149, 4, CCL 40, S. 2181.

dern in den eigenen Herzen – nur ihre Vorstellung vom Gott setzen²¹. Augustinus weist darauf hin, dass die Häretiker, indem sie die Lehre der Kirche ablehnen, Menschen nicht zu Christus führen, sondern nur ihren eigenen Ruhm (*gloriam suam*)²² sowie Anhänger suchen, von denen sie Schmeichelei und Gehorsam erwarten, und nur auf irdische Nutzen und Macht schauen²³. Die tiefste Häresiequelle liegt also im Hochmut²⁴. Es stellt sich heraus, dass in der Häresie ein ständiger Dialog zwischen denen stattfindet, die ihren Ruhm suchen, und denjenigen, die ihre Autorität anerkennen und ihre Anhänger²⁵ werden. Die ersten suchen daher Menschen, die ihnen zuhören wollen sowie betrügen und täuschen sie mit List²⁶. Die Angehörigen der zweiten Gruppe lassen sich hingegen täuschen und setzen ihre Hoffnungen auf die Führer, wodurch sie diese in der Überzeugung von der Richtigkeit ihrer Ansichten und ihrer eigenen Herrlichkeit²⁷ bestärken. Augustinus bringt die Natur dieses Dialogs durch den Vergleich der Häretiker mit hohen, aber trügerischen Bergen²⁸ zum Ausdruck: *Viele glauben nämlich, sie seien von den Bergen erleuchtet worden, und machten die Berge zu ihren Anführern. Sie wollten die Berge selbst überwinden und zerbrachen selbst daran. Ich weiß nicht, wer Donatus, wer Maximianus wählte, ich weiß nicht, wer diesen oder jenen wählte. Warum denken sie, dass ihre Rettung von Menschen, nicht von Gott komme? O Mensch, erkenne: das Licht kommt zwar von den Bergen, erleuchtet hat dich aber Gott*

²¹ Vgl. *En. in Ps.* 80, 14, CCL 39, S. 1127–1128; S. Józwiak, *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin 2004, S. 146–148.

²² Vgl. *De catechizandis rudibus liber unus*, 27, 53, NBA 7/2, Roma 2001, S. 286–288; *En. in Ps.* 95, 3, CCL 39, S. 1344; *En. in Ps.* 121, 13, CCL 40, S. 1813; vgl. F. Ribbeck, *Donatus und Augustinus oder der erste entscheidende Kampf zwischen Separatismus und Kirche*, Elberfeld 1858, S. 112–121.

²³ Vgl. *util. cred.*, 1, 1, NBA 6/1, 170; *En. in Ps.* 69, 5, CCL 39, S. 935; *En. in Ps.* 75, 7, CCL 39, S. 1041.

²⁴ Vgl. *En. in Ps.* 130,9, CCL 40, S. 1095; *En. in Ps.* 138,26, CCL 40, S. 2008–2009; *En. in Ps.* 130,11, CCL 40, S. 1907.

²⁵ Vgl. *En. in Ps.* 124,5, CCL 40, S. 1839.

²⁶ Vgl. *En. in Ps.* 67,39, CCL 39, S. 897.

²⁷ Vgl. *En. in Ps.* 69,5, CCL 39, S. 935.

²⁸ Vgl. *En. in Ps.* 124,5, CCL 40, 1839; *En. in Ps.* 35,9, S. CCL 38, S. 328.

und nicht die Berge²⁹. Für die Anhänger der Häresien sind gerade ihre Anführer der einzige Bezugspunkt, der über die Bedeutung des Glaubens und über das Verhalten entscheidet. Auf diese Weise verdecken sie jedoch – wie hohe Berge – ihren Anhängern das von Gott³⁰ kommende Licht.

Diese wechselseitige Beziehung zwischen Häretikerführern und deren Anhängern hat zur Folge, dass sie sich dadurch definieren, dass sie ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten Partei (*pars*) und nicht zur universalen Kirche³¹ betonen. Daher nennen sie sich selbst Arianer, Donatisten, Sabelianer, oder Mazedonianer³².

Die Parteibildung ist demnach sowohl ein Ausdruck, als auch eine Konsequenz der Logik des Hochmuts zugleich. Es ist sogar festzustellen, dass diese auf Täuschung und Verblendung beruhende Struktur sich als eine geschlossene Einheit erweist, die sich von der äußeren Welt abgrenzt und sich selbst in ihren Fehlern bestärkt³³.

Die Identität der Partei beruht nicht nur auf deren innerer Struktur, sondern auch auf der Abgrenzung und Isolierung von der Kirche³⁴. Die Logik

²⁹ *En. in Ps. 75,7*, CCL 39, S. 1041: *Multi enim putantes quod ab ipsis montibus illuminarentur, fecerunt sibi partes de montibus; et ipsos montes conciderunt, et ipsi confracti sunt. Nescio qui sibi fecerunt Donatum, nescio qui sibi fecerunt Maximianum, nescio qui sibi fecerunt illum et illum. Quare computant salutem suam in hominibus esse, non in Deo? O homo, venit ad te lux per montes; sed Deus te illuminat, non montes.*

³⁰ Vgl. *En. in Ps. 30(3),12*, CCL 38, S. 210; *En. in Ps. 75,7*, CCL 39, S. 1041.

³¹ Vgl. *En. in Ps. 35,9*, CCL 38, S. 328; *En. in Ps. 149,4*, CCL 40, S. 2181; *En. in Ps. 30(3), 12*, CCL 38, S. 210; B. Cześ, *Apostolskość jako kryterium ortodoksji wczesnochrześcijańskiej tradycji*, [in:] *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, Red. R. Knapiński, Lublin 1997, S. 99–115; G.G. Willis, *St. Augustine and the Donatist Controversy*, S. 113–114.

³² Vgl. *Epistula (Ep.)*, 44, 4, NBA 21/1, Roma 1969, S. 366–368; *En. in Ps. 67,39*, CCL 39, S. 897.

³³ Vgl. *En. in Ps. 67, 39*, CCL 39, S. 897, c. *Faust.*, 20, 3, NBA 14/2, S. 398.

³⁴ Vgl. *En. in Ps. 106, 14*, CCL 40, S. 1580–1581; *En. in Ps. 32 (3), 29*, CCL 38, S. 272–273; *En. in Ps. 67, 39*, CCL 39, S. 897; *En. in Ps. 54, 15*, CCL 39, S. 668; A. Piel, *Mysterium Christi totius ut fundamentum unitatis Ecclesiae apud S. Augustinum*, Roma 1964, S. 13–17; E.J. Carney, *The Doctrine of St. Augustine on Sanctity*, S. 12–23.

des Hochmuts erweist sich als Logik der Abgrenzung, deren Element Zwie- tracht ist³⁵ und die von ihrem Wesen her einen trennenden Charakter hat. Eine Partei daher nur aus einigen wenigen Anhängern bestehen, deshalb weist sie im Gegensatz zur Kirche einen partikularen Charakter auf³⁶. So mag es viele verschiedene Gruppierungen, aber nur eine universale Kirche geben³⁷.

Die Häretiker, starr und verblendet lassen sich in Bezug auf die Wirk- lichkeit außerhalb ihrer Partei, vom Hochmut (*superbia rebellis*) leiten, die sich gegen die Kirche³⁸ richtet. Vom Huchmut beherrscht und von ihren Illusionen lebend, wenden sie sich an die Kirche an: „Zwar ist, wie ihr glaubt und wie auch wir glauben, er [Christus] der Bräutigam. Die Braut ist jedoch nicht die Kirche, zu der ihr gehört. Und welche ist es? Die Partei des Donatus³⁹. So beanspruchen sie für sich die Stellung der einzigen Kirche Christi, der einzigen wahren Gemeinschaft. Auf diese Weise lösen sie sich, obwohl sie den Glauben an Christus behalten, von der Einheit mit seinem Leib los, was zugleich der Trennung vom Haupt bedeutet⁴⁰. Die Folge dies- es rebellischen Hochmuts ist daher nicht nur der Bruch mit der Kirche, sondern auch der Ehebruch gegenüber der Braut (*adulterium sponsae*)⁴¹, weil die Häretiker nicht nur dadurch gegen die Kirche auftreten, dass ihr sie

³⁵ Vgl. *En. in Ps.* 67, 39, CCL 39, S. 897; *En. in Ps.* 54, 15, CCL 39, S. 668.

³⁶ Vgl. *Quaestiones evangeliorum libri duo*, 1, 38, NBA 10/2, Roma 1997, S. 328; *En. in Ps.* 30 (3), 8, CCL 38, S. 208; *En. in Ps.* 106, 14, CCL 40, S. 1580–1581; *Bapt.* 1, 6, 8, CSEL 41, S. 153–154; E.J. Carney, *The Doctrine of St. Augustine on Sanctity*, S. 17–19; C. Mayer, *Taufe und Erwählung. Zur Dialektik des sakramentum Begriffes in der antidonatischen Schrift Augustins: De baptismo*, Würzburg 1975, S. 24; G.R. Evans, *Eresia...*, S. 648.

³⁷ Vgl. *util. cred.*, 7, 19, NBA 1/6, S. 202; *Ep.*, 43, 3, 6, NBA 21/1, S. 326–328.

³⁸ Vgl. *Retractationum liber unus (retr.)*, 2, 35, NBA 2, Roma 1994, S. 204 *En. in Ps.* 145, 16, CCL 40, S. 2037. vgl. G.R. Evans, *Eresia...*, S. 647–648.

³⁹ *En. in Ps.* 147, 18, CCL 40, S. 2154: *Ipse est quidem sponsus quem creditis, quem et nos credimus: sed sponsa non est ipsa Ecclesia quam tenetis. Et quae illa est? Pars Donati.*

⁴⁰ Vgl. *En. in Ps.* 54, 21, CCL 39, S. 672; *En. in Ps.* 118 (26), 4, CCL 40, S. 1754.

⁴¹ Vgl. *En. in Ps.* 128, 13, CCL 40, S. 1889.

den universalen Rang absprechen, sondern auch diesen Rang für sich beanspruchen.

Da die Häretiker vom Hochmut verblendet sind und ihre eigene Situation nicht richtig einschätzen können, sehen sie sich im Recht wenn sie gegen die Kirche aufbegehren, was darin seinen Ausdruck findet, dass sie ein moralisches Urteil über sie fallen. Auf diese Weise wird die zweite Richtung des Widerstands gegen die Kirche angezeigt, welche die Form der Kritik an den Christen annimmt und die Isolierung der Häretikerpartei noch verstärkt.

Diese Abgrenzungslogik weist zwei Aspekte auf, die eng miteinander verbunden sind. Sie führt zunächst zur Selbstrechtfertigung und dann zur Verurteilung von allem, was sich außerhalb der Partei befindet. Indem sich die Häretiker ihrer bedienen, vertreten sie eine Denkweise, die Augustinus wie folgt präsentiert: *In uns hat sein [Christi] Ruhm überdauert, denn wir sind wenige und von der Menge getrennt. Wir leben gerecht, wir preisen Gott nicht nur mit Lippen, sondern auch mit Taten*⁴². Aus diesem Grund bedeutet die Absonderung nicht einfach, dass die Partei auf ihrem Recht besteht, sondern sie schreibt sich darüber hinaus gemäß der Logik des Hochmuts die Gerechtigkeit zu und nimmt diese sogar ausschließlich für sich in Anspruch⁴³. Auf sich fixiert und selbstgefällig, sind die Häretiker in ihren Augen die einzige wahre Kirche. Aus dieser Perspektive muss alles außerhalb der Partei als böse erscheinen⁴⁴. Die Logik der Abgrenzung, welche die Häretiker auszeichnet, entpuppt sich als Logik des Misstrauens, die

⁴² *En. in Ps.* 47, 10, CCL 38, S. 547: *In nobis remansit laus eius, quia pauci sumus, et a turba separati; nos iuste vivimus, nos laudamus Deum, non solum loquendo, verum etiam conversando.*

⁴³ Vgl. *En. in Ps.* 119, 9, CCL 40, S. 1785–1786.

⁴⁴ Vgl. *En. in Ps.* 31 (2), 11, CCL 38, S. 233; J.C. Kałużny, *Troska o czystość i świętość Kościoła Zachodniego na przełomie II i III wieku*, [in:] *Starożytność chrześcijańska. Materiały zebrane*, Bd. 1, Kraków 2007, S. 91–103; A. Pelttari, *Donatist self-identity and „The Church of the Truth”*, „Augustinianum”, 2009, Bd. 49, S. 359–369.

das Böse in der Welt und in der Kirche sucht. Sie legt die Verurteilung von allem nahe, was sich außerhalb der Partei befindet⁴⁵.

Dieses Urteil rechtfertigt nach der Ansicht der Häretikerpartei die Überzeugung von der eigenen Gerechtigkeit und bestärkt sie darin. Die gegenseitige Beziehung zwischen diesen Denkweisen beschreibt Augustinus wie folgt: *[Die Häretiker] zerstören die Einheit. Wenn ihnen die Einheit nicht verhasst geworden wäre, hätten sie an ihr festgehalten. Indessen haben sie sich abgesondert, um gerecht zu bleiben, damit keine Ungerechten sich ihnen anschließen. ... Welche ist die Stimme deren, die nicht verstehen, was oder von wem sie reden? ‚Fass nichts Unreines an ... Wir sondern uns ab, damit wir es nichts mit den Bösen zu tun haben‘*⁴⁶.

Die in der Häresie wurzelnde Überzeugung von der eigenen Gerechtigkeit bestärkt die Häretiker also im Streben nach der Loslösung von allem, was aus ihrer Sicht böse ist, und vertieft so die Kluft zwischen ihnen und der Kirche. Aus diesem Grund sind die Partikularität und der lokale Charakter der Häresie, welche die Kirche zersetzen, nicht etwas für die Häretiker Beunruhigendes, sondern eine natürliche und sogar erwünschte Folge ihrer Absonderung. Um existieren zu können, muss die Häresie die einzige Form annehmen, zu der sie fähig ist, die Form einer lokalen Partei. Der Hinweis auf ihre Isolierung von der Kirche stellt für die Häretiker keinen

⁴⁵ Vgl. *util. cred.*, 14, 31, NBA 6/1, S. 226–228; *En. in Ps.* 147, 16, CCL 40, S. 2150. Die Charakteristik der Logik der Häretikerparteien, die Augustinus beschrieben hat, lässt den Schluss zu, dass sie in diesem anprangernd-bezichtigende Denke es nicht für möglich halten, dass der Mensch, der sich außerhalb der Partei befindet, gut sein kann, obwohl er manchmal dem Böse verfällt, sondern sind überzeugt, dass er böse sein muss, obwohl er hie und da Gutes vollbringt.

⁴⁶ *En. in Ps.* 119, 9, CCL 40, S. 1786: *Conscindunt unitatem. Si enim pacem non odissent, in unitate mansissent. Sed videlicet propterea se separaverunt, ut iusti essent, ut non haberent mixtos iniustos. ... Illorum autem vox qualis est, non intellegentium neque quae loquuntur, neque de quibus affirmant? ‚Ne tangas immundum‘ Separemus nos, ne commisceamur malis.*

Vorwurf dar, sondern eine Bestätigung ihrer Gerechtigkeit, die im Gegensatz zum Bösen steht, das in der Welt und in der Kirche vorhanden sei⁴⁷.

Da die Häretiker, die in ihrer Partei versammelt sind, glauben, dass nur sie die wahre Kirche Christi bilden würden, beanspruchen sie auch für sich allein, die Fülle der Heilmittel zu besitzen. Dies bedeutet, dass sie überzeugt sind, dass die Heiligkeit nur innerhalb ihrer Partei zu erreichen sei⁴⁸. In Anbetracht dieser Ansicht, wendet sich Augustinus an sie in den folgenden Worten, nachdem er ihre Lüge aufdeckt hat: *Die Rinne mag behaupten, dass sie uns Wasser zuführt; ja, der Kanal mag behaupten, dass er es verteilt ... Ich aber sehe den Ursprung im Wasser ... Du bist nicht der Urheber meiner Erlösung, es ist derjenige, der mir Sicherheit gibt, auf dich kann ich mich nicht verlassen*⁴⁹.

⁴⁷ Vgl. *En. in Ps.* 31 (2), 11, CCL 38, S. 233. Für Augustinus ist der partikulare Charakter der Häretikergruppierungen ein Argument dagegen, sie als wahre, echte Kirche anzuerkennen, weil die Kirche von ihrem Wesen her immer eine universale Kirche, die Kirche aller Völker ist. Die Logik der Kirche schließt jede Trennung aus. Es ist nämlich nicht so, dass eine Gemeinschaft oder eine Lokalkirche gut ist, sondern in jedem Teil der Kirche gibt es sowohl gute, als auch böse Menschen. Ein Urteil über sie muss nach der Ansicht von Augustinus Gott allein überlassen werden. Indessen setzen sich die Häretiker in ihrer Logik der Abgrenzung an die Stelle Gottes, beanspruchen für sich das Recht, über andere zu urteilen, das Böse in der Welt zu verurteilen und darüber entscheiden zu dürfen, wer gut und wer böse ist. Vgl. *En. in Ps.* 119, 9, CCL 40, S. 1786; *En. in Ps.* 47, 10, CCL 38, S. 546–547; G.G. Willis, *St. Augustine and the Donatist Controversy*, S. 117–119.

⁴⁸ Vgl. *En. in Ps.* 145, 9, CCL 40, S. 2112. Dies spiegelt sich in der Praxis der wiederholten Taufe wider, die an alle Katholiken gependet wurde, die sich der Partei der Donatisten anschlossen. C. Mayer (*Taufe und Erwählung...*, S. 24–25), indem er diese Praxis erklärt, bemerkt: *Für die Donatisten galt deshalb die Devise Ciprians erst recht in strikten Sinn: Extra Ecclesiam nulla salus. Aus solch rigoroser Auffassung über die Heiligkeit der Kirche formulieren sie sodann unter Hinzuziehung neutestamentlicher Stellen, speziell von 1 Kor 4,7: ‚Was hast du, das du nicht empfangen hast?‘, das für die Sakramentenlehre bedeutsame Prinzip: Jeden könne nur das weitergeben, was er selbst besitze.* Vgl. E.J., Carney, *The Doctrine of St. Augustine on Sanctity*, S. 23–29.

⁴⁹ *En. in Ps.* 145, 9, CCL 40, S. 2112: *Dicat et fistula quia et ipsa dat aquam; dicat et canalis quia ipse manat ... Ego in aqua attendo fontem ... Non eris tu plane auctor salutis meae: ille erit de quo securus sum; de te incertus sum.*

Das von der Häretikerpartei beanspruchte Monopol auf Heilmittel bedeutet laut Augustinus eigentlich, dass Gott als die Quelle der Heiligkeit verkannt und von Menschen ersetzt wird, was in der Folge bedeutet, dass sich die Häretiker von der Quelle abschneiden und nur noch in ihrem eigenen Namen auftreten können⁵⁰. Die Häretiker bleiben also vereinsamt, weil sie, indem sie sich von der Kirche absondern, sich auch von Christus trennen, der das Haupt⁵¹ der Kirche ist, sie werfen dadurch aus ihrer Mitte auch Gott selbst⁵² heraus, was den geistigen Tod⁵³ zur Folge hat.

Indem Augustinus die verdorbenen Herzen der Häretiker mit einer getünchten Wand vergleicht, stellt er fest: *Was ist die getünchte Wand, wenn nicht eine Täuschung? Das Äußere glänzt, das Inneren ist aber volles Schlamm*⁵⁴. Die Häresie weist keinen rein intellektuellen Charakter auf, sondern sie berührt und befleckt den ganzen Menschen (*inquinat animam hominum*), führt ihn in einen Zustand der Gottlosigkeit (*impietas*)⁵⁵, stürzt ihn in die Dunkelheit (*tenebras*) und setzt ins Unrecht (*iniquitas*)⁵⁶, und – wie Augustinus sagt – befleckt das Testament Christi (*pollui testamentum*

⁵⁰ Vgl. *En. in Ps.* 128, 13, CCL 40, S. 1889; *En. in Ps.* 147, 16, CCL 40, S. 2150–2151; *En. in Ps.* 31 (2), 18, CCL 38, S. 238.

⁵¹ Vgl. *De Trinitate libri quindecim*, 2, 17, 30, NBA 4, Roma 2003, S. 116–118; *En. in Ps.* 68 (2), 6, CCL 39, S. 922; *En. in Ps.* 54, 21, CCL 39, S. 672.

⁵² Vgl. *En. in Ps.* 146, 9, CCL 40, S. 2127–2128; *En. in Ps.* 118 (26), 4, CCL 40, S. 1754.

⁵³ Vgl. *En. in Ps.* 138, 26, CCL 40, S. 2006–2007; *En. in Ps.* 18 (2), 6, CCL 38, S. 109–110.

⁵⁴ Vgl. *En. in Ps.* 95, 3, CCL 39, S. 1344–1345: *Quid est paries dealbatus, nisi hypocrisis, id est simulatio? Foris lucet, intus lutum est.*

⁵⁵ Vgl. *En. in Ps.* 31 (2), 18, CCL 38, S. 138.

⁵⁶ Vgl. *En. in Ps.* 18 (2), 6, CCL 38, S. 109–110. Der Begriff *tenebrae*, *-arum*, das hier von Augustinus verwendet wird, hat noch eine andere Bedeutung, auf die es sich hinzuweisen lohnt, weil er auch weitere Dimensionen des Zustandes enthüllt, dem die Häretiker verfallen sind. Es bedeutet: Dunkelheit, aber auch Blindheit, Versteck, Gefängnis, suspekten Ort sowie Unkenntnis von jemandem oder einer Sache. Vgl. *Słownik łacińsko-polski*, Bd. 5, Red. M. Plezia, S. 355. Die Dunkelheit der Häresie besitzt nicht nur eine geistige, sondern auch eine moralische Dimension und kann auch den Zustand der Gefangenschaft betreten, in der sich die Ketzer befinden. Er ist vergleichbar mit der Situation der Juden und Heiden.

Christi)⁵⁷. Aus diesem Grund bezeichnet Augustinus die Häretiker als abgestandenes Salz (*sal infatuatum*), der weggeworfen wurde⁵⁸ sowie niederträchtige Stifter der Zwietracht (*iniqui discretiores*) und der Verwirrung (*confusores turbulentiae*)⁵⁹, Verächter der Kirche und Störer des Friedens⁶⁰.

2. Verfolgung der Kirche

Zum Wesen der Häretikerpartei gehört also der gott-lose (denn von Gott trennende) Hochmut, die sich als verurteilende Absonderung manifestiert. Für Augustinus bedeutet die Existenz außerhalb der Kirche (*extra Ecclesiam*) zugleich die Annahme einer Haltung gegen die Kirche (*adversus Ecclesiam, contra Ecclesiam*)⁶¹.

Die Häresie führt daher zu dem ihr eigenen Widerstand gegen die katholische Kirche, die von ihren Anhängern als Feind wahrgenommen wird⁶². Der Vater dieser Zwietracht ist jedoch (*dissensio*) Stifter der Zwietracht,

⁵⁷ Vgl. *En. in Ps.* 54, 21, CCL 39, S. 672.

⁵⁸ Vgl. *En. in Ps.* 106, 14, CCL 40, S. 1580; *En. in Ps.* 59, 2, CCL 39, S. 756

⁵⁹ Vgl. *En. in Ps.* 32 (3), 5, CCL 38, S. 259. Diese Bezeichnungen der Häretiker sind das Ergebnis der Betrachtung der Häresie aus einer innerkirchlichen Perspektive heraus, in der sie nicht als rechtschaffen und auf Reinheit bedacht erscheinen, sondern nur als eine dem Hochmut und Ungerechtigkeit verfallene Gruppe, die sich nicht von selbst von der bösen Kirche absondert, sondern aus der Kirche wegen ihrer Gottlosigkeit ausgeschlossen wird. Es ist in Wirklichkeit nicht so, dass sich die Häretiker selbst in ihrem Hochmut aufgrund ihrer vermeintlichen Überlegenheit, die sie pflegen wollen, von der Kirche isolieren und in ihrer Partei einschließen, sondern sie werden wegen dieses Hochmuts aus der Kirche ausgeschlossen.

⁶⁰ Vgl. *De fide et operibus liber unus*, 4, 6, NBA 6/2, Roma 1995, S. 700–702; *Ep.*, 44, 5, 11, NBA 21/1, S. 372; *Ep.*, 69, 1, NBA 21/1, S. 556–558.

⁶¹ Vgl. *Ep.*, 187, 10, 32–33, NBA 23/3, Roma 1974, S. 164. Augustinus (*Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor (c. ep. Pel.)*, 4, 12, 34, NBA 18, Roma 1985, S. 396) betont dabei die Tatsache, dass nicht alle Häresien wahrgenommen und von der Kirche auf Synoden verurteilt worden sind. Dies ist jedoch nicht erforderlich, weil seiner Ansicht nach die Loslösung von der Kirche und das Aufbegehren gegen sie allein sind es, was das Wesen der Häresie ausmacht.

⁶² Vgl. *util. cred.*, 14, 31, NBA 6/1, S. 226–228.

wie Augustinus erinnert, der Teufel⁶³. Er steht auch an der Quelle der Fehler und Täuschungen, denen die Häretiker verfallen sind und hält sie auf diese Weise in der Dunkelheit gefangen, deren Herrscher er ist⁶⁴. Augustinus, der auf diese Abhängigkeit hinweist, betont, dass die Häretiker somit als von Gott getrennt und der Dunkelheit verfallen, dem Reich des Teufels angehören⁶⁵. Daher verliert ihr Herz seine Jungfräulichkeit (*virginitas*) und wird wie durch das Band der Ehe mit der Schlange, das heißt mit dem Teufel selbst, verbunden⁶⁶. Da das Reich des Teufels durch die Logik der Herrschaft⁶⁷ bestimmt ist, kann schlussfolgert werden, dass das die Häretiker seine Sklaven sind, denn ihr Herz wurde von ihm in Besitz genommen, so dass sie als Sklaven des Reiches der Finsternis und Werkzeuge des Teufels sich bei der Verfolgung der Kirche nützlich machen⁶⁸.

Die Taktik, deren sie sich dabei bedienen, beruht auf verborgenen, geheimen Aktivitäten⁶⁹. Sie ist kein zusätzliches, die Häresie ergänzendes Phänomen, sondern ergibt sich aus ihrem Wesen selbst. Wenn die Verfolgung der Kirche von den Häretikern in Betracht gezogen wird, unterscheidet Augustinus drei grundlegende Möglichkeiten, in denen sie sich zeigt. Er

⁶³ Vgl. *De Baptismo libri septem (Bapt.)*, 2, 5, 6, CSEL 51, Vindobonae 1908, S. 180–181; *En. in Ps.* 124, 5, CCL 40, S. 1839.

⁶⁴ Vgl. *En. in Ps.* 118 (26), 4, CCL 40, S. 1754; Cyprianus Carthaginensis, *De catholicae ecclesiae unitate* 1, 3; CCL 3, S. 250.

⁶⁵ Vgl. *En. in Ps.* 128, 13, CCL 40, S. 1888; *civ.* 15, 20, CCL 48, S. 482–486.

⁶⁶ Vgl. *En. in Ps.* 90 (2), 9, CCL 39, S. 1276. Diese Bezeichnung wurde von Augustinus bereits benutzt, wenn er schilderte, wie das Weib, das der Kirche angehört, der Jungfrau überlegen ist, die sich den Häretikern angeschlossen hatte. Der Kirchenlehrer schreibt (ebd.): *Adeo mulier catholica paecedit virginem haeticam. illa enim non est virgo in corpore, ista mulier facta est in corde; et mulier non a marito Deo, sed a serpente.* Daher ist es gleichbedeutend mit dem erwähnten Ehebruch gegenüber der Braut – Kirche. Vgl. *En. in Ps.* 128, 13, CCL 40, S. 1889.

⁶⁷ Vgl. *En. in Ps.* 105, 37, CCL 40, S. 1569; C. Bianchi, C. Müller, *Diabolus*, „Augustinus Lexicon“ II 3–4, S. 392.

⁶⁸ Vgl. *De civitate Dei libri viginti duo (civ.)*, 5, 14, CCL 47, Turnholti 1955, S. 147–148; *En. in Ps.* 105, 37, CCL 40, S. 1569; *En. in Ps.* 72, 5, CCL 39, S. 989; *civ.* 19, 16, CCL 48, S. 683; *En. in Ps.* 55, 4, CCL 39, S. 680; *En. in Ps.* 139, 2, CCL 40, S. 2012.

⁶⁹ Vgl. *En. in Ps.* 90 (2), 9, CCL 39, S. 1275–1276.

schildert sie wie folgt: *Sie [Häretiker] berechnen und überbetonen die Sünden vieler Glieder der Kirche, als würden ihnen ausschließlich oder überwiegend nur Gerechte angehören; sie versuchen, uns von der Brust der wahren Mutter Kirche abzuwenden und zu trennen. ... Sobald sie merken, dass das Licht der Kirche wegen allzu großer Zahl unbewusster und nur auf fleischliche Weise denkender Menschen gedämpft worden ist, kann man sie nicht mehr überzeugen. Sie verderben dann durch böse Gespräche gute Sitten*⁷⁰.

Der erste Bereich der Kirchenverfolgung und zugleich das Ergebnis der häretischen Bestrebungen ist die Zerstörung der Einheit der Kirche⁷¹, die sich im Widerstand gegen die Sünden ihrer Glieder ausdrückt. Da die Häretiker außerhalb der Kirche stehen, versuchen sie auch andere Christen durch Täuschung ihres Verstandes und Verleumdung deren, die der Lehre der Kirche treu bleiben, von der Kirche zu trennen⁷². Die Logik des Widerspruchs hat also die Zwietracht (*contentio*)⁷³ und Verwirrung (*turbulentia*)⁷⁴ zur Folge. Sie stört somit den Frieden und zerstört die Einheit der Kirche, um sie zu schwächen⁷⁵. Das geschieht, weil – wie der Bischof von Hippo schreibt – *wie eine Wolke, die das Land beschattet, die Sprache der Gottes-*

⁷⁰ *En. in Ps.* 10, 1-2, CCL 38, S. 74–75: *Qui commemorando et exaggerando multorum in Ecclesia peccata, quasi apud ipsos iusti aut omnes aut plures sint, ab unius Ecclesiae verae matris uberibus nos avertere atque abripere moliantur. ... Cum senserint, Ecclesiae lumine propter multitudinem imperitorum et carnalium obscurato, non se posse convinci, corrumpant bonos mores colloquiis malis.*

⁷¹ Vgl. *En. in Ps.* 119, 9, CCL 40, S. 1786; Cyprianus Carthaginensis, *De catholicae ecclesiae unitate* 1, 3 CCL 3, S. 250.

⁷² Vgl. *En. in Ps.* 67, 39, CCL 39, S. 897; *En. in Ps.* 119, 9, CCL 40, S. 1786; *En. in Ps.* 138, 26, CCL 40, S. 2008; *En. in Ps.* 10, 4, CCL 38, S. 77.

⁷³ Vgl. *En. in Ps.* 67, 39, CCL 39, S. 897.

⁷⁴ Vgl. *En. in Ps.* 32 (3), 5, CCL 38, S. 259.

⁷⁵ Vgl. *En. in Ps.* 119, 9, CCL 40, S. 1785–1786; *En. in Ps.* 145, 16, CCL 40, S. 2117; *En. in Ps.* 106, 8, CCL 40, S. 1574–1575.

*lästerer und der Verleumder des Christlichen macht unfähig, den Mond, also die Kirche, zu erblicken*⁷⁶.

Solche Bestrebungen seitens der Verfolger sind ein Grund der Ärgernis der Außenwelt, mit der die Kirche konfrontiert wird⁷⁷, weil die Häretiker, wenn sie unternehmen ihre Aktivitäten im christlichen Namen⁷⁸. Sie geben sich als Mitglieder der Kirche aus und bezeichnen die wahren Christen als Heiden⁷⁹. Auf diese Weise verderben sie mit ihrer Hochmut (*superbia*) und Eitelkeit (*vanitas*) nicht nur diejenigen, die an Christus glauben⁸⁰, sondern verleumden auch die Kirche, berauben sie ihres Glaubenserbes (*virginitas fidei*)⁸¹, blenden ihre Herrlichkeit aus (*laudi obstrepunt*)⁸² und schrecken von der Kirche nicht nur schwache Menschen, sondern auch Gerechte ab⁸³.

Die Verfolgungen, welche die Kirche seitens der Häretiker erdulden muss, sind jedoch nicht sinnlos. Obwohl sie in der Tat das Leiden der Christen verursacht, bringt sie ihnen auch Nutzen. Daher ist sie nicht nur das Ergebnis der Willkür der Häretiker, sondern wird auch von Gott zugelassen, der aus dem Bösen, das mit der Existenz der Häresie verbunden ist, Gutes für die Kirche⁸⁴ wirken kann. In Zusammenhang damit meint Augustinus, dass Häresie nicht zur Zerstörung der Kirche führt, weil sie an sich nicht von Dauer ist⁸⁵, sondern ist eine Art Stachel (*spina*), der die Kir-

⁷⁶ *En. in Ps.* 10, 4, CCL 38, S. 77: *Sive linguis blasphemorum et christianum nomen male diffamantium, quasi nebulis cum terra obtegeretur, videri perspicua luna non poterat, id est Ecclesia.*

⁷⁷ Vgl. *En. in Ps.* 145, 16, CCL 40, S. 2117; *En. in Ps.* 68 (1), 11, CCL 39, S. 911.

⁷⁸ Vgl. *En. in Ps.* 60, 5, CCL 39, S. 768.

⁷⁹ Vgl. *En. in Ps.* 32 (3), 29, CCL 38, S. 272. Wenn Augustinus von den Häretikern spricht, welche die Glieder der Kirche Heiden nennen, widerspricht er in erster Linie den Donatisten. Sie sprachen der Taufe in der Kirche Gültigkeit ab und taufte erneut diejenigen, die sich ihnen angeschlossen hatten.

⁸⁰ Vgl. *En. in Ps.* 138, 26, CCL 40, S. 2008.

⁸¹ Vgl. *En. in Ps.* 90 (2), 9, CCL 39, S. 1276.

⁸² Vgl. *En. in Ps.* 67, 38, CCL 39, S. 896.

⁸³ Vgl. *En. in Ps.* 10, 4, CCL 38, S. 77.

⁸⁴ Vgl. *De vera rel.*, 6, 10, NBA 6/1, S. 32-34; *En. in Ps.* 9, 20, CCL 38, S. 68.

⁸⁵ Vgl. *En. in Ps.* 95, 3, CCL 39, S. 1345.

che aus ihrem Schlaf wachrütteln und ihre Entwicklung begünstigen soll⁸⁶. Das Gute, das sich aus der Häresie ergibt, erblickt der Bischof vor allem darin, dass dadurch das Verständnis des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift vertieft wird. Daher sagt er: *Viele Dinge sind in den Schriften nämlich unklar. Nachdem die Häretiker abgetrennt worden sind, regen sie durch ihre Fragen die Kirche Gottes an. Es wird erklärt, was nicht verstanden worden ist, damit der Wille Gottes verständlich wird. ... Es verbargen sich viele unter dem Volk Gottes, welche die Schriften sehr gut erklären und sie dem Volk Gottes deuten können,. Sie gaben keine Antworten auf schwierige Fragen gegeben, weil sich kein Verleumder erhob*⁸⁷. Die Häretiker, indem sie ihre Fragen stellen, die bisherigen Antworten hinterfragen und neue, bisher vernachlässigte Aspekte des Glaubens entdecken, zwingen die Christen dazu, bessere Lösungen zu finden, die mit dem Willen Gottes in Einklang sind. Auf diese Weise tragen sie zur Entwicklung der Lehre der Kirche. Die Katholiken ihrerseits, die durch die Fragen der Häretiker wachgerüttelt werden, erforschen tiefer die Geheimnisse des Glaubens dadurch, dass sie das Wort Gottes ergründen und ihre Bedeutung zu verstehen versuchen; auf diese Weise sie lernen den Willen Gottes besser kennen und auch erfüllen⁸⁸. So ergeben sich aus dieser Lage durchaus auch Vorteile für die Glieder des Leibes Christi, weil für die nicht nur die Heilige Schrift verständlicher wird, sondern auch die Verkündiger des Evangeliums nun mit dem Wort Gottes wie mit Pfeilen (iacula) besser bewaffnet (armaverunt) sind, die sie gegen diejenigen werfen, die ihren Worten⁸⁹ zuhören.

⁸⁶ Vgl. *En. in Ps.* 7, 15, CCL 38, S. 46.

⁸⁷ *En. in Ps.* 54, 22, CCL 39, S. 672–673: *Multa enim latebant in Scripturis; et cum praecisi essent haeretici, quaestionibus agitaverunt ecclesiam Dei: aperta sunt quae latebant, et intellecta est voluntas Dei. ... Ergo multi qui optime possent Scripturas dignoscere et pertractare, latebant in populo Dei; nec asserebant solutionem quaestionum difficilium cum calumniator nullus instaret.*

⁸⁸ Vgl. *En. in Ps.* 118 (6), 4, CCL 40, S. 1681; *Historia theologii...*, S. 522–524.

⁸⁹ Vgl. *En. in Ps.* 54, 24, CCL 39, S. 674.

Die Verfolgung, die die Kirche seitens der Häretiker erduldet, hat zur Folge, dass – ohne dass es etwas am moralischen Urteil über sie ändert – die Kirche einen geraden Weg gehen kann. Man kann sogar sagen, dass es die Häresie ist, die der Kirche ermöglicht, der geoffenbarten Wahrheit treu zu bleiben. Sich dieses Paradoxons bewusst, erklärt es Augustinus wie folgt: *Schließlich wollen auch die Häretiker im Namen Christi über uns Ärgernisse bringen, was ihnen auch gelingt. Womit sie uns – wie sie meinen – den Weg verstellen, befindet sich gerade außerhalb des Weges, weil sie es sind, die nicht auf dem Weg sind ... Christus würde ihnen nicht erlauben, uns den Weg so zu verstellen, dass wir nicht weitergehen können. Er lässt es aber wohl zu, dass sie es am Wegrand stellen, damit wir nicht auf Abwege geraten*⁹⁰.

Die Kirche, indem sie das Mysterium des Glaubens vertieft, erklärt nicht nur den Christen das Wort Gottes, sondern auch gibt Antworten auf die von den Häretikern erhobenen Vorwürfe. Das Nachdenken über die Offenbarung wird auf diese Weise zur Polemik, die den Glauben rechtfertigen und gleichzeitig die Häretiker überzeugen soll⁹¹. Um diese Aufgabe zu erfüllen, müssen die Glieder der Kirche vor allem die Fehler vermeiden, welche die Häretiker begangen haben. Da der größte Fehler in hochmütiger Haltung besteht, muss die christliche Lehre vor allem auf Demut⁹² beruhen und voller Frömmigkeit sein, was die Schwierigkeit mit dem Verstehen des Wortes Gottes⁹³ mildert. Erst wenn diese Voraussetzungen erfüllt sind, wird man fähig sein, die Häretiker zu erreichen und sie möglicherweise

⁹⁰ *En. in Ps.* 141, 9, CCL 40, S. 2051–2052: *Nam et haeretici in nomine Christi nobis volunt abscondere scandalum, et ipsi falluntur. Quod se in via putant ponere, extra viam ponunt, quia et ipsi extra viam sunt ... Non eos Christus sinit ponere in via, ne non sit qua eamus: sinit tamen eos ponere iuxta viam, ut de via non declinemus.*

⁹¹ Vgl. *n. in Ps.* 106, 14, CCL 40, S. 1581; *En. in Ps.* 118 (6), 4, CCL 40, S. 1681; *En. in Ps.* 54, 22, CCL 39, S. 672–673.

⁹² Vgl. *En. in Ps.* 130, 14, CCL 40, S. 1910; *En. in Ps.* 130, 11, CCL 40, S. 1907; *En. in Ps.* 95, 3, CCL 39, S. 1344–1345.

⁹³ Vgl. *En. in Ps.* 54, 23, CCL 39, S. 674.

dazu zu bewegen, dass sie sich erneut mit dem Leib Christi vereinigen⁹⁴. Die Suche nach denen, die der Finsternis der Häresie verfallen sind, besteht auch in der Betonung der Brüderlichkeit zwischen den Häretikern und den Gliedern der Kirche⁹⁵. Indem Augustinus diese Berührungspunkte aufzeigt, sagt er: „Wir sind Brüder, rufen denselben Gott an, hören dasselbe Evangelium, singen dieselben Psalmen, sagen gemeinsam Amen und Halleluja sowie feiern das eine Osterpest“⁹⁶. Was die Glieder der Kirche mit den Häretikern verbindet, sind auch die Sakramente, die auf gleiche Weise, wenn auch getrennt⁹⁷, gespendet werden, die gleichen Märtyrerfeste⁹⁸, das gleiche Vaterunser-Gebet, das alle sprechen, indem sie Gott als ihren gemeinsamen Vater bezeichnen⁹⁹. Trennend ist hingegen trennt nur der Mangel an der gegenseitigen Liebe¹⁰⁰. Daher weist der Bischof auf die Liebe als die treffendste Antwort hin, welche die Kirche den Häretikern geben kann, und ermutigt die Christen zum Gebet für die vom Leib Christi abgetrennten Brüder¹⁰¹.

Der Blick auf die Häresie aus dieser Perspektive enthüllt eine weitere Wahrheit über ihr Wesen. Das Übel der Trennung ergibt sich nicht aus rationalen Argumenten oder Versuchen, den Willen Gottes besser zu erkennen, sondern es wird allein durch den blinden Hochmut und bösen Wil-

⁹⁴ Vgl. *En. in Ps.* 101 (2), 12, CCL 40, S. 1447.

⁹⁵ Vgl. *Bapt.*, 1, 8, 10, CSEL 51, S. 155-156; *En. in Ps.* 32 (3), 29, CCL 38, S. 272; vgl. *c. ep. Man.*, 4, 5, NBA 13/2, S. 306.

⁹⁶ *En. in Ps.* 54, 16, CCL 39, S. 668: *Fratres sumus, unum Deum invocamus, in unum Christum credimus, unum Evangelium audimus, unum Psalmum cantamus, unum Amen respondemus, unum Alleluia resonamus, unum Pascha celebramus*. Vgl. D. Drążek, *Wokół wezwania „alleluja” w „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna. Przykłady augustyńskiej katechezy o chwaleniu Boga*, „*Studia Pelplińskie*”, Jg. XXVI, 1997, S. 155–165.

⁹⁷ Vgl. *En. in Ps.* 32 (3), 29, CCL 38, S. 272, *Bapt.*, 1, 10, 14, CSEL 51, S. 158–160; C. Mayer, *Taufe und Erwählung...*, S. 26.

⁹⁸ Vgl. *En. in Ps.* 54, 19, CCL 39, S. 671.

⁹⁹ Vgl. *En. in Ps.* 32 (3), 29, CCL 38, S. 272.

¹⁰⁰ Vgl. *En. in Ps.* 54, 19, CCL 39, S. 671.

¹⁰¹ Vgl. *En. in Ps.* 32 (3), 29, CCL 38, S. 273.

len der Häretiker aufrechterhalten¹⁰². Sie stehen nur deshalb weit weg, weil sie einfach keine Brüder sein wollen und es nicht akzeptieren, von der Kirche gesucht zu werden¹⁰³. Sie wollen auch nicht ihre Führer und ihre Fehler¹⁰⁴ aufgeben, sie zeigen auch keine Reue wegen ihrer Abtrünnigkeit¹⁰⁵. Sie nehmen auch das Zeugnis der Heiligen Schrift nicht an, in der sich zahlreiche Prophezeiungen bezüglich der Kirche befinden. Aus diesem Grund vermögen alle Bände, die sie mit dem Leib Christi verbinden, nicht nur ihre Schuld nicht zu mindern, sondern im Gegenteil, stellen für sie einen belastenden Umstand dar, weil sie die einigende Liebe nicht haben¹⁰⁶.

Der böse Wille der Häretiker hat eine Strafe zur Folge. Fürs erste hat sie eine zeitliche Dimension, die sich in der Blindheit gegenüber der Heiligen Schrift und deren Fehldeutung¹⁰⁷, aber auch in der Trennung von der Kirche und damit auch von Christus¹⁰⁸ manifestiert. Die Strafe kann auch in der Verurteilung und Ablehnung durch die Bevölkerung, insbesondere in Form von gegen die Häretiker vom Staat eingeführten Gesetze bestehen. Aus diesem Grund müssen sie mit zahlreichen Demütigungen und Leiden rechnen¹⁰⁹. Man kann dies jedoch nach der Ansicht von Augustinus nicht als Verfolgungen bezeichnen, weil sich dieser Begriff auf das zu Unrecht erlittene Leid beschränkt. Deshalb wendet sich der Kirchenlehrer an die Häretiker: „Zu Recht frage ich, ob du Ungerechtigkeit erfährst. ... Ist es gerecht, sich wegen Christus aufzublähen? Ist es gerecht, sich von rebellischem Hochmut leiten lassen und einen eigenen Altar errichten? Ist es gerecht, wenn die Verfolger das Gewand Christi, seine Kirche, zerreißen?

¹⁰² Vgl. *En. in Ps.* 54, 20, CCL 39, S. 671–672.

¹⁰³ Vgl. *En. in Ps.* 32 (3), 29, CCL 38, S. 272; *En. in Ps.* 45, 12, CCL 38, S. 526; *En. in Ps.* 18 (2), 6, CCL 38, S. 109.

¹⁰⁴ Vgl. *En. in Ps.* 54, 16, CCL 39, S. 669.

¹⁰⁵ Vgl. *En. in Ps.* 57, 20, CCL 39, S. 726.

¹⁰⁶ Vgl. *En. in Ps.* 54, 19, CCL 39, S. 671; W. Kornatowski, *Spoleczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965, S. 150–159.

¹⁰⁷ Vgl. *En. in Ps.* 7, 15, CCL 38, S. 46.

¹⁰⁸ Vgl. *En. in Ps.* 68 (2), 6, CCL 39, S. 922.

¹⁰⁹ Vgl. *En. in Ps.* 59, 2, CCL 39, S. 756.

Nun, weil es eben nicht gerecht ist, ist alles, was du aus diesem Grund erleidest, gerecht¹¹⁰.

Eine irdische Strafe zieht eine ewige Strafe nach sich. Sie trifft diejenigen, die als Häretiker oder Schismatiker sterben und wird in der Verurteilung und Erniedrigung der Häretiker von Gott selbst gerade wegen ihres Hochmuts bestehen, der Spaltungen und Zwietracht herbeigeführt hat¹¹¹. Diese Art der Strafe ergibt sich also aus dem Zorn Gottes¹¹² und sie hat den Charakter des Fluches (*maledictum*), der auf den Häretikern¹¹³ lastet. Sie muss aber nicht jeden Häretiker zwangsläufig treffen. Solange sie auf der Erde leben, ist ihnen immer die Umkehr möglich. Sie beginnt mit dem Betrauern ihrer Absonderung und führt sie dann über den Verzicht auf das eigene Fehldenken¹¹⁴, Beschämung (*confusio*)¹¹⁵, Gottesfurcht (*timor Deum*)¹¹⁶ und Frömmigkeit (*pietas*), die sie auf den Glauben und das richtige Verständnis des Wortes Gottes¹¹⁷ öffnet, bis hin zur Tür der Demut (*humilitas*), in der sich Gott¹¹⁸ zeigt und durch welche man zur Einheit mit der Kirche¹¹⁹ zurückkehrt. Die Umkehr der Häretiker erfordert von ihnen den Verzicht auf ihren rebellischen Hochmut in Bezug auf das Wort Gottes und die Haltung des demütigen Nachdenkens über die Offenbarung, die in Einklang mit der Tradition der Kirche steht.

¹¹⁰ *En. in Ps.* 145, 16, CCL 40, S. 2116–2117: *Recte quaero utrum iniuriam accipias. ... Ius est exsufflare Christum? ius est rebeli superbia erigere altare? ius est, parcentibus persecutoribus tunicae Christi, Ecclesiam Christi conscindere? Porro si hoc ius non est, quidquid pro hoc pateris, ius est.* Ähnlich lehrte der heilige Cyprian (*Epistula* 55, 17, CCL 3B, Turnholti 1994, S. 275–276), der sagte, dass man außerhalb der Kirche kein Märtyrer sein kann, weil man sich dann nur als Christ ausgibt.

¹¹¹ Vgl. *Contra Adimantum Manichaei discipulum liber unus*, 13, 3, NBA 13/2, Roma 2000, S. 162–164; *En. in Ps.* 54, 20, CCL 39, S. 671–672.

¹¹² Vgl. *En. in Ps.* 54, 16, CCL 39, S. 669.

¹¹³ Vgl. *En. in Ps.* 130, 14, CCL 40, S. 1910.

¹¹⁴ Vgl. *En. in Ps.* 54, 20, CCL 39, S. 671–672; *En. in Ps.* 130, 14, CCL 40, S. 1910.

¹¹⁵ Vgl. *En. in Ps.* 30 (2), 5, CCL 38, S. 194.

¹¹⁶ Vgl. *En. in Ps.* 54, 20, CCL 39, S. 672.

¹¹⁷ Vgl. *En. in Ps.* 54, 23, CCL 39, S. 674; *En. in Ps.* 118 (26), 4, CCL 40, S. 1754.

¹¹⁸ Vgl. *En. in Ps.* 130, 14, CCL 40, S. 1910.

¹¹⁹ Vgl. *En. in Ps.* 95, 3, CCL 39, S. 1344–1345; *En. in Ps.* 130, 11, CCL 40, S. 1907.

Zusammenfassung

Das Problem der Häresie hat nicht nur eine doktrinäre Dimension, sondern es drückt sich vor allem im Bruch mit der einen Kirche aus. Deswegen stellt die Reflexion von Augustinus nicht nur eine theoretische Überlegung über dieses Phänomen dar, sondern entspringt auch dem besorgten Herz eines Hirten dar, der sich auf eine Polemik mit den Ansichten der Häretiker einlässt und deren Fehler aufdeckt, um ihnen einen Weg der Rückkehr zur Einheit mit der universalen Kirche zu zeigen und zugleich treue Mitglieder der christlichen Gemeinschaft vor der Gefahr der Verzerrung geoffenbarter Wahrheit zu warnen. Auf diese Weise stellt die Augustinische Auseinandersetzung mit den Häretikern eine Einladung zum Versuch dar, das Wort Gottes, das sich in der Tradition der Kirche vernehmen lässt, möglichst umfassend zu verstehen.

MARIUSZ SZTABA

**DIE ERZIEHUNG IM GEIST DES GLAUBENS IM KONTEXT
DER LEHRE JOSEPH RATZINGERS/BENEDIKTS XVI.
ÜBER DEN CHRISTLICHEN GLAUBEN**

Einführende Gedanken

Der Glaube ist ein wichtiger Bestandteil des menschlichen Lebens. Es kann sogar gesagt werden, dass er einen der wichtigsten Akte des Menschen darstellt. Es gibt verschiedene Formen des Glaubens: den Alltagsglauben; den Glauben an eine Autorität aufgrund deren Qualifikationen und Kompetenzen; den Glauben an Tatsachen bzw. Urteile, die noch nicht bewiesen wurden, aber (wissenschaftlich) beweisbar sind; schließlich den religiösen Glauben¹. Der letztere stellt den zentralen Akt religiöser Erfahrung² dar und wird nach einer einleitenden Erörterung zum Gegenstand der folgenden Überlegungen. Wenn Glaube, auch religiöser Glaube, ein allgemeinemenschlicher Akt ist, so erscheint es als begründet, die Forderung nach der Erziehung zum, im und durch den Glauben aufzustellen. Es gilt auch für christlichen Glauben. Glaube als Antwort auf das Ge-

¹ Jede Form des Glaubens ist bei mangelnder Reflexion über deren Wesen und Aufgabe bestimmten Gefahren ausgesetzt. Benedikt XVI. wies u. a. auf die in der Geschichte zu beobachtende Illusion des Fortschritts Glaubens hin, der von Bacon begründet wurde, sowie des Glaubens an die wissenschaftlich bedachte Politik bei Marx. Ebenso falsch war die Sicht des religiösen Glaubens bei Kant, dass nach ihm vom Kirchenglauben in den reinen Vernunftglauben wird übergeht (S. 16–20).

² Vgl. W. Słomka, *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, Lublin 1986, S. 63.

schenk Gottes (Glaube ist eine Gnade, vgl. KKK 153; PF 10)³ ist ja ein wahrhaft menschlicher Akt, der den Verstand, den Willen und das Gefühl des Menschen genauso beansprucht (vgl. KKK 154-160).

Der Erziehung im Geist des Glaubens⁴ widmet sich in besonderer Weise die katholische Kirche, indem sie den ihr eigenen priesterlichen, prophetischen und königlichen Auftrag verfolgt⁵. Einen privilegierten Ort der Erziehung im Geist des christlichen Glaubens stellt Katechese dar, was grundlegende kirchliche Dokumente sowie zahlreiche fundierte Studien zu diesem Thema in Erinnerung rufen⁶. Da die Erfahrung des Glaubens ein integraler Bestandteil der menschlichen Erfahrung ist⁷, darf sie aber auch von den Vertretern der Geistes- und Sozialwissenschaften in ihrer Forschung über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen nicht vernachlässigt werden. Umso weniger dürfen dies die Pädagogen tun, denen ja an einer authentischen Entwicklung eines jedes und ganzen Menschen zum Guten liegt⁸.

³ Vgl. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 2000, S. 82–87.

⁴ Im Text werden abwechselnd die Begriffe *Erziehung im Geist des Glaubens* sowie *Erziehung zum/im und durch den Glauben* verwendet.

⁵ Vom 11. Oktober 2012 bis zum 24. November 2013 begeht die Kirche das von Benedikt XVI. ausgerufene *Jahr des Glaubens*. Es soll eine besonderer Gelegenheit sein, *allen Gläubigen die Kraft und die Schönheit des Glaubens vor Augen zu führen (...), ihn neu zu beleben, (...) zu läutern, zu festigen und zu bekennen* (PF 4).

⁶ Vgl. A. Hajduk, J. Mólka, *Pedagogika wiary*, Kraków 2007.

⁷ Vgl. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, übers. W. Szymon, Kraków 2009, S. 465. Ders., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Donauwörth 2005.

⁸ Mit der Frage der Erziehung zum und durch den Glauben müssten sich nicht nur christliche Pädagogen bzw. Religionspädagogen im Allgemeinen auseinandersetzen. Jeder Pädagoge, der seiner Forschung eine angemessene Anthropologie zugrunde legt, in der der geistliche Bereich des Menschen berücksichtigt wird, soll sich des Prozesses der Glaubensentwicklung im Leben des Menschen bewusst sein. Darauf verweist etwa die Religionspsychologie und die Kateche-

Dieser Artikel stellt einen Versuch dar, die Erfahrung christlichen Glaubens im Kontext der Erziehung im Geist des Glaubens zu analysieren. Der Verfasser greift darin jedoch nicht die detaillierten Fragen des Erziehungsprozesses auf. Vielmehr bemüht er sich, im Blick auf die Wesensmerkmale christlichen Glaubens, die Erzieher für dessen Besonderheiten und die pädagogischen Implikationen zu sensibilisieren, die mit dessen reifem Erleben verbunden sind. Zum Gegenstand der Überlegungen wird dabei die Reflexion von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. gemacht. Diese Wahl wurde nicht von ungefähr getroffen. Denn Ratzingers Buch *Einführung in das Christentum*, das auf der Basis seiner Studium – generale - Vorlesungen an der Universität Tübingen im Sommersemester 1967 entstand, beginnt mit der Feststellung, dass *die Frage, was eigentlich Inhalt und Sinn christlichen Glaubens sei, ist heute von einem Nebel der Ungewissheit umgeben wie kaum irgendwann zuvor in der Geschichte*⁹. Seitdem – bis hin zum Ende seines Pontifikats als Benedikt XVI. – stellt Joseph Ratzinger den Glauben in den Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen und pastoralen Analysen¹⁰. Ihn interessiert jedoch nicht jede Form religiösen Glaubens, sondern die konkrete Gestalt des christlichen Glaubens¹¹ mit seiner konkreten Geschichte sowie seinen Licht- und Schattenseiten¹². Bevor Ratzinger eine Analyse der Geschichte und Struktur des Apostolischen Glaubensbekenntnisses unternimmt¹³, geht er der der formellen Frage nach, *was Glaube*

tik. Vgl. S. Kulpaczyński, *Modlitwa w procesie wychowania do wiary*, [in:] A. Hajduk, J. Mólka, *Pedagogika...*, S. 306–309.

⁹ Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, S. 27.

¹⁰ Wenn auch Ratzinger die Veröffentlichung der von ihm vorbereiteten Enzyklika über den Glauben nicht mehr als Papst erlebte, so beruht auf seinem Entwurf die Enzyklika *Lumen fidei* von Papst Franziskus (05.07.2013).

¹¹ Vgl. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, S. 74f.

¹² Vgl. ebd., S. 77.

¹³ S. a. ebd., S. 95–344. Der vorliegende Artikel behandelt nicht die detaillierten Inhalte des Glaubens (die Glaubensartikel, wie es etwa im KKK der Fall ist), sondern dessen Subjekt und Objekt sowie dessen Wesensmerkmale untersucht.

*überhaupt ist und wo er in der Welt des modernen Denkens einen Ansatz findet, eine Funktion ausüben kann. (...) Die Antworten können sich nur finden lassen durch den Blick auf die konkrete Gestalt des christlichen Glaubens*¹⁴.

1. Warum soll man heutzutage über christlichen Glauben sprechen?

Nach der Ansicht des untersuchten Autors ist trotz unübersehbarer Säkularisierungs- und Atheisierungsprozesse in der modernen Welt die Sehnsucht nach der Berührung *mit dem Unnennbaren, dem verborgenen Geheimnis* deutlich zu erkennen¹⁵. Eine gottleere Welt löst bei den Menschen das Gefühl der Einsamkeit und der inneren Langweiligkeit aus. Dies hat wiederum die Wiederentdeckung des Wertes der Spiritualität und Religion zur Folge, was auch mit gewissen Gefahren verbunden ist¹⁶. Einerseits ist *die Heimweh nach der schönen Vielfalt der Religionen und ihrer vermeintlich ursprünglichen Heiterkeit und Freiheit* zu beobachten, andererseits wird Furcht vor dem vermeintlichen christlichen *Imperialismus* künstlich erzeugt,

¹⁴ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, S. 74.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 18. Benedikt XVI. nennt es die Sehnsucht *nach Größerem*. M. Sztaba, *Josepha Ratzingera-Benedykta XVI rozumienie istoty chrześcijaństwa*, „Katecheta”, 2013, Nr. 4, S. 4.

¹⁶ Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, S. 17 f. Wie Religionssoziologen herausstellen, nimmt das wachsende Interesse an der Spiritualität drei Erscheinungsformen an: a) Entwicklung neuer kirchlicher Bewegungen und das Interesse an der Vertiefung des Christentums (das sog. „Frühling der Kirche“); b) Entwicklung unterschiedlicher außerkirchlicher Religiositätsformen (*religion unchurched*) im Rahmen der sich immer deutlicher abzeichnender Alternative: christlicher Glaube – verschiedene Glaubensformen, Religionen und Weltanschauungen (Spiritualität wird samt ihren unterschiedlichen Formen als ein Element des *Weltsupermarktes* und des *Hyperkonsums* angesehen); c) Aufstieg des Fanatismus, d. h. der falschen Religiosität. M. Sztaba, *Josepha Ratzingera-Benedykta XVI rozumienie...*, S. 4–5.

die in der Praxis in die Christo-phobie mündet¹⁷. Aus diesem Grunde wird der Versuch unternommen, das Christentum zu säkularisieren, es *in das Zivil einer säkularen Sprache* zu stecken und zu einem *religionslosen Christentum* verkommen zu lassen¹⁸. Diese Prozesse werden von einer Relativierung des christlichen Glaubens in dessen zwei zentralen Punkten begleitet. Zum einen wird verkündet, dass Christus nur ein Mensch, womöglich ein Erleuchteter sei, wodurch die innere Logik der Gestalt Jesu verloren geht. Zum anderen versucht man, den zentralen Unterschied zwischen dem personalen und dem apersonalen Begriff Gottes zu verwischen, wie es etwa im Buddhismus oder auch im Hinduismus der Fall ist¹⁹.

Christlicher Glaube – wie es unten noch zu zeigen sein wird – ist nicht nur eine private und individuelle Angelegenheit, sondern ihm kommt auch eine wichtige soziale Rolle zu. Deshalb darf er nicht außer Acht gelassen oder ins Abseits geschoben werden, insbesondere wenn es um die Moral geht. Bereits Leszek Kołakowski wies übrigens aufgrund seiner denkerischen Entwicklung *mit Nachdruck darauf hin, dass die Auslöschung des Glaubens an Gott letztendlich das Ethos seiner Grundlagen beraubt, so sehr man es zu vermeiden sucht*²⁰.

Nach der Ansicht von Ratzinger soll christlicher Glaube im Zeitalter einer umfassenden Selbstverständniskrise, der Vielfalt von Weltanschauungen und Religionen sowie des Wertechaos seine Stimme suchen und wiederfinden, um seine Botschaft als eine ge-

¹⁷ Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, S. 22.

¹⁸ Ebd., S. 35.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 19–24. Diese Situation lässt die Frage nach der christlichen Identität aufkommen, denn der Begriff Gottes beeinflusst das gesamte Leben und Handeln der Christen und der christlichen Einrichtungen. M. Sztaba, *Troska o chrześcijańską tożsamość szkolnictwa katolickiego w kontekście Josepha Ratzingera-Benedykta XVI rozumienia istoty chrześcijaństwa*, Lublin 2013.

²⁰ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, zit. n.: ders., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, übers. Z. Włodkova, Kraków 2006, S. 23.

meinsame Wegweisung für den modernen Menschen aufzuzeigen²¹. Damit dies geschehen kann, muss man eine universelle Sicht des wahren Wesens des christlichen Glauben und des Christentums erlangen²².

2. Worin drückt sich das Wesen des christlichen Glaubens aus?

Christlicher Glaube besitzt seine Eigenart, die sein Wesen ausmacht. Im Weiteren soll auf die Hauptbestandteile des Glaubens eingegangen werden.

Personale Dimension des Glaubens²³. Für Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. ist das Christentum vor allem eine Person, das personale Christusgeschehen. Einzig und allein in dieser Person und durch sie können wir den Reichtum und die Tiefe des authentischen Christentums entdecken²⁴. Wie Benedikt XVI. in der Enzyklika *Deus caritas est* schrieb, steht *am Anfang des Christseins (...) nicht ein ethischer Entschluss oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt* (Nr. 1).

Anthropologische Gestalt und dialogische Struktur des Glaubens. Christlicher Glaube stellt kein Resultat mühsamer und einsamer Grübeleien, wie es in der Philosophie der Fall ist, die dem menschlichen Nachdenken entspringt. Glaube ist ein Ergebnis des Dialogs,

²¹ Vgl. Ebd., S. 10f.

²² Vgl. A. Michalik, *Zrozumieć chrześcijaństwo. Istota chrześcijaństwa według Josepha Ratzingera*, Tarnów 2008, S. 14; M. Sztaba, *Josepha Ratzingera-Benedykta XVI rozumienie...*, S. 4–16.

²³ Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, S. 71–73.

²⁴ Die These vom Christentum als einer Person übernahm Ratzinger von seinem Meister Romano Guardini, um sie anschließend zu entwickeln und zu begründen. Diese Formel stellt dabei keine bloße Metapher dar, sondern zeigt das wahre Wesen des Christentums auf. M. Sztaba, *Josepha Ratzingera-Benedykta XVI rozumienie...*, S. 8.

ein Ausdruck von Hören, Empfangen und Antworten, denn – wie Paulus lehrte – kommt der Glaube vom Hören (vgl. Röm 10, 17)²⁵.

Glaube tritt (...) von außen an den Menschen heran, und eben dies ist ihm wesentlich, dass er von außen zukommt. Er ist – sagen wir das noch einmal – nicht das selbst Erdachte, sondern das mir Gesagte, das mich als das nicht Ausgedachte und nicht Ausdenkbare trifft, ruft, in Verpflichtung nimmt. Ihm ist diese Doppelstruktur des ‚Glaubst du? – Ich glaube!‘, die Gestalt des Angerufenseins von außen und des Antwortens darauf, wesentlich. Es ist daher gar nicht abnorm, wenn wir, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, sagen müssen: Ich bin nicht durch private Wahrheitssuche zum Glauben gekommen, sondern durch ein Empfangen, das mir gleichsam schon zuvorgekommen war. Bloßes Produkt des Nachdenkens kann der Glaube nicht und soll er nicht sein²⁶.

Glaube zeichnet sich durch eine dialogische Struktur aus, da er *wesentlich auf das Du und auf das Wir hingeeordnet [ist], nur auf dem Weg über diese doppelte Verklammerung verbindet er den Menschen mit Gott. (...) Gott will zum Menschen nur durch Menschen kommen; er sucht den Menschen nicht anders als in seiner Mitmenschlichkeit. (...) Gespräch des Menschen mit Gott und Gespräch der Menschen miteinander fordern und bedingen sich gegenseitig²⁷.* Die dialogische Struktur des Glaubens verweist auf den Vorrang des verkündigten Wortes. Der Primat des Wortes bedeutet, dass der Glaube dieser Primat des Wortes besagt, dass Glaube auf Gemeinschaft des Geistes hin geordnet ist und zuerst einen Ruf in die Einheit des Geistes durch die Einheit des Wortes darstellt (vgl. VD 3).

Sozialer Charakter des Glaubens. Im Unterschied zur individualistischen Struktur philosophischen Denkens (Philosoph bedenkt als Einzelner die Wahrheit), besitzt christlicher Glaube aufgrund seiner

²⁵Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, S. 82.

²⁶ Ebd., S. 83.

²⁷ Ebd., S. 85f.

anthropologischen Gestalt und dialogischen Struktur einen sozialen Charakter. Darauf verweisen auch die Symbol des Glaubens²⁸, zuallererst das Apostolische Symbol, das eine Zusammenfassung des christlichen Glaubens darstellt (vgl. KKK 185-187)²⁹. Glaube verlangt gemeinsames Bekennen und Anbeten, weil *jeder Mensch den Glauben nur als ‚Symbolon‘, als unvollkommenes und gebrochenes Stück, in Händen hat, das seine Einheit und Ganzheit nur finden kann im Zusammenlegen mit den andern. (...) Glaube verlangt Einheit, ruft nach dem Mitgläubenden – er ist von Wesen auf Kirche bezogen (...); sie gehört in einen Glauben notwendig hinein, dessen Sinn das Ineinander gemeinsamen Bekennens und Anbetens ist*³⁰. Das Christentum ist kein abstraktes Gebilde, sondern existiert in der Kirche, die es verwirklicht. Indem sich Ratzinger auf die Kirchenväter bezieht, spricht er von der Kirche als *der gemeinschaftlichen Gestalt des christlichen Glaubens* (vgl. KKK 1124)³¹. Vom sozialen Charakter des Glaubens her betont der Autor die enorme Bedeutung der Liturgie und der Sakramente für die Entwicklung des Glaubens sowie die Erziehung zum und im Glauben. Denn Glaube will zelebriert und dadurch gemeinsam in der Kirche und mit der Kirche, einem Ort des Dienens im Glauben, bekannt und gefeiert werden³². Die Kirche ist als Gemeinschaft des Glaubens auch ein Ort des Verstehens und der authentischen Auslegung des Wortes Gottes und des Glaubens selbst (vgl. SS 19)³³.

²⁸ Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, S. 87–88.

²⁹ Vgl. ebd., S. 87–91.

³⁰ Ebd. S. 89.

³¹ A. Michalik, *Zrozumieć chrześcijaństwo...*, S. 20–21, 47–49, 61–67.

³² Vgl. J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, S. 105–108; ders., *Opera omnia*, Bd. VIII/1 *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, Lublin 2013, S. 109–114.

³³ Der Akt des Glaubens impliziert die Einbindung in die Kirche, die Mutter und Lehrerin ist. Vgl. ders., *Formalne zasady chrześcijaństwa*, S. 435–446.

Christlicher Glaube – Glaube, der die Vernunft sucht. Christlicher Glaube erscheint vom Anfang an als wahre Erkenntnis³⁴, deren Verbündete die griechische Philosophie ist. Die ersten Christen beriefen sich zwar nicht auf Dichtung und Politik als die zwei großen Quellen heidnischer Religionen, nichtsdestoweniger reflektierten sie auf vernünftige Weise über den eigenen Glauben. Im Unterschied zum Hinduismus oder Buddhismus, beruhte christlicher Glaube stets auf realistischer Erkenntnis³⁵.

Joseph Ratzinger, indem er sich auf die Worte aus dem Prolog des Johannesevangeliums *Im Anfang war das Wort* (Joh 1, 1) bezieht, schreibt, dass *im Alphabet des Glaubens (...) an erster Stelle die Aussage [steht]: im Anfang war der Logos. Glaube zeigt uns, dass die ewige Vernunft der Grund aller Dinge ist, bzw. alle Dinge von ihrem Ursprung her einen Vernunftcharakter besitzen. Glaube will keine Form der Psychotherapie anbieten, ihre Psychotherapie ist die Wahrheit. (...) Aus diesem Grunde ist Glaube in seinem Kern, wie die Kirchenväter sagen, ein Glaube querens intellectum, ein Glaube, der die Vernunft sucht. Das Verstehen, d. h. eine rationale Auseinandersetzung mit dem vorgegebenen Wort, gehört wesentlich zum Glauben*³⁶.

³⁴ Christlicher Glaube beruht auf personaler und objektiver Erkenntnis. Er setzt kein Erfinden voraus, sondern die Anpassung und das Hören auf die Gerechtigkeit des Schöpfers und die Wahrheit der Schöpfung selbst. Die Erkenntnis, die der Glaube mit sich bringt, schützt den Menschen vor aller Tücke. Vgl. J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, S. 85–96. Die Erkenntnis gibt dem Menschen *neue Augen und ein neues Herz, die imstande sind, die materialistische Sicht der menschlichen Geschehnisse zu überwinden und in der Entwicklung ein, darüber hinaus' zu sehen, das die Technik nicht geben kann* (CIV 77).

³⁵ Vgl. A. Michalik, *Zrozumieć chrześcijaństwo...*, S. 51–52; M. Sztaba, *Josepha Ratzingera-Benedykta XVI rozumienie...*, S. 6–8.

³⁶ J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln–Freiburg im Breisgau 1993; zit. n.: ders., *Prawda w teologii*, übers. M. Mijalska, Kraków 2001, S. 120; ders., *Einführung in das Christentum...*, S. 73–77.

Der Vernunftcharakter des christlichen Glaubens ist in der Person Jesu Christi begründet, der – wie Ratzinger erinnert, indem er sich den Ausspruch Tertullians zitiert – *veritatem se, non consuetudinem cognominavit* (hat sich die Wahrheit genannt, nicht die Gewohnheit)³⁷. Zum Glauben gehört es wesentlich, „ja“ zur Wahrheit zu sagen, denn in seiner Grundstruktur *ist (...) [Glaube] kein inhaltloses Vertrauen, sondern ein Vertrauen in die konkrete Person und ihre Worte, so dass er immer eine Begegnung mit der Wahrheit darstellt, die einen bestimmten Inhalt mit sich birgt. Dies eben weist ihm einen besonderen Platz in der Religionsgeschichte zu*³⁸. In der Reflexion des behandelten Autors wird oft das Verhältnis zwischen dem Glauben und der Vernunft thematisiert, denn diese Wirklichkeiten *brauchen sich gegenseitig, um ihr wahres Wesen und ihre Sendung zu erfüllen* (SS 22; CiV 56-57).

Glaube als Sinngebung und Quelle der Hoffnung³⁹. Ratzinger, der darüber nachdenkt, was den Glauben eigentlich ausmache, sagt, er sei *die nicht auf Wissen reduzierbare, dem Wissen inkommensurable Form des Standfassens des Menschen im Ganzen der Wirklichkeit, die Sinngebung, ohne die das Ganze des Menschen ortlos bliebe (...). Denn in der Tat: der Mensch lebt nicht vom Brot der Machbarkeit allein, er lebt als Mensch und gerade in dem Eigentlichen seines Menschseins vom Wort, von der Liebe, vom Sinn (...). Sinn aber ist nicht abkünftig von Wissen. Ihn auf diese Art, das heißt aus dem Beweiswissen der Machbarkeit, herstellen zu wollen entspräche dem absurden Versuch Münchhausens, sich selbst an den Haaren aus dem Sumpf ziehen zu wollen. Ich glaube, dass in der Absurdität jener Geschichte die Grundsituation des Menschen sehr genau zum Vor-*

³⁷ Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, S. 130.

³⁸ Zit. n.: ders., *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, S. 439 u. 452–460.

³⁹ Vgl. M. Sztaba, *Jan Paweł II i Benedykt XVI w poszukiwaniu podstaw pedagogii nadziei* (1. und 2. T.), „Katecheta”, 2009, Nr. 10, S. 48–54 bzw. „Katecheta”, 2009, Nr. 11, S. 50–54.

schein kommt. Aus dem Sumpf der Ungewissheit, des Nicht-leben-Könnens zieht sich niemand selbst empor, ziehen wir uns auch nicht, wie Descartes noch meinen konnte, durch ein ‚Cogito ergo sum‘, durch eine Kette von Vernunftschlüssen, heraus. Sinn, der selbst gemacht ist, ist im Letzten kein Sinn. Sinn, das heißt der Boden, worauf unsere Existenz als ganze stehen und leben kann, kann nicht gemacht, sondern nur empfangen werden⁴⁰.

Glaube steht mit Hoffnung in organischem Zusammenhang. Hoffnung ist es, die uns schon jetzt etwas von der erwarteten Wirklichkeit gibt, indem sie die Zukunft in Gegenwart hereinzieht. Glaube gibt dem Leben einen neuen Grund, auf dem der Mensch stehen kann, und damit wird der gewöhnliche Grund, eben die Verlässlichkeit des materiellen Einkommens relativiert (vgl. SS 7-8). Christlich glauben bedeutet daher *sich anvertrauen dem Sinn, der mich und die Welt trägt; ihn als den festen Grund nehmen, auf dem ich furchtlos stehen kann. (...) Christlich glauben bedeutet unsere Existenz als Antwort verstehen auf das Wort, den Logos, der alle Dinge trägt und hält. Er bedeutet das Ja sagen dazu, dass der Sinn, den wir nicht machen, sondern nur empfangen können, uns schon geschenkt ist, sodass wir ihn nur zu nehmen und uns ihm anzuvertrauen brauchen*⁴¹.

Glaube als Leben und Praxis. Die zuvor dargestellten Wesensmerkmale christlichen Glaubens erlauben es nun, ihn als Leben und Praxis aufzuzeigen. *Christlicher Glaube ist nicht Idee, sondern Leben, ist nicht für sich seiender Geist, sondern Inkarnation, Geist im Leib der Geschichte und ihres Wir. Er ist nicht Mystik der Selbstidentifikation des Geistes mit Gott, sondern Gehorsam und Dienst: Selbstüberschreitung, Befreiung des Selbst gerade durch die In-*

⁴⁰ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, S. 65f.

⁴¹ Ebd., S. 66.

*dienstnahme durch das von mir nicht Gemachte und nicht Erdachte; Freiwerden durch Indienstnahme für das Ganze*⁴².

Der Autor zeigt die Bedeutung des Glaubens im Leben und in der Praxis auf mannigfaltige Weise auf. Er überwindet somit das moderne Wirklichkeitsverständnis, aus dem der Glaube beseitigt wurde⁴³ sowie das stereotype Denken, nach dem die Frage nach Gott ein rein theoretisches Problem sei⁴⁴. Nach der Ansicht von Ratzinger ist Gott praktisch. *Gott aber ist ‚praktisch‘ und nicht bloß irgendein theoretischer Abschluss des Weltbildes, mit dem man sich tröstet, an dem man sich anhält oder einfach vorübergeht. Das sehen wir heute überall dort, wo seine bewusste Leugnung konsequent geworden ist und wo seine Abwesenheit durch nichts mehr gemildert wird. Denn zunächst geht da, wo man Gott auslässt, scheinbar alles weiter wie bisher. Gewachsene Grundentscheidungen, Grundformen des Lebens bleiben bestehen, auch wenn sie ihre Begründung verloren haben. Aber wenn, wie es Nietzsche darstellt, die Botschaft einmal wirklich ankommt, die Menschen ins Herz trifft, dass Gott tot sei, dann wird alles anders. Das zeigt sich heute zum einen in dem wissenschaftlichen Umgang mit dem menschlichen Leben, bei dem der Mensch ganz von selbst zum technischen Objekt wird, als Mensch immer mehr verschwindet*⁴⁵. (...) *Wie wird der Mensch zum Menschen stehen, wenn er nichts mehr vom göttlichen Geheimnis im anderen finden kann, sondern nur noch sein eigenes Machen-Können? (...) Nachdenklich sollten wir werden, ob nicht doch Gott*

⁴² Ebd., S. 91.

⁴³ Vgl. ebd., S. 51–61.

⁴⁴ In seinen Begründungen beruft sich Ratzinger auf die Meinung vieler Wissenschaftler, und bezieht sich auf Werners Heisenberg, *Dialoge über natürliche Religion*. Vgl. J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, S. 88–96.

⁴⁵ Der Autor greift hier das Problem der Embryonenzüchtung auf, durch die *Forschungsmaterial* gewonnen werden soll. Er lenkt damit die Aufmerksamkeit auf eine äußerst wichtige Frage der Gentechnik und betont, dass nicht alles technisch Machbare angemessen und zulässig ist.

*die eigentliche Wirklichkeit, die Grundvoraussetzung eines jeden ‚Realismus‘ ist, so dass ohne ihn nichts heil bleibt*⁴⁶.

Obwohl sich christlicher Glaube auf das Ewige bezieht, hat er auch *mit dem Gott in der Geschichte, mit Gott als Menschen* zu tun. Dadurch überbrückt Glaube *die Kluft von ewig und zeitlich, von sichtbar und unsichtbar*⁴⁷. Ratzinger bemüht sich aufzuzeigen, dass *der Glaube der Christen das ganze Leben umfasst, dass er mitten in der Geschichte und in der Zeit steht und über den Bereich subjektiver Vorstellungen hinaus belangvoll ist*. Dadurch kann er zu einer für den Gang der Geschichte bestimmenden Kraft und *gemeinsamen Wegweisung* werden⁴⁸. In diesem praktischen, lebensbezogenen Charakter des christlichen Glaubens ist dessen organischer Zusammenhang mit Hoffnung (vgl. SS 2-3; 24-31) und Liebe⁴⁹ begründet. Nach der Ansicht von Ratzinger hat der Primat der Liebe im Christentum eine Veränderung des Wirklichkeitsverständnisses zur Folge. *In einer Welt, die letztlich nicht Mathematik, sondern Liebe ist, ist gerade das Minimum ein Maximum; ist jenes Geringste, das lieben kann, ein Größtes (...)*⁵⁰. Der Autor fügt hinzu, dass sowohl die Liebe, als auch das Denken (der Logos) Wesensmerkmale Gottes sind. *Der Logos offenbarte sich nicht als mathematische Vernunft, der allen Dingen*

⁴⁶ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, S. 16.

⁴⁷ Ebd., S. 48.

⁴⁸ Ebd., S. 11.

⁴⁹ Das Christentum schreckt nicht vor den Problemen dieser Welt zurück, sondern geht sie im Licht der Offenbarung an, indem es nach angemessenen Lösungen sucht. Ein solches Verhältnis zur Welt und dem darin lebenden Menschen unterscheidet das Christentum von anderen Religionen, die oft der Wirklichkeit der Welt und den menschlichen Problemen gleichgültig gegenüberstehen. Reifer christlicher Glaube, der sich in tätiger Liebe in der Wahrheit ausdrückt, erscheint als ein wesentlicher Faktor der ganzheitlichen Entwicklung des Menschen sowohl auf der individuellen, als auch auf der gesellschaftlichen Ebene (CiV 55). Glaube wirkt durch selbstlose Liebe (DCE 7–9; 19–39; PF 6 u. 14); P. Ide, *Christ donne tout. Benoît XVI, une théologie de l'amour*, Paris 2007.

⁵⁰ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, S. 148.

zugrunde liegt, sondern als schöpferische Liebe⁵¹. Das Christentum ist eine Synthese der Vernunft, des Glaubens und des Lebens⁵².

3. Ewige Probleme und Dilemmata des Glaubens und der Glaubenden

Behandelt man christlichen Glauben im Kontext der Erziehung zum, im und durch den Glauben, sollte man ewige Probleme und Dilemmata im Blick haben, die damit verbunden sind. Der untersuchte Autor weist grundsätzlich auf vier solche Fragen hin.

Glaube und Zweifel als normale Situation des Menschen vor der Gottesfrage. Ratzinger betont, dass der Glaubende nur *über dem Ozean des Nichts, der Anfechtung und der Fragwürdigkeiten* seinen Glauben bekennen kann, wobei er diesen *Ozean der Ungewissheit als den allein möglichen Ort seines Glaubens zugewiesen erhalten hat*⁵³. Wenn es die Grundgestalt menschlichen Geschicks ist, die Endgültigkeit seines Daseins finden zu dürfen, vollzieht sich dies – wie der Autor bemerkt – *nur in dieser unbeendbaren Rivalität von Zweifel und Glaube, von Anfechtung und Gewissheit (...). Der Glaubende wie der Ungläubige haben, jeder auf seine Weise, am Zweifel und am Glauben Anteil, wenn sie sich nicht vor sich selbst verbergen und vor der Wahrheit ihres Seins. Keiner kann dem Zweifel ganz, keiner dem Glauben ganz entrinnen; für den einen wird der Glaube gegen den Zweifel, für den andern durch den Zweifel und in der*

⁵¹ Ders., *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. B. 2003, zit. n.: ders., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo i religie świata*, übers. R. Zajączkowski, Kielce 2004, S. 145; s. a. ders., *Einführung in das Christentum...*, S. 87–91.

⁵² Vgl. M. Sztaba, *Josepha Ratzingera-Benedykta XVI rozumienie...*, S. 8–12; J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, übers. A. Czarnocki, Warszawa 2009, S. 103–234; ders., *Grundsatz – Reden aus fünf Jahrzehnten*, Regensburg 2005.

⁵³ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, S. 38.

Form des Zweifels anwesend. (...) Vielleicht könnte so gerade der Zweifel, der den einen wie den anderen vor der Verschließung im bloß Eigenen bewahrt, zum Ort der Kommunikation werden. Er hindert beide daran, sich völlig in sich selbst zu runden, er bricht den Glaubenden auf den Zweifelnden und den Zweifelnden auf den Glaubenden hinauf, für den einen ist er seine Teilhabe am Geschick des Ungläubigen, für den andern die Form, wie der Glaube trotzdem eine Herausforderung an ihn bleibt⁵⁴.

Diese paradoxe Ähnlichkeit der Situation des gläubigen und des ungläubigen Menschen stellt eine große Herausforderung an die Katechese und den Prozess der Erziehung zum reifen Glauben dar⁵⁵. Aus diesem Grunde schreibt Ratzinger mit großem Ernst und Verständnis für diese Zusammenhänge weiter: *Wie es dem Glaubenden geschieht, dass er vom Salzwasser des Zweifels gewürgt wird, das ihm der Ozean fortwährend in den Mund spült, so gibt es auch den Zweifel des Ungläubigen an seiner Ungläubigkeit, an der wirklichen Totalität der Welt, die zum Totum zu erklären er sich entschlossen hat. (...) So wie also der Gläubige sich fortwährend durch den Unglauben bedroht weiß, ihn als seine beständige Versuchung empfinden muss, so bleibt dem ungläubigen der Glaube Bedrohung und Versuchung seiner scheinbar ein für allemal geschlossenen Welt. Mit einem Wort – es gibt keine Flucht aus dem Dilemma des Menschens. Wer der Ungewissheit des Glaubens entfliehen will, wird die Ungewissheit des Unglaubens erfahren müssen, der seinerseits doch nie endgültig gewiss sagen kann, ob nicht doch der Glaube die Wahrheit sei. Erst in der Abweisung wird die Unabweisbarkeit des Glaubens sichtbar⁵⁶.* Der Ungläubige kann sich der Anfechtung nicht

⁵⁴ Ebd., S. 40f.

⁵⁵ Es handelt sich selbstverständlich um ein Angebot für den sog. reflektierender Atheismus, den – im Unterschied zum ideologischen – offener Geist und die Suche nach Wahrheit auszeichnet. Vgl. M. Sztaba, *Pseudonaukowość i niebezpieczeństwo współczesnego ateizmu*, „Katecheta”, 2011, Nr. 10, S. 72–76.

⁵⁶ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, S. 39.

entziehen: ‚Vielleicht ist es doch wahr!‘, wodurch er, vorausgesetzt seine Offenheit und die Bereitschaft, nach Wahrheit zu suchen, schließlich auch die Gnade des Glaubens erfahren kann.

„Bedrängende Macht des Unglaubens inmitten des eigenen Glaubenwollens“⁵⁷. Glaube ist eine Gabe, aber auch eine Aufgabe. Man kann sie nicht ein für allemal erlangen, sondern sie will ständig neu erkämpft, gepflegt und vertieft werden. Denn *im Gläubigen gibt es die Bedrohung der Ungewissheit, die in Augenblicken der Anfechtung mit einem Mal die Brüchigkeit des Ganzen, das ihm gewöhnlich so selbstverständlich scheint, hart und unversehens in Erscheinung treten lässt*⁵⁸. Diese Wahrheit bekräftigen viele Heilige, die die dunkle Nacht des Glaubens erlebten⁵⁹.

Glaube, der sich zwei Klüften stellen muss, die gleichzeitig „Scandala“ sind: „Sichtbar“ – „Unsichtbar“, „Damals“ – „Heute“. Ratzinger bemerkt, dass Glaube *das Springen über eine unendliche Kluft, nämlich aus der dem Menschen sich aufdrängenden Greifbarkeitswelt, bedeutet: Immer schon hat Glaube etwas von einem abenteuerlichen Bruch und Sprung an sich, weil er zu jeder Zeit das Wagnis darstellt, das schlechthin nicht zu Sehende als das eigentlich Wirkliche und Grundgebende anzunehmen. (...) [Glaube ist] eine die Tiefe der Existenz anfordernde Entscheidung, die allzeit ein Sicherumwenden des Menschen forderte, das nur im Entschluss erreichbar ist*⁶⁰. Glaube stößt wegen der Distanz von Sichtbar und Unsichtbar an. Er erscheint als verwegene und *die Großmut des Menschen herausfordernde Sprung aus dem scheinbaren Alles unserer Sichtbarkeitswelt in das scheinbare Nichts des Unsichtbaren und Ungreifbaren*⁶¹.

⁵⁷ Ebd., S. 35.

⁵⁸ Vgl. ebd., S. 36.

⁵⁹ Ebd., S. 7–9.

⁶⁰ Ebd., S. 45f.

⁶¹ Ebd., S. 46 f.

Die andere Kluft, der sich Glaube stellen muss, und daher Anstoß erregt, liegt in der konsequenten Übernahme des Vergangenen, also der Tradition, und der Option für das ewig Gültige. Das Scandalum besteht darin, dass in der modernen Welt die Idee des Fortschrittes an die Stelle des Gedankens der Tradition trat⁶². Das Damals wird mit Tradition, das Heute mit Fortschritt gleichgesetzt. Diese Situation lässt eine wichtige und schwierige Frage aufkommen: *Können wir überhaupt noch glauben? Nein, wir müssen radikaler fragen: Dürfen wir es noch, oder gibt es nicht eine Pflicht, mit dem Traum zu brechen und sich der Wirklichkeit zu stellen? Der Christ von heute muss so fragen; er darf sich nicht damit begnügen, zu ermitteln, dass sich durch allerlei Drehungen und Wendungen schließlich auch noch eine Interpretation des Christentums finden lässt, die nirgends mehr anstößt*⁶³. Angesichts der aufgezeigten Klüfte erfordert es reifer christlicher Glaube, sich der Wirklichkeit ohne *Drehungen und Wendungen* und billigen *Interpretationen* zu stellen⁶⁴.

Grundlegendes christliches Paradox: der ferne Gott – der nahe Gott. *Gott nahm in Christus konkrete Gestalt an, aber sein Geheimnis wurde dadurch noch größer (...). Gott können wir nicht definieren oder gar durchdringen*⁶⁵. Die gleichzeitige Immanenz⁶⁶ und Transzendenz⁶⁷ Gottes im Christentum haben zur Folge, dass es einfacher ist, in asiatischen Religionen oder im Islam über ihn zu sprechen und an ihn zu glauben. Es ist einfacher, an das ewig unfassbare Geheimnis zu glauben. Im Christentum hingegen *ist uns [Gott] so nahe geworden, dass wir ihn töten können und dass er darin, wie es scheint, aufhört, Gott für uns zu sein. So stehen wir heute ein wenig*

⁶² Vgl. T. Rowland, *Wiaara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, übers. A. Gomola, Kraków 2010, S. 87–113.

⁶³ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, S. 50.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 46–51.

⁶⁵ Ders., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, S. 21.

⁶⁶ Vgl. ders., *Einführung in das Christentum...*, S. 25–26 u. 48–49.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 43–44.

fassungslos vor dieser christlichen ‚Offenbarung‘ und fragen uns (...), ob es nicht doch viel einfacher gewesen wäre, an das Verborgenen-Ewige zu glauben, sich sinnend und sehrend ihm anzuvertrauen. Ob uns Gott nicht gleichsam besser in der unendlichen Distanz gelassen hätte. Ob es nicht wirklich einfacher vollziehbar wäre, im Aufstieg aus allem Weltlichen in ruhiger Beschauung das ewig unfassbare Geheimnis zu vernehmen⁶⁸.

4. Pädagogische Implikationen aus authentischem Erleben christlichen Glaubens

Christlicher Glaube ist *das Springen über eine unendliche Kluft* und somit ein Bekenntnis zum Primat des Unsichtbaren vor dem Sichtbaren sowie des Empfangenen vor dem Gemachten und Errungenen⁶⁹. Glaube bedeutet *eine Grundform, sich zum Sein, zur Existenz, zum Eigenen und zum Ganzen des Wirklichen zu verhalten. Es bedeutet die Option, dass das nicht zu Sehende, das auf keine Weise ins Blickfeld rücken kann, nicht das Unwirkliche ist, sondern dass im Gegenteil das nicht zu Sehende sogar das eigentlich Wirkliche, das alle übrige Wirklichkeit Tragende und Ermöglichende darstellt. (...) Nochmal anders gesagt: Glauben bedeutet die Entscheidung dafür, dass im Innersten der menschlichen Existenz ein Punkt ist, der nicht aus dem Sichtbaren und Greifbaren gespeist und getragen werden kann, sondern an das nicht zu Sehende stößt, sodass es ihm berührbar wird und sich als eine Notwendigkeit für seine Existenz erweist⁷⁰.*

Die Erziehung im Geist christlichen Glaubens erfordert eine Formung des zu Erziehenden zur Haltung der Dankbarkeit für das Geschenk des Glaubens sowie der Offenheit und des vernunftgeleiteten

⁶⁸ Ebd., S. 49.

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 66.

⁷⁰ Ebd., S. 44f.

Suchens nach dem Grund und Sinn des Lebens und der Wahrheit⁷¹. Denn reifer Glaube bedeutet, dass *der Mensch Sehen, Hören und Greifen nicht als die Totalität des ihn Angehenden betrachtet, dass er den Raum seiner Welt nicht mit dem, was er sehen und greifen kann, abgesteckt ansieht, sondern eine zweite Form von Zugang zum Wirklichen sucht, die er eben Glauben nennt, und zwar so, dass er darin sogar die entscheidende Eröffnung seiner Weltsicht überhaupt findet*⁷². In diesem Zusammenhang erscheint Glaube als Vertrauen⁷³ und Ruf nach der Einübung dieser hoffnungsvollen Haltung.

Der Prozess des Glaubens gehört nicht in die Beziehung von Wissen und Machen, die für die Naturwissenschaften charakteristisch ist, sondern lässt sich mit den Begriffen *Stehen* und *Verstehen* beschreiben⁷⁴. Die christliche Glaubenshaltung drückt sich aus im Wort *Amen*, das u. a. Vertrauen, Treue, Sichanvertrauen, Festigkeit, festen Grund, Verharren und Wahrheit bedeutet. und wird dadurch bekräftigt⁷⁵. *Das Glauben an Gott erscheint so als ein Sicheinhalten bei Gott, durch das der Mensch einen festen Halt für sein Leben gewinnt (...) [und bedeutet] ein Standfassen, (...) ein vertrauendes Sichstellen auf den Boden des Wortes Gottes*⁷⁶. Glaube gehört in den Bereich der Grundentscheidungen, deren Beantwortung dem Menschen unaus-

⁷¹ Ratzinger, indem er der Heideggerschen Unterscheidung zweier Arten von Denken folgt, betont, dass Glaube *besinnliches Denken* ist, das dem Sinn nachdenkt, und kein *rechnendes Denken*, das der Machbarkeit zugeordnet ist. Denn Glaube bezieht sich auf eine andere Ebene als die des Machens und der Machbarkeit, obwohl er damit auch zu tun hat. Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, S. 63. Bei seinen Treffen mit Gläubigen anderer Religionen wies Benedikt XVI. oft darauf hin, dass Glaube in eine Beziehung mit der Vernunft gebracht werden muss, was bei den Zuhörern bisweilen auf Unverständnis stieß. Ein Beleg dafür ist der Fall seiner Rede an der Universität Regensburg am 12.09.2006. T. Rowland, *Wiera Ratzingera...*, S. 194–200 u. 266–279.

⁷² J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, S. 44.

⁷³ Vgl. ders., *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, S. 96–109.

⁷⁴ Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, S. 62ff.

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 62 u. 69.

⁷⁶ Ebd., S. 62.

weichlich ist, denn nur sie geben der menschlichen Existenz einen Sinn⁷⁷. In der Erziehung zum, im und durch den Glauben soll der zu Erziehende dadurch zur Treue erzogen werden, dass man ihn für die Paradoxe und Dilemmata des Glaubens sensibilisiert. Dieser Prozess darf auch die Frage der Glaubenskrisen sowie die Art und Weise, wie man damit umgehen soll, nicht ausklammern, da Zweifel mit dem Glauben und dessen Dilemmata gleichsam untrennbar verbunden sind. Dieses Phänomen tritt mit besonderer Deutlichkeit während der Adoleszenzzeit zutage. Zweifelsohne erfordert die Erziehung zum Glauben auch die Einübung der Fähigkeit, das Gestern, Heute und Morgen des Glaubens zu verbinden⁷⁸.

Christlicher Glaube beruht auch auf ständiger Umkehr, der Wende der Existenz, der Veränderung des Seins. Der Mensch muss sich nämlich *innerlich herumwenden, um zu sehen, wie sehr er sein Eigentliches versäumt, indem er sich solchermaßen von seinem natürlichen Schwergewicht ziehen lässt. Er muss sich herumwenden, um zu erkennen, wie blind er ist, wenn er nur dem traut, was seine Augen sehen. Ohne diese Wende der Existenz, ohne die Durchkreuzung des natürlichen Schwergewichts gibt es keinen Glauben. Ja, der Glaube ist die Bekehrung, in der der Mensch entdeckt, dass er einer Illusion folgt, wenn er sich dem Greifbaren allein verschreibt. Dies ist zugleich der tiefste Grund, warum Glaube nicht demonstrierbar ist: Er ist eine Wende des Seins, und nur wer sich wendet, empfängt ihn. Und weil unser Schwergewicht nicht aufhört, uns in eine andere Richtung zu weisen, deshalb bleibt er als Wende täglich neu, und nur in einer lebenslangen Bekehrung können wir innwerden, was es heißt, zu sagen: Ich glaube*⁷⁹. Die Erziehung zum, im und durch den Glauben erfordert in diesem Zusammenhang eine tägliche Metanoia, d. h. Umdenken, neues Handeln, Reue, Buße und Wandlung des

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 64–65.

⁷⁸ Vgl. ebd., S. 46–51.

⁷⁹ Ebd., S. 45 u. 79.

Lebens. Es wird durch die Gemeinschaft der Kirche und die Sakramente ermöglicht. Ohne die Bekehrung und der Gemeinschaft der Kirche gibt es keinen Glauben⁸⁰. Die Formung des Glaubens hängt organisch mit biblischer (vgl. VD 50-89 u. 121-123) und sakramentaler, sowie liturgischer (vgl. PF 9-10) Ausbildung zusammen.

Christlicher Glaube ist auch Leben und Praxis, also auch Moral⁸¹. Die Frage nach der Rolle des Glaubens in moralischem Leben ist gleichzeitig eine Frage nach dem Weg zum Vollzug des Glaubens im Leben überhaupt. Durch den Glauben tritt moralisches Leben der Christen in eine Beziehung zu Christus und zur Kirche⁸². Die Erziehung zum, im und durch den Glauben meint auch eine Moralerziehung nach der Lehre Christi. Es geht darum, dass der Glaubende ein Leben in Christus, also auch im Heiligen Geist führt (vgl. KKK 1699-2550). Das Ziel ist das Streben nach Vollkommenheit, die sich an Gott misst und einen Ausdruck der moralischen Vollkommenheit der übernatürlichen Ordnung darstellt.

Zum Schluss

Christlicher Glaube ist ein offener Weg, der auf die Zukunft hin ausgerichtet ist, ein Geflecht von Fragen und Antworten. *Der Glaubende wird immer wieder jenes Dunkel erleben, in dem der Widerspruch des Unglaubens ihn wie ein düsteres, unentrinnbares Gefängnis umgibt und die Gleichmütigkeit der Welt, die unverändert weitergeht, als ob nichts geschehen wäre, nur Hohn auf seine Hoffnung zu sein scheint. Bist Du es wirklich – diese Frage müssen wir nicht nur stellen aus der Redlichkeit des Denkens heraus und wegen*

⁸⁰ Vgl. ders. *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, S. 68–84 u. 471–476.

⁸¹ *Glaube darf nicht auf christliche Moral reduziert, ebenso wenig darf aber der organische Zusammenhang zwischen den beiden übersehen werden. Der behandelte Autor warnt vor der Gleichsetzung des Christentum mit der Moral.* T. Rowland, *Wiara Ratzingera...*, S. 114–141.

⁸² Vgl. J. Nagórny, *Z wiary i miłości nadzieja*, Lublin 2011, S. 91–110.

*der Verantwortung der Vernunft, sondern auch aus dem inneren Gesetz der Liebe, die den mehr und mehr erkennen möchte, dem sie ihr Ja gegeben, um ihn mehr lieben zu können*⁸³. Die Erziehung zum, im und durch den Glauben ist im Grunde eine Einladung in ein Abenteuer, das das ganze Leben des zu Erziehenden umfasst sowie seinen Verstand, sein Herz, sein Gefühl und seinen Körper beansprucht. Nur eine solche Haltung gegenüber dem Glauben ermöglicht reale und vernünftige Erkenntnis sowie das Leben aus den konkreten Artikeln des Glaubens, lässt also das Credo zum Leben des Glaubenden zu werden⁸⁴. Glaube, der als Hoffnung entdeckt und durch Liebe tätig wird, wird so *zu einem neuen Maßstab für das Denken und Tun*, der das ganze Leben der einzelnen Menschen und Gesellschaften verändert (vgl. PF 6).

⁸³ Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, S. 72.

⁸⁴ Vgl. M. Sztaba, *Josepha Ratzinger-Benedykta XVI rozumienie...*, S. 12–16.

SAKRAMENTALE NATUR DES GLAUBENS

Einführung

Als gläubig wird oft derjenige angesehen, der am sakramentalen Leben der Kirche teilnimmt. Gläubig ist in dieser Sicht derjenige, der den Glauben praktiziert und die Sakramente oft empfängt. Trotz der Selbstverständlichkeit dieser Formel löst jedoch ihre Umkehrung eine innere Unruhe aus. Ist jeder praktizierende Christ gläubig? Empfängt er mit authentischem Glauben als sakramentales Zeichen, worum er selbst bittet? Die Antwort auf diese Fragen ist viel weniger eindeutig. Gängig ist ja die Bezeichnung *gläubig, aber nicht praktizierend* sowie die These, dass es religiöse Praktiken ohne Glauben geben kann. Mit diesem Artikel wird beabsichtigt, den Zusammenhang zwischen dem Glauben und dem Sakrament aufzuzeigen, wobei man bereits im Voraus betonen muss, dass sich das Sakrament nicht darauf beschränkt, dass man Zeichen des Heils empfängt. Der erwähnte Zusammenhang ist viel bedeutender und ergänzt gewissermaßen die sakramentale Ökonomie.

Die traditionelle Definition der Sakramente bezeichnet sie als sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade. Diese Formel betont zwei Aspekte des Sakramentalen: die Sichtbarkeit und die Wirklichkeit der Gnade selbst. Der erstere bedeutet, dass sich das Sakrament als ein mit den Sinnen wahrgenommenes Zeichen ausdrückt, das sich präzise bestimmen und von anderen Wirklichkeiten trennen lässt. Das zweite Element des Sakramentalen bezieht sich auf die unsichtbare Wirklichkeit der übernatürlichen Gnade, die in sich göttlicher Natur ist. Dieser einen Quelle entspringen verschiedene Gnaden, die

in sichtbaren Zeichen bestimmte Folgen hervorrufen. Sie alle haben jedoch immer ein Ziel: die Heiligung des Menschen¹. Das sichtbare Zeichen dient dem Menschen auf seinem Weg zu Gott und wird ihm auf diesem Weg zur sichtbaren Hilfe im Prozess seiner Heiligung. Diese Hilfe soll als die Möglichkeit einer authentischen Teilnahme an der göttlichen Wirklichkeit verstanden werden, obwohl diese durch Zeichen beschränkt wird. Indem dem Mensch durch die Sakramente Heiligung zuteil wird, erfährt er Gott, jedoch nur partiell. Die vollkommene Erfahrung Gottes steht ihm immer noch bevor und wird ihm am Ende des irdischen und im ewigen Leben aufleuchten.

Die sakramentale Ökonomie, die ununterbrochen in der Kirche besteht, verlangt nach Glauben desjenigen, der die Sakramente empfängt. Es handelt sich jedoch nicht um eine Wirksamkeit, die durch ihren bloßen Vollzug (ex opere operato) gewährleistet ist. Viel wichtiger ist die Offenheit auf das Sakrament seitens der Person, die es empfängt. *Sie* ist es, von der Glaube verlangt wird, damit das sichtbare Zeichen zur Gnade führt, die es bedeutet. Ohne Glauben können die Sakramente gültig empfangen werden, aber sie bleiben wirkungslos; werden sie mit Glauben empfangen, stärken sie es, zeigen ihn an und lassen ihn wachsen (vgl. SC 59).

Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz als Schlüssel zum Verständnis des Glaubens

Der Glaube und die Sakramente widerspiegeln im Leben der Kirche die Worte und Taten Jesu Christi aus der Zeit seines irdischen Lebens. Sie lassen sich nicht nur im Bereich des Übernatürlichen, sondern vor allem als Wirklichkeit verstehen, die sich am konkreten Ort und in der konkreten Zeit ereignet. Dass *Gott Mensch wurde*, ist

¹ So wird das Sakrament schon von Augustinus definiert. Seine Definition wird auch von Thomas von Aquin herangezogen, STh III, 60, 1 sed contra et resp. sowie III, 60, 2 resp.

eine für das ganze Christentum zentrale Wahrheit. Es handelt sich dabei ja nicht um eine beliebige Beziehung zwischen dem Göttlichen und der Schöpfung, sondern um eine einzigartige Verbindung zweier gegensätzlichen Elemente. Indem auf der einen Seite der Schöpfer und auf der anderen die Schöpfung steht, vollzieht sich ihre Verbindung zunächst im Seinsakt: die Schöpfung existiert und gehört aus diesem Grund zu Gott als der Quelle jedes Seins. Das Sein jeder Schöpfung beruht – laut Aristoteles – auf einem Übergang, während das Sein Gottes unbedingt ist. Alle Wesen existieren nur insoweit, inwieweit sie von Gott gewollt sind, weil sie ohne ihn nicht existieren können². Die Verbindung im Sein stellt die grundlegende Verei-

² *Denn das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts.* 2. Vatikanisches Konzil, *Pastorale Konstitution Gaudium et spes über die Kirche in der Welt von heute*, 36. Der lateinische Text hat hier das Verb *evanesco*, das *verschwinden*, *vergehen* bedeutet. In der ersten Übersetzung der Konstitution ins Polnische war zu lesen, dass die Schöpfung ohne den Schöpfer *verschwindet*. Obwohl es stimmt, kann diese Formulierung dahingehend missverstanden werden, dass es sich um eine Zeit zwischen der Verbindung der Schöpfung mit Gott und den Folgen handelt, welche der Verlust der Bindung zu ihm hervorruft. Das Verschwinden würde sich demnach auf einen bestimmten Zeitraum erstrecken, was wiederum bedeuten könnte, dass die Schöpfung über eine Zeit hinweg ohne den Schöpfer zurechtkommt. Indessen handelt es sich hier um einen starken Kausalzusammenhang, in dem der Wegfall der Ursache das sofortige Ausbleiben der Folge verursacht. Das Fehlen Gottes würde den sofortigen Tod der Schöpfung bedeuten. Diese Behauptung mag schockieren, wenn sie ausdrücklich auf freie und vernünftige Wesen bezogen wird. Jeder Mensch (oder Engel) müsste sofort sterben, wenn er sich von Gott abwenden würde. In einem solchen Fall erweise sich Gott aber als ein selbstherrlicher Richter und gnadenloser Vollstrecker, der ausschließlich auf den Fall der Schöpfung wartet; die Schöpfung würde das Geschenk der Freiheit nicht als Zeichen höchster Liebe, sondern als unerträgliche Last ansehen. Die Feststellung, dass die Schöpfung ohne den Schöpfer ins Nichts sinkt, bezieht sich auf die Schöpfung der Wesen und nicht auf deren Lebensqualität. Bevor über Heilig- oder Sündhaftigkeit eines Lebens, und in der Folge dessen Träger selbst ausgesagt wird, muss dessen Existenz festgestellt werden. In ihrem Dasein gehören die Wesen Gott, der seine Gabe kann nicht willkürlich rückgängig machen kann, auch wenn sie das Risiko des Falls oder der Abwendung des Beschenkten von Gott in sich birgt. Gott ist dem treu, was er tut, und er tut alles nicht für die Zeit, sondern für die Ewigkeit.

nigung und den Ausgangspunkt für die weitere Vertiefung der gemeinsamen Bindung dar. Diese weitere Phase ist nur vernünftigen Wesen zugänglich. Gott lädt sie zur Teilnahme an seinem Leben ein und nimmt diejenigen, die von Natur aus zur Erkenntnis der Wahrheit und des Guten berufen sind, in Gemeinschaft mit sich auf. Die Gemeinschaft mit Gott ist eine personale Gemeinschaft, die auf der Beziehung zwischen zwei Subjekten beruht. Auf der einen Seite steht die Heilige Dreifaltigkeit, die ewige Gemeinschaft einander liebender Personen, auf der Seite die Menschen (und die Engel), der in dieser Liebe sich selbst finden und ihr Grundbedürfnis nach Erkenntnis der Wahrheit befriedigen. Die ewig dauernden Beziehungen zwischen Personen erlauben es immer neuen Generationen von Menschen, eine Gemeinschaft zu bilden, die sich erst in der Parusie vollendet. Das Sein mit Gott und das Leben in ihm stellt keine bloß individuelle, sondern auch eine gemeinschaftliche Frage dar. Das ewige Leben ist kein einsames, isoliertes Dasein, sondern die Teilnahme an einer Gemeinschaft, die sich auf die anderen öffnet, obwohl sie in sich vollkommen ist. Gott gewinnt nichts, wenn er andere Wesen zur Teilnahme an seinem Leben einlädt; sie sind vielmehr es, die etwas gewinnen, was sich keinesfalls zwangsläufig aus ihrer Natur ergibt. Vor diesem Hintergrund kommt die dritte Phase der Verbindung von Gott und Schöpfung – die hypostatische Union – zustande. Gott wird seine Schöpfung, wird Mensch. Ein konkreter Mensch ist Gott. Die Menschwerdung des Wortes Gottes ist die vollkommenste und einmalige³ Vereinigung gegensätzlicher Elemente. Gott und Mensch

³ Das Mysterium der Menschwerdung des Wortes Gottes war schon im Altertum als ein wunderbarer Austausch angesehen, der zwischen Gott und Mensch stattfindet. Das Prinzip der Erlösung beruhte ursprünglich auf dem Austausch der Subjekte: Gott wurde Mensch, damit Mensch Gott werden kann. Mit der Zeit aber, noch im Altertum, wurde diese These präzisiert. Wörtlich betrachtet, würde besagen, dass der Mensch vergöttlicht ist, was nicht annehmbar ist. Gott und Mensch bleiben dauernd voneinander verschieden. Wenn die Menschwerdung jedoch den Menschen mit etwas beschenkt, dann sind es die Ewigkeit und

existieren in einer Person, der erstere durch seine Entäußerung, der letztere durch seine Erhöhung, zu keinem Zeitpunkt aber übernimmt eine dieser Naturen die Eigenschaften der anderen. Die zwei Naturen in Christus bleiben in einer Person vereinigt, wobei sie vollständig ihre Eigenart bewahren⁴. Durch die Menschwerdung geht Gott in die Geschichte der Welt als ein Teil von ihr ein. In dem Menschen Jesus wird Gott geschichtlich, er wird den gleichen Prozessen der Vergeschichtlichung und des Vergehens unterworfen, deren auch die anderen Wesen unterworfen sind. Deshalb ist die Feststellung möglich, dass Gott zu einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt als Mensch empfangen wurde, dass er aufwuchs und heranreifte und dass er litt und starb. Alles, was das Leben Jesu ausmachte, wurde in der Beschreibung erfahrbar, die der Beschreibung des Lebens von anderen Menschen ähnlich ist. Von der Menschwerdung bis zu seinem Tod hatte Gott in dieser Welt einen konkreten und eindeutig bestimmbareren Platz. Je weiter dieses Geschehen jedoch in der Vergangenheit zurückliegt, desto schwieriger ist es, die Historizität Gottes anzunehmen. Viel leichter wird die Transzendenz des Wortes akzeptiert, das ewig als Gott existiert, nach seinem menschlichen Tod aufersteht und für seine Schüler lebendig bleibt, als die Tatsache, dass Gott leiden, sterben und begraben werden musste. Die Ge-

die Unsterblichkeit, die abwechselnd als Synonyme der Vergöttlichung verwendet werden. Noch später beginnen die Kirchenväter zu diesen Gaben noch die Gotteskindschaft in Jesus Christus zu zählen. Der Hl. Augustinus spricht über das Ziel der Schöpfung, den Menschen dazu werden zu lassen, was er in der Absicht Gottes war. Vgl. *De Trinitate* (dt. Übersetzung *Über den dreieinigen Gott*, übers. von M. Schmaus, München 1951). S. a. dazu: J. Naumowicz, *Wcielienie Boga i zbawienie człowieka. Złota reguła soteriologii patrystycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne“, R. XIII, 2000, S. 17–30.

⁴ Die Definition des Konzils von Chalcedon legt deutlich die Grenzen dieser Vereinigung fest, auch wenn sie es keinen positiven, sondern einen negativen Charakter hat (*ua-sgchutos, a-treptos, a-diairetos, a-choristos*). Das Konzil in Chalcedon, Definition des Glaubens, [in:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, A. Baron, H. Pietras, Bd, 1, Kraków 2002, S. 222.

schichtlichkeit des Wortes Gottes ist schon wegen der Einschränkungen schwer zu begreifen, die von der Welt auferlegt werden, sowie deswegen, weil in dieser Welt jegliche Bezüge dazu fehlen. Nichts in der Welt ist Gott, außer diesem einen Menschen: Jesus aus Nazareth.

Die Historizität der Person Jesu, des echten Gottes und echten Menschen ist die Grundlage für das Verständnis der Sakramente der Kirche. Jedes Sakrament⁵ verbindet zwei unterschiedliche Elemente in sich: das sichtbare und das unsichtbare sowie das menschliche und das göttliche. In der Folge sind sie Zeichen in der Welt und zugleich die Quelle einer Gnade, die nicht aus der Welt stammt. Die Sakramente drücken das Göttliche auf menschliche Weise aus und geben dem Göttlichen eine bestimmte Bedeutung in dem, was menschlich ist. Die Sakramente werden an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit gespendet; ihr bloßer Vollzug gibt der Wirkung der nichthistorischen Gnade eine historische Dimension. Obwohl Gott sich außerhalb der Geschichte befindet, handelt er in der Geschichte, und lässt sich nur in der Geschichte erfahren. Das Sakrament wird zur historischen Erfahrung Gottes; da es Glauben voraussetzt, macht auch diesen auf eine bestimmte Art und Weise historisch. Dass man glaubt, bedeutet nicht, dass man aus der Welt gerissen und beraubt dessen ist, was den Menschen umgibt und sein Leben prägt. Glauben bedeutet die ganze umgebende Wirklichkeit auf Gott beziehen, und zwar nicht als etwas Feindliches oder Zweitrangiges, sondern für das Verständnis von sich selbst Wesentliches. Die Geschichte formt den Menschen vom Anfang seines Lebens bis zu seinem Tod, indem sie ihn in die Welt setzt, die sich selbst in der konkreten Geschichte wieder erkennt. Es gibt keine Welt mehr, die unverändert besteht und streng festgelegten Gesetzen folgt; es gibt eine Welt, die sich verändert, in der jede Veränderung eine Wende ist. Das menschliche Da-

⁵ Man muss selbstverständlich die Besonderheit der Eucharistie stark betonen. Wenn andere Sakramente Gnade spenden, stellt Eucharistie selbst eine Gnade dar.

sein vollzieht sich in der geschichtlichen Welt, die Hauptaufgabe des Menschen ist es jedoch nicht, das Geschehen in dieser Welt kritisch zu beurteilen, sondern das Ziel der eigenen Existenz zu entdecken und zu erreichen. Das endgültige Ziel des Menschen ist nicht die Welt, sondern Gott, der sich in dieser Welt offenbart. Die Erkenntnis Gottes durch die Welt ist für den Menschen ein Gut und stellt einen der möglichen Wege zur Erkenntnis seiner Berufung dar. Gott kommt in der Geschichte zu dem Menschen als ihr Herr; alles, was geschah und geschieht, gehört dem einen Herr. Auf diese Weise erwartet der Mensch nicht so sehr, durch die Erkenntnis Gottes etwas Neues zu erfahren – Gott bleibt unverändert – als vielmehr eine Begegnung mit Gott selbst. Der Wunsch, Gott zu sehen drückt ein tiefes Bedürfnis des Menschen aus und beschränkt sich nicht auf das Angesicht des Göttlichen, sondern bezieht sich auf die Erfahrung der großen geschichtlichen Werke Gottes, die durch die Proklamation des Wortes und den Vollzug der Sakramente vergegenwärtigt werden⁶.

Die Erfahrung Gottes ist ein besonderes Ereignis, welches das Ganze der menschlichen Existenz prägt. Das Alte Testament ver-

⁶ Interessant sind in dieser Hinsicht die Bemerkungen von Benedikt XVI. zum 18. Kapitel des Buches Deuteronomium. Der Papst kommentiert die Ankündigung der künftigen Erstehung eines neuen Propheten. Er macht nicht nur auf die Botschaft der Worte, sondern auch auf die völlige Neuheit dieses Propheten aufmerksam. Er ist der verheißene Messias, und die bisher vollbrachten Werke (der Große Exodus) ereignen sich in Zukunft in viel radikalerer Form wieder. *Das Entscheidende an der Gestalt des Mose sind nicht all die Wundertaten, die von ihm berichtet werden, nicht all die Werke und Ereignisse auf dem Weg vom ‚Sklavenhaus Ägypten‘ durch die Wüste bis an die Schwelle des Gelobten Landes. Das Entscheidende ist, dass er mit Gott geredet hat wie ein Freund: Nur von dorthin konnten seine Worte kommen; nur von dort konnte das Gesetz kommen, das Israel den Weg durch die Geschichte weisen sollte ... Die Zukunft ... ist der Wegweiser des richtigen ‚Exodus‘, der darin besteht, dass wir auf allen Wegen der Geschichte den Weg zu Gott als die richtige Richtung suchen und finden müssen. (Jesus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia, Kraków 2007, S. 19).*

sucht es, mit den Begriffen *aman* und *batah* auszudrücken. Sie bedeuten etwas Stabiles, Starkes, Zuverlässiges und Bewährtes. Wenn man *aman* sagt, ist man sicher, dass sich das erfüllt, was man aus bzw. verspricht. Glaube ist also zunächst eine existenzielle Gewissheit, die auf dem Vertrauen auf Beständiges und Treues beruht, was einem vorhin geschenkt wurde. Außerdem ist echter Glaube nach der Ansicht der biblischen Autoren nur in Bezug auf Gott möglich. Nur wenn sich der Mensch rückhaltlos auf den Herrn verlässt, erweist er sich als glaubend. Er hat nämlich an etwas geglaubt, was ihm der treue Gott schenkt. Die erste Gabe ist der Bund, das dem Menschen ein dauerhaftes Dasein gewährleistet und gläubige Haltung erfordert (vgl. Ex 1,7–22)⁷. Daraus ergibt sich die wiederholte Erinnerung des Propheten Jesajas: *Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht* (Jes 7,9b). Die griechische Septuaginta und das Neue Testament haben Schwierigkeiten mit der Wiedergabe der genannten hebräischen Wörter. Neben dem Vertrauen und der Sicherheit erscheinen die Begriffe *pistis* und *aletheia* sowie *elpis* und *pepoitha*, und der Begriff des Glaubens wird um das Element der intellektuellen Erkenntnis erweitert. Glauben bedeutet dann nicht mehr ausschließlich, jemandem zu vertrauen und ihm über das ganze Leben hinweg treu zu bleiben; er besteht auch im Verstehen, in der Erforschung dessen, was verborgen oder unsichtbar

⁷ Es ist bemerkenswert, dass die Beschreibung der Verfolgungen seitens des Pharaos im Buch Exodus nicht die Zwang der Israeliten zum Abfall vom Glauben in die Mitte stellt. Die Ägypter kämpfen nicht gegen den Glauben, gegen die geistige Wirklichkeit, weil dies unmöglich ist. Die wesentliche Gefahr lag im Anwachsen der israelitischen Bevölkerung in Ägypten. Die Fruchtbarkeit der israelitischen Frauen war größer als die der ägyptischen, und das Verhältnis der beiden Bevölkerungsgruppen änderte sich schnell. Die Berater des Pharaos wurden auf die Gefahr aufmerksam, dass die Israeliten den Bund mit einem Feind eingehen könnten und beschlossen die Zahl der Geburten – vor allen der männlichen – zu minimieren. Gott handelt an seinem Volk, weil dieses als solches bedroht ist, um die Existenz der Erben der Verheißung, die Abraham zuteil wurde, zu retten.

ist, durch Worte und Zeichen⁸. So wird der Mensch von Gott umgeben, der sein ganzes Leben zu dessen Beginn, wie auch am Ende durchdringt. Glauben bedeutet diese unüberwindbaren Grenzen annehmen und versuchen, sie in sich als die Mitte des gegenwärtigen und künftigen Leben zu verbinden, sowie das Geheimnis der Geschichte immer wieder berühren, welche sich aus drei Elementen – der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft – zusammensetzt, die in ihrer Zugänglichkeit unterschiedlich sind.

Die Vergangenheit umfasst das, was vorbei ist. Das Handeln Gottes in dieser Welt ist dem gleichen Prozess des Vergehens wie jedes andere Geschehen oder Handlung unterworfen. Die Behauptung, dass etwas geschehen ist, bedeutet gleichzeitig die Feststellung, der Abwesenheit dessen, über das gerade berichtet wird. Die Behauptung, dass Gott etwas erschuf, bedeutet vor allem, dass sein Eingreifen im Hier und Jetzt nicht mehr präsent ist. Der Glaube Israels stammt aus der Erfahrung des geschichtlichen Eingreifens des JHWH. Er kommt und offenbart sich selbst zu einem bestimmten Zeitpunkt, diese Offenbarung aber, obwohl es einen geschichtlichen Charakter, ist gleichzeitig transzendent. Gott spricht zu Mose, vollbringt Wunder, die zum Auszug aus der Gefangenschaft führen und zeigt dem ganzen Volk seine Herrlichkeit in der Abfolge von innerlich zusammenhängenden Ereignissen. Von diesem Zeitpunkt an ist die Behauptung möglich, dass der konkrete Mensch JHWH erfuhr, dass dieser sein Volk befreite, dass Er sich offenbarte. Keines dieser Geschehen beschränkt sich jedoch auf die historische Dimension und lässt sich auf eines von vielen „erlebten“ Ereignissen reduzieren. Sie alle gehören Gott, der Herr der Geschichte ist und es dauern in ihm fort, indem es die geschichtliche Zeit sprengen. Wann sich auch immer Gott dem Menschen offenbart, bleibt die Offenbarung ein Geschenk für den Menschen schlechthin, also für die ganze Menschheit,

⁸ Vgl. J. Duplacy, *Wiara*, [in:] *Słownik teologii biblijnej*, hrsg. von X. Leon-Dufour, Poznań 1994, S. 1025.

auch wenn der Zeitpunkt der Offenbarung mehr oder weniger weit in der Vergangenheit zurückliegt⁹. Die folgenden Generationen machen sich die Offenbarung zunutze, die in der Vergangenheit geschenkt wurde, weil Gott in dieser Erfahrung von sich selbst spricht. Sein Dasein ist unveränderlich, sein Handeln einzigartig. Wenn Gott etwas vollbringt, geschieht es endgültig und für immer. Indem er sich selbst offenbart, bleibt er das Subjekt der Offenbarung, das in der Zeit fortschreiten, aber nie vergehen kann. Der Mensch erfährt im Laufe der Geschichte immer mehr über Gott, aber er soll nicht meinen, dass die Geschichte der Offenbarung mit ihm als einem konkreten Menschen beginnt. Der Prozess der Erkenntnis Gottes hat einen progressiven Charakter und ist gleichzeitig ununterbrochen, anders gesagt, es wird immer auf das früher erworbene Wissen zurückgegriffen. Die Vergangenheit erweist sich nicht als überflüssige Last, sondern vielmehr als Hilfe bei der Entdeckung und dem Verständnis Gottes. Zugleich stellt sie einen Schlüssel zum Verständnis der Gegenwart dar.

Die Erfahrung Gottes in der Gegenwart berührt eine sensible Grenze zwischen dem Vergangenen, das nicht mehr existiert, und dem Künftigen als dem nur Möglichen. Die Gegenwart trennt die Vergangenheit von der Zukunft. Sie ist nicht etwas, was existiert und Zeit beansprucht, sie ist nur als Augenblick, kurzlebige Existenz fassbar. In der Vergänglichkeit der Gegenwart liegt jedoch deren Kraft. Die Beschreibung und das Erleben von Dingen setzt es zwangsläufig voraus, dass ihre Erfahrung intensiv und radikal sein muss. Sie muss eine Reaktion, eine Verwandlung und eine Bewegung auslösen. Der Mensch, der im Hier und Jetzt vor Gott steht, erfährt ihn, indem er verwandelt wird. Sein Leben wird nie mehr dem früheren ähnlich. Es kann zu einem plötzlichen Wachstum in

⁹ Klassisch ist in diesem Zusammenhang die Erfahrung des Pessach. Gott befreit sein Volk aus dem *Sklavenhaus*, und diese Erfahrung des Auszugs ist für jeden Glaubenden zugänglich.

der Heiligkeit durch die Bekehrung, und in der Konsequenz durch die Abwendung von jedem früheren Übel führen; das Leben kann nach außen hin unverändert bleiben und doch in Wirklichkeit ganz anders sein. Die Identifizierung wird nur scheinbar bleiben: die lebendige Erfahrung Gottes wird zu einem Vorwurf und der Forderung nach einer radikalen Antwort. Obwohl sie in die Vergangenheit rückt, wird sie in der jeweiligen Gegenwart immer neue Aktivitäten hervorrufen.

Die Vergangenheit wird ständig durch die Gegenwart verifiziert. Der Glaube an das, was Gott für sein Volk getan hat und was die Jahrhunderte der Heilsgeschichte ausmacht, bedeutet die Anerkennung, dass die Folgen dieser Ereignisse auch in der Gegenwart zugänglich sind. Das Handeln Gottes ist wirksam und einzigartig. Er tut immer, was er beabsichtigt, und sein Handeln hat immer ein Ziel. Gott selbst ist für seine Schöpfung das Ziel. Alles, was er tut, tut er, um die Schöpfung zu sich zu ziehen. Es gibt viele Möglichkeiten, diese Absicht zu verwirklichen, genauso wie es viele gibt, die zur Teilnahme am göttlichen Leben berufen sind. Die Mittel sind jedoch immer ähnlich und an den Menschen angepasst. Gott besitzt keinen vorgefassten Plan, in dem im Voraus Höhen und Tiefen des menschlichen Lebens festgelegt worden wären. An der Geschichte und seinem Plan schreibt er ununterbrochen fort, weil sie vom Menschen durch sein ständiges Zusammenwirken mit der Gnade Gottes geformt werden. So wird die Gegenwart nicht entdeckt, sondern gestaltet. Glauben bedeutet nicht nur etwas empfangen, was wirklich geschehen ist und nicht nur gewisse Annahmen akzeptieren, sondern auch den Weg gehen, den vor uns bereits andere gegangen sind und am Vorbild ihres Lebens für sich Stärke und Hoffnung schöpfen. Wenn Gott den Menschen liebt und alles für sein Wohl tut, dann soll der Mensch sein ganzes Leben Gott anvertrauen. Es handelt sich hier aber nicht nur um ein einmaliges Anvertrauen, sondern darum, ihm Tag für Tag, Woche für Woche, Monat für Monat und Jahr für Jahr

Vertrauen neu zu schenken, um seinen Glauben angesichts kommenden Geschehen zu bestätigen. Den Ausgangspunkt für den Glauben bildet die Gegenwart, auch wenn sie nur einen Augenblick lang dauert. Die existenzielle Lage des Menschen öffnet ihn auf Gott und bietet ihm als Hilfe zunächst einen Rückblick. Nun gibt sich gerade dieser Gott dem Menschen hin, und indem er sich ihm erteilt, formt er ihn nach seinem Bild.

Die Fülle des Handelns Gottes sowie der Gnaden und der Folgen, welche die ersteren im Menschen hervorrufen, sind zeitlich voneinander entfernt. Das dritte Element des Glaubens ist die unbekanntere Zukunft, die nicht mit Sicherheit, sondern nur mit Wahrscheinlichkeit bestimmt werden kann. Ein erwartetes Ereignis kann, muss aber nicht eintreten. Es hängt von vielen Faktoren ab, und die Wahrscheinlichkeit, dass es eintritt, bedeutet die Umsetzung bestimmter Wünsche. Die Zukunft stellt den wichtigsten Bezugspunkt des Glaubens dar. Während die Vergangenheit nicht mehr zugänglich ist und nicht wiederkommen kann und die Gegenwart schneller vergeht, als sich der Mensch dessen bewusst werden kann, liegt die Zukunft immer als offen vor ihm. Sie kann eine unterschiedliche Gestalt annehmen, aber gerade durch diese Unbestimmtheit kann der Glaube stets Hoffnung schenken. Solange etwas möglich bleibt, solange beruht es auf einer Alternative. Jedes Element ist gleich wahrscheinlich, aber der Glaube kann dazu beitragen, dass die bessere Option eintritt. Glaube bedeutet nicht, dass man sich mit dem Schlechteren abfinden muss, dass man zum Märtyrer oder Büsser wird, dass man sich über jedes Maß kasteit. Er bedeutet, dass man auf ein besseres Morgen hofft. Und deswegen ist es auch die Hoffnung, die es möglich macht, immer ein glaubender Mensch zu bleiben.

Das klassische Beispiel des Glaubens stellt Abraham dar. In der Heiligen Schrift gilt er als Vater des Glaubens nicht nur für Israel, sondern auch für die Jünger Christi. Das Leben dieses Helden des Buches Genesis beruht auf der Erfahrung vom Handeln Gottes und

umfasst alle Bestandteile der Zeit: die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft. Die Berufung Abrahams wird somit zum Wendepunkt. Der ruhige und relativ vermögende Mensch, der in Haran lebte, soll auf Gottes Aufforderung sein bisheriges Leben, nicht nur seinen Heimatort, sondern auch die Menschen – Verwandte, Freunde und Bekannte – verlassen. Der Stimme eines fremden Herrn folgend, soll er sich auf den Weg nach Kanaan begeben, um dort sein Leben neu zu beginnen. Dieser Aufbruch ist aber keiner eines jungen Menschen. Den Angaben im Buch zufolge ist Abraham zu diesem Zeitpunkt bereits 75 Jahre alt war. Der Neubeginn im hohen Alter ist nicht einfach, aber der jüdische Patriarch scheut es nicht, alles auf eine Karte zu setzen (vgl. Hebr 11,8b). Er beschreitet den Weg mit dem Glauben, dass dies, was ihn erwartet, sich als besser erweist als das, was er bisher besaß. Der Glaube an Gott ist in diesem Fall eindeutig ein Garant für nicht bloß irgendeine, sondern eine ganz andere Zukunft. Bis zum Moment des Aufbruchs ist das Leben Abrahams und seiner Frau wegen fehlender Nachkommen nicht völlig glücklich. Die Befolgung der Gebote Gottes soll aber auch in dieser Hinsicht Veränderungen bringen. Der bei den Eichen von Mamre geschlossene Bund äußert sich darin, dass Gott Abraham so zahlreiche Nachkommen wie der Sand am Meeresstrand oder Sterne am Himmel verheißt (Hebr 11,12; vgl. Gen 15,5; 22,17). Auch hier ist der Glaube von Abraham stark in der Zukunft verankert. Die wunderbare Zukunft konnte sich jedoch nicht auf die Gegenwart stützen: sie überschritt sie in Bezug auf die Erfahrung der Vergangenheit. Der Gott der Verheißung ist zugleich auch der führende Gott, der sich auch früher um Abraham gekümmert hat. Der Bund wird somit zur Bürgschaft einer besseren Zukunft. Daher ist Abrahams Glaube eben als ein Glaube gegen alle Hoffnung anzusehen (vgl. Röm 4,18n).

Der Glaubensweg Abrahams ist ein Weg von der Zukunft in die Gegenwart sowie von der Gegenwart in die Vergangenheit. Das Handeln des jüdischen Patriarchen und seine Entscheidungen orien-

tieren sich an der Verheißung Gottes. Zugleich wird Abraham bereits auf seiner Glaubenswanderung immer wieder an das ihm Geoffenbarte anknüpfen. Es ist jedoch kein Nachdenken darüber, was früher war, sondern die vergangenen Ereignisse werfen Licht auf die Gegenwart. Dank dem Glauben wurde das Leben Abrahams auf eine Art und Weise geheiligt: alles in ihm wurde dem einzigen Gott unterworfen, der sein einmal gegebenes Wort nie zurückzieht und seine Verheißungen nie ändert.

Im Zusammenhang damit ist zu fragen, ob Glaube ein sakramentales Wesen besitzt. Glaube selbst ist natürlich kein Sakrament: er kann kein Träger der Gnade sein, sondern sich nur der Gnade öffnen und auf sie vorbereiten. Das Wesen des Sakraments beruht darin, dass durch sie dem Menschen das göttliche Leben gespendet wird (vgl. KKK 1131). Dieses Leben ist ein Geschenk, das uns geschichtlich in der Person Jesus Christi, seinen Worten und Taten geschenkt wurde. Was der Erlöser tat, wurde auch den Aposteln und deren Nachfolgern anvertraut. Die Sakramente haben ihre Quelle und ihr Fundament in Christus: sie kommen von ihm und sind mit ihm (Ihm als Gott) verbunden (vgl. KKK 1020). Aus diesem Grund ist jedes heutzutage vollzogene Sakrament *ein erinnerndes Zeichen dessen, was vorhergegangen ist, nämlich des Leidens Christi; als auch ein hinweisendes auf das, was in uns durch Christi Leiden gewirkt wird, nämlich der Gnade; wie auch ein vorausdeutendes Zeichen, nämlich eine Vorankündigung der künftigen Herrlichkeit*¹⁰. Das Sakrament umfasst also die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft, verbindet drei Zeiträume in einem sichtbaren Zeichen. Auf dieselben Zeiträume, auf die sich menschliche Haltungen konzentrieren, bezieht sich – wie früher angedeutet – auch der Glaube. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Glaube nicht vom Sakrament.

¹⁰ Thomas von Aquin: STh III, 60, 3, zit. in: KKK 1130.

Es gibt jedoch einen anderen wesentlichen Unterschied. Die Kraft des Sakraments entspringt einer konkreten Quelle, einem bestimmten Ereignis aus der Vergangenheit. Vor dem Tod Gottes auf dem Kreuz gab es keine Sakramente¹¹. Die durchbohrte Seite Jesu und die daraus fließende Blut und Wasser bestimmen den Ursprung der Kirche und der sakramentalen Ökonomie, die ununterbrochen bis zur Parusie fortbestehen wird. In der Ewigkeit werden die sakramentalen Zeichen nicht mehr notwendig, weil Gott direkt – von Angesicht zu Angesicht – zugänglich wird (1 Kor 13,12). Der Glaube als Haltung des Vertrauens auf Gott beginnt geschichtlich nicht mit Christus. In ihm als einem historischen Ereignis hat der Glaube aber seinen Höhepunkt. Glaube selbst kommt nicht von Christus, in ihm findet er jedoch letztendlich seine Erfüllung. Man kann Christus nie kennen lernen, man kann von Ihm nie hören, aber es ist nicht möglich, ohne ihn erlöst zu werden. Jesus Christus ist der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen, und man seine Vermittlung weder uminterpretieren noch ausklammern. Aus diesem Grund wird der Glaube – im Sinne einer personalen Beziehung mit Gott – nur in Christus möglich. Alles andere ist nur als Sauerteig des echten Glaubens, dessen Vorgeschmack und Anzeichen anzusehen. *Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht* (Hebr 11,1)¹². Sobald diese künftigen Güter zugänglich sind und die verborgene Wirklichkeit offenbar wird, hört der Glaube auf. Gott wird dann nicht als der Herr der Geschichte, son-

¹¹ Die Beschreibung des Letzten Abendmahls, die im Evangelium enthalten ist, umfasst die Worte Jesu, mit denen er die Eucharistie und die Erste Kommunion einsetzt, die den Aposteln gespendet wurde. Die Eucharistie nimmt das geschichtliche Leiden Christi vorweg. Diese Reihenfolge ist aber keinesfalls beliebig: Jesus nimmt seine letzte Mahlzeit ein und verabschiedet sich von seinen Jüngern. Es gäbe keine Eucharistie, würde dem Abendmahl das Leiden Christi nicht folgen.

¹² Vgl. auch die Deutung dieser Passage von Papst Benedikt XVI., *Spe salvi* 7–9.

dem als Gemeinschaft einander liebender Personen in der Heiligen Dreifaltigkeit zugänglich.

Ein zweiter Aspekt, der sich mit dem sakramentalen Charakter des Glaubens verbindet, stellt die gemeinschaftliche Dimension des Glaubens dar. Das Sakrament wird immer als ein gemeinschaftliches und ekklesiales Ereignis vollzogen. Kein Mensch empfängt die Sakramente nur für sich und keiner feiert sie allein. Sakramente werden immer in der kirchlichen Gemeinschaft vollzogen sowie sind auf sie ausgerichtet, auch dann, wenn sie gerade nicht körperlich anwesend ist (vgl. KKK 1118n). Die Gnade Gottes wirkt auf den Menschen ein, macht aber in ihm zu keiner Zeit Halt. Sie bewegt ihn jedoch dazu, weiter zu handeln und zum Zeugen dessen zu werden, was er erhalten hat, um es dann auch anderen zu verkünden. So trägt jedes Sakrament sowohl zum inneren, als auch zum äußeren Wachstum der kirchlichen Gemeinschaft bei. Der Empfang von Sakramenten trägt zur persönlichen Heiligkeit sowie zur Heiligkeit der Kirche als einer menschlichen Gemeinschaft bei, die mit Christus mystisch vereint ist. Die sakramentale Gnade fließt von Gott zu dem Menschen und – durch die Liebe, die anderen geschenkt wird, und dem Zeugnis des eigenen Lebens – zu anderen Menschen hin, um, dann zu Gott zurückzukehren. Glaube wird zu einer persönlichen Entscheidung des Menschen. Jeder einzelne Mensch entscheidet darüber, ob er sein Leben Gott anvertraut oder nicht. Diese Entscheidung hat aber Folgen für die Gemeinschaft, weil sich der Glaube in bestimmten existenziellen Haltungen äußert. Der Mensch lebt wie er glaubt, und er glaubt wie er lebt. Persönliche Entscheidungen beeinflussen die Gemeinschaft, die durch sie gestärkt oder geschwächt wird. Dies außer Acht zu lassen, würde bedeuten, dass man eine verarmte oder verzerrte Sicht des Glaubens hat. In diesem Zusammenhang bemerkt Papst Benedikt XVI. zu Recht: *Die Beziehung zu Gott läuft über die Gemeinschaft mit Jesus – allein und aus eigenem reichen wir da nicht hin. Die Beziehung zu Jesus aber ist Beziehung zu dem, der*

sich für uns alle hingegeben hat (vgl. 1 Tim 2, 6). Das Mitsein mit Jesus Christus nimmt uns in sein ‚Für alle‘ hinein, macht es zu unserer Seinsweise. Es verpflichtet uns für die anderen, aber im Mitsein mit ihm wird es auch überhaupt erst möglich, wirklich für die anderen, fürs Ganze da zu sein (SS 28). Das Dasein des Menschen erfüllt sich erst, wenn er sich auf die anderen öffnet. Er begibt sich so in die Nachfolge Christi, indem er sich verschenkt und dabei seine Bestimmung entdeckt, die Ewigkeit mit den Anderen – Gott und den Menschen – zu teilen¹³.

Zusammenfassung

Wie es scheint, besitzt Glaube eine innere sakramentale Natur, die seine Kraft enthüllt. Glauben heißt sich Zeichen bedienen, deren Sinn entdecken und verstehen lernen, sowie sie im Leben praktisch umsetzen. Glaube verliert nichts an Bedeutung, wenn er als im Geschichtlichen und Materiellen verwurzelt definiert wird. Nur so kann nämlich Glaube eine existenzielle Dimension gewinnen und zu einem Leben nach bestimmten Prinzipien führen, anstatt ausschließlich eine Sammlung von Wahrheiten zu sein. Glaube sollte nicht nur verkündet oder diskutiert, sondern auch und vor allem gelebt werden. In dieser Sicht ist der Glaubende, nicht derjenige, der über Gott spricht, sondern der nach seinen Worten handelt¹⁴. Wenn man die Geschicht-

¹³ Papst Benedikt XVI. sagt: *Dieses wirkliche Leben, auf das wir immer irgendwie auszugreifen versuchen, ist an das Mitsein mit einem Volk, gebunden und kann nur in diesem Wir für jeden einzelnen Ereignis werden. Es setzt gerade den Exodus aus dem Gefängnis des eigenen Ich voraus, weil nur in der Offenheit dieses universalen Subjekts sich auch der Blick auf den Quell der Freude, auf die Liebe selbst – auf Gott – eröffnet.* (SS 14).

¹⁴ In diesem Zusammenhang erscheint das Kriterium der Echtheit der prophetischen Eingebung äußerst interessant. Als göttliche Eingebungen wurden gewöhnlich nicht Worte, die wohl klangen oder diejenigen angesehen, die mit den anderen Inhalten der Offenbarung übereinstimmten. Als wahr waren diese anerkannt, die eine Bestätigung fanden, das heißt, dass sie sich haben unter konkre-

lichkeit des Glaubens sowie sein sakramentales Wesen akzeptiert, werden Bezüge zu anderen, ebenfalls historischen Ereignissen hergestellt. Gottes Taten unterscheiden sich von anderen Aktivitäten oder Phänomenen in der Welt und lassen sich nicht als alltägliche Ereignisse einordnen. Das Handeln Gottes ist anders: einzigartig, unwiederholbar und gleichsam in der Geschichte verborgen. Es kann nur im Glauben und erst angenommen werden, wenn sich der Glaube als völlige Akzeptanz der Überschreitung des Sichtbaren, Vorhersehbaren, und Selbstverständlichen sowie durch absolutes Vertrauen und die Offenheit auf etwas Unbekanntes und Fremdes erweist.

ten historischen Umständen verifizieren lassen. Vielleicht wurden gerade aus diesem Grund viele Prophezeiungen fürsorglich in Erwartung ihrer historischen Erfüllung aufbewahrt. Vgl. Dtn 18, 19–22.

ROMAN CEGLAREK

**CREDO IN DEN LEHRPLÄNEN
DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN RELIGION
AN DEN VOLKSSCHULEN IN POLEN
NACH DEM INKRAFTTRETEN DES GESETZES
ÜBER DIE SCHULORDNUNG VOM 11. MÄRZ 1932 JAHR**

Einführung

Wie Papst Benedikt XVI. im Schreiben *Porta Fidei* erklärt, soll das von ihm am 11. Oktober 2012 ausgerufene Jahr einen einhelligen Einsatz für die Wiederentdeckung und das Studium der grundlegenden Glaubensinhalte zum Ausdruck bringen (PF 11). Diese Glaubensinhalte versuchte man von Anfang des Christentums an in ein organisches Ganzes zu fassen. Auf diese Weise entstanden Glaubensbekenntnisse (*Credos*). Die Tradition der katholischen Kirche kennt zwei Überlieferungen dieser Art: das Apostolische Symbol und das Symbol von Nizäa-Konstantinopel. Die erstere Fassung ist liturgischer und katechetischer Herkunft, weil sie sich an das Glaubensbekenntnis, das vor der Taufe abgelegt wird, anlehnt. Die letztere ist dogmatischer und konziliärer Herkunft. Die beiden sammeln in einem Text in einer verdichteten Form die Glaubenswahrheiten sowie vereinigen die Kirche im Bekennen *eines* Glaubens, stellen also Zeichen der Einheit dar¹. Es kann also nicht verwundern, dass das *Credo* seit jeher als Fundament des Glaubens in der Gemeinschaft der Kirche unterrichtet und erläutert wurde. Dies fand unter anderem im Rahmen des Religionsunterrichts an den Schulen und findet auch

¹ A. Fossion, *Au coeur de la catéchèse, le Credo*, „Lumen Vitae“, 2009, Bd. 64, Nr. 1, S. 5–7.

heutzutage statt. Die Glaubenswahrheiten, die im *Credo* enthalten sind, wurden zum Inhalt der Katechese und fanden Eingang in die schulischen Lehrpläne. Im Kontext des Jahres des Glaubens lohnt es sich, das Glaubensbekenntnis in den Blick zu fassen, um zu verfolgen, auf welche Weise die Kirche über ihren Glauben reflektierte und wie sie ihn den Schülern darlegte. In diesem Artikel wird der Versuch unternommen, dies am Beispiel der Religionslehrpläne der Volksschulen in Polen nach 1932 zu zeigen.

1. Hauptziele der Schulreform vom 11. März 1932 Jahr

Das Gesetz über die Schulordnung (Ustawa o ustroju szkolnym), die vom Sejm, dem polnischen Parlament, am 11. März 1932 verabschiedet wurde, leitete eine Reform des polnischen Schulwesens der Zwischenkriegszeit ein². Ihre Urheber war eine Gruppe von Beamten des Ministeriums für Religiöse Bekenntnisse und Öffentliche Aufklärung (nachstehend MRBÖA), an deren Spitze Minister Jędrzejewicz sowie Vizeminister Pieracki standen. Vom ersteren leiten die in den 1930er Jahren eingeführten Veränderungen im Bereich des Schulwesens ihren Namen *Jędrzejewicz-Reform* (reforma jędrzejewiczowska) ab.

Die Reform umfasste alle Bildungsstufen. Die öffentliche Schulbildung wurde in drei Lehrplan- und Organisationsstufen eingeteilt. Die erste Lehrplanstufe umfasste die allgemeine Grundbildung, die zweite baute auf der ersten auf und vertiefte sie, in der dritten wurde der in der ersten und zweiten Stufe behandelte Lehrstoff gefestigt, und darüber hinaus fand eine Vorbereitung der Schüler auf das sozial-gesellschaftliche und politische Leben statt. Zusätzlich zu dieser Einteilung führte das Gesetz an den Volksschulen drei Organisationsstufen ein. In den Schulen der ersten Stufe, die aus vier Klassen

² GBl. der Republik Polen. 1932, Nr. 38, Pos. 389.

bestanden, von denen die erste und die zweite je ein Jahr, die dritte zwei Jahre und die vierte drei Jahre umfasste, wurde die erste Programmstufe realisiert. Die Schulen dieser Art hatten eine einfache Struktur, besaßen nur einen bzw. zwei Lehrer und bis zu 120 Schüler. In der Schule der zweiten Organisationsstufe mit drei bis vier Lehrern und einer Schülerzahl von 121 bis 210, wurde die zweite Programmstufe umgesetzt; die Schule zählte sechs Klassen, von deren alle – bis auf die zweijährige sechste Klasse – ein Jahr umfassten. Die Schule mit der komplexesten Organisation war die Schule der dritten Stufe, in welcher der Unterricht gemäß der dritten Programmstufe stattfand und die von mehr als 210 Schülern besucht wurde, wenigstens fünf Lehrer beschäftigte und ausschließlich einjährige Klassen besaß. Der Unterricht an allen Typen der Volksschule dauerte sieben Jahre³.

Im Fall der mittleren Schulen führte *das Gesetz über die Schulordnung* an Stelle des bisherigen achtjährigen allgemeinbildenden Gymnasiums eine sechsjährige Oberschule. Sie bestand aus einem vierjährigen Gymnasium, das im Hinblick auf den Lehrplan einen einheitlichen Charakter hatte, sowie einem zweijährigen Lyzeum, an dem einzelne Abteilungen (klassische, geisteswissenschaftliche, mathematisch-physische und naturwissenschaftliche), deren jeweiliger Schwerpunkt auf einer ausgewählten Fächergruppe lag, sich hinsichtlich des Lehrprogramms voneinander unterschieden. Das Abschlusszeugnis des Gymnasiums berechtigte zur Bewerbung um die Aufnahme an das Lyzeum. Das erfolgreich bestandene Abiturprüfung eröffnete den Schülern den Weg an die Hochschulen⁴.

³ M. Falski, *Koncepcja szkoły powszechnej i jej roli w ustroju szkolnictwa w okresie międzywojennym w Polsce*, „Rozprawy z dziejów oświaty”, 1958, Bd. 1, S. 209.

⁴ S. Mauersberg, *Ustawa o Ustroju szkolnictwa z 11 marca 1932 roku*, [in:] *Historia wychowania wiek XX*, hrsg. von J. Miąso, Warszawa 1980, S. 64.

Zur Struktur des damaligen Schulwesens gehörten auch die Berufsschulen. Man hat sie in die weiterbildenden Schulen, die eigentlichen Berufsschulen (der Unter-, Gymnasiums- und Lyzeumsstufe) sowie die Schulen für berufliche Vorbereitung eingeteilt. Den Zugang zur Bildung in der Unterstufe, die zwei oder drei Jahren dauerte, hatten Absolventen der Volksschulen der ersten Stufe, der vierjährigen Grundschule. Die Berufsschulen der Gymnasialstufe, die von zwei bis vier Jahren umfassten, waren für die Absolventen der allgemeinen Schulen der zweiten und dritten Stufe bestimmt. Die Lehranstalten der zwei- oder dreijährigen Lyzealstufe, nahmen Absolventen der allgemeinbildenden Gymnasien auf. Ihr Abschluss berechnete zum Besuch der Hochschulen. Das Angebot der erwähnten einjährigen Schulen für berufliche Vorbereitung, die sich die Hinführung der Schüler an den auszuübenden Beruf zum Ziel setzten, richtete sich an Absolventen der Schulen jeder Stufe bestimmt. Die weiterbildenden Schulen, deren Besuch gewöhnlich drei Jahre dauerte, waren für berufstätige Jugendliche bestimmt, die immer noch der Schulpflicht unterlagen; sie bauten auf der ersten bzw. zweiten Stufe der Volksschule⁵.

Im Zusammenhang mit der Schulreform sollte auch die Frage der Ausbildung der Lehrer der Volksschulen erörtert werden. Die *Jędrzejewicz-Reform* führte in diesem Bereich zwei Bildungsgänge ein: das pädagogische Lyzeum sowie das Pädagogium. Das pädagogische Lyzeum war für die Gymnasiumsabsolventen bestimmt. Die Bildung an den Schulen dieser Art dauerte drei Jahre. Den Zugang zum Pädagogium hatten Abiturienten, die sich mit dem Reifezeugnis ausweisen konnten. Die Bildung künftiger Lehrer der Volksschulen dauerte dort zwei Jahre. Außerdem gab es noch die vierjährigen Lehrerseminare für Kindergartenerzieherinnen, die auf der zweiten Programmstufe der Volksschule aufbauten. Auf den Lehrerberuf bereite-

⁵ M. Pęcherski, M. Świątek, *Organizacja oświaty w Polsce w latach 1917-1977*, Warszawa 1978, S. 42–44.

ten auch die zweijährigen Lyzeen für Kindergartenerzieherinnen, die Jugendliche aufnahmen, die über den Abschluss der allgemeinbildenden Oberschule verfügten. Die Lehrer der Oberschulen wurden dagegen an Hochschulen ausgebildet⁶.

Das Gesetz über die Schulordnung betraf auch die Hochschulbildung. Diese Frage sprengt jedoch den Rahmen dieser Überlegungen. In dieser Bildungsstufe war die Jugend nämlich nach der Vollendung des achtzehnten Lebensjahres nicht mehr zur Teilnahme am Religionsunterricht verpflichtet; dieses Fach gab es daher im Studienlehrplan nicht, und folglich fand an den Hochschulen – im Gegenteil zu den anderen Schultypen, von denen oben die Rede war – kein Religionsunterricht statt.

Zweifellos war es ein Vorteil des Schulgesetzes, dass es ein einheitliches Schulsystem auf dem Gebiet Polens einführte. Kraft der neuen Vorschriften wurde die Grundschule zur Volksschule, so dass alle gesellschaftliche Schichten Zugang zur Bildung hatten und alle Bürger ein Minimum an Schulbildung erhalten konnten. Auf diese Weise setzte es dem bisherigen Dualismus des Schulsystems ein Ende, das auf dem Vorhandensein zweier getrennter Bildungsgänge – der Massen- und Elitenbildung – beruhte. Von Inkrafttreten des Gesetzes an wurde die Volksschule zum einzigen Weg, der zu höheren Bildungsstufen führte. Von Bedeutung war es auch, dass die Schulpflicht für die Kinder eingeführt wurde, was ihnen kostenfreie Bildung garantierte. Außerdem verlängerte man die Zeit der Grundschulbildung dadurch um zwei Jahre, dass die beiden ersten Klassen des ehemaligen achtjährigen Gymnasiums nun ein Teil der Volksschulbildung wurden. Auf diese Weise verschob man den Beginn des Oberschulbesuchs vom 10. auf das 12. bzw. das 13. Lebensjahr. Dies war für die Dorfbewohner äußerst wichtig, weil sich damit die Möglichkeit verband, dass die Kinder das Elternhaus später verlassen,

⁶ W. Garbowska, *Jędrzejewiczowska ustawa szkolna z 1932 roku*, „Rozprawy z dziejów oświaty”, 1969, Bd. 12, S. 129–130.

und eine billigere und zugänglichere Bildung an der Volksschule, die nahe des Wohnorts liegt, länger erhalten konnten. Ein bedeutender Aspekt der Reform war auch die Einheitlichkeit des Schulsystems, die etwa in der Abschaffung von Aufnahmeklassen, die auf den Besuch des Gymnasiums vorbereiteten, seinen Ausdruck fand. Im Hinblick auf die Gymnasialstufe lehnte die Reform jede Differenzierung ab; auf dieser Bildungsstufe gab es keine Klassen mit besonderem Schwerpunkt. Auf diese Weise schuf das Gymnasium allen Schülern eine gemeinsame Grundlage für die weitere Berufs- bzw. Oberschulbildung. Ein Vorteil der Reform war auch die Verschiebung der Entscheidung über die weitere Bildungsausrichtung. Dies hing war mit dem späteren Zeitpunkt der Aufnahme an das Gymnasium zusammen, was zur Folge hatte, dass die Schüler diese Bildungsstufe nicht mehr im 13., sondern erst im 16. Lebensjahr abschlossen. Diese Lösung war günstiger, denn im späteren Alter sind die intellektuellen Interessen und Fähigkeiten besser ausgeprägt und es fällt den Jugendlichen leichter, die Wahl über den weiteren Bildungsverlauf zu treffen. Die Reform wertete auch den Rang der Berufsoberschulen auf. Dies erfolgte über die Gleichsetzung des Allgemeinbildenden Lyzeums mit dem Berufslyzeum, was auch das Prestige des letzteren deutlich erhöhte und zu der Popularisierung der Berufsbildung beitrug, die bis dahin als viel unbedeutender angesehen wurde. Das Gesetz vervollkommnete auch das System der Ausbildung von Lehrern der Volksschulen. Die neuen Lehrerschulen, also die pädagogischen Lyzeen und die Pädagogien boten den Lehreranwärtern eine bessere allgemeine Vorbereitung als bisherige Lehrerseminare und vor allem ermöglichte ihren Absolventen das Studium an der Hochschule⁷.

Wenn es um die Hauptziele der Schulreform aus dem Jahre 1932 geht, ist deren ideologische Ausrichtung unübersehbar, das in der

⁷ S. Mauersberg, *Oświata*, [in:] *Polska Odrodzona 1918–1939. Państwo – Społeczeństwo – Kultura*, Warszawa 1982, S. 570–571.

Förderung des Konzepts staatspatriotischer Erziehung bestand. Es wurde angestrebt, Bürger zu erziehen, die sich ihrer Pflichten gegenüber dem Staat bewusst sind und Verantwortung für das gesellschaftliche Leben übernehmen sowie sich den Interessen ihres Landes unterordnen und sich für sein Wohl opfern können. Den Urhebern der Schulreform ging es darum, den Institutionen öffentlicher Bildung einen Aufbau und eine Ausrichtung zu geben, welche die Bürger körperlich, intellektuell und sittlich auf opferwilligen Dienst am polnischen Staat vorbereiten konnte⁸. Diese Doktrin fand Eingang in die schulischen Programme, darunter auch in die Religionslehrpläne⁹.

2. Lehrplananpassungen im Bereich des Religionsunterrichts nach dem Inkrafttreten der *Jędrzejowicz-Reform*

Die Schulreform, die vom Gesetz über die Schulordnung eingeführt wurde, hatte eine Änderung der bisherigen Lehrpläne zur Folge. Die ersten Programmvorschlage des MRBOA wurden schon 1933 bekannt gegeben¹⁰. Im gleichen Jahr hatte man das Ministerium Entwurfe fur den Religionslehrplan an den Volksschulen der dritten Stufe¹¹ und am allgemeinbildenden Gymnasien vorgelegt¹². Leider fand keiner von ihnen die Zustimmung der Schulkommission des Polnischen Episkopats. Im Fall der Volksschulen waren erhebliche

⁸ S. Czerwiński, *O nowy ideał wychowawczy*, Warszawa 1934, S. 77.

⁹ R. Ceglarek, *Wychowanie obywatelsko-państwowe w programach nauki religii dla szkół średnich w II Rzeczypospolitej w świetle reformy jędrzejowiczowskiej*, [in:] *Wartość patriotyzmu w edukacji szkolnej (wybrane zagadnienia)*, hrsg. von R. Ceglarek, Kraków 2011, S. 33–52.

¹⁰ W. Garbowska, *Nowy program nauczania*, [in:] *Historia wychowania...*, S. 66–69.

¹¹ *Program nauki w publicznych szkołach powszechnych trzeciego stopnia. Religia rzymsko-katolicka (Projekt)*, Lwów 1933.

¹² *Program nauki w gimnazjach państwowych. Religia rzymsko-katolicka (Projekt)*, Lwów 1933.

Vorbehalte durch die Auswahl der theologischen Inhalte sowie die unsystematische Lehrstoffverteilung bedingt, in den Gymnasien entzündete sich der Streit dagegen an der Überbetonung der religiösen Erlebnisse zuungunsten der Katechismuslehre. Angesichts dessen beauftragte die kirchliche Seite eine spezielle Kommission unter der Leitung von Bischof Rospond mit der Erarbeitung eines eigenen Religionslehrplans. Dieser Entwurf wurde dem Ministerium am 5. Dezember 1933 zugeschickt, aber leider waren es diesmal die Schulbehörden, die Widerspruch erhoben. Die Regierungsseite war der Ansicht, dass der Entwurf den Grundsätzen der Schulreform nicht Rechnung trage¹³. Einen Monat später legte das Ministerium einen neuen Entwurf für die Volksschule bzw. das Gymnasium vor, der sich grundsätzlich vom früheren nicht unterschied, so dass es von der kirchlichen Seite ebenfalls abgelehnt wurde. Der Weg aus dieser Sackgasse konnte erst während der Gespräche der Vertreter der Regierung und der Schulkommission des Episkopats am 15. November 1934 gefunden werden. Die Regierungsseite wurde von Vizeminister Chyliński und Abteilungsleiter Balicki, die kirchliche Seite von Bischöfen Jasiński und Rospond vertreten. Während des Treffens einigte man sich darauf, dass bei der Lehrplangestaltung die zuständigen kirchlichen Behörden über die Inhalte des katholischen Religionsunterrichts und die staatlichen Behörden über methodischen Fragen entscheiden sollen. Als Grundlage des neuen Programms nahm man den Vorschlag des Episkopats an. Das Ministerium führte lediglich einige Korrekturen in Bezug auf die religiösen Praktiken an den Schulen ein. Auf diese Weise entstand ein gemeinsamer Entwurf, der am 5. März 1935 von der Regierung, und am 20. März von der Schulkommission des Episkopats gebilligt wurde. Der Konsens ermöglichte es den polnischen Bischöfen, die vom 24. bis zum 26. Mai 1935 in Tschenstochau tagten, den neuen Religionslehrplan für die

¹³ J. Szczepaniak, *Episkopat w obronie katolickiego charakteru polskiej szkoły 1927-1937*, Kraków 2000, S. 233–235.

Volksschule und das Gymnasium zu genehmigen¹⁴. Die entsprechenden Dokumente erschienen unter dem Titel *Program nauki religii rzymsko-katolickiej w publicznych szkołach powszechnych trzeciego stopnia z polskim językiem nauczania* (*Lehrplan für den römisch-katholischen Religionsunterricht an den öffentlichen Volksschulen der dritten Stufe mit polnischer Unterrichtssprache*, Lwów 1935) sowie *Program nauki religii rzymskokatolickiej w gimnazjach państwowych ogólnokształcących z polskim językiem nauczania* (*Lehrplan für den römisch-katholischen Religionsunterricht an den staatlichen Gymnasien mit polnischer Unterrichtssprache*, Lwów 1935) im Druck. Minister Jędrzejewicz erließ anschließend am 1. Oktober 1935 eine Verordnung, kraft deren die neuen Lehrpläne ab dem Schuljahr 1936/37 gelten sollten¹⁵. Erst 1938 entstanden die übrigen Religionslehrpläne, und zwar für die Volksschulen der ersten¹⁶ und der zweiten¹⁷ Stufe, die Berufsgymnasien¹⁸ sowie für die Allgemeinbildenden¹⁹, die pädagogischen²⁰ und die beruflichen²¹ Lyzeen. Alle diese Lehrpläne traten zum Schuljahr 1938/39 in Kraft.

¹⁴ M. Jakubiec, *Arcybiskup Adam Stefan Sapieha jako przewodniczący Komisji Szkolnej Episkopatu Polski*, [in:] *Księga Sapieżyńska*, hrsg. von J. Wolny, Kraków 1986, S. 76–77.

¹⁵ *Program nauki religii rzymsko-katolickiej w publicznych szkołach powszechnych trzeciego stopnia z polskim językiem nauczania*, Lwów 1935, S. 5; *Program nauki religii rzymsko-katolickiej w gimnazjach państwowych ogólnokształcących z polskim językiem nauczania*, Lwów 1935, S. 3.

¹⁶ *Program nauki religii rzymskokatolickiej w publicznych szkołach powszechnych pierwszego stopnia z polskim językiem nauczania*, Lwów 1938.

¹⁷ *Program nauki religii rzymskokatolickiej w publicznych szkołach powszechnych drugiego stopnia z polskim językiem nauczania*, Lwów 1938.

¹⁸ *Program nauki w gimnazjach zawodowych. Religia rzymsko-katolicka*, Lwów 1938.

¹⁹ *Program nauki w państwowym liceum ogólnokształcącym z polskim językiem nauczania*, Lwów 1938.

²⁰ *Program nauki (Tymczasowy) w państwowym liceum pedagogicznym z polskim językiem nauczania*, Lwów 1938.

²¹ *Program nauki w licach zawodowych. Religia rzymsko-katolicka*, Lwów 1938.

Außerdem wurde noch an den Lehrplänen für Lehrerausbildungsanstalten und verschiedene Berufsschultypen gearbeitet. Die einschlägigen vorläufigen Lehrpläne informierten jedoch lediglich über die geplante Zahl der Religionsunterrichtsstunden. Eine Ausnahme bildeten Religionslehrprogramme für die weiterbildenden Berufsschulen, die man mit der Vermerk versah, dass sie in Absprache mit der kirchlichen Behörden erarbeitet wurden²². In der Regel galten aber die bisherigen Lehrpläne²³.

Im Prinzip wurden alle Lehrpläne hinsichtlich ihrer Struktur in vier Teile gegliedert. Für jede Bildungsstufe war darin der Lehrstoff, die Lehrergebnisse, der Umfang der religiösen Praktiken und die Hinweise zur Umsetzung des Programms enthalten. Auf diese Weise legte man für jede Klasse detaillierte Inhalte, die man den Schülern während des Schuljahrs vermitteln sollte, die erwarteten Ergebnisse in Bezug auf die Aneignung des religiösen Wissens sowie den Umfang der erforderlichen religiösen Praktiken fest. Die Hinweise zum Lehrplan umfassten die Ziele und den Charakter des Religionsunterrichts, Methoden, deren man sich in der Katechese bedienen, sowie Prinzipien, nach denen das Programm des Religionsunterrichts mit demjenigen der anderen Fächer korrelieren sollte.

Die Lehrpläne wurden auf eine Art und Weise formuliert, dass sie den Voraussetzungen der Schulreform entsprachen. So berücksichtigten sie unter anderem die neue Organisation des Schulwesens. Wenn es um die Volksschulen geht, musste das Religionslehrplan auf die Organisationsstufe der Schule abgestimmt werden, denn dies war für die Verteilung des Lehrstoffs ausschlaggebend.

Wie bereits erwähnt, wurde als erster der Lehrplan für den römisch-katholischen Religionsunterricht an den Volksschulen der

²² *Program nauki w szkołach kształcących zawodowych dla hutników (Tymczasowy)*, Lwów 1938; *Program nauki w szkołach kształcących zawodowych dla elektryków (Tymczasowy)*, Lwów 1938.

²³ *Program religii katolickiej dla szkół zawodowych*, Lwów 1931.

dritten Stufe erarbeitet. In der ersten Klasse sah das Programm einführende Kurzvorträge, die Einblicke in elementare Erscheinungen des religiösen Lebens gewährten, sowie biblische Erzählungen vor, deren Schwerpunkt auf dem Leben und Handeln Jesu Christi lag. In der zweiten Klasse konzentrierte sich der Lehrplan auf die Vorbereitung der Schüler auf die erste Beichte und die Heilige Kommunion, die durch die Vermittlung erforderlicher Kenntnisse über die Sakramente und die Katechismuslehre erfolgte. Der Lehrplan führte jedoch keinen Zwang ein, diese Sakramente bereits in der zweiten Klasse zu empfangen. Indem es eventueller unzureichender spiritueller Entwicklung des Kindes und etwaigen lokalen Bräuchen Rechnung trug, wurde eine solche Möglichkeit auch in der dritten Klasse zugelassen. Aus diesem Grund sah das Programm für diese Klasse auch die Festigung und Vertiefung des Wissens über die Sakramente der Buße und Eucharistie über die göttlichen und Kirchengebote sowie über die grundlegenden Glaubenswahrheiten vor. Für die vierte Klasse setzte das Programm den Schwerpunkt auf die Vermittlung von Glaubenswahrheiten und moralischen Prinzipien sowie der Kenntnisse über die Sakramente anhand der biblischen Erzählungen und des Katechismus. In der weiteren Klasse wurde der Akzent auf die Offenbarung Gottes gelegt. In dieser Bildungsstufe waren die Schüler an das Alte Testament hinzuführen und in das Neue einzuführen. Für die sechste Klasse sah es der Lehrplan vor, die Kinder mit den wichtigsten Ereignissen aus der öffentlichen Tätigkeit Jesu Christi, seinem Werk der Erlösung sowie mit den Schlüsselfakten aus dem Leben der ersten christlichen Gemeinden und der Tätigkeit der Urkirche vertraut zu machen. Gemäß den Voraussetzungen der Schulreform, wurden die Schüler, die ihre Bildung an der Oberschule fortsetzen wollten, nach dem Abschluss dieser Klasse in die erste Klasse des Gymnasiums promoviert. Diejenigen dagegen, die es nicht vorhatten, besuchten danach die siebte Klasse, deren Programm die Vermittlung der Kenntnisse über die Liturgie unter besonderer

Berücksichtigung der einzelnen Gottesdienstbestandteile, der kirchlichen Bräuche und religiösen Riten sowie der Prinzipien des Lebens in der Pfarrgemeinde vorsah. Es ging also um eine praktische Einleitung ins religiöse Leben und um die Ermunterung der Schüler dazu, es im eigenen Umfeld zu praktizieren²⁴.

Im Jahre 1938 hat das MRBÖA weitere Religionslehrpläne für die Volksschule herausgegeben, die der veränderten Organisationsstruktur des Schulwesens angepasst waren. Es handelt sich dabei um das *Program nauki religii rzymskokatolickiej w publicznych szkołach powszechnych pierwszego stopnia z polskim językiem nauczania* (*Lehrplan für den römisch-katholischen Religionsunterricht an den öffentlichen Volksschulen der ersten Stufe mit polnischer Unterrichtssprache*, Lwów 1938) sowie *Program nauki religii rzymskokatolickiej w publicznych szkołach powszechnych drugiego stopnia z polskim językiem nauczania* (*Lehrplan für den römisch-katholischen Religionsunterricht an den öffentlichen Volksschulen der ersten Stufe mit polnischer Unterrichtssprache*, Lwów 1938). Sie traten zum Schuljahr 1938/39 in Kraft²⁵. Diese Pläne unterschieden sich im Bereich des Lehrstoffs von denjenigen für die Volksschulen der dritten Stufe nur unwesentlich. Die Unterschiede, die darin enthalten waren, betrafen in größerem Maße die Verteilung des Lehrstoffs auf die einzelnen Klassen als die Inhalte. Die Lehrpläne mussten an den jeweiligen Schultyp angepasst werden. Die zweijährige 3. und die dreijährige 4. Klasse erforderten zyklisch aufgebaute Programme. Deshalb umfasste der Religionslehrplan in diesem Fall zwei einjährige Kurse (A und B), die abwechselnd durchgeführt wurden. So eignete sich der Schüler, je nach dem Zeitpunkt, an dem er in die 3.

²⁴ *Program nauki religii rzymsko-katolickiej w publicznych szkołach powszechnych trzeciego stopnia...*, S. 7–25.

²⁵ *Program nauki religii rzymskokatolickiej w publicznych szkołach powszechnych pierwszego stopnia z polskim językiem nauczania*, Lwów 1938, S. 3; *Program nauki religii rzymskokatolickiej w publicznych szkołach powszechnych drugiego stopnia z polskim językiem nauczania*, Lwów 1938, S. 3.

Klasse kam, zunächst entweder den Stoff, der im Rahmen des Kurses A vermittelt wurde, und dann im folgenden Jahr den Stoff des Kurses B an, oder zunächst den Stoff des Kurses B und danach des Kurses A. Entsprechend war das Vorgehen in der 4. Klasse, wobei in diesem Fall drei Kurse – A, B und C – vorgesehen waren, die während der drei Jahre dieser Klasse umgesetzt wurden. Gleich zu Beginn jedes Schuljahres wurde abwechselnd mit einem neuen Kurs angefangen, dessen Programm nun die Lehrinhalte des Religionsunterrichts bestimmte. Außerdem berücksichtigte das Programm zahlreiche Varianten, die damit zusammenhingen, ob der Unterricht für jede Klasse getrennt stattfand oder für mehrere Klassen - die 1. und der 2. bzw. die 3. mit der 4. – zusammen erteilt wurde. Darüber hinaus berücksichtigte er auch die Zahl der an der betreffenden Schule angestellten Lehrer²⁶.

Das Religionslehrprogramm in der 1. und 2. Klasse konnte in zwei Varianten umgesetzt werden. Die erste setzte einen gemeinsamen Unterricht im zweijährigen Zyklus voraus, der die Kurse A und B umfasste und von einem Religionslehrer in einem Klassenraum erteilt wurde. Die zweite dagegen sah für diese Klassen hingegen einen getrennten Unterricht vor, was zwei Lehrer erforderte. Im letzteren Fall war der Religionsunterricht genauso wie in der 1. und 2. Klasse der Volksschule der dritten Stufe aufgebaut. In der ersten Variante, in der die Kurse A und B um zusätzliche biblische Erzählungen erweitert wurden, wies der Lehrplan kleinere Änderungen auf²⁷. Die Kurse A und B umfassten den gleichen Lehrstoff, dies war aber darin begründet, dass ein Teil der Schüler den Unterricht an der Volksschule entweder mit dem Kurs A oder mit dem Kurs B begann; der Unterricht im Rahmen der beiden Kurse fand in einem Klassenraum statt, so dass die Schüler jeweils zunächst alle Bestandteile des

²⁶*Program nauki religii rzymskokatolickiej w publicznych szkołach powszechnych pierwszego stopnia...*, S. 3–36.

²⁷ Ebd., S. 5–19.

Programms kennen lernten, die man anschließend während des zweiten Jahres wesentlich erweiterte. Im zweiten Jahr wurden zusätzliche biblische Erzählungen aus dem Alten Testament sowie die wichtigsten Ereignisse aus dem Leben und Handeln Jesu Christi behandelt, wobei nicht nur eine Wiederholung des Stoffes des ersten Jahres, sondern dessen entscheidende Vertiefung erfolgte. Der einzige bedeutende Unterschied ergab sich jeweils am Ende des Schuljahres, wenn die fortgeschritteneren Schüler mit den Vorbereitungen auf die erste Beichte und die Heilige Kommunion begannen²⁸.

Da die 3. Klasse zweijährig war, umfasste der Lehrplan zwei Jahreskurse – A und B – die abwechselnd realisiert wurden. Das Programm des Kurses A entsprach dem Programm der 3. Klasse, und dasjenige des Kurses B dem Lehrplan der 4. Klasse der Volksschule der dritten Stufe. Unerhebliche Anpassungen hingegen mit der Verschiebung der Reihenfolge der zu vermittelnden Inhalte innerhalb eines Schuljahres zusammen. Im Kurs A wurde der Schwerpunkt in größerem Maße auf die Gebote gelegt, während sich der Kurs B hauptsächlich den Artikeln des Apostolischen Glaubensbekenntnisses widmete. Außerdem umfasste der Lehrplan für die 3. Klasse in den beiden Kursen das Wissen über die Sakramente der Buße und Eucharistie. Dies sollte einerseits die Vorbereitung der Kinder auf die erste Beichte und Heilige Kommunion fördern, die bis dahin diese Sakramente nicht empfangen, andererseits auf die Erweiterung der Kenntnisse in diesem Bereich abzielen, um in den Kindern den Wunsch nach ihrem häufigen Empfang wecken. Da der Unterricht an den Schulen der ersten Stufe praxisbezogener als an den Schulen der dritten Stufe war, wurde größerer Wert auf die Liturgie in Bezug auf die Zeiten des Kirchenjahres und die religiösen Praktika der Schüler gelegt²⁹.

²⁸ Ebd., S. 5–11.

²⁹ Ebd., S. 20–25.

Wie bereits erwähnt, war der Religionslehrplan der 4. Klasse der Volksschule der ersten Stufe auf drei Jahre angelegt und umfasste die Kurse A, B und C. Er wich jedoch deutlich vom Programm der letzten drei Klassen der Schule der dritten Stufe ab. Während das Programm des Kurses A der ersten noch nahezu vollständig dem Programm der 5. Klasse der letzteren entsprach, wies der Lehrplan für die Kurse B und C keine Gemeinsamkeiten mit dem Programm der 6. und 7. Klasse der Schule der dritten Stufe mehr. Der Plan für alle Kurse führte die Schüler Jahr nach Jahr in die folgenden Phasen des Lebens Jesu Christi ein. Im Kurs A wurden seine Kindheit und die Anfänge seiner öffentlichen Tätigkeit, die Glaubenswahrheiten anhand der drei ersten Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses sowie die moralischen Prinzipien anhand der Gebote behandelt. Das Programm des Kurses B umfasste die Lehr- und Wundertätigkeit Jesu, die Glaubenswahrheiten, die im vierten und fünften Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses enthalten sind, sowie das Wissen über die Eucharistie, mit erforderlichen Kenntnissen im Bereich der Messliturgie und der wichtigeren kirchlichen Festen und Riten. Der Lehrplan des Kurses C gewährte den Schülern dagegen Einblicke in ausgewählte Ereignisse des Lebens Christi, vermittelte ihnen Kenntnisse über die Sakramente, bot eine Analyse der weiteren Artikel des Credo sowie Informationen über die Kirche und das Leben der Pfarrgemeinde³⁰.

Wenn der Unterricht den Schülern der Klassen 3. und 4. im gemeinschaftlichen Rahmen erteilt wurde, empfahl man den Religionslehrern, eine Reihe von Themen, die im Lehrplan mit gesperrter Schrift gekennzeichnet waren, auszulassen. Man erlaubte es auch, geographische und ethnographische Namen in den biblischen Erzählungen außer Acht zu lassen, forderte aber, das dogmatische und ethische Wissen möglichst gründlich zu vermitteln³¹.

³⁰ Ebd., S. 25–28.

³¹ Ebd., S. 36.

Übersichtlicher war das Religionslehrplan für die Volksschulen der zweiten Stufe aufgebaut, denn hier war es eigentlich nur die 6. Klasse, in der das Programm im Rahmen der Kurse A und B realisierte wurde, auf zwei Jahre angelegt. Im Kurs A vermittelte man einen Teil des Lehrstoffs der 6. Klasse der Volksschule der dritten Stufe, im Kurs B die übrigen Kenntnisse der 6. sowie den Lehrstoff der 7. Klasse in abgekürzter Form³².

Der charakteristische Zug aller drei Religionslehrpläne für die Volksschulen war ihr Christozentrismus. Über alle Bildungsstufen hinweg lernten die Kinder die Person Jesu Christi kennen, die für sie zur Quelle und zum Fundament des geistigen Lebens werden sollte. Dies hatte sowohl eine theoretische, als auch eine praktische Dimension, denn die Kinder wurden nicht nur dazu ermuntert, sich mit der Lehre Jesu vertraut zu machen, sondern sie auch als einen Wegweiser für den Alltag anzunehmen³³.

Die Religionslehrpläne der Volksschule aller drei Stufen waren bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges am 1. September 1939 in Kraft. Die Kriegshandlungen verhinderten den normalen Schulbetrieb und damit auch die didaktische Tätigkeit, die auf den bisherigen Lehrprogrammen basierte. Damit wurde auch der Religionsunterricht eingestellt.

3. Credo in den Religionslehrplänen der an den Volksschulen

Bereits von Anfang des Christentums an vermittelte die Kirche ihren Glauben im Rahmen von kurzen und verbindlichen Formeln. Man strebte danach, die Grundinhalte des christlichen Glaubens in einheitlichen und geordneten Zusammenfassungen, einer Art Synthe-

³² *Program nauki religii rzymskokatolickiej w publicznych szkołach powszechnych drugiego stopnia...*, S. 5–34.

³³ Vgl. T. Panuś, *Zasada chrystocentryzmu i jej realizacja w polskiej katechizacji*, Kraków 2010, S. 357–362.

sen des Glaubens zu sammeln. Sie wurden als *Glaubensbekenntnisse*, weil sie den von den Christen bekannten Glauben zusammenfassten, oder als *Credos* bezeichnet; der letztere Name stammt daher, dass sie gewöhnlich mit den Wörtern: „Ich glaube“ begannen. Man nannte sie auch *Glaubenssymbole*. Sie wurden in zwölf Artikel gegliedert, wobei jeder Christ verpflichtet ist, an den Inhalt des gesamten *Credos* und aller seiner einzelnen Artikel zu glauben. In der Tradition der Kirche erreichten zwei Glaubensbekenntnisse – das *Apostolische Symbol* und das *Symbol von Nizäa-Konstantinopel*, kurz *Nizäno-Konstantinopolitanum* genannt – einen besonderen Rang. Der Name des ersteren verbindet sich mit dem Umstand, dass es als eine treue Zusammenfassung des Glaubens der Apostel angesehen wird. Die Bezeichnung des letzteren leitet sich von den Orten der beiden ersten ökumenischen Konzilien ab, deren Frucht es war³⁴. Die Urheber der behandelten Religionslehrpläne greifen auf *das Apostolische Glaubensbekenntnis* zurück.

In der 1. Klasse sah das Programm einführende Kurzvorträge über religiöse Themen vor, deren Schwerpunkt auf dem Leben und Handeln Jesu Christi lag. Den Schülern wurden die Kenntnisse über seine Geburt, sein verborgenes und öffentliches Leben, seinen Tod, seine Auferstehung und seine Himmelfahrt sowie über die Ausgießung des Heiligen Geistes, und auch über Mariä Himmelfahrt vermittelt. Man kann also sagen, dass damit die Fragen, die in diesen Glaubensartikeln enthalten und mit der Person Jesu Christi verbunden sind, einführend angesprochen wurden. Außerdem behandelte man die Erschaffung des Himmels und der Erde, der Engel und der Menschen, so dass auch die ersten Artikel des *Credos* über Gott den Schöpfer Eingang in den Lehrstoff fanden. Es handelte sich jedoch um keine systematische Auslegung der einzelnen Glaubensartikel. Die Glaubenswahrheiten lernten die Schüler kennen, indem sie bibli-

³⁴ Vgl. G. Groppo, *Symboli di fede*, [in:] *Dizionario di catechetica*, hrsg. von J. Gevaert, Torino 1986, S. 582–583.

schen Erzählungen und Kurzvorträgen zu diesen Themen zuhörten. Man muss jedoch hinzufügen, dass bereits der Religionslehrplan für die dritte Klasse die Vermittlung des Inhalts des Apostolischen Glaubensbekenntnisses vorsah. Die Kinder waren verpflichtet, es auswendig – wie das Vaterunsergebet und den Engelsgruß auch – zu lernen³⁵.

Für die zweite Klasse sah der Religionslehrplan die Vermittlung der Kenntnisse von den Glaubenswahrheiten vor, die im Apostolischen Glaubensbekenntnis enthalten sind³⁶. Es handelte sich dabei nicht nur um die Einprägung von Formeln, sondern darum, die Schüler darüber hinaus mit den Grundwahrheiten des Glaubens – wenigstens in groben Umrissen – vertraut zu machen³⁷. Die Urheber des Programms hielten es im Kontext der Vorbereitung auf die erste Beichte und die Heilige Kommunion für besonders wichtig. Das einschlägige Wissen bezogen die Schüler aus dem Katechismus. Er sollte die Kinder an die Grundwahrheiten des Glaubens hinführen, indem er diese in synthetischer Form und unter Berücksichtigung der geltenden moralischen Prinzipien darstellte, von denen sie sich sollten im Alltag leiten lassen. Die Vermittlung der Glaubenslehre und -moral sollte den Kindern bei der Vorbereitung auf den Empfang des Sakraments der Buße und Versöhnung sowie der Eucharistie helfen. Da die Schüler im Katechismus nur das zum Empfang dieser Sakramente Notwendige finden konnten, wurden seine Inhalte im Unterricht vom Religionslehrer ergänzt und erläutert. Im Lehrplan wurde hervorgehoben, dass sich die Kinder den Inhalte des Katechismus anzueignen und einzuprägen haben, gleichzeitig machte man aber darauf aufmerksam, dass diese mit einem entsprechenden Kommentar des Lehrers versehen und aufgrund biblischer Erzählungen sowie

³⁵ *Program nauki religii rzymsko-katolickiej w publicznych szkołach powszechnych trzeciego stopnia...*, S. 7–8.

³⁶ Ebd., S. 10.

³⁷ Ebd., S. 29.

von Beispielen aus dem Leben der Heiligen und dem Alltag erläutert werden sollten, damit die Kinder einen besseren Zugang zu ihnen finden und sie im alltäglichen Leben anwenden können. Es ging also nicht darum, dass sich die Schüler die Formeln auswendig lernen und im Unterricht mechanisch *herunterleiern*. In den methodischen Hinweisen zum Programm ist unter anderem zu lesen: *Man muss Schablonen, Langeweile und Überanstrengung der Kinder durch häufige Rezitation von Wahrheiten vermeiden sowie die Psyche der Kinder und die Hauptziele der religiösen Erziehung stets vor Augen zu haben. Die Wahrheiten und Prinzipien, die im Apostolischen Glaubensbekenntnis, dem Dekalog und den kirchlichen Geboten enthalten sind, sind natürlich zu festigen, es darf sich jedoch nicht vergessen werden, dass dies nicht das Hauptziel des Religionsunterrichts ist, dass es hier vor allem um die Vorbereitung des Kindes auf das Leben aus dem Geist der religiösen Prinzipien geht*³⁸.

Die während der zweiten Klasse vermittelten Glaubenswahrheiten, die im Apostolischen Glaubensbekenntnis enthalten sind, wurden dann in der dritten Klasse befestigt. Der Lehrplan sah deren Wiederholung gleich zu Beginn des Schuljahres vor³⁹. Wie es sich jedoch herausstellt, griff man auf sie auch später zurück. Dies resultierte aus einer zu jener Zeit in Polen üblichen Praxis. Zur ersten Beichte und der Heiligen Kommunion durften Kinder gehen, welche die zweite oder die dritte Klasse der Volksschule besuchten. Man kam also wiederholt nicht nur auf die Sakramente (die Beichte und Versöhnung sowie die Eucharistie), sondern auch auf die Glaubenswahrheiten zurück. Dies hatte einerseits die Vorbereitung auf die Beichte und die Heilige Kommunion von Kindern, die diese Sakramente noch nicht empfangen hatten, andererseits die Vertiefung der einschlägigen Kenntnisse bei Kindern zum Ziel, denen sie schon zuteil geworden waren.

³⁸ Ebd., S. 31, 39.

³⁹ Ebd., S. 12.

Eine volle und systematische Auseinandersetzung mit den Glaubensartikeln des Apostolischen Glaubensbekenntnisses erfolgte erst in der vierten Klasse. Das Leitkonzept des Programms in dieser Bildungsstufe lautete *Die Glaubenswahrheiten und moralischen Prinzipien*⁴⁰, was natürlich auch in den Lehrzielen seinen Niederschlag fand. In den Hinweisen zum Lehrplan stellte man fest: *Das Lehrziel in der vierten Klasse stellt die Vermittlung von Grundwahrheiten des Glaubens und der moralischen Prinzipien dar, damit sich das Kind dessen möglichst klar bewusst wird, was es im Bereich des Glaubens besitzt, welchen Wert es hat und was es tun muss, um sich Gott noch mehr anzunähern*⁴¹. Gemäß den Hinweisen sollen *in der vierten Klasse Glaubenswahrheiten und Prinzipien der christlichen Moral anhand von bereits bekannten und neuen biblischen Erzählungen unter Rückgriff auf Beispiele aus dem Leben der Heiligen, insbesondere der polnischen, sowie aus dem Alltag auf eine für die Kinder zugängliche Weise in ihrer Gesamtheit besprochen werden*⁴². Dies bedeutet, dass der Religionslehrer gerade in dieser Klasse mit den Schülern Glaubenswahrheiten festigen sollte, indem er diese in eine logisch und schlüssig darstellt⁴³. Gleich zu Beginn des Schuljahres waren die Kinder mit dem Inhalt der ersten drei Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses vertraut zu machen. Die Grundfragen, die der Lehrer bei dieser Gelegenheit mit den Schülern besprechen sollte, waren die Wahrheiten über Gott, den Allmächtigen Vater, die Offenbarung Gottes als die Heilige Dreifaltigkeit, über Gott den Schöpfer des Himmels und der Erde, der Engel und der Menschen, die Seele des Menschen, die Erbsünde sowie den Sohn Gottes Jesus Christus, der empfangen durch den Heiligen Geist und geboren von

⁴⁰ Ebd., S. 14.

⁴¹ Ebd., S. 27.

⁴² Ebd., S. 16.

⁴³ Ebd., S. 30.

der Jungfrau Maria wurde⁴⁴. Nach der Vermittlung dieser Glaubenswahrheiten sollte man zu den weiteren Artikeln des Apostolischen Glaubensbekenntnisses übergehen und sie den Schülern in der entsprechenden Reihenfolge darstellen. So wurde mit den Artikeln begonnen, die Jesus Christus betrafen und von seinem Leiden, seinem Tod und seiner Auferstehung sprachen, um anschließend das Thema des Heiligen Geistes aufzunehmen, der die Menschen heiligt und in der Kirche wirkt. Darüber hinaus behandelte man die Frage der Kirche handelt, indem man auf ihre Gründung, ihren Auftrag, ihre Merkmale, ihre Eigenschaften und ihre hierarchische Ordnung aufmerksam machte. Die Auseinandersetzung mit dem Apostolischen Glaubensbekenntnis wurde mit einem Block eschatologischer Themen abgeschlossen, welche die letzten Dinge des Menschen betreffen⁴⁵. Die Schüler sollten also an den Inhalt des Apostolischen Glaubensbekenntnisses dadurch hingeführt werden, dass sie mit dessen einzelnen Artikeln und den Glaubenswahrheiten als einem organischen Ganzen vertraut gemacht wurden.

Für die beiden folgenden Klassen hatten die Urheber des Lehrplans die Vergegenwärtigung, Erweiterung und Vertiefung der Kenntnisse der Glaubenswahrheiten im Bereich der Artikel 1–3⁴⁶ der Apostolischen Glaubensbekenntnisses in der fünften bzw. der Artikel 4–12⁴⁷ in der sechsten Klasse im Blick. Diese Gliederung ergab sich im Prinzip aus der Verteilung des Lehrstoffes, denn für die 5. Klasse wurde die Lehre über die göttliche Offenbarung im Alten Testament sowie die Aneignung von grundlegenden Tatsachen über das Leben und die Anfänge der öffentlichen Tätigkeit Jesu vorgesehen, was auch dem Inhalt der ersten drei Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnis entsprach. Das Programm der sechsten Klasse umfasste

⁴⁴ Ebd., S. 14.

⁴⁵ Ebd., S. 14–15.

⁴⁶ Ebd., S. 17.

⁴⁷ Ebd., S. 20.

hingegen die Lehre über die göttliche Offenbarung in Bezug auf die Person und das Erlösungswerk Jesu Christi sowie machte die Schüler mit den Anfängen der Kirchengeschichte vertraut, was hauptsächlich dem Inhalt der übrigen Artikel des Credo entsprach⁴⁸. Sowohl in der ersteren, als auch in der letzteren Klasse sollten die Glaubenswahrheiten in Erinnerung gerufen und deren Inhalt anhand von biblischen Erzählungen aus dem Alten und Neuen Testament vertieft werden. Gerade diese Fragen machten den Großteil des Lehrstoffs in diesen Klassen aus. Ergänzt wurde er durch die Behandlung von einzelnen Artikeln des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Dies wurde in den Hinweisen zur Umsetzung des Lehrplans auf folgende Weise stark betont: *Die Glaubenswahrheiten und moralischen Prinzipien sind in dieser Klasse nicht systematisch zu behandeln, man soll sie jedoch auf sie bei der Betrachtung angemessener Beispiele aus der Offenbarungsgeschichte aufmerksam machen; bei jeder Gelegenheit soll man die Glaubenswahrheiten und moralische Prinzipien festigen, die inhaltlich mit dem jeweils behandelten Stoff zusammenhängen*⁴⁹. Das Lehrziel war es in den beiden Klassen also nicht, Glaubenswahrheiten systematisch auszulegen, sondern – wie man es ausdrückte – es zu bewirken, *dass das Kind tiefer in die Inhalte der offenbarten Lehre (die Glaubens- und Moralprinzipien), die ihm von der Kirche vorgelegt werden, eindringt und sie besser mit seinem Leben verbinden kann, dass es die Mittel deren Anwendung im individuellen und kollektiven Leben kennen lernt*⁵⁰. Es ging also darum, dass der Besuch des Religionsunterrichts zur Folge hat, dass das Leben des Kindes durch die Prinzipien des Glaubens und der christlichen Moral durchdrungen wird, dass er sich nicht auf das theoretische Kennenlernen des Glaubens beschränkt, sondern darüber hinaus

⁴⁸ Ebd., S. 16–21.

⁴⁹ Ebd., S. 19, 22.

⁵⁰ Ebd., S. 27.

zur Aufforderung, ihn im Alltag zu leben, und zum Wegweiser wird, wie man es tun kann⁵¹.

Im Prinzip endete der Kurs des Glaubens anhand des Apostolischen Glaubensbekenntnisses in der sechsten Klasse. In der siebten kam man auf diese Fragen nicht mehr zu sprechen. In dieser Bildungsstufe konzentrierte sich der Lehrplan auf das liturgische und Pfarrgemeindeleben. Wurden Fragen angesprochen, die mit den Glaubenswahrheiten zusammenhingen, geschah dies bei der Besprechung der Feste und Feierlichkeiten des Kirchenjahres. Eine solche Gelegenheit bot auch das Thema des Kultes der Heiligen, welche die Vorliebe zu einem bestimmten Glaubensinhalt entwickelt hatten⁵².

Inhalte, die mit den im Apostolischen Glaubensbekenntnis enthaltenen Glaubenswahrheiten verbunden waren, fanden entsprechend Eingang in die Lehrpläne für den römisch-katholischen Religionsunterricht an den Volksschulen anderer Organisationsstufen⁵³.

Zusammenfassung

Die Kirche reflektiert von Anfang an über ihren Glauben, deutet den Sinn der von ihr bekannten Glaubenswahrheiten und lädt die Menschen stets zu deren Erleben ein. Es geschah und geschieht auch im Rahmen der Schulkatechese. Die Kirche bemüht sich, diese Wahrheiten auf geordnete und komplexe Weise darzulegen. Zweifellos dienten diesem Zweck die Religionslehrpläne, unter anderem diejenigen, die in Polen nach dem Jahr 1932, also nach dem Inkrafttreten des Gesetzes über die Schulordnung erarbeitet wurden und sich an die Schüler der Volksschulen richteten. Sie zeigen, wie man

⁵¹ Ebd., S. 28.

⁵² Ebd., S. 23–25, 33.

⁵³ *Program nauki religii rzymskokatolickiej w publicznych szkołach powszechnych pierwszego stopnia...*, S. 5–30; *Program nauki religii rzymskokatolickiej w publicznych szkołach powszechnych drugiego stopnia...*, S. 5–34.

zu jener Zeit über den Glauben nachdachte und versuchte, ihn den Lernenden zu vermitteln. Obwohl diese Bemühungen in der Vergangenheit liegen, können sie auch heutzutage Gegenstand der Forschung sein. Denn, um es mit Benedikt XVI. zu sagen, müssen *die wesentlichen Inhalte, die seit Jahrhunderten das Erbe aller Gläubigen bilden, immer neu bekräftigt, verstanden und vertieft werden (...), und zwar „unter geschichtlichen Bedingungen, die sich von denen der Vergangenheit unterscheiden* (PF 4). Mit Sicherheit ist das Jahr des Glaubens ein geeigneter Anlass zum vertieften Nachdenken über die Glaubensinhalte, die in den alten und neuen Religionslehrplänen vermittelt wurden bzw. werden, sowie zu deren Wiederentdeckung.

ERZIEHUNG ZUM GLAUBEN ALS AUFGABE DER ALTEN FAMILIENMITGLIEDER

Einführung

Die primären Erziehungsmilieus stellen die Familie, Pfarrgemeinde und Schule dar. Die größte Bedeutung wird – besonders in der frühen Lebensphase – der Familie beigemessen. Sie spielt eine grundlegende Rolle in der psychischen Entwicklung und Bildung der Persönlichkeit des Kindes, beeinflusst aber auch erheblich die Qualität der Fundamente, auf die sich der Glaube des Kindes stützt. Sie ist das günstigste Umfeld, in dem die Vermittlung des Glaubens und die Erziehung dazu stattfinden können. Dies sollte besonders im Kontext des Jahres des Glaubens hervorgehoben werden. Darauf macht auch Benedikt XVI. in seinem Apostolischen Schreiben *Porta Fidei* aufmerksam. Er ermutigt darin zum vertieften Nachdenken *in unseren Häusern und bei unseren Familien ... , damit jeder das starke Bedürfnis verspürt, den unveränderlichen Glauben besser zu kennen und an die zukünftigen Generationen weiterzugeben* (PF 8). Die Verpflichtung zur Vermittlung des Glaubens – wie das katholische Lehramt in seinen Verlautbarungen immer wieder erinnert – ruht in erster Reihe auf den Eltern. Die Kirche macht jedoch auch auf die Aufgaben der übrigen Familienmitglieder, besonders der alten Menschen, aufmerksam, ermutigt sie, sich am Prozess der Glaubenserziehung zu beteiligen und formuliert ihnen gegenüber konkrete Erwartungen. Indem man dies in Betracht nimmt, lohnt es sich, über die Rolle und den Platz der älteren Familienmitglieder im Kreis der Familie sowie über die Aufgaben nachzudenken, die ihnen die Kirche im Bereich der Erziehung zum Glauben im Familienumfeld stellt.

1. Dokumente von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. über den Platz und die Rolle der älteren Familienmitglieder

Probleme, die mit den alten Menschen verbunden sind, wurden in der Geschichte der Kirche mit unterschiedlicher Stärke aufgegriffen. In den Dokumenten verschiedenen Ranges wurde versucht, anhand der biblischen Überlieferung die Würde alter Menschen hervorzuheben. Dies erfolgte unter anderem durch Hinweise auf ihre gesellschaftliche Rolle sowie die Gefahren, denen sie ausgesetzt sind. Man ermutigte darin die staatlichen und kirchlichen Behörden sowie die zuständigen Institutionen dazu, den Bedürfnissen der alten Menschen Rechnung zu tragen und ihre Rechte auf psychophysischer und geistiger Ebene zu schützen. Viel Platz widmete man auch der Betonung des Ranges der alten Menschen in der Familie sowie der Rolle, die sie im diesem Umfeld spielen. Diese Fragen wurden auch in den neueren Lehre der Kirche, besonders in den Dokumenten der Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. behandelt.

Wie allgemein bekannt, wird die Familie – besonders in den ersten Lebensjahren – als wichtigstes Erziehungsumfeld angesehen. Sie ist es, die über die Grundlagen der Erziehung eines Menschen, darin auch der Erziehung im Glauben, entscheidet. Diese bedeutende Rolle spielen die Eltern als Haupterzieher, was sich sowohl aus der Natur, als auch aus dem Sakrament der Ehe ergibt. Den Erziehungsprozess haben jedoch auch die übrigen Familienmitglieder – unter anderem die Großmütter und -väter - zu unterstützen. Ihr Beitrag auf diesem Gebiet wird als besonders wertvoll angesehen, weil sie damit die Entwicklung des Kindes und die Entfaltung seiner Persönlichkeit, seines Lebensstils und seiner Weltanschauung fördern können. Aus diesem Grund ist ihr Präsenz in der Familie äußerst wünschenswert. Daran erinnerte Johannes Paul II. in seiner Ansprache an die Bewegungen der Pensionäre und Alten am 21. Mai 1982, indem er sagte: *Die Präsenz alter Menschen in der Familie hat auch heutzutage*

*enorme Bedeutung für die Belebung und Aufwertung dieser grundlegenden Zelle der Kirche und Zivilgesellschaft. Jede Phase des menschlichen Lebens ist mit bestimmten Aufgaben verbunden, erfordert einen konkreten Einsatz und hat eine unerlässliche Bedeutung für das Familienleben. Eine solche Präsenz ermöglicht – dies ist ein zweiter Wegweiser auf eurem Weg – die erwünschte Begegnung von Generationen für immer größeres gegenseitiges Verständnis und macht die Menschen im vorgerückten Alter zugleich für die Vermittlung des Glaubens verantwortlich, besonders wenn es um den Evangelisierungsauftrag geht, der ihnen im Hinblick auf die jüngeren Familienmitglieder zukommt¹. Zu diesem Problem äußerte sich auch Benedikt XVI. in seiner Rede an die Teilnehmer der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die Familie, indem er sagte: *Unter keinen Umständen dürfen die Großeltern aus dem Kreis der Familie ausgeschlossen werden. Sie sind ein Schatz, den wir den heranwachsenden Generationen nicht vorenthalten dürfen, vor allem wenn sie ihren Glauben bezeugen².**

Indem die Päpste die Präsenz alter Menschen in der Familie aufwerten, fordern sie in ihren Ansprachen die übrigen Familienmitglieder auf, ihnen gebührende Achtung entgegenzubringen. Sie verbinden diese mit dem vierten Gebot, indem sie zeigen, dass dieses ein Fundament der Liebe der Kinder zu den Eltern und die Grundlage starker Bande zwischen den Generationen bildet. Die Päpste legen dar, dass dieses Gebot im gesellschaftlichen Kontext gesehen werden muss, denn es betrifft die Pflichten der Kinder gegenüber den Eltern, aber auch gegenüber den alten Menschen, denen auch, genauso wie den Müttern und Vätern, Achtung gebührt. Sie betonen, dass der

¹ Zit. n. Jan Paweł II, *Wielkość cywilizacji mierzy się postawą wobec osób starszych*. Przemówienie do Ruchu Emerytów i Starców (21.05.1982), [in:] *Nauzanie papieskie*, hrsg. von E. Weron, A. Jaroch, Bd. 5, T. 1, Poznań 1993, S. 775.

² Benedikt XVI., *Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die Familie*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080405_pc-family_ge.html [17.11.2013].

Lohn für die richtige Erfüllung des vierten Gebots – wie aus der Heiligen Schrift hervorgeht – Gottes Segen sein kann³.

In seinem *Brief an die alten Menschen* zeigt Johannes Paul II. konkrete Formen dieser Achtung auf, und zwar die Akzeptanz ihrer Anwesenheit, den notwendigen Beistand sowie die Wertschätzung ihrer Eigenschaften. Der Papst sieht sie als eine selbstverständliche gute Sitte, die über Jahrhunderte hinweg in der Gesellschaft gepflegt wurde (vgl. BaM 12). Der Papst bemerkt, dass mit dieser Praxis, besonders in wirtschaftlich wohlhabenderen Ländern, oft gebrochen wird. Deshalb stellt er fest, dass *die Richtung geändert werden [muss], damit die Menschen in vorgerückten Jahren mit Würde alt werden können, ohne befürchten zu müssen, schließlich nichts mehr zu zählen. Es gilt, sich davon zu überzeugen, dass Achtung und Liebe gegenüber den alten Menschen, die sich trotz des Schwindens ihrer Kräfte als lebendiger Teil der Gesellschaft fühlen sollen, zu einer wirklich menschlichen Zivilisation gehört* (BaM 12). Dem gleichen Geist entspringen auch die Worte Benedikts XVI. im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Africae Munus*, wo der Heilige Vater die westlichen Gesellschaften dazu aufruft, das Alter mit mehr Würde anzunehmen und die alten Menschen nicht aus den Familien zu verbannen oder ins Abseits zu drängen. Sie sollten vielmehr hoch geschätzt und vollkommen in ihre Familie eingegliedert sein, deren höchste Instanz sie darstellen. Nach der Ansicht des Papstes müsste für Wirklichkeit in Afrika, wo sich die alten Menschen großer Achtung erfreuen, eine Inspiration für die westlichen Gesellschaften darstellen (vgl. AM 47). In demselben Dokument hebt Benedikt XVI. auch hervor, dass die Menschen im vorgerückten Alter reich

³ Jan Paweł II, *Skierujmy nasze myśli ku najstarszym*, [in:] *Nauczanie papieskie*, hrsg. von E. Weron, A. Jaroch, Bd. 1, Poznań-Warszawa 1987, S. 211; ders. *Cenna rola osób starszych w Kościele*, L'ORpol, Jg. XV, 1994, Nr. 11(167), S. 38–39; Benedikt XVI., *Ansprache anlässlich des Besuchs im Altenheim „St. Peter's Residence“*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/Speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100918_st-peter-residence_ge.html [18.11.2013].

an Lebenserfahrung und Weisheit sind, was ein unbestrittenes Potential bildet, das für das Wohl der ganzen Familie eingesetzt werden sowie dazu verhelfen kann, Graben zwischen den Generationen aufzufüllen, oder auch die Notwendigkeit der wechselseitigen menschlichen Abhängigkeit zu betonen. Dies alles soll die jüngeren Menschen dazu bewegen, den alten Personen Achtung entgegenzubringen. Nicht außer Acht zu lassen ist auch der Umstand, dass diese *ein Schatz für alle Familienmitglieder, vor allem für die jungen Paare und die Kinder [sind], die bei ihnen Verständnis und Liebe finden. Da sie nicht nur das Leben weitergegeben haben, tragen sie durch ihr Verhalten dazu bei, ihre Familie zu festigen (vgl. Tit 2,2-5) und durch ihr Gebet und ihr Glaubensleben alle Glieder ihrer Familie und der Gemeinschaft spirituell zu bereichern (AM 48).*

Sowohl Johannes Paul II., als auch Benedikt XVI. sind der Meinung, dass der Respekt vor den alten Menschen in den Maßnahmen zum Ausdruck kommen muss, die ihnen ein würdiges Leben, angemessene ärztliche Behandlung und eine in materieller Hinsicht stabile Existenz gewährleisten, ihnen gesellschaftliche Aktivität garantieren oder auf ihre Berufserfahrung und Fachwissen zurückgreifen. Die beiden Päpste betonen, dass sich an der Fürsorge, welche den alten Menschen zuteil wird, die Qualität der Familie, der Gesellschaft der, ja der Zivilisation messen lässt⁴. Zu diesen Maßnahmen

⁴ Jan Paweł II, *Orędzie do światowego zebrania poświęconego sprawie starzenia się ludności*, [in:] *Nauczanie papieskie*, Red. E. Weron, A. Jarocho, Bd. 5, T. 2, Poznań 1996, S. 222–226; ders., *Ludzie starsi w życiu społeczeństwa*. List papieski do uczestników II Światowego Zgromadzenia poświęconego problemom starzenia się ludzi, L'ORpol, Jg. XXIII, 2002, Nr. 6(244), S. 8–9; ders., *Wielkość cywilizacji mierzy się postawą wobec osób starszych...*, S. 774–776; Benedikt XVI., *Ansprache anlässlich des Besuchs im Seniorenheim „Viva gli Anziani“ der Gemeinschaft Sant'Egidio*, http://www.vatican.va/holy_father/benedictxvi/speeches/2012/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20121112_viva-anziani_ge.html [18.11.2013]; ders., *Ansprache an die Teilnehmer der 27. internationalen Tagung des Päpstlichen Rats für die Pastoral im Krankendienst*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20121117_hlthwork_ge.html [18.11.2013].

zählt auch die Entwicklung des gesellschaftlichen Bewusstseins, das die Euthanasie als eine in sich schlechte Handlung, die das göttliche Gesetz verletzt und die menschliche Würde beleidigt, ablehnt (vgl. BaM 9)⁵.

Johannes Paul II. fordert darüber hinaus, dass die alten Menschen einen festen Platz in der Familie haben und – auch wegen ihrer großen Lebenserfahrung und des damit verbundenen Wissens und Reife – gebührende Achtung genießen, die es ihnen ermöglichen, aktuelle Ereignisse besser zu beurteilen. Darauf basierend, können sie der jungen Generation Ratschläge und wertvolle Belehrungen erteilen und sie so bereichern sowie für sie zu Begleitern im Prozess des Erwachsenwerdens und der Heranreifung werden⁶. Ähnlich äußert sich Benedikt XVI., indem er den enormen Wert hervorhebt, den die alten Menschen für die Familie darstellen. Er betont ihre Weisheit und Erfahrung, welche die jungen Familienmitglieder erst erwerben müssen, und die es den Menschen im vorgerückten Alter ermöglicht, zum Aufbau einer gerechteren Gesellschaft beizutragen sowie die Versöhnung von Menschen und verschiedenen Gemeinschaften anzuregen und zu unterstützen. Der Papst zählt diese Personen zu den Erziehern innerhalb der Familie. Er betont, dass die Erzieher sich eines guten Ansehens erfreuen müssen, die eine Frucht der Erfahrung und des Sachverstands ist und die vor allem durch die Konsequenz

⁵ Benedikt XVI., *Ansprache an die Teilnehmer an dem von der Päpstlichen Akademie für das Leben veranstalteten Kongress „An der Seite des unheilbar Kranken und sterbenden Menschen: ethische und praktische Leitlinien“*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20080225_acd-life_ge.html [18.11.2013].

⁶ Jan Paweł II, *Pochylmy głowy przed ludźmi starymi. Anioł Pański* (3.01.1982), [in:] *Nauczanie papieskie*, Bd. 5, T. 1, S. 9; ders., *Chrześcijański sens cierpienia i starości*. W szpitalu św. Karola Boromeusza w Onitsha (13.02.1982), [in:] *Nauczanie papieskie*, Bd. 5, T. 1, S. 186–187; ders., *Środki przekazu społecznego a problem ludzi starszych*. Orędzie na Światowy Dzień Środków Przekazu Społecznego (10.05.1982), [in:] *Nauczanie papieskie*, Bd. 5, T. 1, S. 670; ders., *Starzec nich będzie biegunem ukierunkowania dla młodych pokoleń*. Do starców diecezji rzymskiej (20.12.1982), [in:] *Nauczanie papieskie*, Bd. 5, T. 2, S. 962.

des eigenen Lebens und durch persönlichen Einsatz erworben wird. Zweifelsohne verfügen die älteren Familienmitglieder, die Großmütter und -väter, über eine solche Autorität, dank der sie zu Zeugen der Wahrheit und des Guten werden können. Aus diesem Grunde muss man ihnen Wertschätzung entgegenbringen und Respekt vor ihrer wichtigen Rolle im Familienleben haben (vgl. AM 48, 49)⁷.

Die Präsenz der alten Menschen in der Familie ist auch wegen der Rolle äußerst wichtig, die sie im Prozess der Bildung der gesellschaftlich-kulturellen und nationalen Identität spielen. Dies erfolgt etwa durch die Weitergabe des nationalen Gedächtnisses, patriotischer Traditionen und wichtiger kulturellen Werte der jeweiligen Epoche. So werden die alten Menschen zu Zeugen der Vergangenheit des Volkes und der Familie. Indem sie ihren Enkeln oder sogar den Urenkeln über die Vergangenheit erzählen, tragen sie zur Bildung der Familiengeschichte und Stärkung des familiären Bewusstseins. Darauf machte Johannes Paul II. während des Treffens mit den alten Menschen im Münchner Dom im Jahre 1980 aufmerksam, als er sagte: *Wie gut könnt ihr die Kleinen einführen in die Geschichte eurer Familie und eurer Heimat, in die Märchen eures Volkes und in die Welt des Glaubens!*⁸. Diesen Umstand betonte der polnische Papst auch in anderen Ansprachen, in denen er ins Bewusstsein rief, dass die alten Menschen Hüter des kollektiven Gedächtnisses sind; sie aus der Gesellschaft oder aus der Familie auszuschließen, würde bedeuten, dass man Erinnerung an die Vergangenheit, in die sich ja die Wurzeln der Gegenwart einsenken, ablehnt. Der Papst bezeichnet die Menschen im vorgerückten Alter als *lebendige Bibliotheken*,

⁷ Benedikt XVI., *Schreiben an die Diözese und die Stadt Rom über die dringende Aufgabe der Erziehung*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2008/documents/hf_ben-xvi_let_20080121_educazione_ge.html [18.11.2013].

⁸ Johannes Paul II., *Ansprache An die alten Menschen im Münchner Dom* (19.11.1980), http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/november/documents/hf_jp_ii_spe_19801119_anziani-monaco_ge.html [18.11.2013].

welche die Weisheit und ein unschätzbares menschliches und geistiges Erbe aufbewahren, die an die folgenden Generationen weitergegeben sollen (vgl. BaM 10, 12). Nach der Ansicht des Papstes, ist dies auch deshalb wichtig, weil es in bedeutendem Maße die Art und Weise beeinflusst, wie die jüngere Generation die Zukunft gestaltet. Der Heilige Vater sagte dazu: *Wenn es wahr ist, dass der Mensch vom Erbe der Vorfahren lebt und dass seine Zukunft abhängt von der Art und Weise, wie ihm die Werte der Kultur seines Volkes vermittelt worden sind, dann können die Weisheit und die Erfahrung der alten Menschen den Weg zu einer immer vollkommeneren Zivilisation erhellen*⁹. Nach der Ansicht von Johannes Paul II. kommt ihnen auf diese Weise die wertvolle Aufgabe eines Zeugen der Vergangenheit und eines Lehrers der Weisheit für die Jüngeren und deren Zukunft zu (vgl. FC 27)¹⁰. An diese Aussagen knüpfte in seinen Botschaften auch Papst Benedikt XVI., der in den älteren Familienmitgliedern ebenfalls in Zeugen einer persönlichen und gemeinsamen Geschichte sah, die in ihren Erinnerungen und in ihrer Weisheit weiterlebt¹¹. Indem er sie zu den Erziehern zählte, forderte er sie auf, mit Freude diese Verantwortung zu übernehmen, *damit das große Erbe des Glaubens und der Kultur ... im Übergang von einer Generation auf die nächste nicht verloren geht, sondern im Gegenteil erneuert und gestärkt wird und unserem Weg in die Zukunft Leitbild und Ansporn sein kann*¹². Wie er an anderer Stelle sagte, kann man *die Zukunft*

⁹ Johannes Paul II., *Botschaft für die Fastenzeit 2005*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/lent/documents/hf_jp-ii_mes_20050127_lent-2005_ge.html [18.11.2013].

¹⁰ Jan Paweł II, *Poparcie roli osób starszych w rodzinie i społeczeństwie*, [in:] *Nauczanie papieskie*, Bd. 5, T. 1, S. 614; ders., *Dar długiego życia*. Jubileusz Ludzi Starszych, L'ORpol, Jg. XXI, 2000, Nr. 11–12(228), S. 14.

¹¹ Vgl. Benedikt XVI., *Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die Familie* [18.11.2013].

¹² Benedikt XVI., *Ansprache anlässlich der Sonderaudienz für die Diözese Rom zur Vorstellung und Übergabe des „Schreibens über die dringende Aufgabe der Erziehung“*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches

*nicht planen, ohne auf eine Vergangenheit zurückzugreifen, die voller bedeutsamer Erfahrungen und geistlicher und moralischer Bezugspunkte ist*¹³. Alle diese von den Päpsten angesprochenen Haltungen sind insofern bedeutend, als sie den Prozess der richtigen Sozialisierung junger Familienmitglieder dadurch begünstigen, dass sie, indem sie sich auf die künftige Erfüllung verschiedener sozialen Rollen vorbereiten, aus der Vergangenheit des eigenen Landes und der Familie schöpfen können. Außerdem kann die richtige Einstellung in diesem Bereich dazu verhelfen, die Erfahrungen und die Weisheit der älteren Generation bei der Bildung der eigenen Zukunftsvision fruchtbar zu machen. Es kann also gesagt werden, dass die Präsenz alter Menschen in der Familie der jungen Generation die Möglichkeit bietet, mit der Vergangenheit in Berührung zu kommen.

Bei der Erörterung der erwünschten Rolle der alten Menschen in der Familie muss unbedingt auf ihren bedeutenden Beitrag zur Vermittlung des Glaubens und der religiösen und Frömmigkeitstraditionen hingewiesen werden. Sowohl Johannes Paul II., als auch Benedikt XVI. machen darauf aufmerksam, dass auf diesem Gebiet den Eltern der Vorrang zusteht, und die Großeltern ihren Einsatz nur ergänzen sollen. Leider hat die Veränderung der gesellschaftlich-ökonomischen und kulturellen Kontexte – insbesondere durch die arbeitsbedingte Migration und Auswanderung – zur Folge, dass in den das Familienleben die alten Menschen zu primären Erziehern im Glauben, also Hauptzeugen des Glaubens, Evangelisierern und Religionslehrern, werden. Wie Johannes Paul II. betont, geschieht dies vor allem durch ihre Worte und das Vorbild des eigenen Lebens¹⁴. Der Papst verwies sie auf ihre Aufgaben im Prozess der familiären

/2008/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20080223_diocesi-roma_ge.html [18.11.2013].

¹³ Benedikt XVI., *Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die Familie* [18.11.2013].

¹⁴ Jan Paweł II, *Szczególna misja starszych w życiu rodziny ludzkiej*. Do uczestników międzynarodowego forum poświęconego aktywności ludzi starych (5.09.1980), [in:] *Nauczanie papieskie*, Bd. 3, T. 2, S. 292.

Erziehung im Glauben, die er in drei große Gruppen einteilte. Er wies sie auf die Notwendigkeit hin, den jungen Menschen die fundierten Grundlagen des Glaubens, eine christliche Lebenspraxis und gesunde Moralvorstellungen zu vermitteln¹⁵. Ähnlich äußerte sich – unter anderem im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Ecclesia in Medio Oriente* – Benedikt XVI., der feststellte: *Es ist für Kinder und Jugendliche wichtig, ihre Eltern beten zu sehen. Es ist wichtig, dass sie ihre Eltern zur Kirche begleiten und sehen und verstehen, dass sie Gott lieben und danach verlangen, ihn noch besser zu kennen. Es ist ebenfalls wichtig, dass Kinder und Jugendliche die Liebe ihrer Eltern gegenüber dem Nächsten, der wirklich in Not ist, sehen. So verstehen sie, dass es gut und schön ist, Gott zu lieben, und sie werden gerne in der Kirche sein und stolz darauf sein, weil sie von innen her verstanden und erfahren haben, wer der wahre Fels ist, auf den sie ihr Leben bauen...* (EiMO 65). Zwar richtet der Papst diese Worte offenbar in erster Linie an die Eltern, dann fügt er aber gleich hinzu: *Den Kindern und Jugendlichen, die diese Chance nicht haben, wünsche ich, auf ihrem Weg echte Zeugen zu finden, die ihnen helfen, Christus zu begegnen und die Freude zu entdecken, sich in seine Nachfolge zu begeben* (EiMO 65). Zu denen zählt Benedikt XVI zweifellos auch die alten Menschen, was in seinen einschlägigen Aussagen über sie zum Ausdruck kommt, wie etwa in der Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die Familie im Jahre 2008: *Was die Familie betrifft, so sollen die Großeltern weiterhin Zeugen der Einheit und der Werte sein, die auf der Treue zu einer einzigen Liebe gründen, die den Glauben und die Lebensfreude hervorbringt*¹⁶.

¹⁵ Johannes Paul II., *Ansprache anlässlich der Begegnung mit vier Generationen in Mexiko-Stadt*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1999/january/documents/hf_jp-ii_spe_25011999_mexico-generations_ge.html [18.11.2013].

¹⁶ Benedikt XVI., *Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die Familie* [18.11.2013].

Zusammenfassend soll noch einmal betont werden, dass die alten Menschen – gemäß den Empfehlungen von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. – einen wichtigen Platz in der Familie haben und eine einzigartige Rolle darin spielen. Auf keinen Fall dürfen sie ausgeschlossen werden, vielmehr sollen sie Wertschätzung und angemessene Fürsorge seitens aller Familienmitglieder erfahren. Dank ihrer Präsenz in der Familie verdeutlichen sie die Würde eines jeden Menschen, bringen den übrigen Familienmitgliedern Sensibilität und Liebe bei, unterstützen die jüngere Generationen, teilen mit den anderen ihre Weisheit und Lebenserfahrung, vermitteln ihnen die Geschichte der Familie und des Volkes sowie tragen zur Vermittlung des Glaubens und der christlichen Tradition bei. An der Achtung für sie misst sich die Menschlichkeit und die Qualität der jeweiligen Zivilisation. Es kann von dieser Achtung keine Rede sein, wenn man von der Rolle und dem Platz der alten Menschen in der Familie absieht.

2. Alte Menschen als Erzieher im Glauben der Kleinkinder in der Familie

Die Familie ist ein natürlicher Ort, an dem sich Stelle der der Glaube der Kinder entwickeln kann, ihre erste Schule der Religion. Ihr Erziehungsauftrag ist daher den ein Dienst, der durch die Vermittlung des Evangeliums geleistet wird, so dass das Familienleben zum gleichsam Glaubensweg, zur christlichen Einweihung und zur Schule der Nachfolge wird. Wie bereits erwähnt, sind im Prinzip die Eltern die primären Erzieher und Glaubenslehrer. Im Prozess der Vermittlung des Glaubens sollten sie aber von den Großmüttern und -vätern unterstützt werden. Heutzutage ist zu bemerken, dass immer mehr Eltern diese Pflicht an die älteren Familienmitglieder übertragen, so dass diese oft die wichtigsten Glaubenserzieher für die Kinder sind. Es ist offensichtlich, dass unabhängig von dem Bereich, in dem sie bei der Vermittlung des Glaubens in der Familie eine Rolle

spielen, sie immer für den gesamten Prozess der Heranreifens der jungen Generation im Glauben bedeutsam sind. Man kann diesbezüglich drei Hauptgebiete nennen, die von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. aufgezeigt wurden, und zwar die Erziehung zum Gebet, die Erziehung zum liturgischen Leben und die Moralerziehung.

Die Einführung des Kindes in die Erfahrung des Glaubens setzt unter anderem eine richtige Erziehung zum Gebet voraus. Der Glaube eines Kindes ist zunächst ein Glaube, der sich am Glauben der Erwachsenen orientiert und relativ stark von den Einflüssen der Umgebung abhängig ist. Dies bedeutet, dass in diesem Bereich die Großmütter und -väter, die doch auch zum Kreis der nächsten Angehörigen zählen, eine genauso wichtige Rolle spielen. Das Kind greift auf ihre Gebetserfahrungen zurück, was gewöhnlich durch Nachahmung und Identifikation erfolgt. Die Großeltern sollen sich dessen stets bewusst sein und ihren Enkeln ein nachahmungswürdiges Vorbild sein. Wichtig ist in diesem Zusammenhang zweifellos das Beten in Anwesenheit der Kinder, angemessene Worte, Körperhaltung und Gesten sowie der Gebrauch eines Kreuzes, einer angezündeten Kerze, eines Rosenkranzes oder eines Gebetsbuches. Indem das Kind die betenden Großeltern beobachtet, erfährt es die Präsenz eines Anderen, der für die Beter wichtig ist, dem diese ihre Zeit und Aufmerksamkeit widmen. Mit der Zeit werden die Kleinen mehr von ihm erfahren und es lernen, ihn Gott zu nennen; dabei lernen sie auch zu verstehen, dass sich dieser Gott für sie interessiert, ihnen zuhört und – wie ihre Eltern und die anderen Angehörigen – ihr Glück will. Auf den Familienmitgliedern, auch auf den älteren Menschen, ruht die Pflicht, dem Kind das Gebet beizubringen. Zunächst sollte es ein spontanes Gebet und erst dann ein Dank-, Entschuldigungs-, Bitt-, oder traditionelles Gebet sein. Die Großmütter und -väter sollten ihren Enkelkindern auch Gebete in Form von kurzen Versen beibringen, die das Kind leicht auswendig lernt und sich oft für das ganze Leben merkt. Außer den Worten sind in der Erziehung zum Gebet auch die Handlungen wichtig, die zur Aufwertung der Meditation

und des Gebets in den Augen des Kindes beitragen. Im Hinblick auf die erstere ist festzustellen, dass das Kind eine natürliche Neigung zur Meditation hat, was sich darin ausdrückt, dass es Bilder betrachtet oder Erzählungen zuhört. Mit diesem Bewusstsein sollten es die Großeltern nicht vergessen, in der Gegenwart der Enkelkinder die Heilige Schrift aufzuschlagen und daraus vorzulesen, um so die Bibel mit in das Gebet „aufzunehmen“. Dazu fordert Benedikt XVI. im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Verbum Domini*, indem er den christlichen Familien daran an den Bedarf erinnert, sie beim Gebet zu verwenden, denn auf diese Weise gibt man den Glauben an das Kind weiter (vgl. VD 85). Indem sich das Kind die Bilder in der Heiligen Schrift anschaut und den dort enthaltenen Geschichten zuhört, taucht es gleichsam in die biblische Welt hinein, identifiziert sich mit ihren Gestalten, macht sich ihre Erlebnisse und Haltungen zu eigen, und lernt mit dem Inhalt der Geschichten auch theologische Grundwahrheiten kennen. Eine andere Form stellt ein Gebet dar, das sich mit Aktivität des Kindes verbindet, die sich direkt oder indirekt auf Gott bezieht. Das Kind ist nämlich nicht fähig, alle seinen Erlebnisse und Erfahrungen in Worten auszudrücken; manchmal tut es eben durch Handlungen, die aber auch einen Bezug zu Gott haben können. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, dass die Großmütter und -väter es etwa nicht vergessen, mit dem Kind an Prozessionen teilzunehmen, Ausflüge zum nahen Bildstock zu machen, eine Kerze auf dem Familiengrab anzuzünden oder auch Spaziergänge in der Natur zu unternehmen, bei denen das Kind die Schönheit der Welt entdeckt, die auf den Schöpfer verweist¹⁷. Dies alles ist auch im Prozess der Bildung religiöser Vorstellungen und der Einführung des Kindes in die Wirklichkeit des Glaubens von Bedeutung.

Im Kontext der Erziehung im Glauben darf man auch nicht umhin, die Frage der liturgischen Formung zu behandeln. Diese beginnt

¹⁷ Vgl. H. Sławiński, *Wychowanie w rodzinie do słuchania słowa Bożego*, [in:] *Rodzina przyszłości świata? W kręgu zamyśleń nad rodziną*, hrsg. von A. Pryba, Poznań 2009, S. 136.

schon zu Hause. Die Einführung in die Liturgie der Gemeinde findet nämlich in der Familie statt, etwa durch das gemeinsame Gebet. Darüber hinaus wird das Kind zu Hause in die Wirklichkeit der religiösen Symbole eingeführt, was ihm allmählich ein besseres Verständnis der Kirchenliturgie ermöglicht. Einen großen Beitrag auf diesem Gebiet können die Großmütter und -väter leisten, indem sie es den Enkelkindern ermöglichen, in Berührung mit diesen Symbolen zu kommen. Es geht zunächst darum, sie zu zeigen, so dass das Kind sie sehen und anfassen kann. Anschließend gilt es, von ihnen zu erzählen. Indem das Kind das Kreuz, das religiöse Bild, den Rosenkranz, die Kerze, die Figur der Mutter Gottes, eines Engels bzw. eines Heiligen, die Bibel oder das Gebetsbuch, anschaut und den Erzählungen der Großeltern zuhört, entwickelt es eine positive emotionale Haltung zu ihnen. Damit werden die Symbole ein Teil der Welt, die das Kind umgibt. Ihr Verständnis wird dann im Religionsunterricht vertieft. Die Einführung des Kindes in die Liturgie vollzieht sich zu Hause auch durch das gemeinsame Feiern und die Pflege religiösen Brauchtums. Ihr Rahmen und die begleitende Atmosphäre fördern zweifelsohne positive religiöse Erfahrungen und leiten nach der Ansicht vieler Pädagogen den Prozess der Einführung des Kindes in liturgische Handlungen ein¹⁸. Eine bedeutende Rolle in diesem Bereich können auch die älteren Familienmitglieder spielen, die Traditionen meistens sehr gewissenhaft pflegen und zelebrieren. Durch ihre Sorge darum, dass sich alle Familienmitglieder am Heiligen Abend oder am Ostermorgen am Tisch treffen, gemeinsam beten und singen, tragen sie zur Entstehung einer häuslichen Liturgie bei. Solche Zusammenkünfte wecken im Kind das Gefühl der Gemeinschaft, der Liebe zu den nächsten Angehörigen, der Freude, der Akzeptanz und der Geborgenheit. Diesen Elementen des Festmahls begegnen die Kleinen dann in der Kirche während der Eucharistie.

¹⁸ P. Ranwez, *Religionspädagogik des Kleinkindes*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975, S. 98.

Die festlichen Bräuche verbinden sich zu großem Teil mit den Hochfesten des Kirchenjahres wie Weihnachten, Ostern, Fronleichnam oder Allerheiligen, und stellen einen wichtigen Aspekt der Erziehung des Kindes dar, weil sie ihn auf dem Weg der Entwicklung seines Glaubens begleiten. Die Großeltern sollten sich dessen bewusst sein und die erwähnten Bräuche pflegen, denn dank den damit verbundenen tiefen und positiven Erfahrungen machen sie sich die Kinder allmählich zu Eigen und geben sie in den meisten Fällen bis zum Ende ihres Lebens nicht mehr auf. Im Zusammenhang mit der liturgischen Erziehung der Kleinkinder muss auch auf die Teilnahme der Familie an Gottesdiensten hingewiesen werden. Kirchenbesuche haben zur Folge, dass das Kind verschiedene Formen des Kontakts mit Gott kennen lernt, und führen es in die Erfahrung des Gebets in einer Gemeinschaft ein, die größer als die eigene Familie ist. Das Kind, das an der Liturgie teilnimmt, ahmt zunächst die Haltungen der Eltern und anderen Menschen, darin auch den Großeltern, nach und identifiziert sich so mit den Mitgliedern der Gemeinde. Meistens hält es sich in der Kirche am Sonntag auf und lernt zu verstehen, dass dies ein besonderer, dem gemeinsamen Gebet gewidmeter Tag ist. Dank der Präsenz der alten Menschen in der Familie hat das Kind oft auch die Möglichkeit, die Kirche auch an anderen Tagen zu besuchen. Die älteren Familienmitglieder haben nämlich mehr Zeit als die Eltern und sollten die Kleinen auch an Werktagen in die Kirche mitnehmen. Das bietet den Großeltern die Gelegenheit, dem Kind die Kirche, die sich dort befindenden Bilder, Figuren und Glasfenster zu zeigen und in aller Ruhe zu erklären, was sie darstellen; auch können sie bei solchen Anlässen zeigen, wie man das Kreuzzeichen macht und oder niederkniet und wie man sich in der Kirche allgemein verhalten soll. Sie können es dem Kind auch beibringen, wenn sie mit ihm während des gemeinsamen Spaziergangs an der Kirche oder am Wegekreuz vorbeigehen. Es ist auch die Gelegenheit für die Großeltern, das Kind zum Beten und dazu zu ermuntern, seine Dankbarkeit für die Familie oder die Freunde auszudrücken. Es ist wichtig, das

Kind nicht nur in die Heilige Messe, sondern auch in zusätzliche Andachten in die Kirche oder in eine Kapelle mitzunehmen, wo es die Liturgie auf die eigene Weise, jedoch mit der Zeit immer bewusster sein erlebt, indem es die Präsenz des Heiligen erfährt¹⁹.

Eine besonders wichtige Aufgabe kommt den alten Menschen gegenüber den Kleinkindern im Zusammenhang mit der Moralerziehung zu. Es handelt sich dabei eine konstruktive Dimension der Erziehung im Glauben. In der Moralerziehung werden die Früchte der Glaubenserziehung etwa durch die Übernahme moralischer Verpflichtungen sichtbar, die aus dem Glauben resultieren, und kommen spezifischer Haltungen zum Tragen, die das Leben aus dem Glauben auszeichnen²⁰. Die alten Menschen sollten sich dessen bewusst sein, dass dies bei den Kleinkindern – wie bereits erwähnt – über Nachahmung ihres Verhaltens erfolgt. Während es zunächst ohne Beteiligung des Bewusstseins und des Willens geschieht, werden mit der Zeit die Aktivitäten des Kindes immer bewusster und freiwilliger. Es geschieht auch über psychische Identifizierung des Kindes mit den Großeltern und Übernahme ihrer Handlungsmotive oder Ideale. In der Praxis bedeutet es, dass das Kind sein Wertesystem und System moralischer Normen ausbildet, indem es sich die Aussagen der Großmutter und des Großvaters sowie ihre Verhaltensweise in den bestimmten Situationen – sogar während des gemeinsamen Spiels – einprägt. Es verinnerlicht sie umso schneller, je enger das gegenseitige emotionale Verhältnis ist und je größere Autorität die Großmutter und der Großvater in den Augen des Kindes besitzen. Die Großeltern müssen sich dessen bewusst sein, dass alles, was sie für ihr Enkelkind tun: wie sie sich um es kümmern, wie sie mit ihm spielen, wovon sie ihm erzählen, von Bedeutung für sein Heranreifen im

¹⁹ G. Kaszak, *Rola dziadków w budowaniu Kościoła domowego*, [in:] *Rodzina jako Kościół domowy*, hrsg. von A. Tomkiewicz, W. Wieczorek, Lublin 2010, S. 439.

²⁰ Vgl. G. Gatti, *Educazione morale*, [in:] *Dizionario di Pastorale Giovanile*, hrsg. von M. Midali, R. Tonelli, Leumann (Torino) 1989, S. 281–290.

Glauben ist. Mit der Moralerziehung ist auch der Prozess der Entwicklung des kindlichen Gewissens verbunden. Vor den alten Menschen steht die Aufgabe, dem Kind beizubringen, das Gute vom Bösen zu unterscheiden. Es erfolgt gewöhnlich durch den Bezug an eine konkrete Situation, an der sich das Kind beteiligte, um ihm zu zeigen, ob sein Verhalten richtig oder falsch war. Auf diese Weise können die Großeltern es dem Kind beibringen, Taten und Haltungen dadurch zu beurteilen, dass es sich auf ihr Wertesystem bezieht. Den größten Wert müssen dabei Gott und seine Gesetze darstellen. Die Großmütter und -väter haben dem Kind zu erklären, was in seinem Verhalten Gott gefällt, und was nicht. Sie sollten das Gespräch so steuern, dass das Kind spürt, dass es mit Gott immer rechnen muss. Es ist wichtig, dass die Großeltern in verschiedenen Situationen reagieren können und das Kind zum Nachdenken bewegen, dazu, dass er sich bei den Familienangehörigen (oder den Gleichaltrigen), aber auch bei Gott für sein schlechtes Benehmen entschuldigt. Sie können dies mit ihm zum Beispiel während des gemeinsamen Gebets tun, das die Form einer kurzen Gewissensprüfung annehmen kann. Vor allem geht es jedoch darum, dass die Großeltern im Kind die Verpflichtung zum Guten wecken. Im Laufe der Zeit findet die Entwicklung des Gewissens in Gleichaltengruppen (am Spielplatz und im Kindergarten) statt, wo das Kind Achtung für die in einer bestimmten Gruppe geltenden Verhaltensprinzipien, -normen und -muster lernen muss.

Man darf dabei nicht vergessen, dass es die Liebe ist, welche die richtige Erziehung im Glauben – in ihren verschiedenen Aspekten – ermöglicht. Die Liebe muss das Fundament jeder erzieherischen Beziehung, auch derjenigen im Bereich der Glaubenserziehung, sein. Ja, man kann sagen, dass die Liebe den Glauben geradezu erweckt. Benedikt XVI. betont dies im Apostolischen Schreiben *Porta Fidei*, indem er feststellt: *Der Glaube wächst ..., wenn er als Erfahrung einer empfangenen Liebe gelebt und als Erfahrung von Gnade und Freude vermittelt wird* (PF 7). Im gleichen Dokument schreibt er

auch: *Glaube und Liebe erfordern sich gegenseitig* (PF 14). Gerade die Liebe muss zum Maß jeder erzieherischer Maßnahme werden. Zweifellos ist sie auch der Motor aller Aktivitäten der Großeltern, die von ihnen in Bezug auf die Enkelkinder unternommen werden. Es betrifft auch erzieherische Maßnahmen im Bereich der Vermittlung des Glaubens. Die Großmütter und -väter müssen sich dessen bewusst sein, dass die Enkelkinder, die sie nachahmen, Gesten der Liebe lernen, dass ihr Verhalten in ihnen bestimmte Haltungen bestärken kann, in denen sich die Nächsten- und Gottesliebe äußert. Außerdem sollten die Großeltern bei den Kindern ein Dankbarkeitsgefühl gegenüber Gott, der Quelle der Liebe und des Guten, erwecken. Ihre Aufgabe beruht auch darin, den Enkelkindern zu zeigen, dass die Liebe zu Gott den Lebensstil der ganzen Familie beeinflusst, dass sie ein bestimmtes Verhalten, eine angemessene Wertehierarchie und Achtung für das Gebot der Liebe zur Folge hat.

Zusammenfassung

In den letzten Jahren beobachtet man eine Tendenz dazu, die alten Menschen ins Abseits zu drängen und ihren Wert primär unter dem Gesichtspunkt ihrer schwindenden gesellschaftlichen und ökonomischen Nützlichkeit zu definieren. Dieses Problem fassten Johannes Paul II. und Benedikt XVI. ins Auge, die immer wieder die Wiederherstellung der Würde der alten Menschen in der Gesellschaft und in der Familie mit Nachdruck forderten. In ihren Auftritten setzten sie sich für die Achtung für die älteren Menschen sowie die Stärkung ihrer Rolle in der Gesellschaft und in der Familie ein. Sie haben es auch betont, dass diesen Personen bedeutende Aufgaben im Hinblick auf die Erziehung im Glauben zukommen. Dies betrifft auf besondere Weise die Kleinkinder, die Enkel, gegenüber denen sie voller Liebe den Dienst der Glaubenslehrer, -erzieher und der -zeugen leisten. Ihre authentische Haltung und ihr Engagement in die Vermittlung des Glaubens spielen oft eine entscheidende Rolle in der religiösen

Entwicklung des Kindes, indem sie ihre künftige Einstellung zum Glauben mit beeinflussen. Aus diesem Grund muss man – mit Benedikt XVI. – sagen, dass die Großmütter und -väter für die Familie einen *großen Reichtum unter dem menschlichen und sozialen wie auch unter dem religiösen und spirituellen Gesichtspunkt*²¹ darstellen.

²¹ Benedikt XVI., *Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die Familie* [19.11.2013].

JACEK KAPUŚCIŃSKI

**SORGE UM DAS GLAUBENSGUT
ALS AUFGABE DER TSCHENSTOCHAUER BISCHÖFE
IN DEN JAHREN 1925–1939**

Einführung

Die Diözese Tschenstochau wurde am 28. Oktober 1925 Jahr errichtet. Sie umfasste Gebiete, die von zwei benachbarten Diözesen – der Diözese Kielce (das Dombrowaer Kohlenbecken und Zawiercie-Gebiet) sowie und Włocławek (das Tschenstochauer Land und die Gebiete um Radomsko und Wieluń) abgetrennt wurden¹. In den Jahren 1925–1939 arbeiteten in der Diözese 473 Priester². Sie bildeten in der neu entstandenen Diözese eine separate gesellschaftliche Gruppe. Zahlenmäßig machten sie 0,02% der gesamten Bevölkerung der Diözese aus. Die Anzahl, bezogen auf die lokalen Katholiken, war etwas höher und betrug 0,03%. Es handelte sich also um keine zahlreiche Gruppe³. An der Spitze der Hierarchie der Diözesanpriesterschaft stand der Ortsbischof, der nur vom Papst abhängig war. Ihm unterstanden alle Priester der Diözese. Bei der Erfüllung seiner Hirtenaufgaben wurde er vom Weihbischof unterstützt⁴.

¹ Vgl. J. Związek, *Powstanie diecezji częstochowskiej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, Jg. II, 1974, S. 13–38.

² Vgl. J. Kapuściński, *Duchowieństwo diecezji częstochowskiej w okresie II Rzeczypospolitej*, „Roczniki Historii Kościoła”, Jg. 3/58, 2011, S. 237.

³ Vgl. ebd., S. 237–238.

⁴ Vgl. M. Żurowski, *Hierarchiczne funkcje zarządzania Kościołem*, Bd. 2, Warszawa 1979, S. 172.

1. Oberhoheit der Bischöfe von Włocławek

Mit der Ausführungsverordnung zur Bulle *Vixdum Poloniae unitas* des Apostolischen Nuntius in Polen Lorenzo Lauri wurde am 16. November 1925 Jahr der Diözesanbischof von Włocławek, Stanisław Zdzitowiecki (geb. 1854), zum Apostolischen Administrator der Diözese Tschenstochau ernannt⁵. Er übte dieses Amt nur fünf Tage lang aus, denn bereits am 21. November übergab er die kirchliche Gewalt in der Diözese an Weihbischof Władysław Krynicki (geb. 1861). In der Ernennungsurkunde betonte Zdzitowiecki, dass er den letzteren zum Offizial und Generalvikar der neuen Diözese ernenn⁶. Somit verabschiedete sich der Bischof von Włocławek von einem Teil der Geistlichkeit seiner Diözese, die nun in der Diözese Tschenstochau inkardiniert war. Er schrieb unter anderem: *Ich verabschiede mich herzlich von allen Brüdern Priestern und spreche ihnen im Namen des Hirten der Hirten für die Mühen, die sie für die ihnen anvertrauten Seelen unternahmen, meinen herzlichen Dank aus. Ich muss betonen, dass sie gewöhnlich ihre Pflichten nach ihren Kräften und Möglichkeiten gut und lobenswert erfüllten, indem sie das Reich Christi verkündeten und meine Anweisungen mit Liebe, Hingabe und Gehorsam befolgten. Obwohl nun die äußeren Bände, die uns verbinden, gelöst werden, werden jedoch die inneren Bände überdauern, die uns nach so vielen Jahren gemeinsamer Arbeit und der mit ihr gebundenen Trauer, Enttäuschungen und Freuden*

⁵ Vgl. Archiwum Diecezji Włocławskiej, Sygn. 411; *Pismo Nuncjatury Apostolskiej do bpa włocławskiego Stanisława Zdzitowieckiego*, „Kronika Diecezji Kujawsko – Kaliskiej”, 1925, Bd. 19, S. 480; W. Frączak, *Zdzitowiecki Stanisław Kazimierz (1854 – 1927)*, [in:] *Włocławski słownik biograficzny*, Red. S. Kunikowski, Bd. 4, Włocławek 2006, S. 186–188.

⁶ Vgl. Archiwum Diecezji Włocławskiej, Sygn. 161, S. 58.

*mitein-ander knüpfen. Die Erinnerung daran wird uns bis ans Grab begleiten*⁷.

Bischof Krynicki war in Tschenstochau gut bekannt, denn seit 1918 residierte er in dieser Stadt. Allgemein wurde erwartet dass gerade er zum ersten Bischof der Diözese Tschenstochau wird⁸. In dessen besetzte Papst Pius XI. am 14. Dezember 1925 den bischöflichen Stuhl mit Teodor Kubina, den Pfarrer der Marienkirche in Katowitz⁹. Zum Zeitpunkt der Amtsübernahme wurde die Diözese immer noch von Bischof Krynicki verwaltet, der ein spezielles Komitee gründete, um den Empfang des neuen Bischofs und die Konsekrationsfeier zu organisieren. Zum Dank für den bisherigen Hirtendienst überreichte ihm der Tschenstochauer Klerus eine goldene Bischofskette. Am 29. Januar 1926 zog Bischof Krynicki von Tschenstochau nach Kalisch¹⁰.

2. Erster Bischof der Diözese Tschenstochau

Zum ersten Ortsbischof der Diözese Tschenstochau wurde Bischof Teodor Kubina ernannt. Er wurde am 16. April 1880 Jahr in Schwientochlowitz in Oberschlesien als Sohn von Maciej und Joanna geborene Rolek geboren. Sein Vater war Bergarbeiter in der Steinkohlengrube „Matylda“. Die Mutter führte dagegen den Haushalt und erzog zahlreiche Kinder. Die materiellen Verhältnisse in der

⁷ S. Zdzitowiecki, *Do wielebnego duchowieństwa*, „Kronika Diecezji Kujawsko – Kaliskiej”, 1925, Bd. 19, S. 480–482.

⁸ Vgl. J. Pietrzykowski, *Krynicki Władysław bp*, [in:] *Encyklopedia katolicka*, Bd. 9, Lublin 2002, k. 1397.

⁹ Vgl. *Bulla nominacyjna „Commissam humilitati”*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. I, 1926, Nr. 1, S. 2.

¹⁰ Vgl. Archiwum OO. Paulinów na Jasnej Górze, Sygn. 1877, S. 23; Archiwum Państwowe w Częstochowie, Sygn. 5244; S. Librowski, *Krynicki Władysław Paweł*, [in:] *Polski słownik biograficzny*, Bd. 15, S. 464–465; J. Związek, *Początki Kościoła częstochowskiego...*, S. 50–51. Zum Vorstand des Komitees wurde der Priester B. Wróblewski gewählt.

Arbeiterfamilie waren relativ schwierig¹¹. Die Grundschulbildung erhielt Kubina in seinem Heimatort. In der Schule war fand der Unterricht auf Deutsch statt. Im Alter von 12 Jahren wurde Kubina auf ein deutsches Gymnasium in Königshütte geschickt. Seine Liebe zu Polen und die Kenntnisse der polnischen Sprache verdankte er der Mutter, die sich übrigens dem Besuch einer deutschen Schule zunächst widersetzte. Wegen der schwierigen finanziellen Verhältnisse der Familie gab der künftige Bischof anderen Schülern Nachhilfestunden, um die eigene Bildung bezahlen zu können. Er war ein begabter und fleißiger Schüler. Außerdem zeichnete er sich unter seinen Altersgenossen durch Frömmigkeit aus. Am 1. März 1901 Jahr bekam er das Reifezeugnis und begann das Studium an der Theologischen Fakultät der Universität Breslau¹².

Bereits nach dem ersten Semester wurde er jedoch vom Breslauer Diözesanbischof Kardinal Georg Kopp zum Studium nach Rom geschickt. Dort besuchte er die Veranstaltungen in Philosophie und Theologie an der Universität Angelicum bzw. Gregorianum. Die beiden Studienrichtungen schloss er – Philosophiestudium am 25. Juni 1904 bzw. Theologiestudium am 29. Juli 1907 – mit Promotion ab¹³. In Rom vertiefte er die Kenntnisse der polnischen Sprache und machte sich mit der Geschichte der polnischen Nation vertraut. In dieser Hinsicht übte der dort wohnhafte polnische Jesuit Włodzimirz Piątkiewicz einen großen Einfluss auf ihn aus. Die polnische Sprache beherrschte Kubina dermaßen gut, dass er auf Polnisch Reden hielt, schrieb und sogar einige italienischer Texte ins Polnische

¹¹ Vgl. J. Związek, *Kubina Teodor Filip (1880 – 1951)*, [in:] *Słownik biograficzny ziemi częstochowskiej*, Bd. 1, S. 66.

¹² Vgl. J. Wolny, *Kubina Teodor Filip*, [in:] *Polski słownik biograficzny*, Bd. 16, S. 28–30.

¹³ Vgl. L. Warzybok, *Biskupi ordynariusze częstochowscy*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, Jg. II, 1974, S. 39; S. Grzybek, *Śp. Biskup Teodor Kubina*, „Polonia Sacra”, Jg. II, 1951, S. 115.

übersetzte¹⁴. Bis zu seiner Priesterweihe schrieb er auf Polnisch neun wissenschaftliche Artikel, die vor allem soziale Fragen betrafen. Seine Dissertation trug den Titel *Der Wert der irdischen Güter aus der Perspektive der christlichen Religion*. Kubina schrieb unter dem Pseudonym „Teodor Rzymski” („Theodor der Römische”), weil die kirchlichen und deutschen Behörden die Aktivität von Priestern in gesellschaftlichen, insbesondere Arbeitervereinen nicht guthießen. Das absolvierte Studium und das soziale Interesse bestimmten die Richtung der weiteren wissenschaftlichen und pastoralen Arbeit Kubinas¹⁵. Die Priesterweihe empfing er noch in Rom am 27. Oktober 1906 Jahr aus den Händen des Kardinals Georg Kopp¹⁶.

Nach der Rückkehr in die Diözese Breslau nahm er seelsorgerische Tätigkeit auf. Die erste Pfarrgemeinde, wo er als Vikar wirkte, lag in Nickolei. Während des Jahres, das er dort verbrachte, trat er als eifriger sozialer und patriotischer Aktivist hervor¹⁷. 1908 wurde er in die Sankt-Barbara-Gemeinde in Königshütte versetzt, wo er ebenfalls die Stelle des Vikars innehatte. Dort setzte er seine sozial-nationale Aktivität fort. Außerdem machte er sich in dieser Stadt mit unterschiedlichen Aspekten der Tätigkeit von Jugendorganisationen vertraut. Das soziale Engagement zu Gunsten der lokalen Arbeiter stimmte mit pastoralen Vision der Breslauer Kurie nicht überein. Wegen der patriotischen Arbeit mit der polnischen Bevölkerung geriet der junge Priester dazu in die Ungunst der deutschen Behörden. Aus diesen Gründen versetzte ihn Kardinal Kopp im Jahre 1909

¹⁴ Vgl. J. Związek, *Życie i działalność biskupa Teodora Kubiny (1880 – 1951)*, „Rocznik Świętochłowicki”, Jg. I, 1999, S. 7–10.

¹⁵ Vgl. M. Sikora, *Bibliografia prac ks. biskupa Teodora Kubiny, pierwszego biskupa diecezji częstochowskiej (1880 –1951)*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, Jg. III, 1975, S. 134; J. Mandziuk, *Kubina Teodor Filip*, [in:] *Słownik polskich teologów katolickich*, Bd. 6, S. 253–262.

¹⁶ Vgl. J. Związek, *Kubina Teodor Filip bp*, [in:] *Encyklopedia katolicka*, Bd. 10, k. 136–137.

¹⁷ Vgl. M. Trąba, *Ksiądz dr Teodor Kubina. Działalność społeczna i narodowa w latach 1905 – 1925*, Świętochłowice 2002, S. 58–60.

als Vikar nach Kolberg¹⁸. Hier gehörten die meisten Einwohner protestantischer Konfession an. Trotzdem gab Kubina seine vielfältige soziale Tätigkeit – diesmal unter polnischen Saisonarbeitern – nicht auf. Dies war für die deutschen Behörden nicht akzeptabel. Nach zwei Jahren ernannte man ihn zum Vikar der Gemeinde Sankt Pius V. in Berlin und noch im gleichen Jahr zum Pfarrer der Sankt-Hedwigs-Kirche in Berlin, wo er sich bis 1917 Jahr aufhielt. Selbstverständlich zählten hier die Katholiken zu den konfessionellen Minderheiten, dies behinderte ihn aber bei seinen sozial-patriotischen Aktivitäten nicht. Mit pastoraler Fürsorge umgab er stets sowohl fest eingestellte, als auch Saisonarbeiter aus Polen¹⁹.

In den Jahren 1907–1917 war er auch ununterbrochen als Schriftsteller tätig. Seine Veröffentlichungen stellen ihn in die Reihe der ersten Theoretiker der katholischen Sozialbewegung in Polen. Es genügt, das in die polnische Sprache übersetzte berühmte Werk des deutschen Jesuiten Joseph Biederlack *Die soziale Frage. Ein Beitrag zur Orientierung über ihr Wesen und ihre Lösung*. zu erwähnen. Außerdem bekräftigten seine zahlreiche Artikel zu den Fragen der katholischen Soziallehre, die in „Ateneum Kapłańskie” („Priesterliches Athenäum”) „Przegląd Katolicki” („Katholische Rundschau”), „Przegląd Powszechny” („Allgemeine Rundschau”), „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” („Die Christlich-Soziale Bewegung”) und „Schlesisches Pastoralblatt” erschienen, dass er sich in der sozialen Problematik hervorragend auskannte²⁰.

¹⁸ Vgl. J. Kowalski, *Człowiek, który wyprzedzał swoją epokę*, „Częstochowskie Wiadomości Diecezjalne”, 1976, Bd. 50, S. 99–106; ders., *Biskup Teodor Kubina (1880 – 1951) – człowiek wyprzedzający swoją epokę*, „Chrześcijaństwo”, Jg. VI, 1981, S. 28–36; ders., *Pamięci biskupa Teodora Kubiny*, „Częstochowskie Wiadomości Diecezjalne”, 1983, Bd. 57, Nr. 1, S. 24.

¹⁹ Vgl. J. Związek, *Dzieje diecezji...*, S. 65.

²⁰ Vgl. S. Gajewski, *Kubina Teodor Filip*, [in:] *Słownik biograficzny katolicyzmu społecznego w Polsce*, Bd. 2, S. 61; J. Mandziuk, *Kubina Teodor...*, S. 253–262; M. Trąba, *Wczesna myśl społeczna i narodowa księdza Teodora Kubiny (do 1909 roku)*, „Polonia Sacra”, Jg. LIV, 2002, Nr. 10, S. 33–58.

Am 27. September 1917 Jahr ernannte der damalige Breslauer Bischof Adolf Bertram Kubina zum Pfarrer der Marienkirche in Kattowitz. Während der Begrüßungsfeier sprach er zu den Gläubigern in zwei Sprachen (auf Polnisch und Deutsch), um zu verstehen zu geben, dass die beiden Volksgruppen von ihm mit gleicher pastoraler Fürsorge umgeben werden. Außer der Bildungstätigkeit, die er unter der polnischen Arbeiterbevölkerung, besonders unter den Jugendlichen betrieb, engagierte er sich aktiv in die Bewegung für die Eingliederung Oberschlesiens an Polen. Aus diesem Grund wurde er Mitglied des Schlesischen Akademischen Bundes, der den polnischen Patriotismus pflegte. Außerdem wurde er 1920 vom polnischen Volksabstimmungskomitee mit einer polnischen Delegation nach Rom geschickt, um den Heiligen Stuhl auf die schlesischen Problematik aufmerksam zu machen. Er arbeitete in diesem Bereich auch mit dem Apostolischen Nuntius in Warschau, Erzbischof Achille Ratti, dem kirchlichen Hohen Kommissar für die Volksabstimmungsgebiete, zusammen. Außerdem war er Mitveranstalter der Gesellschaft der Freunde der Wissenschaften in Schlesien. Für seine vielfältige Aktivitäten zu Gunsten Polens übte eine die deutsche Schlägertruppe ein misslungenes Attentat auf sein Leben aus. Nach der Eingliederung Oberschlesiens an Polen wurde er Mitglied des Provisorischen Rates der Woiwodschaft Schlesien und Mitglied des Obersten Polnischen Volksrates in Kattowitz²¹.

Der seelsorgerische Eifer und das patriotische Engagement Kubinas hatten zur Folge, dass die polnische Regierung ihn als Apostoli-

²¹ Vgl. J. Kowalski, *Biskup Teodor Kubina...*, S. 29–34; J. Związek, *Kubina Teodor Filip bp*, [in:] *Polscy kanoniści*, Bd. 1, S. 261–264; ders., *Kubina Teodor Filip (1880 – 1951)*, [in:] *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa Śląskiego XIX i XX wieku*, S. 207–211; *Encyklopedia Powstań Śląskich*, Red. F. Hawranek, Opole 1982, S. 261; F. Maroń, *Historia diecezji katowickiej, „Nasza Przeszłość”*, 1975, Nr. 44, S. 11; Z. Zieliński, *Papiestwo i papieża dwóch ostatnich wieków*, Poznań 2007, S. 340–341; M. Trąba, *Ksiądz dr Teodor...*, S. 163–170.

schen Administrator Oberschlesiens sehen wollten. Am 23. November 1922 Jahr wurde in dieses Amt jedoch der Salesianer August Hlond berufen²². Er schätzte die bisherige Tätigkeit Kubinas, daher ernannte er ihn der Reihe nach zum Diözesankonsultor, Prodekan des Konsultorenkollegiums und Chefredakteur der katholischen Wochenzeitung „Gość Niedzielny” („Der Sonntagsgast”). Neben diesen Funktionen hatte Kubina auch die Ämter des Kirchenanwalts und Ehebandverteidigers am Diözesangericht sowie des Prosynodalexaminators inne²³.

Nach der Ernennung zum Bischof kam Kubina erst am 31. Januar 1926 ist er mit einem Sonderzug aus Kattowitz nach Tschenstochau. Hier wurde er von einer großen Menge von Gläubigen begrüßt. Der neue Hierarch zog in das Kloster auf dem Hellen Berg ein. Die Bischofsweihe erhielt er am 2. Februar 1926 Jahr in der Klosterbasilika. Hauptkonsekrator war der Krakauer Erzbischof Adam Stefan Sapieha, Mitkonsekratoren der Bischof von Kielce, Augustyn Łosiński, und der Kattowitzer Bischof August Hlond. Anschließend fand die feierliche Amtseinführung in der Tschenstochauer Kathedrale der Heiligen Familie statt; somit übernahm Kubina offiziell die kirchliche Gewalt in der Diözese. Das Programm seiner seelsorgerischen Tätigkeit fasste er in seinem Wappenspruch *Misereor super turbam* zusammen, der bedeutete, dass er spirituell und materiell für die Ärmsten der Diözese sorgen wollte²⁴.

²² Vgl. H. Olszar, *Duchowieństwo...*, S. 49.

²³ Vgl. J. Związek, *Kubina Teodor Filip (1880 – 1951)*, [in:] *Słownik biograficzny ziemi częstochowskiej*, Bd. 1, S. 68.

²⁴ Vgl. Archiwum OO. Paulinów na Jasnej Górze, Sygn. 1877, S. 23; J. Związek, *Początki Kościoła częstochowskiego...*, S. 53; *Uroczystość pożegnalna ku czci Ks. Biskupa Kubiny*, „Gość Niedzielny”, Jg. IV, 1926, Nr. 6, S. 14–16; *Pierwszy biskup diecezji częstochowskiej*, „Niedziela”, Jg. I, 1926, Nr. 1, S. 7–8; F. Gryglewicz, *Pierwszy Biskup Częstochowski*, „Niedziela”, Jg. VI, 1931, Nr. 46, S. 579.

Von Anfang seines Hirtendienstes an war sich Kubina der Bedeutung des Sanktuariums auf dem Hellen Berg in der Geschichte des polnischen Volkes und der Diözese selbst. In seinem ersten Hirtenbrief schrieb er: *Obwohl ich der erste Bischof bin, nicht ich bin es, der in Tschenstochau regiert. Denn hier auf dem Hellen Berg regiert die Heilige Jungfrau Maria, die Königin der Krone Polens; hier hat sie ihr Reich errichtet. Ich will und darf ihr dieses Recht nicht aberkennen; ich kann nur ihr bevollmächtigter Minister sein, der demütig, aber unerschrocken ihre Befehle ausführt. Dies schmälert meine Verantwortung nicht, im Gegenteil, es erhöht sie außerordentlich. Ich muss mich immer daran erinnern, dass ich der Tschenstochauer Bischof, der erste Minister der Heiligen Jungfrau Maria, der Königin der Krone Polens bin, und auch ihr solltet euch daran erinnern, meine liebsten Kinder, dass ihr die Diözese Tschenstochau bildet, in der das religiöse Herz Polens schlägt, mir als Hirten und euch als katholischem Volk anvertraut ist. Es ergeben sich daraus für uns besondere Aufgaben, die wohl größer sind als die eines anderen Bischofs und einer anderen Diözese*²⁵. Kubina sagte wiederholt, dass die Diözese Tschenstochau *um den Hellen Berg entstand und eine Kirchengemeinde um den Hellen Berg ist*²⁶.

Den Aufbau der Diözese begann der neue Bischof mit der Errichtung der Kurie und des Kirchengerichts. Als Sitz dieser Institutionen wählte er das Gebäude, in dem er selbst wohnte. Wegen der räumlichen Engpässe waren die Kurienangestellten während der Vormittags-, und die Gerichtsangestellten während der Nachmittagsstunden im Dienst²⁷. Der herrschende Priestermangel verhinderte die Grün-

²⁵ T. Kubina, *List pasterski*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. I, 1926, Nr. 1, S. 5.

²⁶ Ders., *Pierwszy list pasterski*, [in:] *W podniosłych chwilach...*, Bd. 1, S. 15.

²⁷ Vgl. *Chronica Dioecesisana*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. I, 1926, Nr. 1, S. 14; A. Jatowtt, *Organizacja i działalność Kurii Diecezjalnej w Częstochowie*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. XXXI, 1957, Nr. 24, S. 292–296; ders., *Organizacja i działalność Sądu Biskupiego w Częstochowie*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. XXXI, 1957, Nr. 24, S. 339–340.

derung eines Domskapitels. Gemäß dem Kodex des kanonischen Rechts rief der Tschenstochauer Bischof ein Konsultorenkollegium als sein engstes Beratungsorgan ins Leben. Das Gremium setzte sich aus acht Priestern zusammen²⁸. Die weiteren organisatorischen Maßnahmen Kubinas betrafen die Eröffnung eines Priesterseminars, das in Krakau seinen Sitz hatte, sowie die Gründung der Zeitschriften „Wiadomości Diecezjalne” („Diözesennachrichten”) und „Niedziela” („Der Sonntag”)²⁹.

Noch im ersten Jahr seines Hirtendienstes wurde der neue Bischof vom polnischen Episkopat für die Teilnahme am Eucharistischen Weltkongress in Chicago ausgewählt. Der Aufenthalt in den Vereinigten Staaten dehnte sich auf mehrere Monate aus, denn Kubina besuchte die dortigen polnischen römisch-katholischen Gemeinden. In seinen zahlreichen Reden ermahnte er die Auswanderer aus Polen zur Liebe zu ihrer Heimat sowie zur Treue gegenüber der katholischen Kirche. Es war für ihn eine Zeit voller Arbeit. Dem Bischof gelang es 25.000 Dollar für die Bedürfnisse der neu entstandenen Diözese zu sammeln. Seine Erinnerungen von dieser Reise beschrieb er im Buch „Cud wiary i polskości w Ameryce“ („Das Wunder des Glaubens und des Polentums in Amerika”)³⁰. Primas August Hlond

²⁸ Vgl. J. Związek, *Kapituła bazyliki katedralnej w Częstochowie*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, Jg. II, 1974, S. 73–74.

²⁹ Vgl. A. Parusiński, *Dzieje Częstochowskiego Seminarium Duchownego w Krakowie (1926 – 1991)*, Częstochowa 2005, S. 89–90; J. Związek, *Działalność wydawnicza Kurii Diecezjalnej w Częstochowie*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, Jg. II, 1974, S. 108–118.

³⁰ Vgl. T. Kubina, *Cud wiary i polskości w Ameryce. Wrażenia z mej podróży do Stanów Zjednoczonych*, „Niedziela”, Jg. I, 1926, Nr. 36, S. 5–9; Nr. 37, S. 4–6; Nr. 38, S. 5–8; Nr. 39, S. 5–8; ders., „Niewątpliwie dziwiliście się...”, „Niedziela”, Jg. I, 1926, Nr. 36, S. 5–9; Nr. 37, S. 4–6; Nr. 38, S. 5–8; Nr. 39, S. 5–8; ders., *Cud wiary i polskości w Ameryce*, Częstochowa 1927; ders., *Kongres Eucharystyczny – Sercem Kościoła i życia chrześcijańskiego*, [in:] *Pamiętnik Polski 28 Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Chicago*, Chicago 1927, S. 135–140; J. Kowalski, *Zabiegi biskupa Teodora Kubiny około poprawienia sytuacji polskiej emigracji zarobkowej Stanów Zjednoczonych Ameryki*

bezeichnete seinen Aufenthalt in den USA als *eine wahre Missionsreise zu den Landsleuten jenseits des Ozeans* bezeichnet³¹.

Nach der Rückkehr beschäftigte sich Kubina mit den Angelegenheiten der Diözese. Er nahm oft an den Gebeten auf dem Hellen Berg teil³². Er hielt auch in den Pfarrgemeinden Pastoralbesuche ab, die gewöhnlich auf die Frühlings- und Herbstmonate jedes Jahres fielen³³. Bei diesen Anlässen sprach er zu den Gläubigen. Er kümmerte sich auch um Gemeinden und ihr Leben. In einem Hirtenbrief schrieb er: *Meine größte pastorale Sorge, die mich ununterbrochen begleitet, ist die Sorge um die Pfarrgemeinden. Daher zielen auch all meine Bemühungen als Hirten mittelbar oder unmittelbar auf die Stärkung und Aufwertung der Gemeinden und des Gemeindelebens ab*³⁴.

Im Zentrum der Lehre Kubinas standen Fragen, die mit der Eucharistie einerseits und dem sozialen Leben andererseits zusammenhingen. Gerade die lebendige Teilnahme an Eucharistiefiern sollte

Północnej, „Częstochowskie Wiadomości Diecezjalne”, 1976, Bd. 50, S. 114–115.

³¹ Vgl. J. Związek, *Kubina Teodor Filip (1880 – 1951)*, [in:] *Słownik biograficzny ziemi częstochowskiej*, Bd. 1, S. 68.

³² Vgl. Archiwum OO. Paulinów na Jasnej Górze, *Ordynariusz częstochowski 1926 – 1954*, Sygn. 550.

³³ Vgl. *Plan wizyty pasterskiej w 1927 roku*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. II, 1927, Nr. 2, S. 20; *Plan wizyty pasterskiej*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. III, 1928, S. 22–23; *Plan wizyty pasterskiej*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. IV, 1928, Nr. 2, S. 18; *Plan wizyty pasterskiej*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. V, 1930, Nr. 3, S. 27; *Plan wizytacji pasterskiej w 1932 roku*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. VII, 1932, Nr. 2, S. 21–22; *Plan wizytacji pasterskiej w 1933 roku*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. VIII, 1933, Nr. 2, S. 18; *Plan wizytacji pasterskiej*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. IX, 1934, Nr. 4, S. 37; *Plan wizytacji pasterskiej w 1936 rok*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. XI, 1936, Nr. 3, S. 31; *Plan wizytacji pasterskiej*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. XIV, 1939, Nr. 3, S. 26–27.

³⁴ T. Kubina, *List pasterski o parafiach i życiu parafialnym*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. XIII, 1938, Nr. 2, S. 37.

seiner Ansicht nach das religiöse Leben in der Diözese erneuern³⁵. Indem er aus Erfahrungen der kirchlichen Ereignisse schöpfte, die er sowohl im In-, als auch im Ausland beobachtete, veranstaltete er in der Diözese Tschenstochau sieben Eucharistische Kongresse. Sie hatten eine tiefe spirituelle Aussagekraft, vereinigten auch die Einwohner der Diözese unter dem Banner der Kirche. Sie fanden in den einzelnen Städten der Diözese: Tschenstochau (7.–9. September 1928), Sosnowitz (28.–30. Juni 1929), Wieluń (27.–28. Juni 1931), Radomsko (25.–26. Juni 1932), Dombrowa (9.–10. Juni 1934), Kłobuck (9.–10. Juni 1935) und Zawiercie (28.–29. Juni 1939)³⁶. In

³⁵ Vgl. ders., *List pasterski o Eucharystii św.*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. III, 1928, Nr. 1, S. 5–14; ders., *Serce Kościoła Św. – list pasterski*, [in:] *W podniosłych chwilach...*, S. 248–277; ders., *Eucharystia św. a sprawa społeczna*, [in:] *W podniosłych chwilach...*, S. 278–288.

³⁶ Vgl. T. Kubina, *List pasterski w sprawie I Kongresu Eucharystycznego w Częstochowie 1928 roku*, [in:] *W podniosłych chwilach...*, S. 289–295; *Program Kongresu Eucharystycznego w Częstochowie*, „Niedziela”, Jg. III, 1928, Nr. 37, S. 429; *Uchwały Kongresu Eucharystycznego w Częstochowie*, „Niedziela”, Jg. III, 1928, Nr. 38, S. 440–441; T. Kubina, *List pasterski w sprawie II Kongresu Eucharystycznego w Sosnowcu*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. IV, 1929, Nr. 3, S. 25–29; *Kongres Eucharystyczny w Sosnowcu*, „Niedziela”, Jg. IV, 1929, Nr. 27, S. 326–328; Nr. 28, S. 332–335; T. Kubina, *List pasterski w sprawie III Kongresu Eucharystycznego w Wieluniu*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. VI, 1931, Nr. 2, S. 35–37; *Program III Kongresu Eucharystycznego diecezji częstochowskiej*, „Niedziela”, Jg. VI, 1931, Nr. 24, S. 311; *Kongres Eucharystyczny odbył się*, „Niedziela”, Jg. VI, 1931, Nr. 27, S. 350–351; Nr. 28, S. 356–357; *Uchwały III Diecezjalnego Kongresu Eucharystycznego w Wieluniu*, „Niedziela”, Jg. VI, 1931, Nr. 28, S. 357–358; *Odezwa Kongresu Eucharystycznego w Radomsku*, „Gazeta Radomska”, Jg. XIII, 1932, Nr. 24; *IV Kongres Eucharystyczny diecezji częstochowskiej*, „Niedziela”, Jg. VII, 1932, Nr. 28, S. 327; *Uchwały Kongresu Eucharystycznego w Radomsku*, „Niedziela”, Jg. VII, 1932, Nr. 28, S. 328–329; T. Kubina, *List pasterski w sprawie jubileuszu powszechnego i Kongresu Eucharystycznego w Dąbrowie Górniczej*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. IX, 1934, Nr. 4, S. 32–36; *Po Kongresie Eucharystycznym w Dąbrowie Górniczej*, „Niedziela”, Jg. IX, 1934, Nr. 25, S. 289–290; *Uchwały 5 – go Diecezjalnego Kongresu Eucharystycznego w Dąbrowie Górniczej*, „Niedziela”, Jg. IX, 1934, Nr. 25, S. 290–291; T. Kubina, *Odezwa z okazji Diecezjalnego Kongresu Eucharystycznego w Kłobucku*, „Wiadomości Diece-

einem Hirtenbrief schrieb er: *Nach den großen Kongressen in Chicago, Lemberg und Lodz ist nun Tschenstochau, das religiöse Herz Polens, jene heilige Hauptstadt der Königin der Krone Polens, und die Diözese Tschenstochau, deren Schutzheilige sie ist*³⁷.

Die sozialen Fragen nahmen nach wie vor einen besonderen Platz in der Lehre Kubinas. Seine einschlägigen Ansichten brachte er im 1930 herausgegebenen Buch *Akcja Katolicka a akcja społeczna (Katholische und soziale Aktion)* zum Ausdruck³⁸. Auch als Bischof engagierte er sich weiterhin in Aktivitäten, welche der Verbesserung der Existenz der Arbeiter dienten³⁹. Kubina gehörte unter anderem der Sozialen Kommission bei der Polnischen Bischofskonferenz an. Er war auch Mitglied des Sozialen Rates beim polnischen Primas⁴⁰. Er rief den Verein Christlicher Arbeiter in der Diözese Tschen-

zjalne”, Jg. X, 1935, Nr. 3, S. 25–26; *Opis uroczystości*, „Niedziela”, Jg. X, 1935, Nr. 23, S. 272–273 u. 279; Nr. 24, S. 292; *Echa z Kongresu Eucharystycznego w Kłobucku*, „Niedziela”, Jg. X, 1935, Nr. 27, S. 323–326; T. Kubina, *Orędzie Arcypasterskie w sprawie Diecezjalnego Kongresu Eucharystycznego w Zawierciu*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. XIV, 1939, Nr. 4, S. 48–49; *VII Diecezjalny Kongres Eucharystyczny w Zawierciu*, „Niedziela”, Jg. XIV, 1939, Nr. 25, S. 337–338; Nr. 26, S. 361; Nr. 28, S. 383–384; *Z dziejów miasta Zawiercia i parafii (Z okazji VII Diecezjalnego Kongresu Eucharystycznego w Zawierciu w dniach 28 i 29 czerwca 1939 r.)*, Zawiercie 1939; M. Sikora, *Kongresy Eucharystyczne diecezji częstochowskiej i ich znaczenie w życiu religijnym*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, Jg. III, 1975, S. 95–114; J. Związek, *Kongresy Eucharystyczne w diecezji częstochowskiej*, „Niedziela”, Jg. XXX, 1987, S. 4–5; W. Właźlak, *Diecezjalne Kongresy Eucharystyczne*, [in:] *Błogostawione choć trudne...*, S. 347–364.

³⁷ J. Związek, *Kongresy Eucharystyczne w diecezji częstochowskiej*, [in:] *Eucharystia źródłem życia*, Red. S. Grzybek, Kraków 1987, S. 50.

³⁸ Vgl. T. Kubina, *Akcja Katolicka a akcja społeczna*, Poznań 1930; J. Kowalski, *Nauka społeczna biskupa Teodora Kubiny*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, Jg. XI, 1983, S. 47–58.

³⁹ Vgl. J. Związek, *Biskup Teodor Kubina w obronie ludności robotniczej*, [in:] *Na przelomie stuleci. Naród – Kościół – Państwo w XIX i XX wieku*, Red. M. Piotrowski, Lublin 1997, S. 296–302.

⁴⁰ Vgl. ders., *Kubina Teodor Filip bp*, [in:] *Encyklopedia katolicka*, Bd. 10, k. 137.

stochau ins Leben, in der sich die bereits in den einzelnen Städten der Diözese existierenden lokalen Arbeitervereine zusammenschlossen⁴¹. Eine besondere Aktivität auf dem gesellschaftlichen Feld betrieb der Bischof unter den Mitgliedern der katholischen Intelligenz. Auf seine Anregung hin entstanden in der Diözese Tschenstochau fünf Verbände der Katholischen Intelligenz (Tschenstochau, Sosnowitz, Sosnowiec-Pogoń, Dombrowa und Wieluń). Sie alle wurden mit der Zeit an den Bund Polnischer Katholischer Intelligenz eingegliedert⁴².

In seinem seelsorgerischen Dienst hat er nie polnische Arbeiter, die im Ausland einer Saison- oder festen Tätigkeit nachgingen, vergessen. Er war sich ihrer schwieriger Lebensverhältnisse bewusst⁴³. In einem Sonderaufruf an das Diözesanvolk schrieb er: *Jedes Jahr, bevor noch der Frühling kommt, verlassen Tausende von Gläubigen die Diözese und das Land, um im Ausland Brot und Arbeit zu suchen. Sie leben lange Monate, oder sogar ganze Jahre in der Fremde unter der überwiegend nicht katholischer Bevölkerung, oft genug unter ungünstigen moralischen Bedingungen, gewöhnlich weit von katholischen Kirchen; sie entziehen sich auf diese Weise richtiger pastoraler Fürsorge und sind der Gefahr des Verlustes oder der Schwächung des Glaubens, der Lockerung der Sitten und anderen geistigen*

⁴¹ Vgl. ders., *Katolickie stowarzyszenia społeczne w diecezji częstochowskiej (1925 – 1939)*, Częstochowa 1994, S. 130–133.

⁴² Vgl. ders., *Zadania inteligencji w diecezji częstochowskiej według biskupa Teodora Kubiny*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, Jg. LXXV, 2001, Nr. 7–9, S. 55–64; ders., *Rola inteligencji katolickiej w nauczaniu biskupa Teodora Kubiny*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, Jg. XXIX, 2001, S. 309–318.

⁴³ Vgl. ders., *Międzywojenne duszpasterstwo emigracyjne biskupa Teodora Kubiny*, [in:] *Świętosławione choć trudne...*, S. 315–334; M. Trąba, *Doświadczenia śląskie w działalności biskupa częstochowskiego Teodora Kubiny*, „Śląskie Studia Historyczno – Teologiczne”, Jg. XXXV, 2002, S. 104–136; *W sprawie robotników polskich w Holandii*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. V, 1930, Nr. 2, S. 18; *Kolonie letnie dla dzieci polskich z Niemiec*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. VI, 1931, Nr. 3, S. 48; *Opieka nad robotnikami sezonowymi*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. XIV, 1939, Nr. 2, S. 24.

und materiellen Schäden ausgesetzt⁴⁴. An anderen Stelle fügte er hinzu: *Ihr seid meinem Hirtenherz am nächsten, weil ihr die ärmsten seid... Die schönsten Monate des Jahres verbringt ihr im Ausland, in der Fremde, unter Fremden*⁴⁵. Mit Saisonarbeitern traf er sich oft persönlich, überwiegend im Wieluń-Gebiet⁴⁶. 1928 und 1933 stattete er den Auslandspolen in Holland, Belgien und Frankreich Besuche ab⁴⁷. Um eine Verbindung der Auswanderer mit der Diözese Tschenstochau aufrechtzuerhalten, gründete er 1931 die Gesellschaft Polnischer Auswanderer unter der Schirmherrschaft der Königin der Krone Polens⁴⁸.

Darüber hinaus betrieb Kubina eine vielfältige Tätigkeit zu Gunsten der Mittellosen in der Diözese. Zunächst beauftragte er mit der Wohltätigkeit die Katholische Liga. Außerdem organisierte er

⁴⁴ T. Kubina, *W sprawie wychodźców*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. II, 1927, Nr. 6, S. 45.

⁴⁵ Ders., *Słowo Arcypasterskie do Wychodźców*, „Niedziela”, Jg. III, 1928, S. 107.

⁴⁶ Vgl. J. Związek, *Więź biskupa Teodora Kubiny z Ziemią Wieluńską*, „Częstochowskie Wiadomości Diecezjalne”, 1982, Bd. 50, S. 45–70.

⁴⁷ Vgl. Ks. *Biskup Kubina w Holandii*, „Niedziela”, Jg. VIII, 1933, Nr. 31, S. 374; *Z pobytu J. E. Ks. Biskupa Kubiny we Francji*, „Niedziela”, Jg. VIII, 1933, Nr. 34, S. 410.

⁴⁸ Vgl. Archiwum Archidiecezji Częstochowskiej, Sygn. KB 32; T. Kubina, *Dekret erekcyjny Stowarzyszenia Wychodźców Polskich*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. VI, 1931, Nr. 2, S. 37–38; *Statut Stowarzyszenia Wychodźców Polskich*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. VI, 1931, Nr. 2, S. 38–39; J. Związek, *Stowarzyszenie Wychodźców Polskich w diecezji częstochowskiej (1931 – 1939)*, „Collectanea Theologica”, 1983, Bd. 53, S. 145–152; ders., *Biskup Teodor Kubina a duszpasterstwo wychodźców sezonowych z diecezji częstochowskiej*, „Studia Polonijne”, Jg. VII, 1983, S. 275–299; ders., *Biskup Teodor Kubina – opiekun duszpasterstwa emigrantów z diecezji częstochowskiej (1926 – 1939)*, „Częstochowskie Wiadomości Diecezjalne”, 1985, Bd. 59, S. 125–134; ders., *Wkład biskupa Teodora Kubiny w duszpasterstwo polonijne*, „Analecta Cracoviensia”, Jg. XX, 1988, S. 517–540; ders., *Misja dziejowa wychodźstwa polskiego według biskupa Teodora Kubiny*, [in:] *Kościół i społeczność*, Red. J. Walkusz, Lublin 1993, S. 171–184; ders., *Jasna Góra w polonijnym nauczaniu biskupa Teodora Kubiny*, „Studia Claromontana”, 1998, Bd. 18, S. 93–112.

Vincenz-von-Paul-Konferenzen und Rettungskomitees für die Arbeitslosen⁴⁹. Im eigens diesen Themen gewidmeten Hirtenbrief vom 20. Dezember 1929 schrieb er: *Heute ermuntern wir nicht nur, sondern verfügen als Hirte, dass an allen Pfarreien, sowohl den städtischen, als auch den dörflichen, Bruderschaften der Damen der Liebe gegründet werden. Es gibt in der Diözese keine Pfarrgemeinde, die so reich ist, dass es dort Armen, die unserer Hilfe bedürfen, nicht gäbe. Es gibt in der Diözese keine Gemeinde, die so arm ist, dass sich dort Menschen, die mit gemeinsamen Anstrengungen den Armen helfen könnten, nicht fänden. Es gibt in der Diözese keine Gemeinde, in welcher der Geist dermaßen gestorben ist, dass sich dort die Stimme der Barmherzigkeit nicht vernehmen ließe und sich die Seelen nicht fänden, die zu gemeinsamer Arbeit mit Geistlichen im Dienst der christlichen Barmherzigkeit bereit wären*⁵⁰. Eine große Errungenschaft in der Arbeit für die Mittellosen der Diözese stellte die Gründung des Verbandes der Fürsorge- und Wohltätigkeitsvereine *Caritas* im Jahre 1931 dar⁵¹.

Für seine wissenschaftlichen Leistungen und die sozial-patriotische Tätigkeit erhielt Kubina im Jahre 1931 den Titel des Ehrendoktors der Theologischen Fakultät der Jagiellonen-Universität Krakau. Zum Teil trug dazu seine Entscheidung bei, an dieser Fakultät die Kleriker des Tschenstochauer Priesterseminars ausbilden zu

⁴⁹ Vgl. J. Związek, *Dzieje diecezji...*, S. 148–149.

⁵⁰ T. Kubina, *List pasterski w sprawie akcji katolickiej dobroczynności*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. V, 1930, Nr. 1, S. 4; *Statut Stowarzyszenia Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. V, 1930, Nr. 1, S. 6–7.

⁵¹ Vgl. Archiwum Archidiecezji Częstochowskiej, Sygn. KB 35; T. Kubina, *Dekret erekcyjny Związku Instytucji Opiekuńczych i Stowarzyszeń Dobroczynnych „Caritas”*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. VI, 1931, Nr. 1, S. 11; *Związek Instytucji Opiekuńczych i Stowarzyszeń Dobroczynnych „Caritas” w diecezji częstochowskiej. Statut*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. VI, 1931, Nr. 1, S. 11–13.

lassen⁵². Seine pädagogische Aktivität richtete sich auch an die Oberschüler. Bezeichnend war in diesem Zusammenhang, dass er 1932 die Schirmherrschaft über ein Gymnasium in Wieluń übernahm⁵³. Noch im gleichen Jahr gründete er die Gesellschaft der Freunde des bischöflichen Tadeusz-Kościuszko-Gymnasiums in Wieluń, deren Zweck es war, Mittel für die Entwicklung dieser Schulanstalt zu sammeln⁵⁴.

Acht Jahre nach der Teilnahme am Eucharistischen Weltkongress in Chicago reiste der Bischof zu einem weiteren Eucharistischen Kongress, der diesmal in Buenos Aires tagte. Von dort aus stattete er polnischen Emigranten in Argentinien, Brasilien und Uruguay einen Pastoralbesuch ab. Seine Eindrücke beschrieb er in zahlreichen Veröffentlichungen⁵⁵. Kubina nahm auch am Eucharistischen Weltkon-

⁵² Vgl. L. Warzybok, *Biskupi...*, S. 43; S. Grzybek, *Śp. Biskup Teodor Kubina*, „Polonia Sacra”, Jg. IV, 1951, S. 106–116.

⁵³ Vgl. Archiwum Archidiecezji Częstochowskiej, Sygn. KB 284, S. 1085.

⁵⁴ Vgl. Archiwum Archidiecezji Częstochowskiej, Sygn. KB 285, S. 173–177; *Towarzystwo Przyjaciół Gimnazjum Biskupiego im. Tadeusza Kościuszki w Wieluniu. Statut*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. VII, 1932, Nr. 5, S. 63–65.

⁵⁵ Vgl. T. Kubina, *W drodze na Powszechny Kongres Eucharystyczny w Buenos Aires*, „Niedziela”, Jg. IX, 1934, Nr. 41, S. 481–482; ders., *W drodze na Powszechny Kongres Eucharystyczny w Buenos Aires*, „Głos”, Jg. XVII, 1934, Nr. 11, S. 235–238; ders., *Na falach oceanu*, „Niedziela”, Jg. IX, 1934, Nr. 44, S. 518–519; Nr. 45, S. 531–532; ders., *Z Rio de Janeiro do Buenos Aires*, „Niedziela”, Jg. IX, 1934, Nr. 47, S. 554–556; Nr. 48, S. 566–567; ders., *Wrażenia z Powszechnego Kongresu Eucharystycznego w Buenos Aires*, „Niedziela”, Jg. IX, 1934, Nr. 49, S. 577–579; ders., *Wrażenia z Powszechnego Kongresu Eucharystycznego w Buenos Aires*, „Głos”, Jg. XVIII, 1934, Nr. 1, S. 7–13; ders., *Nasz udział w Powszechnym Kongresie Eucharystycznym w Buenos Aires*, „Niedziela”, Jg. IX, 1934, Nr. 50, S. 590–593; *Z podróży apostołskiej wśród naszego wychodźstwa w Argentynie*, „Niedziela”, Jg. IX, 1934, Nr. 51, S. 604–607; Nr. 52, S. 619–620; ders., *Cud wiary i polskości w Ameryce Południowej. List pasterski*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. X, 1935, Nr. 2, S. 17–24; ders., *Cud wiary i polskości w Ameryce Południowej. List pasterski*, „Niedziela”, Jg. X, 1935, Nr. 13, S. 147–154; ders., *Cud wiary i polskości wśród wychodźstwa polskiego*, Częstochowa 1935; ders., *Nasze wychodźstwo w Ameryce Południowej. Wrażenia z mej podróży apostołskiej wśród niego*, [in:] *Księga pamiątkowa*

gress in Manila teil. Ähnlich wie bei den früheren Reisen dieser Art versäumte er es nicht, die Auslandspolen, unter anderem in Australien, zu besuchen. Seine Reisen schilderte er in seinen Erinnerungen⁵⁶.

Dreimal (in den Jahren 1928, 1933 und 1938) reiste Kubina im Rahmen von Ad-limina-Besuchen nach Rom. Er erstattete dort Berichte über den Zustand der Diözese, von den demographischen Verhältnissen, über die geistige und materielle Verfassung der Gläubigen, bis hin zum Dienst der örtlichen Priester⁵⁷. Die Sorge um die Entwicklung des spirituellen Lebens der Gläubigen war ein Leitthema seiner Lehre. Er bediente sich dabei traditioneller Kommunikationsformen wie Hirtenbriefe, Predigten und Artikel⁵⁸. Außerdem sorgte er um die Integrität der Lehre in der Diözese⁵⁹. Mit besonderer

ku czci Leopolda Caro, Lwów 1935, s. 221–232; ders., *Z mej podróży apostolskiej wśród naszego wychodźstwa w Ameryce Południowej*, „Niedziela”, Jg. X, 1935, Nr. 1–5; ders., *Wśród polskiego wychodźstwa w Ameryce Południowej*, Potulice 1938.

⁵⁶ Vgl. ders., *Pod flagą papieską na Daleki Wschód (Wrażenia z podróży na Kongres Eucharystyczny w Manili)*, „Niedziela”, Jg. XII, 1937, Nr. 5–18; ders., *Powszechny Kongres Eucharystyczny na Dalekim Wschodzie*, „Niedziela”, Jg. XII, 1937, Nr. 19–25; ders., *W powrotnej drodze z Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego*, „Niedziela”, Jg. XII, 1937, Nr. 26–48; ders., *Znowu w dalekiej podróży*, „Niedziela”, Jg. XII, 1937, Nr. 42, S. 506–509; ders., *Pod flaga papieska na Dalekim Wschodzie. Listy z podróży na Powszechny Kongres Eucharystyczny w Manili*, Potulice 1938.

⁵⁷ Vgl. Archiwum Kurii Metropolitalnej w Częstochowie, *Stolica Apostolska. Relacje z Rzymem 1925 – 1945*, kein Sygn., *Relationes... 1928, 1933, 1938*.

⁵⁸ Vgl. J. Wolny, *Tematy nauczania pierwszego biskupa częstochowskiego Teodora Kubiny*, „Częstochowskie Wiadomości Diecezjalne”, 1976, Bd. 50, Nr. 4–5, S. 108–110.

⁵⁹ Vgl. S. Styczyński, *Zarys nauczania wiary w diecezji częstochowskiej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, Jg. II, 1974, S. 291–294; J. Związek, *Biskup Teodor Kubina – organizator nauczania wiary w diecezji częstochowskiej*, „Biuletyn Katechetyczny”, Jg. III, 2001, S. 3–10; J. Związek, *Z dziejów nauczania religii w diecezji częstochowskiej (1925 – 2005)*, [in:] *Jubileusz 80 – lecia działalności katechetycznej w Kościele Częstochowskim (1925 – 2005)*, Red. N. Piкуła, Kraków 2005, S. 23–36; S. Jasionek, *Katechizacja w diecezji częstochowskiej, jej osiągnięcia i trudności*, [in:] *Błogosławione choć trudne czasy*, Red. J. Kowalski, Częstochowa 2000, S. 257–259; R. Ceglarek, *Katechi-*

Fürsorge umgab er den örtlichen Klerus. In seinem Hirtenbrief *Über das Bedürfnis nach guten Priestern* schrieb er: *Meine Liebsten, betet für uns, damit wir, eingedenk unserer priesterischen Berufung, diese stets in uns vertiefen, damit wir unter jedem Gesichtspunkt unseren immensen priesterischen Aufgaben gewachsen sind und sie im Geist Christi erfüllen*⁶⁰. Für pensionierte Priester sowie solche, die ihren seelsorgerischen Dienst nicht mehr erfüllen konnten, erbaute er in den Jahren 1934–1935 ein Haus für pensionierte Priester⁶¹.

Neben seinem bischöflichen Dienst betrieb Kubina in der Zwischenkriegszeit ununterbrochen schriftstellerische Tätigkeit. Seine Texte veröffentlichte er in „Niedziela”, „Gość Niedzielny”, „Goniec Częstochowski” („Tschenstochauer Bote”), „Wiadomości Diecezjalne”, „Kalendarz Jasnogórski” („Kalender des Hellen Berges”), „Przegląd Katolicki”, „Ateneum Kapłańskie”, „Ruch Katolicki” („Die Katholische Bewegung”) und „Wiadomości Misyjne” („Missionenachrichten”) ein. Außerdem hat er einige Bücher herausgegeben⁶².

Im Jahre 1936 wandte sich Kubina an den Heiligen Stuhl mit der Bitte, Papst Pius XI. möge ihm einen Weihbischof zur Seite stellen. Er war der einzige der polnischen Diözesanbischöfen, der keinen Auxiliarbischof hatte. Sein Ersuchen stieß auf Verständnis. Die Würde des Weihbischofs wurde dem bisherigen Generalvikar Antoni Zimniak verliehen⁶³.

zacja w diecezji częstochowskiej w okresie pasterskiej posługi biskupa Teodora Kubiny (1926 – 1951), Częstochowa 2008, S. 80–88.

⁶⁰ T. Kubina, *List pasterski o potrzebie dobrych kapłanów*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. XIV, 1939, Nr. 2, S. 18.

⁶¹ Vgl. Archiwum Państwowe w Częstochowie, Sygn. 8762; Archiwum Kurii Metropolitalnej w Częstochowie, Sygn. 100/25.

⁶² Vgl. M. Sikora, *Bibliografia...*, S. 136–144; J. Mandziuk, *Kubina Teodor...*, S. 256–260.

⁶³ Vgl. Archiwum Archidiecezji Częstochowskiej, Sygn. AP 245, S. 125–126.

3. Erster Weihbischof der Diözese Tschenstochau

Der erste Weihbischof der Diözese Tschenstochau war Antoni Zimniak. Er wurde am 6. Januar 1878 Jahr im Dorf Niekłań Mały nicht weit von Końskie geboren. Diese Ortschaft gehörte zur Pfarrei Niekłań Wielki in der Diözese Sandomierz. Er war Sohn von Jacek und Józefa, geborene Widulińska. Der Vater betrieb einen kleinen Bauernhof. Wegen der bescheidenen Einkünfte verdiente er auch als Bergmann in einem Steinkohlenbergwerk im Staropolski-Industriegebiet dazu. Dank den Anstrengungen der Eltern konnte Antoni die Bildung an der Grundschule in Niekłań Wielki erhalten. 1893 wurde er auf das Lehrerseminar in Solec aufgenommen, wo er sich während der folgenden drei Jahre auf den Beruf des Dorflehrers vorbereitete. 1896 wurde er Lehrer in der Grundschule in Kozłów. Nachdem er dort zwei Jahre gearbeitet hatte, wechselte er in die Grundschule in Łapczyn, wo er weiterhin Dorfschüler unterrichtete. Anschließend legte er am 11. September 1899 auf dem männlichen Vorgymnasium in Pińczów eine Prüfung zum Apothekergehilfen erfolgreich ab, erhöhte damit seine Berufsqualifikationen und erfüllte alle Voraussetzungen, auf das Priesterseminar aufgenommen zu werden⁶⁴.

Im Jahre 1900 trat Zimniak in das Priesterseminar in Kielce ein. Nach fünfjähriger intellektuell-geistigen Ausbildung erhielt er am 24. September 1905 die Priesterweihe aus den Händen von Bischof Tomasz Kuliński. Seine erste pastorale Stelle war eine Dorfpfarrei in Stopnica. Er war dort zwei Jahre tätig. Anschließend wurde er Vikar in Grodziec im Bendziner Dekanat. Hier machte er sich mit den schwierigen Verhältnissen, unter denen die Arbeiter lebten, vertraut.

⁶⁴ Vgl. Archiwum Parafialne w Niekłań Wielki, *Geburtsbuch der Pfarrei in Niekłań Wielki aus den Jahren 1871–1894*, kein Sygn., S. 248; Archiwum Archidiecezji Częstochowskiej, Sygn. AP 245, S. 136; J. Związek, *Biskupi pomocniczy...*, [in:] *Katalog... 1978*, S. 28.

Außerdem wohnten im Dombrowaer Becken auch Arbeitslose. Der junge Priester, der bemüht war, seine geistigen Pflichten gewissenhaft zu erfüllen, beobachtete die Situation mit Sorge. Am 22. August 1908 wurde er zum Vikar in Gołonóg im Bendziner Dekanat ernannt. Er bezog eine Wohnung in Strzemieszyce und begann gleichzeitig, an örtlichen Schulen Religion zu unterrichten. Seine Stelle behielt er während des ganzen folgenden Jahres. Später übernahm er die Pflichten des Vikars in einem Dombrowaer Krankenhaus. Außerdem unterrichtete er an lokalen Schulen Religion und war Pfarrer der Kapelle an der Bankhütte. Am 1. März 1912 Jahr wurde er als Vikar nach Włodowice versetzt. Dies war seine letzte Vikarstelle⁶⁵.

Nach einem Jahr erhielt Zimniak die Ernennung zum Verwalter der Pfarrei Potok im Dekanat Stopnice. Diese Stelle trat er jedoch nicht an, denn bereits einen Monat danach wurde er zum Kaplan im Bergwerk *Saturn* auf dem Gebiet der Pfarrei Czeladź⁶⁶. In dieser Zeit unterrichtete er auch die Kinder der Bergleute Religion. Diese Aufgaben nahm er ununterbrochen in der Zeit des ersten Weltkriegs wahr. Am 4. Mai 1918 Jahr wurde er Pfarrer in der Gemeinde Stradów im Dekanat Skalbmierzyce. Nach zehn Monaten wurde ihm das gleiche Amt in der Pfarrei Sędziszów im Dekanat Krzcięcice anvertraut. Hier wurde er auch am 5. Mai 1919 Jahr zum örtlichen Dekan ernannt⁶⁷.

In die Zeit seines Dekandienstes fiel die sog. Mstyczów-Angelegenheit. In der kleinen Pfarrgemeinde Mstyczów wohnte Priester Andrzej Huszno, der gegen die Anweisungen des örtlichen Bi-

⁶⁵ Vgl. J. Związek, *Ks. Antoni Zimniak biskup pomocniczy w diecezji częstochowskiej*, [in:] *Służyć prawdzie i miłości*, Red. J. Kowalski, Częstochowa 1984, S. 416–422.

⁶⁶ Vgl. B. Ciepiela, *Najstarsze i ostatnie kopalnie węgla w Zagłębiu Dąbrowskim czyli końcowa synteza zagłębiowskiego górnictwa*, Sosnowiec 2003, S. 96–98; J. Związek, *Zimniak Antoni (1878 – 1943)*, [in:] *Słownik polskich teologów katolickich*, Bd. 7, S. 491–492.

⁶⁷ Vgl. Archiwum Archidiecezji Częstochowskiej, Sygn. AP 245, S. 73, 77, 81.

schofs Seelsorgerätigkeit betrieb. Er veröffentlichte außerdem zwei Bücher, in denen er sich entschlossen gegen die Lehre der katholischen Kirche wandte. Somit verstieß er klar gegen die Normen des Kirchenrechts. Die Situation war dermaßen kompliziert, dass es zu Streitigkeiten mit dem religiösen Hintergrund kam. Dies kam lokalen Anhängern von kirchenfeindlichen Ideologien sehr gelegen, so dass sie sie die rebellischen Gläubigen unterstützten. Die Sache wurde schließlich vor auf den apostolischen Nuntius in Polen, Achille Ratti, gebracht. Er entsandte zur Lösung des Konflikts den Prior vom Heiligen Berg Pater Piotr Markiewicz. Im Verlauf der Sache wurde auch der örtliche Dekan eingeschaltet. Trotz beharrlicher Anstrengungen gelang es nicht, das Problem zu lösen. Erst durch das Einschreiten der Polizei und die geistesgegenwärtige Reaktion des Dekans Zimniak konnte die Situation unter Kontrolle gebracht werden. Am 4. Januar 1920 Jahr setzte dort der örtliche Dekan mit Priester Piotr Czerny einen neuen Gemeindepfarrer ein⁶⁸.

Für seine seelsorgerische Tätigkeit und als Beweis der Anerkennung für seine Haltung erreichte Bischof Augustyn Łosiński für Zimniak beim Heiligen Stuhl die Würde des päpstlichen Kammerherrn. Diesen Titel erhielt der Priester am 9. Oktober 1923⁶⁹. Am 14. Februar 1924 wurde er zum Pfarrer der Kirche der Heiligen Dreifaltigkeit in Bendzin und zum örtlichen Dekan ernannt⁷⁰. Hier bekam er erneut mit den Aktivitäten des ehemaligen Priesters Huszno zu tun,

⁶⁸ Vgl. Archiwum Archidiecezji Częstochowskiej, Sygn. AP 64; J. Związek, *Dzieje diecezji...*, S. 79–80; ders., *Huszno Andrzej*, [in:] *Encyklopedia katolicka*, Bd. 6, k. 1350–1351.

⁶⁹ Vgl. J. Związek, *Biskupi pomocniczy w diecezji częstochowskiej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, Jg. II, 1974, S. 63–64.

⁷⁰ Vgl. M. Trąba, *Życie religijne w Będzinie (1918 – 1939)*, [in:] *Będzin 1358–2008...*, Bd. 3, S. 440.

der inzwischen zur polnisch-katholischen Kirche übertreten worden und nach Dombrowa gezogen war⁷¹.

Während Zimniak diese Ämter ausübte, wurde die Bulle *Vixdum Poloniae unitas* veröffentlicht. Seitdem gehörte er zur Diözese Tschenschostochau, behielt aber jedoch die früheren Funktionen. Er wurde auch in den Kreis der engsten Mitarbeiter von Bischof Kubina aufgenommen. Am 19. Februar 1926 erhielt Zimniak die Ernennung zum Prosynodalrichter. Außerdem wurde er am 22. März 1926 Diözesankonsultor und am 19. Juni 1926 Jahr Mitglied des bischöflichen Consiliums a vigilantia⁷².

Am 1. August 1929 Jahr vertraute ihm Bischof Kubina das Amt des Generalvikars an und entband ihn damit von den Pflichten des Dekans und Pfarrers in Bendzin. Seitdem wohnte Zimniak in Tschenschostochau. Es änderte sich auch sein Aufgabenbereich. Er war nun für die Besetzung von Pfarrer- und Schulpräfektstellen in der Diözese verantwortlich. Er führte auch Briefwechsel mit den einzelnen Schulbehörden. In Abwesenheit des Bischofs führte er in seinem Namen die Geschäfte der Diözese. Zimniak leistete auch einen bedeutenden Beitrag zum Aufbau der Strukturen der örtlichen Katholischen Aktion und wurde auch zum geistlichen Assistenten des Diözesan-Institut der Katholischen Aktion in der Diözese. Er genoss bei der lokalen Geistlichkeit Respekt und Anerkennung. Für seine eifrige Arbeit und tadellose Haltung erreichte Bischof Kubina 1931 bei Pius XI. für ihn die Würde des Hausprälaten Seiner Heiligkeit⁷³. Nach eini-

⁷¹ Vgl. J. Związek, *Ks. Andrzej Huszno i jego grupy wyznaniowe*, [in:] *Aktywność społeczno – kulturalna kościołów i grup wyznaniowych w Polsce w XIX i XX wieku*, Red. M. Meduchiej, R. Renz, Kielce 1995, S. 183–203.

⁷² Vgl. Archivum Archidiecezji Częstochowskiej, Sygn. AP 245, S. 101, 105, 109; *Chronica dioecesisana*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. I, 1926, Nr. 1, S. 14.

⁷³ Vgl. Archivum Archidiecezji Częstochowskiej, Sygn. AP 245, S. 113, 115; *Dekret erekcyjny Diecezjalnego Instytutu Akcji katolickiej w Częstochowie*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. VI, 1931, Nr. 1, S. 7; J. Związek, *Ks. Antoni Zimniak pierwszy biskup...*, S. 428.

ger Zeit wandte sich Bischof Kubina an den Papst mit der Bitte um die Ernennung Antoni Zimniaks zum Weihbischof der Diözese Tschenstochau. Im Schreiben vom 1. Juli 1936 Jahr betonte er dessen Veranlagungen und Talente: Arbeitsamkeit, priesterischen Eifer, harmonische Zusammenarbeit mit dem Bischof, die Anerkennung seitens des apostolischen Nuntius und des Primas von Polen sowie den allgemeinen Respekt, den er beim Klerus genoss. Außerdem schrieb Bischof Kubina, dass es einen würdigeren Kandidaten für dieses Amt weder in der Diözese, als auch außerhalb ihrer Grenzen gibt⁷⁴.

Am 14. August 1936 Jahr ernannte Papst Pius XI. mit der Bulle *Pro supremi apostolatus officio* Priester Antoni Zimniak zum Titularbischof von Dionisiana in Afrika und Weihbischof der Diözese Tschenstochau⁷⁵. Nachdem der neu ernannte Bischof diese Nachricht erhalten hatte, begab er sich zum Heiligen Stuhl, wo er sich am 16. September mit Kardinal Marmaggi, dem ehemaligen apostolischen Nuntius in Polen, traf. Fünf Tage später wurde er in einer privaten Audienz von Papst Pius XI. empfangen. Ein weiteres Treffen hielt er am 27. September mit dem Staatssekretär Kardinal Pacelli ab⁷⁶.

Am 18. Oktober 1936 Jahr fand die Konsekrationsfeier in der Tschenstochauer Kathedrale statt. Der Hauptkonsekrator war Bischof Kubina, die Mitkonsekratoren Militärbischof Józef Gawlina und Weihbischof von Kielce Franciszek Sonik⁷⁷. Außer den kirchlichen Würdenträgern nahmen an den Feierlichkeiten, denen eine Eh-

⁷⁴ Vgl. Archiwum Archidiecezji Częstochowskiej, Sygn. AP 245, S. 125–126.

⁷⁵ Vgl. *Nominacja ks. biskupa – sufragana częstochowskiego*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. XI, 1936, Nr. 4, S. 42; *Bulla nominacyjna dla ks. biskupa – sufragana*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. XI, 1936, Nr. 5, S. 47; *Bulla nominacyjna bpa A. Zimniaka*, „Acta Apostolicae Sedis”, Jg. XXVIII, 1936, S. 404.

⁷⁶ Vgl. Archiwum Archidiecezji Częstochowskiej, Sygn. AP 245, S. 127.

⁷⁷ Vgl. *Pierwszy biskup sufragan diecezji częstochowskiej*, „Niedziela”, Jg. XI, 1936, S. 422; *Konsekracja pierwszego biskupa – sufragana diecezji częstochowskiej*, „Goniec Częstochowski”, Jg. XXXI, 1936, Nr. 243, S. 1–2.

renkompanie mit Fahne und Orchester sowie eine Repräsentations-
truppe der Feuerwehr Glanz verlieh, u. a. General der Polnischen
Armee Janusz Gąsiorowski und der Tschenstochauer Landrat
Władysław Rozmarynowski teil. Die Aufmerksamkeit aller versam-
melten zogen Geschenke, die Bischof Zimniak überreicht wurden:
ein reich verzierter Hirtenstab vom Tschenstochauer Klerus und eine
Bischofsmütze von Gläubigen der Gemeinde der Heiligen Dreifal-
tigkeit in Bendzin. Nach der Konsekration fand ein Empfang auf
dem Hellen Berg statt. Es wurden dabei viele Glückwunscheden
gehalten. Als erster sprach Bischof Kubina, dann Landrat Rozmary-
nowski, General Gąsiorowski und Bischof Sonik. Vom Tschen-
stochauer Klerus nahm Priester Franciszek Zientara aus Zawiercie
das Wort, der in einer etwas längeren Ansprache Bischof Zimniak als
„Aristokraten des Geistes“ bezeichnete, der sich seit den ersten Jah-
ren seines Priesterdienstes großem Respekt und Anerkennung erfreut
und auf den man seit langer Zeit große Hoffnungen setzt. Nach den
Glückwünschen sprach als letzter Militärbischof Gawlina⁷⁸.

Bereits von Anfang seines Hirtendienstes an zeichnete sich der
neue Bischof durch Bescheidenheit und großen Fleiß aus. Wahr-
scheinlich aus Bescheidenheit nahm er das Recht auf ein Wappen
und einen Wappenspruch nicht wahr. In seiner Hinterlassenschaft
befand sich auch kein eigenes Wappensiegel⁷⁹. Mit immenser Hinga-
be stand er bei der Verwaltung der Diözese dem Diözesanbischof zur
Seite. Er stattete in den Gemeinden Pastoralbesuche ab sowie errich-
tete in Ausübung besonderer Befugnisse neue Seelsorgeeinheiten
(Zweiggemeinden in Dźbów, Strzelce Wielkie, Psary, Wrzosowa und
Kowalowiec in Radomsko). Er war auch für die Besetzung kirchli-

⁷⁸ Vgl. *Konsekracja J. E. biskupa – sufragana A. Zimniaka*, „Niedziela”, Jg. XI, 1936, Nr. 43, S. 526; *Z uroczystości konsekracji pierwszego biskupa – sufragana diecezji częstochowskiej*, „Goniec Częstochowski”, Jg. XXXI, 1936, Nr. 244, S. 4–5.

⁷⁹ Vgl. P. Wolnicki, *Herby biskupów częstochowskich*, „Ziemia Częstochowska”, Jg. XXXII, 2005, S. 435–436.

cher Stellen zuständig⁸⁰. In den Jahren 1936–1939 erteilte er die 38 Seminaristen Diakonweihe⁸¹. 1938 reiste er erneut nach Rom. Am 16. April wurde er von Papst Pius XI. in einer Privataudienz empfangen. Er nahm auch an liturgischen Feiern während der Karwoche in Rom teil⁸².

Er hatte keine besondere Ausbildung erhalten und trug keinen wissenschaftlichen Titel, trotzdem betrieb er eine vielfältige schriftstellerische Tätigkeit. In den Jahren 1929–1937 schrieb er 38 Artikel, welche spirituelle, gesellschaftliche und theologische Fragen behandelten. Sie wurden vor allem in „Niedziela“, „Goniec Częstochowski“ und „Czyn Katolicki“ („Katholischer Einsatz“)⁸³. Außerdem hinterließ er eine reiche Sammlung von Predigten in Form von Handschriften (ca. 1000 Seiten)⁸⁴.

Er blieb im Gedächtnis des Tschenstochauer Klerus ein edler Mensch, vom Geist Gottes erfüllter Priester und treuer Gehilfe von Bischof Kubina⁸⁵. Ein Priesterkollege schrieb über ihn: „Der armen Dorfbevölkerung entstammend, durchging er als Vikar, Religionsleh-

⁸⁰ Vgl. A. Długosz, *Pasterskie poczynania biskupów pomocniczych diecezji częstochowskiej*, [in:] *Błogosławione, choć trudne...*, S. 133–134; *Dekret utworzenia placówki duszpasterskiej w Dźbowie*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. XII, 1937, Nr. 4, S. 64–65; *Dekret utworzenia placówki duszpasterskiej w Strzelcach Wielkich*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. XII, 1937, Nr. 4, S. 65; *Dekret utworzenia placówki duszpasterskiej w Psarach*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. XII, 1937, Nr. 4, S. 65; *Dekret utworzenia placówki duszpasterskiej we Wrzosowej*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. XIII, 1938, Nr. 1, S. 4; *Dekret utworzenia placówki duszpasterskiej na Kowalowcu w Radomsku*, „Wiadomości Diecezjalne”, Jg. XIII, 1938, Nr. 4, S. 72.

⁸¹ Vgl. Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Częstochowskiej w Częstochowie, *Kronika...*, Bd. 1, S. 285–286 u. 307.

⁸² Vgl. Archiwum Archidiecezji Częstochowskiej, Sygn. AP 245, S. 131.

⁸³ Vgl. J. Związek, *Zimniak Antoni (1878 – 1943)*, [in:] *Słownik polskich teologów katolickich*, Bd. 7, S. 491–492.

⁸⁴ Vgl. Archiwum Archidiecezji Częstochowskiej, Sygn. KB 288, S. 1–1000.

⁸⁵ Vgl. Z. Goliński, *Śp. Ks. Antoni Zimniak, I biskup pomocniczy diecezji częstochowskiej*, „Częstochowskie Wiadomości Diecezjalne”, 1962, Bd. 36, Nr. 5, S. 146.

rer, Kaplan, Pfarrer, Dekan, Generalvikar und Weihbischof alle Stufen des priesterlichen Dienstes. Den Weg zu den immer höheren Würden eröffneten ihm sein Fleiß, sein Eifer und seine Treue gegenüber dem Priestertum Christi⁸⁶.

Zusammenfassung

Während der ersten drei Monate ihres Bestehens befand sich die Diözese Tschenstochau vorübergehend unter der Oberhoheit der Bischöfe von Włocławek. Zuerst wurde sie von Bischof Stanisław Zdzitowiecki und dann von Bischof Władysław Krynicki verwaltet. Erst am 2. Februar 1926 übernahm der erste Ortsbischof Teodor Kubina ihre Geschäfte. Auf seinen Schultern lastete die Verantwortung für den Aufbau der Strukturen und des spirituellen Lebens der neu entstandenen Diözese. Bischof Kubina zeigte sich allen diesen Herausforderungen gewachsen, obwohl es ihn viel Mühe und Anstrengung kostete. Dies war umso mehr der Fall, als ihn während der ersten zehn Jahre seines Dienstes ihm nämlich keinen Auxiliarbischof zur Seite stand. Erst ab 1936 wurde ihm Weihbischof Antoni Zimniak eine äußerst wichtige Stütze.

⁸⁶ Vgl. J. Związek, *Ks. Antoni Zimniak pierwszy biskup...*, S. 416.

EWELINA KOBIELA

**ERZIEHUNG ZUM GLAUBEN ALS WICHTIGER FAKTOR
DER ERZIEHUNGS- UND BILDUNGSARBEIT
DER KONGREGATION DER SCHWESTERN
VON DER HL. JUNGFRAU UND MÄRTYRIN KATHARINA
IN POLEN IN DEN JAHREN 1571–2011**

Einführung

Die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts war eine Zeit, in der die Reformen nach dem Konzil von Trient in Angriff genommen wurden und viele neue kirchliche Erziehungs- und Bildungsanstalten gegründet wurden. Dazu gehörten unter anderem Priesterseminare, Universitäten, Oberschulen sowie Pfarr- und Klosterschulen. Im Ermland fand die Trienter Reform die Unterstützung herausragender Seelsorger, zu denen die dortigen Bischöfe zählten. Ein Vordenker auf diesem Gebiet war Kardinal Stanislaus Hosius, der im Jahre 1551 zum Bischof vom Ermland ernannt wurde. Mit Eifer machte er sich daran, die durch den Protestantismus gefährdete Einheit der Kirche zu verteidigen. Um den Katholizismus in der Region zu stärken, holte er nach Braunsberg die Jesuiten. Kardinal Hosius gab sich die Mühe, die religiöse Erneuerung zu betreiben, indem er sich um die Seelsorge der Ermländer Bevölkerung kümmerte. Um eine angemessene Ausbildung den Geistlichen der Diözese zu gewährleisten, gründete er in Braunsberg das erste Priesterseminar in Polen. Die von Hosius in Angriff genommenen Aktivitäten wurden von seinem Nachfolger, Bischof Marcin Kromer, fortgesetzt. Er trug den Priestern auf, die Gläubigen in ihren Pfarrgemeinden über zentrale Inhalte des Glaubens und die Bedeutung der Sakramente zu unterrichten. Er

verpflichtete die Gläubigen der katholischen Kirche dazu, an Feiertags- und Sonntagen die Heilige Messe zu besuchen. Das von den Jesuiten in Braunsberg gegründete Kolleg bildete junge Männer zu Angehörigen einer neuen Priesterelite aus. Bischof Kromer interessierte sich auch für die Verbreitung der Bildung in seiner Diözese. Kardinal Hosius und Bischof Kromer waren als herausragende Vertreter der katholischen Reform der Ansicht, dass in der Ermländer Diözese ein geistiger Wandel notwendig ist. Die von ihnen eingeleitete Kirchenreform belebte das religiöse Leben und hatte eine Wiedergeburt des Glaubens und der christlichen Werte im Ermland zur Folge¹.

In derselben Zeit wurde die Kongregation der Schwestern von der hl. Jungfrau und Märtyrin Katharina ins Leben gerufen. Mit ihr wurde in Polen eine neue Regel und die neue Organisation des Ordenslebens für Frauen eingeführt, welche die Kontemplation in die apostolischen Tätigkeiten integrierte. Die Verfechterin dieses Lebensstils für weibliche Orden war die Braunsbergin Regina Protmann (1552–1613)². Bis zum neunzehnten Lebensjahr wuchs sie im Elternhaus auf. Im Jahre 1571 verließ sie es, ihrer Berufung folgend, um zusammen mit anderen Mädchen Gott und den Nächsten zu dienen. Sie suchte nach entsprechenden Möglichkeiten und Mitteln, um den Bedürftigen zu helfen, pflegte die Kranken und kümmerte sich um einsame und gebrechliche Menschen. Mit der Zeit konnten Regina und ihre Mitschwestern auch andere Mädchen für diesen Dienst gewinnen. Auf der Suche nach Gottes Hilfe, vertraute Regina ihr Werk der Obhut der heiligen Katharina aus Alexandrien an und wählte sie zur Schutzpatronin ihrer Ordensgemeinschaft³. Mit Hilfe der Jesuiten

¹ Vgl. A. Szorc, *Dzieje diecezji warmińskiej (1243-1991)*, Olsztyn 1993, S. 93–96.

² Vgl. A. Mirek, *Atlas żeńskiego ruchu zakonnego na ziemiach polskich XIX i XX wieku*, Lublin 2007, S. 17.

³ Vgl. B. Śliwińska, *Dzieje Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy w latach 1571-1772*, Olsztyn 1998, S. 54–58.

schrieb sie eine Ordensregel, die am 18. März 1583 im Heilsberger Schloss vom damaligen Ermländer Bischof Marcin Kromer genehmigt wurde. Im Laufe der Zeit wurde die Regel mehrmals den Anforderungen und Bedürfnissen des Ordens angepasst und dann am 12. März 1602 in Wilna von Bischof Piotr Tylicki gebilligt. An demselben Tag wurde sie auch von dem apostolischen Nuntius Claudio Rangoni genehmigt⁴. Seit dieser Zeit unterstand die Kongregation der Schwestern von der hl. Jungfrau und Märtyrin Katharina dem päpstlichen Recht und konnte eine eigene Tätigkeit entwickeln. Die Katharinerinnen schlossen sich der nachkonziliaren kirchlichen Reformbewegung an, verließen die Klausur und widmeten sich der Arbeit mit Kranken, Armen und Einsamen. Konzentrierten sich die Jesuiten auf die Arbeit mit der männlichen Jugend, stellte Regina im Zentrum ihrer Aktivitäten die Mädchen und jungen Frauen. Ihre Mitschwestern beschäftigten sich mit der Ausbildung und Erziehung im christlichen Geist, indem sie Schulen gründeten und um für arme Kinder sorgten. Nach dem Tod der Ordensgründerin wurde ihre Arbeit von ihrer Nachfolgerinnen fortgesetzt. Gemäß der Weisung Regina Protmanns wurden die Aktivitäten des Ordens an die jeweils neuen Umstände angepasst⁵.

1. Erziehung zum Glauben in den Regeln, Konstitutionen und Direktorien der Kongregation

Die Erziehung der Mädchen stellte eine Antwort auf die Bedürfnisse der damaligen Gesellschaft dar. Das hohe Bildungsniveau in den Jesuitenschulen stand im Kontrast zu der vernachlässigten Bil-

⁴ Vgl. *Żywoł Sługi Bożej Reginy Protmann, Założycielki Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy napisany przez wiarygodnego kapłana*, Grottaferrata–Rom 1979, S. 27.

⁵ Vgl. B. Śliwińska, *Dzieje Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny...*, S. 142–149.

derung der weiblichen Jugend. Regina Protmann wurde auf das Problem der unbefriedigenden Bildung und Erziehung der insbesondere aus armen Verhältnissen stammenden Mädchen im Ermland aufmerksam. Als eine Person, die sich auf die Nöte der Menschen einließ, setzte sie sich es zum Ziel, dieses Problem zu lösen. Das Engagement auf diesem Gebiet wurde zum Hauptziel ihrer Kongregation. Ihr Biograf schreibt wie folgt: *Darüber hinaus war es etwas in der damaligen Zeit Neues und Unerhörtes, aber auch sehr Kluges und Umsichtiges, dass Regina in ihrem Konvent in Braunsberg eine Schule für Mädchen und junge Frauen gründete. Auf diese Weise beabsichtigte sie, die Liebe und Furcht Gottes in die jungen Herzen zu pflanzen und dabei ihnen den Zugang zum Lese- und Schreibunterricht zu bieten, was notwendig und außerordentlich förderlich für die Entwicklung der christlichen Gemeinden ist. Die im Hinblick auf die Bildung und Erziehung vernachlässigten Jugendlichen und Kinder wuchsen nämlich wie Zwergbäume und Wildschweinchen im Wald auf, so dass sie der ganzen Gesellschaft nur einen großen Schaden und über sie ein Unglück bringen*⁶. Im der zitierten Passage betont der Verfasser Reginas Streben danach, dass die junge Generation im christlichen Geist geformt wird. Deswegen wurde in der zweiten Regel des Ordens die Pflicht der Erziehung zum Glauben und des Unterrichts für Kinder und weibliche Jugendliche festgeschrieben⁷. Diese Bestimmung hatte zur Folge, dass die Schulbildung in den Ordenshäusern erfolgte, in denen den Mädchen sowohl die religiösen Grundkenntnisse, als auch das allgemeine und praktische Wissen beigebracht wurde. Diese Elemente wurden im Erziehungs- und Bildungsprogramm über Jahrhunderte umgesetzt. Die Regel, obwohl von den Ermländer Bischöfen mehrmals ergänzt und modifi-

⁶ Vgl. *Żywot...*, S. 22–23.

⁷ Vgl. *II Regula*, Braniewo 1602, Art. 22.

ziert, blieb bis zum Jahr 1903 in Kraft⁸. Die über drei Jahrhunderte veröffentlichten Erklärungen und Verordnungen der Ermländer Bischöfe sollten ihre Bestimmungen nur erläutern, erweitern oder ergänzen.

Eingehender als in den Regeln wurden die Vorschriften der Kongregation in den Direktorien dargelegt. Im Jahre 1888 wurde in Braunsberg *Das geistige Direktorium der Kongregation von der hl. Jungfrau und Märtyrin Katharina*⁹ herausgegeben, in dem man die Vorschriften der Kongregation ausführlich darstellte. Sie betrafen das Leben und die Aktivitäten der Schwestern in und außerhalb der Konvente sowie ihre Rolle im Unterricht und in der Erziehung der Mädchen zum Glauben¹⁰. Eine entscheidende Rolle bei der Entwicklung von normativen Strukturen der Kongregation spielte die Regel, die am 23. Mai 1903¹¹ durch den Heiligen Stuhl gebilligt wurde. Sie führte Veränderungen in den organisatorischen Strukturen ein, die im Zusammenhang mit der Entwicklung der Kongregation und ihrer Einteilung in Provinzen notwendig waren. Gleichzeitig blieb sie dem in der Regel des Jahres 1602 enthaltenen seelischen Erbe der Gründerin, insbesondere in Bezug auf die Mädchenbildung, treu¹².

Wesentliche Veränderungen, welche die Bildungs- und Erziehungsarbeit betrafen, wurden erst in der *Regel der Kongregation der Schwestern von der hl. Jungfrau und Märtyrin Katharina* ausgeführt.

⁸ Vgl. B. Śliwińska, *Dzieje Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny...*, S. 103.

⁹ Vgl. J. A. Wicher, *Beitliches Direktorium der Congregation der hl. Jungfrau und Martyrin Catharina*, Braunsberg 1888.

¹⁰ Ebd., S. 190.

¹¹ Das Original dieser Regel wird in Münster im Provinzarchiv der Schwestern von der hl. Katharina aufbewahrt; herausgegeben wurde sie in Braunsberg im Jahre 1904.

¹² Vgl. B. Śliwińska, *Czterechsetlecie papieskiej aprobaty Reguły Zgromadzenia Sióstr świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy (1602-2002)*, „Studia Warمیńskie”, 2003, Bd. 15, S. 414.

Sie wurde am 25. November 1932¹³ durch die römische Ordenskongregation gebilligt. Das Innovative an der neuen Regel war eine gründliche Beschreibung der Art und Weise, auf welche die Katharinerinnen ihre Zöglinge zu betreuen hatten, damit sie im Glauben aufwachsen und nach Heiligkeit streben können.

In den weiteren Konstitutionen der Kongregation der Schwestern von der hl. Jungfrau und Märtyrin Katharina vom Jahre 1971¹⁴, 1977¹⁵ und der zurzeit in Kraft befindlichen, die aus dem Jahre 1990 stammt, wird lediglich im Paragraph 4 über das Ziel und die Lebensform der Kongregation der Schwestern von der hl. Katharina präzisiert, dass die Schwestern gemäß dem Charisma und der Spiritualität ihrer Gründerin apostolische Aufgaben im Dienst an den Nächsten übernehmen. Es ging hier um Bereiche wie Gesundheitspflege, der christlichen Erziehung, der Sozial- und Pastoralarbeit¹⁶.

2. Umsetzung der Erziehung zum Glauben in den von Katharinerinnen betriebenen Erziehungs- und Bildungsanstalten

Die Anfänge der von Katharinerinnen betriebenen Erziehungs- und Bildungsanstalten gehen auf die achtziger Jahre des 16. Jahrhunderts zurück¹⁷. Die selige Regina Protmann, die sich am Vorbild des Jesuitenkollegs in Braunsberg orientierte, begann in dieser Zeit,

¹³ Vgl. *Reguła Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny dziewicy i męczenniczki*, Braniewo 1934.

¹⁴ Vgl. *Konstytucje Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*, Grottaferrata-Rom 1971.

¹⁵ Vgl. *Konstytucje Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy*, Grottaferrata-Rom 1977.

¹⁶ Ebd., § 4, S. 18. Vgl. <http://www.katharinenschwestern.de/spiritualitaet.html> [05.11.2003].

¹⁷ Vgl. W. Kilian, *Praca wychowawcza sióstr św. Katarzyny, Dziewicy i Męczennicy w latach 1571–1772*, „Studia Warmińskie”, 1985–1986, Bd. 22–23, S. 123.

Klosterschulen für Mädchen zu gründen. Dort brachten die Katharinerinnenschwestern ihren Zöglingen Religion und gute Sitten bei, um sie zu idealen Christinnen zu erziehen. Darüber hinaus arbeiteten sie an ihren Lese- und Schreibfertigkeiten, damit die Schülerinnen ein angemessenes geistiges und kulturelles Niveau erreichen können. In den Schulen sollten die Mädchen auch an das liturgische Leben dadurch hingeführt werden, dass sie im Kirchenchor sangen sowie im Gebet liturgische Bücher und die Heilige Schrift benutzten. Außerdem sollten sie praktische Dinge lernen. Dazu gehörten unter anderem das Nähen, Weben, Sticken, Spinnen, Kochen und andere Hausarbeiten. Es handelte sich um eine „Schule des Lebens“, welche die Mädchen auf das Leben in der Familie als Ehefrauen und Mütter vorbereitete¹⁸. Den Erziehungs- und Bildungsaktivitäten der Klosterschulen setzte das sog. Klostersgesetz vom 31. Mai 1875 ein Ende, das zwei Jahre später, d.h. im Jahre 1877, in Kraft trat. Kraft des Gesetzes wurden die Schwestern verpflichtet, die Anstalten zu verlassen, die sich an den Konventen befanden und in denen die Katharinerinnen als Lehrerinnen arbeiteten¹⁹.

Nach der Aufhebung der Klosterschulen arbeiteten die Katharinerinnen an Ermländer Stadtschulen als Lehrerinnen. Obwohl sich die Schwestern seit Jahrhunderten auf Erziehungs- und Bildungsarbeit mit Kindern und Jugendlichen spezialisierten, und daher ihren Schulen ein hohes Niveau gewährleisteten, wurden sie im Zuge des Gesetzes vom Mai 1872 über die Entlassung der an den öffentlichen Schulen tätigen Ordensmitglieder verpflichtet, innerhalb von drei Jahren ihre Arbeitsplätze zu verlassen. Die Schwestern wurden von Laienlehrern abgelöst. Auf diese Weise wurde die Wirkung der Kon-

¹⁸ Ebd., S.124.

¹⁹ Vgl. H. Hümmeler, *Regina Protmann und die Schwestern von der hl. Katharina*, Siegburg 1955, S. 168; J. Jasiński, *Świadomość narodowa na Warmii w XIX wieku*, Olsztyn 1883, S. 232.

gregation der Schwestern von der hl. Jungfrau und Märtyrin Katharina an Ermländer Stadtschulen endgültig beendet²⁰.

Bereits viel früher als die staatlichen Behörden wurden die Schwestern auf allgemeine gesellschaftliche Trends im Zusammenhang mit der Vorbereitung von Frauen auf das Leben in den Familien aufmerksam. Um den Bedürfnissen der neuen Epoche Rechnung zu tragen, gründeten sie daher Haushaltsschulen²¹. Zu den Aufgaben dieser Anstalten gehörte die Vorbereitung der Mädchen auf die Erfüllung unterschiedlicher Aufgaben in der Familie, Gesellschaft und Kirche²². Die Haushaltsschulen wurden während des zweiten Weltkrieges offiziell aufgelöst.

Neben den Haushaltsschulen betrieben die Katharinerinnen in Königsberg und in Allenstein²³ zwei Anstalten für Krankenpflegerinnenausbildung. Ihre Tätigkeit ist in diesem Bereich jedoch nicht genau bekannt, weil in den Archiven der Kongregation nur knappe Berichte der dortigen Schwestern erhalten geblieben sind. Diese Schulen boten den Kandidatinnen, die der Kongregation beitreten wollten, eine gute Vorbereitung auf den Beruf der Krankenschwester.

In Obhut der Schwestern befanden sich auch Kinder in den Kindergärten, Mädchenpensionaten und Waisenhäusern. Katharinerinnen befassten sich auch mit pädagogischer Arbeit in den Katechese-räumen und anschließend auch an den Schulen. Durch solche Aktivitäten haben sie ihren Zöglingen das Glaubensgut vermittelt.

Die polnischen Teilungen und der spätere Ausbruch des zweiten Weltkrieges hielten die Entwicklung der Kongregation auf. Trotz der

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. B. Śliwińska, *Udział siostr św. Katarzyny w edukacji dzieci i młodzieży żeńskiej na Warmii w latach 1571-1877*, „Komunikaty Warmińsko-Mazurskie”, 1994, Nr. 1, S. 33.

²² Ebd.

²³ Provinzarchiv der Kongregation der Schwestern von der hl. Katharina Jungfrau und Märtyrin in Braunsberg, Sygn. PP-h-2.

schweren Situation und vieler Hindernisse, gegen die sie in dieser Zeit anzukämpfen hatten, gaben die Katharinerinnen ihre erzieherischen Dienst nicht auf, sondern, im Gegenteil, sie setzten es fort. Der Krieg und die mit ihm verbundenen Erfahrungen hatten einen negativen Einfluss auf die Erziehungs- und Bildungsarbeit der Schwestern von der heiligen Katharina. Trotzdem machten sie sich direkt nach dem Ende des Krieges unter ganz neuen Bedingungen erneut daran, die junge Generation im christlichen Geist zu erziehen. Sie eröffneten erneut Kindergärten und Waisenhäuser sowie kümmerten sich um die christliche Erziehung von Kindern und Jugendlichen, indem sie sich in die Katechese und die Arbeit mit religiösen Gruppen engagierten. Durch diese Arbeit konnten sie ihren Zöglingen eine religiöse Haltung sowie moralische und gesellschaftliche Werte beibringen.

3. Vorbereitung der Ausbilderinnen an den Erziehungs- und Bildungsanstalten

Die Katharinerinnen waren von Anfang an Klosterschulen als Lehrerinnen tätig. Über ihre Fähigkeiten in diesem Beruf kann es nur Vermutungen geben, weil es in den Archiven zu diesem Thema keine Informationen gibt. Es unterliegt jedoch keinem Zweifel, dass für die Schwestern die Ausbildungschancen unzugänglich waren, die den Laienlehrern offen standen, denn es gab in dieser Zeit keine öffentlichen Schulen für weibliche Jugendliche. Die Mädchen aus wohlhabenden Familien hatten die Möglichkeit, privat in den Häusern unterrichtet zu werden. Gerade eine solche Ausbildung dürfte die Gründerin des Konvents Regina Protmann erhalten haben. Der anonyme Biograf stellt sie als eine sehr intelligente Frau dar²⁴.

²⁴ Vgl. *Žywot...*, S. 41.

Ausschlaggebend für den Zeitpunkt, an dem eine neue Schwester die Arbeit mit Kindern beginnen konnte, war ihr Ausbildungsniveau beim Eintritt in das Kloster²⁵. Am Anfang waren die neuen Schwestern auf die Erziehungs- und Bildungsarbeit von älteren Lehrerinnen vorbereitet. Sie zeigten den jüngeren Mitgliedern des Konvents die Realität des Schullebens und vermittelten ihnen außer dem inhaltlichen Wissen auch die nötigen methodischen Empfehlungen. Da der damalige Ermländer Bischof J. Hohenzollern in den vier weiblichen Klosterschulen²⁶ keine männlichen Lehrer anstellen wollte, erließ er am 19. September 1827 eine Verordnung, in dem er bestimmte, dass an allen vier Konventen der Kongregation, d. h. in Braunsberg, Heilsberg, Wormditt und Röbel Bildungsanstalten – so genannte Seminare – für künftige Lehrer eingerichtet werden, welche die Schwestern auf den Lehrerberuf vorbereiten sollten²⁷.

Der Lehrplan und die Schulfächer entsprachen dem allgemeinen Seminarprogramm. Nach der Beherrschung des vorgesehenen Lernstoffs legten die Schwestern in Braunsberg ein Examen ab²⁸. Die Seminare an den Konventen existierten überdauerten mehr als dreißig Jahre. 1859 ließ sie Bischof J. Geritz, der Nachfolger von Bischof J. Hohenzollern, zu einem einzigen Seminar der Katharinerinnen in Braunsberg fusionieren. Er war der Ansicht, dass die einheitliche Vorbereitung der Schwestern auf den Lehrerberuf notwendig war. Im Jahre 1874 wurde die Tätigkeit des Lehrerseminars in

²⁵ Archiv der Ermländer Erzdiözese in Allenstein, Sygn. AB J W 4.

²⁶ G. Bellgardt, *Die Bedeutung der Kongregation der hl. Katharina für die Erziehung der Mädchen*, Berlin–Steglitz 1931, S. 20.

²⁷ Vgl. Allgemeines Archiv der Kongregation der Schwestern von der hl. Katharina Jungfrau und Märtyrin in Grottaferrata, *Hausbuch des Jungfrauenconvents zu Braunsberg. Anno 1615* (weiter: AGKath), S. 109; H. Hümmeler, *Regina Protmann und Schwestern von der hl. Katharina*, Siegburg 1955, S. 147.

²⁸ Vgl. I. Mozola, *Praca wychowawcza Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy wśród dzieci i młodzieży w diecezji warmińskiej w latach 1772-1870*, „Studia Warmińskie”, 1998, Bd. 35, S. 534.

³⁰ AGKath, S. 286.

Braunsberg eingestellt. Nach der Aufhebung der Schule wurden die Kandidatinnen der Kongregation von der hl. Katharina an der Katholischen Höheren Mädchenschule in Braunsberg ausgebildet²⁹.

Der Umstand, dass sie Katharinerinnen der immer neue Kindergärten eröffneten, hatte zur Folge, dass es unerlässlich wurde, immer mehr Schwestern in diesem Bereich auszubilden, damit sie solche Institutionen leiten konnten³⁰. Im Ermland existierte damals nur eine Bildungsanstalt für Kindererzieherinnen und -betreuerinnen, die den Mädchen eine vollständige pädagogische Ausbildung bot und vom preußischen Ministerium für Volkswohlfahrt gefördert wurde³¹. Die Ausbildung dort dauerte anderthalb Jahre. Aus den erhaltenen Unterlagen, die im Mutterhaus der Katharinerinnenordens in Rom aufbewahrt werden, geht eindeutig hervor, dass die Schwestern, bevor sie sich als Kindergärtnerinnen betätigten, in Königsberg die gleiche Ausbildung wie die jungen Laienfrauen erhielten. Nach dem 1. April 1927 nahm die Anstalt für Erzieherinnen und Betreuerinnen keine jungen Frauen polnischer Herkunft mehr auf³². Angesichts dessen versuchte die Ermländer Schulgesellschaft in Allenstein, ein privates Seminar für Kinderhortschwestern zu gründen, das im September des Jahres 1930 eröffnet wurde.

Die Laienmädchen und Ordensfrauen, die am Seminar lernten, erwarben nach einer zweijährigen Ausbildung und dem Bestehen eines Staatsexamens eine Berufsqualifikation und arbeiteten³³ dann

²⁹ AGKath, S. 286.

³⁰ Ebd., S. 237–239.

³¹ Ebd.

³² Vgl. H. Chałupczak, *Prywatne przedszkola na terenie Niemiec w latach 1919-1939*, „Komunikaty Warmińsko-Mazurskie”, 1982, Nr. 4, S. 367; J. Chłosta, *Przyczynki do dziejów przedszkoli polskich na Warmii w latach 1927-1939*, „Komunikaty Warmińsko-Mazurskie”, 1978, Nr. 3, S. 375–376.

³³ Vgl. *Katholische Caritas und Katholisches Vereinswesen in der Diözese Ermland*, Braniewo 1931, S. 68; M. Napiórkowska, *Działalność wychowawcza i oświatowa Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny w diecezji warmińskiej w la-*

in Ermländer Kindergärten. Im Jahre 1939 wurde das Seminar für Kinderhortschwestern geschlossen³⁴.

Nach dem zweiten Weltkrieg verfügten die Schwestern, die die Kinder in den Kindergärten betreut haben, über eine entsprechende Ausbildung, die sie noch am Allensteiner Seminar erwarben. Nachdem die Tätigkeit der Kindergärten eingestellt worden war, war es nicht mehr erforderlich, dass sich Katharinerinnen im Bereich der Arbeit mit den Kleinsten ausbilden lassen. Als es sich erneut die Möglichkeit bot, Kindergärten zu eröffnen, begannen die Schwestern, die Pädagogischen Hochschulen zu besuchen, um eine entsprechende Qualifikation zu erwerben³⁵.

Zusammenfassung

Das Glaubensleben ist im Menschen angelegt. Die Familie vermittelt dem jungen Menschen die Grundinhalte des Glaubens und ebnet den Weg für den gesamten Erziehungsprozess. Schon die alten Griechen, insbesondere Platon, vertraten die Ansicht, dass *die Familie die grundlegende Zelle des gesellschaftlichen Lebens und die wichtigste Erziehungseinrichtung*³⁶ ist. Für Kinder ist sie eine Schule des Glaubens und des christlichen Lebens. Institutionen wie die Kirche, der Staat und die Schule haben die Pflicht, die Eltern bei der Erziehung ihrer Kinder zu unterstützen (vgl. GE 5; GS 52; AdFK 227).

Auch die Kongregation der Schwestern von der hl. Jungfrau und Märtyrin Katharina nahm in Polen während der vier Jahrhunderte ihres Bestehens aktiv am Prozess der religiösen Erziehung der jun-

tach 1870-1939, „Komunikaty Warmińsko-Mazurskie”, 1996, Nr. 4, S. 554–557.

³⁴ M. Napiórkowska, *Działalność wychowawcza i oświatowa...*, S. 556.

³⁵ Vgl. Handarchiv der Katharinerinnen.

³⁶ Vgl. S. Smarzyński, *Wychowanie w rodzinie*, Wrocław 1978, S. 15; B. Lulek, *Rodzina i szkoła wobec rozwoju osobowości dziecka*, Kraków 2000, S. 9.

gen Generation, an der Bildung und Erziehung der Kinder und Jugendlichen teil. Diese Aktivitäten wurden insbesondere in der Ermländer Diözese verfolgt, wo die junge Braunsbergerin Regina Protmann die Kongregation auf eigenes Betreiben gründete. Die selig gesprochene Frau, indem sie karitative und didaktische Ziele verfolgte, verstand ihre Arbeit als Dienst an Gott und an der Gesellschaft. Die Tätigkeit der neuen kirchlichen Familie war im 16. Jahrhundert – wie aus wissenschaftlichen Beiträgen hervorgeht – etwas Einzigartiges und Beispiellooses. Die kontemplativen Klöster waren früher der einzige Weg für Frauen gewesen, die den Werten des Evangeliums folgen wollten. Regina gründete dagegen eine Ordensgemeinschaft mit einem kontemplativ-aktiven Charakter. Ihr innovatives Werk war ein wahres Phänomen, das im Ermland der katholischen Kirche in einer schweren Zeit geschenkt wurde³⁷.

Die Kongregation der Schwestern von der hl. Jungfrau und Märtyrin Katharina, die im Zuge der nachtridentinischen Reformen ins Leben gerufen wurde, verband ihre durch das Charisma der Gründerin geprägten Aufgaben mit den Bedürfnissen der damaligen Menschen. Die Kongregation begann die Verfolgung ihres Auftrags im Ermland mit der Teilnahme an der karitativen Arbeit der Kirche und der von ihr betriebenen sittlich-religiösen Erneuerung mit Hilfe von Erziehungs- und Bildungsaktivitäten³⁸.

Die Bildung und Erziehung von Kindern und Jugendlichen gehörte über Jahrhunderte zu den Grundaufgaben der Katharinerinnen. Die Geschichte ihrer Aktivität weist verschiedene Phasen auf, was durch die in Polen, insbesondere im Ermland, herrschende politisch-gesellschaftliche und religiöse Situation bedingt wurde. Die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts war eine Zeit der Suche nach neuen Ideen und Wegen der Bildungsarbeit sowie der Bemühungen um

³⁷ Vgl. B. Śliwińska, *Dzieje Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny...*, S. 71.

⁴⁰ Ebd.

³⁸ Ebd.

einen entsprechenden Zugang zu den religiösen Bedürfnissen der Gesellschaft. Die Verfolgung der von der Gründerin festgelegten Ziele war keine einfache Aufgabe. Diese Zeit war im Ermland besonders für die katholische Kirche schwer. Zunächst hing dies mit der protestantischen Bewegung, später mit zahlreichen Kriegen und schließlich mit dem Verlust der Unabhängigkeit im Jahre 1772 zusammen. Darüber hinaus wurde die Bevölkerung durch Epidemien dezimiert. Die Naturkatastrophen erschwerten das Leben und hatten die Verarmung der Menschen zur Folge. Das Werk der seligen Regina Protmann wurde auch in diesen unruhigen Zeiten fortgesetzt. Trotz materieller Unsicherheit gingen die Schwestern ihrer Erziehungs- und Bildungsarbeit nach und erfüllten an den Klosterschulen in Braunsberg, Heilsberg, Wormditt und Röbel gewissenhaft ihre Aufgaben. Sie erzogen die Kinder und die weibliche Jugend im christlichen Geist und brachten den Zöglingen grundlegende Glaubenswahrheiten, gute Sitten, das Lesen, das Schreiben und die im Familienleben nützlichen Handarbeiten bei. Auf diese Weise hoben sie das geistige und sittliche Niveau der Mädchen und bereiteten sie auf ihr künftiges Leben in den Familien und der Gesellschaft vor.

Die politisch-gesellschaftlichen Entwicklungen in den Jahren 1772–1870 führten dazu, dass sich die preußische Regierung zum Ziel setzte, den Einfluss der katholischen Kirche im Ermland zu beseitigen, nachdem diese Region von Polen losgelöst und Preußen einverleibt wurde. Die staatlichen Gesetze hatten die Aufhebung der Orden, insbesondere deren zur Folge, die für die Leitung der Schulen zuständig waren. Die Anstalten der Kongregation überlebten jedoch diese Zeit. Die Schwestern gaben trotz schwierigerer Verhältnisse ihre Einrichtungen nicht auf. Sie haben in fast allen größeren Städten der Ermländer Diözese als Lehrerinnen an Grundschulen gearbeitet. Im Interesse der Schwestern lag die entsprechende Lehrerinnenausbildung. In der Zeit des Kulturkampfes mussten der Katharinerinnen zwar ihre Erziehungsaktivitäten für einige Jahre einstellen, aber ent-

sprechend dem Geist der Zeit übernahmen sie dann neue Aufgaben. Sie kümmerten sich um Kinder in den Waisenhäusern und betrieben ihre Erziehungs- und Bildungstätigkeit. In den Kindergärten Darüber hinaus führten sie Pensionate und befassten sich mit Jugendlichen im Oberschulalter, indem sie die Haushaltsschulen und die Krankenpflegerinnenschulen für sie gründeten. Trotz ungünstiger politischen Lage und zahlreicher Verfolgungen seitens der preußischen Besatzungsbehörden haben sie aufopferungsvoll das Erbe ihrer Gründerin weitergeführt.

Die Zeit des Zweiten Weltkrieges hielt die Entwicklung der Kongregation auf, aber setzte ihren Aktivitäten nicht ein Ende. Trotz Schwierigkeiten ließen sich die Katharinerinnen nicht einschüchtern, ganz im Gegenteil, sie setzten ihre Bildungstätigkeit fort. Der Ereignisse der Kriegszeit machten das Werk der Schwester zu einem großen Teil zunichte und erschwerten auch das Ordensleben. Die Nachkriegsjahre waren im Ermland, das im Zuge des Krieges erneut ein Teil des polnischen Staates wurde, eine Zeit des intensiven Aufbau von Strukturen der Kongregation und der Erneuerung ihrer Aktivitäten. Unter ganz neuen Verhältnissen gaben sich die Katharinerinnen auch diesmal die Mühe, unerschrocken und im Geist des christlichen, aufopfernden Einsatzes, der jungen Generation eine religiöse Erziehung zu gewährleisten. Die neue, für die Kirche ungünstige politische Situation, der Verlust der meisten Ordenshäusern, die vom Staat beschlagnahmt wurde sowie die Personalengpässe waren für die Erneuerung der Erziehungs- und Bildungsarbeit der Kongregation nicht förderlich. Trotz der schweren Lage blieben die Katharinerinnen dem Charisma ihrer Gründerin treu. Sie stellten unter Beweis, dass die Erziehungsarbeit der Kirche unter jeden Bedingungen – auch im Angesicht der Verfolgungen und Schikanen gegen die Gläubigen – fortgesetzt werden kann und soll.

Das in diesem Artikel behandelte Erziehungs- und Bildungsarbeit der Schwestern von der hl. Jungfrau und Märtyrin Katharina wider-

spiegelt die Geschichte der Kongregation. Der Beitrag bringt das über Jahrhunderte verwirklichte Charisma zur Geltung und führt ein Vorbild für den Einsatz dafür vor Augen, die christlichen Glaubensinhalte lebhafter und zugänglicher zu machen. Außerdem systematisiert er die Leistungen der Schwestern, was von großer Bedeutung sowohl für kirchliche, als auch für alle anderen Einrichtungen ist, welche auf diesem Gebiet tätig sind. Die Kenntnisse der Geschichte erweitern das Wissen und erlauben es, verschiedene Ansichten über die Katharinerinnen und ihre kirchlichen Aktivitäten – darunter diejenigen, mit denen man in der Kirche konfrontiert ist – überprüfen. Die Kirche muss ständig nach neuen Formen des Engagements suchen, um im Alltag ein Zeugnis der Gottes- und Nächstenliebe abzugeben. Denn es ist gerade ein klares Zeugnis, das die Menschen am meisten beeinflusst.

Die Kinder und Jugendlichen müssen vor destruktiven Subkulturen geschützt werden, die im Zuge der Krise der Autoritäten und sozialen Normen entstanden. Deswegen müssen dringlich nach Institutionen oder Zentren für Krisenintervention ins Leben gerufen werden, deren Ziel ist es, die Familien im Prozess der Vermittlung der christlichen Werte zu unterstützen und Hilfe an Kinder und Jugendliche aus dysfunktionalen Familien zu leisten. Wie Priester J. Tischner schrieb, sucht *der Mensch ... ein Ethos, einen Ort der Verwurzelung und einen Kreis des Vertrauten, einen Ort, an dem er sich wie zu Hause fühlen kann*³⁹. Die Schwestern der Kongregation von der hl. Jungfrau und Märtyrin Katharina verfügen über Erfahrungen, die es ermöglichen, den Menschen ein solches Haus zu bieten.

³⁹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, S. 420.

DER NICHT-SELBSTVERSTÄNDLICHE GOTT

*Wie Christus unter Menschen unerkannt blieb,
so auch Seine Wahrheit unter den gängigen Meinungen,
ohne sichtbaren Unterschied
Blaise Pascal¹*

Der Glaube kommt von außen. Zuerst ist er ein Ruf, ein Anziehen des Menschen von Gott, eine Einladung zum gemeinsamen Weg. *Der erste Schritt, mit dem man zum Glauben kommt, [ist] eine Gabe Gottes und ein Akt der Gnade..., die wirkt und den Menschen bis ins Innerste verwandelt* (PF 10). Der Schöpfer sucht den Menschen zuerst: *Adam, wo bist du?* (Gen 3,9). Gott will unser Glück und deshalb ergreift er die Initiative. *Gott ist er dem Menschen jederzeit und überall nahe. Er ruft ihn und hilft ihm, ihn zu suchen, ihn zu erkennen und ihn mit all seinen Kräften zu lieben* (KKK 1). Am vollkommensten drückt sich die Sorge um den Menschen im Kommen Christi auf die Welt aus, der *der für uns Menschen und wegen unseres Heils vom Himmel herabgestiegen* (Credo) ist. *Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt* (Joh 1,14). Der Logos verbirgt seine übernatürliche Majestät und offenbart den Vater durch die Solidarität mit der menschlichen Schwäche. Das Geheimnis des Messias besteht nicht auf seiner wunderbaren Kraft, sondern auf Liebe, die *langmütig ist, gütig ist, nicht ihren Vorteil sucht, alles erträgt und allem standhält* (vgl. 1 Kor 13, 4-7).

¹ B. Pascal, *Mysli*, übers. von T. Żeleński (Boy), Warszawa 1989, S. 354.

Jesus gibt ein Zeugnis vom Gott, der alles, was er besitzt, dem Sohn übergeben hat. *Gerade in diesem Geben drückt sich sein eigentliches, göttliches Reichtum aus. Gott ist der Reichste von allen, weil er der Ärmste von allen ist. Er besitzt nie etwas nur für sich, sondern immer auch für den anderen*². Die Urkenosis Gottes vollzieht sich also innerhalb der Heiligen Dreifaltigkeit. Die Antwort auf die Selbstentäußerung des Vaters ist der Gehorsam des Sohnes, seine ständige Verfügbarkeit gegenüber dem Willen des Vaters. Der Sohn ist alles, was er erhält und entgegennimmt. *Wenn sein Besitzen wenigstens für eine Weile aufhören würde, ein Entgegennehmen zu sein, und vom Prinzip her ein selbständiges Verfügen würde, würde er automatisch aufhören, der Sohn Gottes zu sein*³. Das Ostergeheimnis ist der Höhepunkt der Kenosis des Sohnes Gottes. *Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz* (Phil 2, 6–8).

Der vom heiligen Paulus betonte Gehorsam Jesu ist das Zeugnis seines Glaubens, also der Haltung, welche die Annahme des göttlichen Vorhabens und eine vertrauensvolle Unterwerfung unter den Plan Gottes ausdrückt. *Der Glaube Jesu stellt eine verborgene Kraft seines Lebens in engster Einheit mit dem Vater dar. Aus diesem Grund offenbart er sehr überzeugend das Antlitz des Vaters selbst*⁴. Die Antwort Jesu auf die Liebe des Vaters ist ein Licht für alle seine Schüler. Das Christentum besteht nicht so sehr in der Lieferung von Beweisen für die Existenz Gottes und der übernatürlichen Welt, als vielmehr in der *imitatio Christi*, Nachfolge Jesu, die bedeutet, *einen*

² H. U. von Balthasar, *Wieńczysz rok darami swojej dobroci*, übers. von E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 1999, S. 18.

³ Ders., *Teologia dziejów. Zarys*, übers. von J. Zychowicz, Kraków 1996, S. 36.

⁴ F. Arduo, *Motywy wiary chrześcijańskiej – „Amen”*, [in:] *Wierzę*, hrsg. von J. Salij, Kielce 2012, S. 478.

Weg einzuschlagen, der das ganze Leben fortdauert (PF 1). Die ständige Entdeckung Gottes lässt uns zwar sein Geheimnis nicht durchdringen. Der Mensch ist nicht dazu fähig, das Licht zu besitzen, aber er kann in das Licht eingehen. Nicht wir sind es, die die Wahrheit besitzen, sondern die Wahrheit ist es, die uns in Besitz nimmt (vgl. LF 34).

Die stufenweise Annäherung an das Unbegreifliche beginnt mit der Anerkennung seiner paradoxen Anwesenheit, die gleichzeitig – wie die Wolke, welche die Israeliten während der Wanderung durch die Wüste begleitete – eine Offenbarung (Deus revelatus) und Verbergung (Deus absconditus) ist. *Vorrangige Aufgabe der Theologie wird ... das Verständnis der kenosis Gottes sein, ein wahrhaft großes Geheimnis für den menschlichen Geist, dem es unahaltbar erscheint, dass Leiden und Tod die Liebe auszudrücken vermögen, die sich hingibt, ohne etwas dafür einzufordern. ... In diesem Zusammenhang stellen sich heute manche, nur zum Teil neue Probleme, für die man keine entsprechende Lösung wird finden können, wenn man auf den Beitrag der Philosophie verzichtet* (FeR 93).

Die Versuche, die Kenosis Gottes zu missachten, führen zum Fundamentalismus, zu primitiven Konzepten, dessen Ziel ist es, die Existenz bzw. Nichtexistenz des Schöpfers *nachzuweisen*. Sowohl der Neodarwinismus von Richard Dawkins und seinen Anhängern, als auch die gegenwärtigen Ausprägungen der *Creation science* sprechen von einem Gott, der nicht viel mit dem biblischen Gott des Bundes gemeinsam hat. So ein Gott ist unseres Glaubens nicht würdig. Wie jedoch Adolphe Gesché zutreffend bemerkt hat, *gehen unsere Definitionen Gott nicht voraus*⁵. Die Suche nach der verborgenen Existenz Gottes, die ein Motiv für unseren Glauben darstellt, ihn aber nicht erzwingt, erfordert Geduld und Demut. Bereits Pascal zeigte, dass Gott so viel Licht gibt, dass wer glauben will, glauben kann,

⁵ A. Gesché, zit. n. F. Arduso, *Motywy...*, S. 494.

und er so viel im Dunkel lässt, dass wer nicht glauben will, nicht glauben muss⁶.

1. Sanftes Säuseln des Windes

Der Prophet Elija entdeckte die Anwesenheit Gottes erst im Sanftes Säuseln des Windes, das dem Sturm und dem Erdbeben folgte (1 Kön 19, 11–12). Der hebräische Ausdruck „qôl demamah daqqah“ wird von manchen noch radikaler übersetzt: man spricht davon, dass sich der Herr *in der Stimme des subtilen Schweigens* verbarg. Es ist gleichsam der Punkt Null der Selbstvernichtung des Wortes (G. Ravasi). Gott kann unbemerkt für die Beobachter bleiben, die dem tiefen Nachdenken spektakuläre Ausdrucksmittel vorziehen. Der Schöpfer überwältigt uns nicht mit seinem Dasein, zwingt uns nicht zur Anerkennung seiner Existenz. Es offenbart sich auf verschiedene Weisen, bewahrt aber gleichzeitig sein Geheimnis. Mose, obwohl er mit JHWH wie mit einem Freund spricht, lernt zwar unmittelbar dessen Willen, nicht aber sein Angesicht kennen. *Wenn meine Herrlichkeit vorüberzieht, stelle ich dich in den Felsspalt und halte meine Hand über dich, bis ich vorüber bin. Dann ziehe ich meine Hand zurück und du wirst meinen Rücken sehen. Mein Angesicht aber kann niemand sehen* (Ex 33, 22-23). Der Mensch kann auf der Erde Gottes Antlitz nicht unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit – sub specie aeternitatis – anschauen. Wir haben jedoch die Gabe des Gesichts Christi erhalten. *Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen* (Joh 14, 9).

Die Offenbarung des Vaters in Jesus Christus führt zum Glauben, bietet aber keine ausreichende Sicherheit denen, welche die Existenz Gottes als *wissenschaftliche* Hypothese sehen möchten, die *wissenschaftlich* zu beweisen ist. Indessen lässt sich *der erste Satz der The-*

⁶ B. Pascal, *Myśli*, S. 325–326.

ologie (Gott existiert) gemäß den Kriterien formeller und materieller Richtigkeit nicht beweisen⁷. Das Anselmianische Prinzip einer *fides quaerens intellectum* ruft zur Suche nach rationaler Begründung, nicht jedoch nach Beweisen auf. Die traditionellen Argumente für die Existenz Gottes zeigen die innere Kohärenz des Theismus und erklären aus philosophischer Perspektive wissenschaftliche Tatsachen, die eine Interpretation erfordern. Die Haltung des harmonischen Zusammenwirkens der Vernunft und des Glaubens im Prozess der Erkenntnis Gottes bleibt ein offenes Angebot für den Menschen, der nach Wahrheit sucht. Anders sehen radikale Konzepte aus, in denen Metaphysik durch Methodologie ersetzt wurde. Auf der einen Seite verkündet der ontologische Materialismus, der die These über die Existenz Gottes ablehnt, die Notwendigkeit, den Glauben im Namen der rationalen Werte abzulehnen, auf der anderen fordern prinzipielle Apologetiker die Gelehrten auf zuzugeben, dass die Wissenschaft die Glaubenswahrheiten bestätige. Das *sanfte Säuseln des Windes* lässt sich nicht mehr vernehmen; die *Besitzer der ganzen Wahrheit* übertönen sich gegenseitig, um die anders Denkenden zu überzeugen. Die Rhetorik wird wichtiger als die Logik, Schlagworte wiegen mehr als die Argumente. Weder die Verneinung Gottes im Namen der naturwissenschaftlichen Forschung noch die Manipulation mit wissenschaftlichen Argumenten, die der Verteidigung des Glaubens dienen soll, können jedoch alle Zweifel ausräumen.

2. Unnötige Hypothese oder kosmischer Superarchitekt?

Das Drängen darauf, eine befriedigende Antwort auf alle möglichen Fragen zu erhalten, ist meistens eine Folge dessen, dass man die Grenzen, die durch die Methoden der wissenschaftlichen Forschung abgesteckt wurden, nicht respektiert. *Die Methode der modernen*

⁷ S. Wszolek, *Czy „gwiazdziste niebo” jest dowodem na istnienie Boga?*, [in:] *Astronomia – nauka i wiara*, hrsg. von B. Wszolek, Częstochowa 2010, S. 78.

*Wissenschaften hat einen höchst asketischen Charakter. Sie lässt keine Fragen zu, die sich zum gegebenen Zeitpunkt in der Sprache der Mathematik nicht formulieren lassen, und zwar auf eine solche Weise, dass eine Antwort auf die gestellten Fragen mit Hilfe von quantitativ angelegten Versuchen möglich ist*⁸. Im Rahmen des methodologischen Naturalismus werden außerphysikalische Erklärungen, die aus dem Bereich der Metaphysik oder Theologie stammen, außer Acht gelassen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Wirklichkeit ausschließlich auf Sachverhalte reduziert wird, die der empirischen Forschung zugänglich sind. Die Verneinung der Transzendenz ist keinesfalls eine natürliche Folge der naturwissenschaftlichen Welterkenntnis. Das materialistische „Glaubensbekenntnis“ resultiert aus einer Weltanschauung und nicht aus einer wissenschaftlichen Theorie.

Im Jahre 1959 sagte, Biologe Sir Julian Huxley in einer Festrede anlässlich des 100. Jahrestages der Veröffentlichung des Werkes *Über die Entstehung der Arten* von Darwin: *Im evolutionären Denken gibt es für das Übernatürliche kein Bedürfnis und keinen Platz mehr. Die Erde wurde nicht geschaffen, sie hat sich durch Evolution entwickelt*⁹. Ein ähnliches Beispiel der reduktionistischen Extrapolierung fang Eingang in die 15. Auflage der *Encyclopedia Britannica* (1973/74), in der Gavin de Beer in seinem Beitrag zum Stichwort *evolution* die Rolle Darwins betonte, der *Zweifaches geleistet* habe: zum einen habe er *nachgewiesen, dass die Evolution den biblischen Legenden über die Erschaffung der Welt widerspräche*, und zum anderen „zeigt, dass deren Grundlage, die natürliche Zuchtwahl, die göttliche Führung oder das Vorhandensein eines Plans, welcher

⁸ M. Heller, *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków 2009, S. 101.

⁹ Zit. n. <http://www.iguw.de/uploads/media/lennox.txt> [10.11.2013].

der Natur von Gott auferlegt worden wäre“, ausschließe¹⁰. Gegenwärtig überschreiten namhafte Naturwissenschaftler oft in seinen Veröffentlichungen die Grenzen des methodologischen Naturalismus, indem sie metaphysische Thesen formulieren und ihre atheistische Weltanschauung offen erklären¹¹. Man kann David Berlinski kaum widersprechen, wenn er in seinem Buch über die wissenschaftlichen Ansprüche des Atheismus solche Denkmuster sehr kritisch beurteilt: *Die hochmütigen Feststellungen der Wissenschaftler, sie hätten an ihren Schreibtischen nachgewiesen, dass Gott nicht existiere, haben nichts mit Wissenschaft, und noch weniger mit der Existenz Gottes zu tun*¹². Die Überzeugung, dass die Wissenschaft alle Fragen beantworten wird („Was wir heute nicht erreichen können, erreichen wir morgen“), lässt keinen Platz für das Geheimnis sowie missachtet die Frage nach den Werten und dem Sinn des Lebens, die für die *Science* unzugänglich sind. Ein Konzept der Wirklichkeit, das der eigenen Erkenntnisperspektive in den Rang einer universellen Deutung erhebt, stellt ein Ausdruck philosophischen Hochmutes dar (vgl. FeR 4).

Dieser Gefahr laufen auch die Denker, die in der Verteidigung des christlichen Glaubens, ohne die in der Methodologie geltenden Kriterien zu beachten, seit der Zeit Galileis eine vereinfachte Synthese der Wissenschaft und der Religion anstreben. Auf diese Weise verwandelt sich die traditionelle Theologie in eine Physiktheologie, welche die Existenz Gottes auf einfache Weise aus der naturwissen-

¹⁰ G. de Beer, *Evolution*, [in:] *The New Encyclopedia Britannica*, zit. n. J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002, S. 43.

¹¹ Bereits die Titel der Arbeiten verraten die weltanschauliche Orientierung der Autoren: R. Dawkins, *Der Gotteswahn*; V. Stenger, *God: The Failed Hypothesis. How Science Shows That God Does Not Exist*; D. Dennett, *Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen*; C. Hitchens, *Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet*.

¹² D. Berlinski, *Szatańskie urojenie. Ateizm i jego pretensje naukowe*, übers. von D. Cieśla-Szymańska, Warszawa 2009, S. 12.

schaftlichen Erkenntnis abzuleiten versucht. Wo in den Randbereichen der Physiktheorie die Allmacht Gottes dazu benutzt wird, die mangelnde naturwissenschaftliche Erkenntnis zu ergänzen, verwandelt sich der göttliche Logos in den so genannten *God of the gaps*¹³.

In seiner Rede vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften bezeichnete Papst Pius XII. am 22. November 1951 die Urknalltheorie als wissenschaftlichen Beweis für die Existenz Gottes, der mit der christlichen Lehre über die Schöpfung übereinstimme. *Moderne Wissenschaft ... bestätigte auf diese Weise mit den physikalischen Beweisführungen eigenen Anschaulichkeit ... dass in jener Zeitepoche das Weltall aus der Hand des Schöpfers hervorging. Die Erschaffung also in der Zeit; und deshalb ein Schöpfer; und folglich ein Gott*¹⁴. Georges Lemaître, der belgische Priester und der Autor des Urknallmodells, wandte sich nach der unglücklichen Aussage des Papstes an den Heiligen Stuhl, um richtig zu stellen, dass der Big Bang mit der Erschaffung der Welt nichts zu tun hat. Der Begriff des göttlichen Schöpfungsaktes überschreitet nämlich die Grenzen der Naturwissenschaften, weil er zum religiösen und metaphysischen Vokabular gehört. Die Welt stellt eine ununterbrochene Schöpfung dar und kein ein fertiges Produkt, das auf einmal vom Gott erschaffen wurde. Pius

¹³ Diese Bezeichnung findet sich in einem Buch von T. Dobzhansky aus dem Jahre 1967: „Nur einige Naturerscheinungen sind teilweise verstanden worden. Viel größer ist das Gebiet, das der Erklärung harret. Gerade dieses unbekanntes Gebiet inspiriert die Gelehrten bei ihren Recherchen an. Es finden sich aber auch Menschen, für welche Lücken in unserem Verständnis der Natur aus einem anderen Grund erwünscht sind. Sie hoffen, dass sie einen dauerhaften Charakter haben und dass zurzeit Unerklärte auch unerklärt bleibt. In ihren sonderbaren Gedankengängen nehmen sie an, dass das Unerklärte das Reich des Handelns Gottes bildet. Die Geschichte spricht dagegen, dass der Lückenbüßer-Gott (*God of the gaps*), für ewig diese verteidigten Stellungen halten kann“. Zit. n. K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm-kreacjonizm*, Lublin 1998, S. 52.

¹⁴ Pius XII., *Un Ora*, zit. n. M. Fricke, *Schwierige Bibeltex te im Religionsunterricht. Theoretische und empirische Elemente einer alttestamentlichen Bibeldidaktik für die Primarstufe*, Göttingen 2005, S. 355.

XII. übte seitdem bei der Deutung wissenschaftlicher Forschungsergebnisse eine größere Zurückhaltung aus.

Früher empfahl Pius XI., dass die Gelehrten *immer intensiver die Wissenschaften entwickeln* und fügte hinzu, dass er *von ihnen nichts mehr fordert*¹⁵. Diese Reflexion vertiefte Johannes Paul II. in dem Brief vom Jahr 1988 an Pater George Coyne, den Direktor des vatikanischen Observatoriums. Der Papst sprach sich entschlossen für die Respektierung der gegenseitigen Autonomie des Glaubens und der Wissenschaft und betonte die Notwendigkeit des Dialogs. *Die Religion gründet nicht in der Wissenschaft, und die Wissenschaft ist keine Weiterführung der Religion. Jede sollte ihre eigenen Prinzipien, ihre eigenen Vorgehensmuster, ihre verschiedenen Interpretationswege und ihre eigenen Schlussfolgerungen haben. Das Christentum besitzt die Quelle seiner Rechtfertigung in sich selbst und erwartet nicht von der Wissenschaft, dass sie seiner grundlegenden Verteidigung diene. ... Während jeder den anderen als eigene Dimension einer gemeinsamen menschlichen Kultur unterstützen kann und sollte, darf doch keiner annehmen, er bilde die notwendige Prämisse für den anderen*¹⁶.

Trotz klarer Haltung des kirchlichen Lehramts, kommt es ständig zu Versuchen der Aneignung von wissenschaftlichen Leistungen, die der Bestätigung religiöser Dogmen dienen soll. Das gegenwärtige Instrument der Apologetik dieser Art stellt die Theorie des Intelligent Design (ID) dar. Die Anhänger dieses Konzepts erachten es für eine wissenschaftliche Alternative zur Evolutionstheorie. *Aus dem*

¹⁵ Pius XI., *In multis solaciis*. zit. n. Jan Paweł II, *Głęboka harmonia prawdy nauki z prawdami wiary. Die Anrede an die Päpstliche Akademie der Wissenschaft* (Rom, 10. November 1979), [in:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym 1986, S. 47.

¹⁶ *Schreiben Johannes Pauls II. an George V. Coyne S. J., Direktor des Vatikanischen astronomischen Observatoriums*, zit. n. <http://www.forumgrenzfragen.de/kirchenamtliches/paepstliches/paepstliches/schreiben-an-george-coyne.html> [10.11.2013].

wissenschaftlichen Gesichtspunkt ist die Theorie des Intelligent Design, also der Existenz Gottes des Schöpfers, die von weltberühmten Wissenschaftlern unterstützt wird und die viel besser als die veraltete in sich selbst in sich widersprüchliche Evolutionstheorie die Wirklichkeit beschreibt, sehr wissenschaftlich und systematisch formuliert¹⁷. Die ID-Theorie, die sich des Begriffs der *nichtreduzierbaren Komplexität* (der vom Biochemiker Michael Behe eingeführt wurde) bedient, beschreibt einige Systeme als zu komplex, als dass sie auf dem Weg der Evolution hätten entstehen könnten. Ihre zweckmäßige Struktur weise auf das Vorhandensein eines vorgegebenen Entwurfs hin, was wiederum auf die Existenz eines Intelligenten Designers schließen lasse. Ehrliche wissenschaftliche Forschung müsse laut den Anhängern dieser Theorie zur Annahme der These von der Erschaffung der Welt führen¹⁸.

Im Jahre 2005 verweigerte ein Gericht in Pennsylvania die Anerkennung des Intelligent Design als wissenschaftliche Theorie, weil es *auf übernatürlicher Kausalität* beruhe und *sich nicht der zentralen Regeln* bediene, welche von der Wissenschaft *überprüfbar*, *natürli-*

¹⁷ M. Rucki, *Co wyjaśnia teoria ewolucji?*, „Miłujcie się!”, 2009, Nr. 4, S. 18.

¹⁸ „Ich habe nicht vor, zu analysieren, warum viele ernsthafte Wissenschaftler immer noch an der Evolutionstheorie festhalten, die viel weniger im Klaren als im Unklaren lässt. Vielleicht geht es darum, dass es viel einfacher ist, zu vermuten und mutmaßen, wie es „hätte sein können“, ohne dass man nennenswerte Daten zur Verfügung hat, als unbestreitbare Beweise zu sammeln und eine wahre Synthese des gesamten Wissens durchzuführen. Am wahrscheinlichsten haben jedoch viele Gelehrten Angst davor, dass sie aufgrund dieser Synthese den einzigen vernünftigen Schluss ziehen müssen: Jemand muss dies alles von erschaffen haben. Denn zu dieser Schlussfolgerung kommen Forscher, die ohne Vorurteile, die sich durch das evolutionistische Denken auferlegt haben, die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung in verschiedenen Bereichen ehrlich analysieren“, M. Rucki, *Uczciwie o teorii ewolucji*, „Miłujcie się!”, 2009, Nr. 5, S. 29.

che Erklärungen forderten¹⁹. Die Kritik der ID-Theorie bedeutet nicht, dass bestritten wird, dass die Welt erschaffen wurde und der komplexe Prozess der Evolution der Natur auf einem Plan Gottes beruht. Beunruhigend erscheint, dass man über die Existenz des Schöpfers in der Natur nicht so sehr auf der Ebene der Philosophie und Theologie nachdenkt, als vielmehr der detaillierten Wissenschaften (Science) nachdenkt. Das Konzept, das auf methodologische Errungenschaften der Wissenschaft verzichtet, wird ein zweifelhafter Verbündeter der christlichen Weltanschauung. Der Ansatz, der die Einwirkung Gottes auf die Natur auf die Rolle eines Superarchitekten reduziert, erscheint als eine große Vereinfachung und ein falscher Zugang zum Verständnis des *verborgenen Gottes* (*Wahrhaftig, du bist ein verborgener Gott. Israels Gott ist der Retter*, Jes 45,15). Die Versuche, unter Hinweis auf Naturerscheinungen Existenz des Schöpfers zu *beweisen*, passen eher zum Deismus als zum Kerygma des Evangeliums²⁰. Begründeter als unterschiedliche Ausprägungen *theistischer Wissenschaft* ist der Standpunkt, nach dem die Naturwissenschaften und die Theologie komplementäre Deutungen liefern sollen. Den Verkündern der vereinfachenden Apologetik muss man die Warnung Ijobs vor Augen führen:

*In harte Zucht wird er euch nehmen, wenn ihr heimlich
Partei ergreift.*

*Wird seine Hoheit euch nicht schrecken, nicht Schrecken
vor ihm euch überfallen?*

¹⁹ M. Ruse, *O tym, że „inteligentny projekt” to naukowe wyzwanie dla teorii ewolucji*, [in:] *Wyrok na Galileusza i inne mity o nauce i religii*, hrsg. von R. L. Numbers, Warszawa 2010, S. 284.

²⁰ Ein Verfechten der ID-Theorie, William A. Dembski, ist der Ansicht, dass dieses Konzept „schlicht und einfach die Logos-Theologie des Johannesevangeliums in der Sprache der Informationstheorie darstellt“, zit. n. M. Ruse, *O tym, że „inteligentny projekt”...*, S. 279.

*Eure Merksätze sind Sprüche aus Staub, eure Schilde
aus Lehm.*

(Ijob 13, 10-12).

3. Wille der Machtlosigkeit

Der erwähnte Held des Buches Ijob stellt schwierige Fragen, die das Geheimnis Gottes nicht auf bloß theoretischen Erwägungen reduzieren lassen. Das Drama des Schmerzes und des unverschuldeten Leidens wurde oft genug als Argument gegen die Güte und Allmacht Gottes und in der Folge als Rechtfertigung des Unglaubens benutzt. Die Erfahrung des Bösen scheint mit der allgemeinen Auffassung des Göttlichen nicht in Einklang gebracht werden zu können. Der Schöpfer „muss“ demnach eingreifen und jedes physische und moralische Übel beseitigen. Ein Gott, der Erdbeben zulässt, in denen tausende Menschen das Leben verlieren und der die Auschwitz-Tragödie duldet, kann der Schwäche oder Ungerechtigkeit bezichtigt werden. Stellt aber die Vorstellung einer perfekten Welt, einer neuer Qualität der menschlichen Kondition, in der es kein Leid gibt, nicht einfach eine Projektion unserer naiven Wünsche auf Gott dar? Würde in der idealen Welt noch jemand Fragen nach dem Göttlichen stellen? Gott handelt nicht nach dem Muster, in das wir ihn hineinpressen möchten.

Die Wege zur Erkenntnis des Schöpfers und zur Entdeckung vom Sinn des Leidens kreuzen sich im Geheimnis der Menschwerdung und des Kreuzestodes Jesu Christi. Dies ist eine überraschende, ja verblüffende Antwort Gottes auf die schwierigsten Fragen der menschlichen Existenz. Der Unendliche zeigt sich als dermaßen allmächtig, dass er in eine authentische Beziehung mit dem Endlichen eingehen, sich selbst Grenzen auferlegen kann. Der Schöpfer nimmt freiwillig die Schwachheit der Schöpfung nicht auf sich, nicht um das Problem des Leidens endgültig zu erklären, sondern um den

Schmerz deren teilen, die er liebt. *Gott ist nicht nur der Außer-der-Welt-Stehende, der in sich selbst Weiseste und Allmächtige. Seine Weisheit und Allmacht stellt er aus freien Stücken in den Dienst an der Schöpfung. Wenn in der Geschichte der Menschheit das Leiden präsent ist, muss sich seine Allmacht als eine Allmacht der Erniedrigung durch das Kreuz erweisen. ... Der gekreuzte Christus ist ein Beweis für die Solidarität des Gottes mit den leidenden Menschen. Gott steht auf der Seite der Menschen, und zwar in radikaler Weise. ... Seine Allmacht offenbart sich gerade darin, dass er freiwillig das Leid angenommen hat. ... Hätte es sein Sterben am Kreuz nicht gegeben, würde die Wahrheit, dass Gott die Liebe ist, gleichsam in der Luft hängen*²¹.

Die Theologie der Kenosis schützt das Christentum von der Auffassung Gottes als Protektors der Macht. Józef Tischner setzt dem Nietzscheschen Willen zur Macht die göttliche Barmherzigkeit entgegen. *Hast du die Machtlosigkeit empfunden, in welche die machtlose Liebe stürzt? Diese Liebe haben diejenigen erfahren, die die Pracht Jerusalems bewunderten, das der Zerstörung preisgegeben war. Genauso erging es auch Jair und den Schwestern des Lazarus. Jetzt ist Christus an der Reihe. Indem Gott auf den Menschen schaut, der sich in den eigenen Nöten verliert, nimmt er an der machtlosen Liebe teil*²². Seine Barmherzigkeit drückt sich nicht so sehr im Mitleid aus, als vielmehr im gemeinsamen Tragen der Schulden. *Gott hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht (2 Kor 5,21). Jesus vollzieht den Übergang von dem, der heilt, zu dem, der verletzt ist; von einem mitleidenden Menschen, zu einem Menschen, der Mitleid braucht. ... Von dem, der den Armen die Frohe Botschaft verkündet, zu dem, der selbst arm wurde. Er überschreitet die Grenzlinie, die quer durch die Menschheit verläuft und diejenigen, deren*

²¹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, S. 63 u. 66.

²² J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, Kraków 2000, S. 171.

*Bedürfnisse gestillt sind, von denen trennt, die verletzt sind und nach Hilfe rufen*²³.

Eine deutliche Bekräftigung der Gottheit Christi findet sich im zwanzigsten Kapitel des Johannesevangeliums, wo Thomas ausruft: *Mein Herr und mein Gott!* (Joh 20,28) Er sah den Auferstandenen und sollte seine Wunden berühren. Die Zeichen des Leidens wurden zum Nachweis der Identität des Erlösers und führten den Apostel an den Glauben hin. Er hatte verstanden, dass das Leid und der Tod nicht das letzte Wort haben. Die Liebe endet nie, doch sie muss „alles ertragen“ (vgl. 1 Kor 13,7–8).

Bevor sich Jesus nach der Auferstehung erkennen ließ, erfolgte seine letzte Erniedrigung: nach seinem Tod war der Messias in die Hölle herabgestiegen. Hans Urs von Balthasar versteht dieses Ereignis nicht nur als Verkündigung der Erlösung an diejenigen, die früher gestorben sind, sondern vor allem als Steigerung der Kenosis. Jesus nimmt die Entäußerung des Kreuztodes auf sich und begibt sich sogar in die Armut deren, die Gott radikal abgelehnt haben. Mit der machtlosen Liebe beunruhigt er sie, findet den Sünder in der Mitte seiner höllischen Einsamkeit. Möglicherweise – führt von Balthasar aus – kann diese Begegnung jemanden noch davor retten, Gott aus freien Stücken endgültig ein „Nein“ zu sagen, nach dem es nur die Hölle als Zustand unwiderruflicher Trennung von Gott geben kann²⁴.

Die Kenosis des Sohnes Gottes ist nicht ein Ziel für sich. Christus spielt nicht den Helden, der sich selbst als Opfer darbringt. Er ist das Korn, das stirbt, um reiche Frucht der Erlösung zu bringen. Ohne diese Selbstvernichtung wäre Gott in seiner Vollkommenheit fern von uns, den Schwachen und Sündigen, geblieben. Aber es verhält sich ganz anders. *Jesus selbst ist für uns der verlorene Sohn gewor-*

²³ J. Vanier, *Zranione Ciało. W stronę uzdrowienia*, übers. von W. Łaszewski, Warszawa 1993, S. 63–64.

²⁴ Vgl. D. Kowalczyk, *Bóg w piekle* - [in:] <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/komentarze/art.775,bog-w-piekle.html> [17.07.2012].

den. Er verließ das Haus seines himmlischen Vaters, ging in ein fernes Land, verschenkte alles, was er hatte, und kehrte durch das Kreuz ins Haus seines Vaters zurück. All dies hat er nicht als rebellischer, sondern als gehorsamer Sohn getan, der geschickt wurde, um die verlorenen Kinder Gottes heimzuholen. ... Jesus ist der verschwenderische Sohn des verschwenderischen Vaters, er verschenkt alles, was ihm der Vater anvertraut hat, damit auch ich ihm ähnlich werden und zusammen mit ihm ins Haus des Vaters zurückkehren kann²⁵.

4. Umgedrehte Leiter

Wenn die Welt der Natur locus theologicus die „Unterschrift“ Gottes ist, umso mehr lohnt es sich, seine Existenz im Bereich des menschlichen Leidens zu suchen. *Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan (Mt 25,40). Darum sieht die Kirche in allen leidenden Brüdern und Schwestern Christi gleichsam vielfältige Träger seiner übernatürlichen Kraft. ... Das Evangelium vom Leiden wird ununterbrochen geschrieben und spricht ständig mit den Worten dieses seltsamen Paradoxes: Die Quellen göttlicher Macht entspringen gerade inmitten menschlicher Schwachheit (SD 27).*

Wenn der Weg zur Erkenntnis Gottes die Form der Jakobsleiter hat (Gen 28,10–22), soll er eher dazu dienen, zu den Verletzten und Schwachen niederzusteigen, als auf den Stufen der eigenen Vollkommenheit hinaufzuklettern. *Jesus hat sich mit allen Geringen und Leidenden identifiziert, daher sind alle schmerzenden Wunden, jede Not dieser Welt auch „Christi Wundmale“. An Christus glauben, ausrufen: ‚Mein Herr und mein Gott!‘, kann ich nur dann, wenn ich diese Wundmale, deren auch unsere Welt von heute voll ist, berühre.*

²⁵ H. J. M. Nouwen, *Powrót syna marnotrawnego. Rozważania o ojcach, braciach i synach*, übers. von J. i J. Grzegorzycykanie, Poznań 1995, S. 64–65.

... Vielleicht wollte Jesus, indem er den Glauben von Thomas durch die Berührung seiner Wunden wieder belebt, sagen: dort, wo du menschliches Leiden berührst – und vielleicht nur dort! – dort wirst du erkennen, dass ich lebendig bin²⁶.

Eine besondere Rolle der evangelischen Armen besteht nicht darin, dass wir ihnen dienen können und uns auf diese Weise das Reich Gottes „verdienen“. Das Barmherzigkeit beruht nicht darauf, „von oben herab“, mit dem Gefühl der Genugtuung zu geben, dass man als Reicher einem Armen geholfen hat. Ein Almosen, die den Annehmenden erniedrigt, hat nicht viel mit dem Evangelium zu tun. Die christliche Haltung besteht auf dem Austausch von Gaben. Dank den „geringsten Brüdern“ kann ich Gott und sich selbst besser kennen lernen. Die Behinderten sind *lebendige Sinnbilder des gekreuzigten Gottessohnes. Sie offenbaren die geheimnisvolle Schönheit dessen, der sich für uns hingegeben hat und gehorsam war bis zum Tod. Sie zeigen uns, dass der Mensch letztlich, über jeden Schein hinaus, auf Jesus Christus gestellt ist. Mit Recht ist daher gesagt worden, dass behinderte Menschen bevorzugte Zeugen der Menschheit sind. Alle können sie lehren, was heilbringende Liebe ist, und sie können Verkünder einer neuen Welt werden, in der nicht mehr Macht, Gewalt und Aggressivität vorherrschen, sondern Liebe, Solidarität und Aufnahme, eine neue Welt, verklärt vom Licht Christi, des Sohnes Gottes, der für uns Mensch geworden ist, der gekreuzigt wurde und auf-erstanden ist*²⁷. Die Begleitung der „Letzten“ befähigt dazu, radikale Schritte im Erleben der eigenen Erlösungsgeschichte zu unternehmen. *Für wie viele Männer und Frauen des Glaubens waren die Leidenden Mittler des Lichts! So der Leprakranke für den heiligen*

²⁶ T. Halík, *Dotknij ran. Duchowość nieobojętności*, übers. von A. Babuchowski, Kraków 2010, S. 17–18 u. 21.

²⁷ Johannes Paul II., *Botschaft von die Teilnehmer des internationalen Symposiums zum Thema „Würde und Recht von geistig behinderten Menschen“*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2004/january/documents/hf_jpii_spe_20040108_handicap-mentale_ge.html [12.11.2013].

Franz von Assisi oder für die selige Mutter Teresa von Kalkutta ihre Armen. Sie haben das Geheimnis verstanden, das in ihnen zugegen ist (LF 57).

Die Schwachheit an sich ist kein Segen. Das Evangelium bietet keinen Anlass, eine *Theologie der Schwachheit* zu erfinden, die gegenüber dem Leid passiv bleibt, die Existenz verschiedener Bereiche der Armut rechtfertigt und den Unterschied zwischen dem Vertrauen und der Untätigkeit verwischt. Nicht das Leiden veredelt, sondern die Liebe, nach der das Leiden ruft. Die Zugehörigkeit zu den Armen bietet eine Chance, das Fundament der menschlichen Würde und den Auftrag Gottes an die Menschen zu entdecken. In der Gesellschaft, die vom Kult des Erfolgs beherrscht ist, drängt die *Wunde der Nutzlosigkeit* die Armen an den Rand des Lebens. Sie können ihre eigene Existenz nicht sichern, sie erfahren schmerzlich ihre Hilflosigkeit. In dieser Situation ist es leichter zu verstehen, dass das menschliche Dasein eine *Von-Existenz*, eine vollständig von Gott geschenkte und abhängige Existenz ist. Gleichzeitig wird der Mensch durch diese Öffnung auf die eigene Hinfälligkeit und Schwäche zur höchsten Form der Aktivität eingeladen, die in der Hingabe des eigenen Lebens *für* die Anderen sowie der Einwilligung besteht, den anderen seine verwundbare Liebe zu schenken²⁸. Der freie Entschluss zur Verankerung seiner eigenen Machtlosigkeit in der Macht Gottes schützt uns vor der teuflischen Versuchung des Hochmuts und der Überzeugung von der eigenen Göttlichkeit, die destruktive Folgen hat. *Man muss die enge Tür finden, die uns zur Liebe zu unserer*

²⁸ „Wie der Sohn ein Dasein hat, das ihm vom Vater geschenkt worden ist, so leitet auch der Mensch sich selbst und seine Existenz vollständig von Gott ab, so dass ihn ein *Von-Dasein* auszeichnet. Das kenotische Merkmal seiner Existenz offenbart sich zunächst in der passiven Annahme des eigenen Daseins von seinem Schöpfer, das den Weg des dynamischen *Für-Daseins* einschlagen soll. K. Szwarz, *Wewnątrztrynitarna kenoza Boga źródłem i możliwością kenozy człowieka w świetle teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, Jg. XXIV, 2011, Nr. 2, S. 359.

*Zerbrechlichkeit, zum Bündnis mit dem Segen der Stillen, und zum Verzicht auf die Verteidigung führt wenn wir uns unserer Schwachheit bewusst werden. Man muss darin einwilligen, gegen das subtile Bedürfnis danach anzukämpfen, Gefallen an sich selbst oder an seiner Leistung zu finden. Alle anderen Kräfte können verloren gehen. Eines geht im Leben des Menschen nie verloren: seine Wunde*²⁹. In der Zeit des Pragmatismus wird der Jünger Christi die anderen mit religiösen, psychologischen oder gesellschaftlichen Kompetenzen nicht beeindrucken. Die Welt bietet in dieser Hinsicht bessere Experten. Der Christ ist dazu berufen, sich seiner Schwachheit nicht zu schämen, die ihn zum Nächsten anderer Verletzten macht. Der Verzicht auf die Identität, die in der Macht und dem Ansehen gründet, erleichtert die Knüpfung gegenseitiger Bände und lässt den Wettbewerb durch die Gemeinschaft ersetzen. Zusammen ist es einfacher, den verletzten Retter zu erwarten.

5. Geduldiger Vater der Gläubigen und den Ungläubigen

Das Katechismus der Katholischen Kirche bekräftigt die These, die schon auf dem Ersten Vatikanischen Konzil formuliert wurde, dass *Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann* (KKK 36). Dass es sich um eine *Möglichkeit* handelt, bedeutet, dass christlicher Glaube weder eine selbstverständliche Regung der Vernunft noch unwiderstehliche Notwendigkeit ist. Der Glaube stellt eine Herausforderung dar, die sich an die menschliche Freiheit richtet. Am deutlichsten bringt dies die Haltung Jesu zum Ausdruck, der, *obgleich er außerordentlich über-*

²⁹ B. Bro, zit. n. A. Daigneault, *Droga niedoskonałości. Świętość ubogich*, übers. von A. Kuryś, Kraków 2010, S. 57.

zeugend ist, niemanden zu etwas zwingt³⁰. Die Glaubenswahrheiten werden erst in der Ewigkeit zu Tatsachen. Auf der Erde kann man Gott ablehnen oder an ihn glauben. Ohne diese Freiheit der Wahl wäre Glaube keine Tugend. *Wenn Gott Gott ist, dann will er, dass freie Wesen ihn freiwillig lieben; die erzwungene Liebe wäre nicht imstande, sein Herz zu befriedigen. Deshalb beginnt unser irdisches Dasein – und so soll es sein – im verschwommenen Halblicht und Halbdunkel, in das uns die Nicht-Selbstverständlichkeit der Existenz Gottes einhüllt*³¹.

Verschiedene Antworten, die im Kontext religiöser Fragen erteilt werden, lassen die einfache Gegenüberstellung Gläubiger – Ungläubiger nicht zu. In der Konzilskonstitution *Gaudium et spes* wurde auf die Mehrdeutigkeit des Begriffs *Atheismus* hingewiesen³². Die Präsenz von nichtgläubigen Menschen verpflichtet die Christen zum

³⁰ A. Léonard, *Podstawy i zasadność wiary*, übers. von L. Kossobudzki, [in:] *Podstawy wiary. Teologia*, hrsg. von L. Balter Poznań 1991, S. 95.

³¹ Ebd., S. 96.

³² “Mit dem Wort Atheismus werden voneinander sehr verschiedene Phänomene bezeichnet. Manche leugnen Gott ausdrücklich; andere meinen, der Mensch könne überhaupt nichts über ihn aussagen; wieder andere stellen die Frage nach Gott unter solchen methodischen Voraussetzungen, dass sie von vornherein sinnlos zu sein scheint. Viele überschreiten den Zuständigkeitsbereich der Erfahrungswissenschaften und erklären, alles sei nur Gegenstand solcher naturwissenschaftlicher Forschung, oder sie verwerfen umgekehrt jede Möglichkeit einer absoluten Wahrheit. Manche sind, wie es scheint, mehr interessiert an der Bejahung des Menschen als an der Leugnung Gottes, rühmen aber den Menschen so, dass ihr Glaube an Gott keine Lebensmacht mehr bleibt. Andere machen sich ein solches Bild von Gott, dass jenes Gebilde, das sie ablehnen, keineswegs der Gott des Evangeliums ist. Andere nehmen die Fragen nach Gott nicht einmal in Angriff, da sie keine Erfahrung der religiösen Unruhe zu machen scheinen und keinen Anlass sehen, warum sie sich um Religion kümmern sollten. Der Atheismus entsteht außerdem nicht selten aus dem heftigen Protest gegen das Übel in der Welt oder aus der unberechtigten Übertragung des Begriffs des Absoluten auf gewisse menschliche Werte, so dass diese an Stelle Gottes treten. Auch die heutige Zivilisation kann oft, zwar nicht von ihrem Wesen her, aber durch ihre einseitige Zuwendung zu den irdischen Wirklichkeiten, den Zugang zu Gott erschweren“ (GS 19).

Dialog, der kein arroganter Versuch *sein darf, den Anderen auf die eigene Seite zu ziehen. Auf das Wahrheitsmonopol authentisch zu verzichten, bedeutet nicht, auf die Wahrheit zu verzichten, sondern vielmehr wahrhafter werden: demütig in die Tiefe der Wahrheit eintauchen können, erfahren, dass die Wahrheit tiefer, weiter und dynamischer als unsere Fischteiche ist, die wir bisher für die einzige Wahrheit gehalten haben. Ein unentbehrlicher Bestandteil des interreligiösen Dialog ist der Verzicht auf das Monopol auf Gott; dies bedeutet nicht den Verzicht auf Gott. Auf den Anspruch zu verzichten, das einzig richtige Verständnis von Gott zu besitzen, bedeutet weniger „göttlich“ und mehr „gottgehörig“ werden; weniger Gott nachahmen und sich mehr auf ihn einlassen, ihm sich hingeben und ihm zuhören³³.*

Das Christentum ist nicht nur die *Wahrheit*. Es ist auch der *Weg*. Der gläubige Mensch sieht umso mehr, je weiter als er vorankommt. Der Papst Franziskus sieht in den Sterndeutern, die vom Stern nach Bethlehem geführt wurden, ein Bild für den Prozess der Entdeckung des Schöpfers. *So spricht der Stern von der Geduld Gottes mit unseren Augen, die sich an seinen Glanz gewöhnen müssen. Der religiöse Mensch ist unterwegs und muss bereit sein, sich führen zu lassen, aus sich herauszugehen, um den Gott zu finden, der immer überrascht. ... Je mehr der Christ in den offenen Lichtkegel Christi eindringt, umso fähiger wird er, den Weg eines jeden Menschen zu Gott zu verstehen und zu begleiten (LF 35).*

Die Kirche ist eine Gemeinschaft von Pilgern, in der sich der Respekt vor dem Anderssein des Anderen mit Sorge um sein Wohl verbindet. Man darf die Wahrheit – auch zu edlen Zwecken – nicht manipulieren, um den Prozess der Bekehrung des Anderen zu beschleunigen. Die richtige „Umwelt“ der authentischen Verwandlung des Herzens stellt selbstlose Liebe dar, deren Quelle Gott selbst ist.

³³ T. Halík, *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, übers. von A. Babuchowski, Kraków 2011, S. 158.

Er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte (Mt 5, 45). Die Fragen und Zweifel deren, die an der Schwelle des Glaubens stehen, verhelfen den Jüngern Christi, im Leben mit Gott als dem Geheimnis heranzureifen. Was ist denn Glaube, wenn nicht eine aktive Offenheit auf das Verborgensein Gottes, jenes mutige ‚Ja‘ oder wenigstens sehnsüchtige ‚Vielleicht‘ unserer Hoffnung in der tiefen Stille des Schweigens Gottes, der hartnäckige Funke, der stets neu, sogar in der längsten, dunkelsten und kältesten Nacht, aus der Asche der Mutlosigkeit sprüht? Im Christentum lässt sich Glaube von Hoffnung nicht trennen – und Geduld ist ihre gemeinsame Eigenschaft und Frucht³⁴.

Zu den bedeutenden Leistungen des Pontifikats von Papst Benedikt XVI. ist die Initiative des so genannten Vorhofs der Völker zu zählen. Das Projekt, dessen Name auf die Rede des heiligen Paul auf dem Areopag anspielt, umfasst Treffen mit Menschen, für die Gott immer noch ein „unbekannter Gott“ (vgl. Apg 17, 23) bleibt. *Ich denke, eine Art ‚Vorhof der Völker‘ müsste die Kirche auch heute auf tun, wo Menschen irgendwie sich an Gott anhängen können, ohne ihn zu kennen und ehe sie den Zugang zum Geheimnis gefunden haben, dem das innere Leben der Kirche dient³⁵.* Zweifellos richtet sich dieses Angebot zunächst an diejenigen, die den Glauben der Kirche nicht ganz teilen. Auch die Christen müssen jedoch wachsam bleiben, um den Fehler der Jünger, die auf dem Weg nach Emmaus waren, nicht zu wiederholen. Sie standen Jesus nahe und trotzdem konnten sie ihn nicht erkennen, denn *sie waren wie mit Blindheit geschlagen* (Lk 24,16). Der Auferstandene, der sich zu den Emmaus-Jüngern als unerkannter Reisender hinzugesellt, erinnert daran, dass Gott größer ist als die Bilder, die wir uns von ihm machen (Deus

³⁴ Ders., *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, übers. von A. Babuchowski, Kraków 2009, S. 193.

³⁵ Zit. n. Radio Vatikan, *Vatikan: Gespräche mit Atheisten* <http://de.radiovaticana.va/Articolo.asp?c=464933> [12.11.2013].

semper maior). Der unbekannte Weggefährte möchte sich offenbaren, er liefert jedoch keine äußerlichen Beweise für seine Identität, sondern lässt sich im Ostergeschehen erkennen. Die Freude, welche die beiden Jünger erfüllt, kommt nicht etwa von theoretischen Spekulationen, sondern gerade von der Erfahrung einer lebendigen Person. Das bloße Nachdenken über die Frage nach der Existenz Gottes führt nicht zur Entdeckung dessen, wer er ist. *Der Gott der Christen ist nicht nur der Schöpfer der geometrischen Prinzipien und der Ordnung der Elemente; das ist der Glaube der Heiden und Epikureer. Es ist nicht nur ein Gott, der mit seiner Vorsehung das Leben und Eigentum des Menschen umgibt, um eine Anzahl glücklicher Jahre denen zu schenken, die ihn verehren; das ist der Glaube der Juden. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott der Christen, ist aber ein Gott der Liebe und des Trostes; ein Gott, der das Herz und die Seele deren erfüllt, die er besitzt; ein Gott, der sie ihre Erbärmlichkeit und sein endloses Erbarmen spüren lässt; der sich mit der Tiefe ihrer Seele vereinigt; der sie mit Demut, Freude und Vertrauen erfüllt; der sie zu keinem anderem Ziel als er selbst befähigt*³⁶.

Glaube ist nicht nur eine Antwort; zunächst ist er ein beharrliches und kluges Fragen. Unsere Bemühungen um die Erkenntnis Gottes sollen dem Kampf Jakobs am Fluss Jabbok ähneln (Gen 32, 25–33). Der geheimnisvolle Gegner des Patriarchen wollte seinen Namen nicht verraten, aber er hat demjenigen seinen Segen nicht verweigert, der selbst bekannte, wer er ist. Oft spürt der Mensch im Leben nicht, dass er gesegnet wird. Deshalb schreit er vor Schmerz und Enttäuschung, aber auch aus der Sehnsucht nach Liebe. Bewusst oder nicht bewusst ruft er dann nach Gott.

³⁶ B. Pascal, *Myśli...*, S. 338–339.

ANDRZEJ PRZYBYLSKI

**ERZIEHERISCHE UND SEELSORGERISCHE FOLGEN
DER TRENNUNG VON GLAUBEN UND LIEBE
IN DER FORMUNG DER GLÄUBIGEN IN DER KIRCHE**

Einführung

Die Initiativen von Papst Benedikt XVI., besonders diejenigen, die die Verbreitung des Glaubens betreffen, sind nicht ausschließlich an Nichtgläubige gerichtet. Ihr Anliegen ist in hohem Maße auch die Belebung des Glaubens der Getauften und ihre richtige Formung in der Kirche. Der Heilige Vater sieht nicht nur eine immense Notwendigkeit, mit der Botschaft des Evangeliums die Menschen zu erreichen, die diese noch nicht angenommen haben, sondern auch ein Formationsprogramm umzusetzen, das in einer angemessenen Weise zum Glauben erzieht und dem Glauben denen, die sich dem Namen nach zum Christentum bekennen, eine Richtung geben wird. Denn das Hauptproblem der Kirche stellen nicht die ungläubigen Menschen, sondern diejenigen, die kein Zeugnis ihres Glaubens geben, obwohl sie mit der Kirche durch die Taufe verbunden sind (vgl. PF 9). Daher steht auch der Kirche die kontinuierliche Aufgabe der Formung der Gläubigen bevor.

Unter vielen Voraussetzungen der angemessenen Formung der Gläubigen nennt Benedikt XVI. die untrennbare Verbindung von Glauben und Liebe. Im Apostolischen Schreiben *Porta Fidei*, welches das Jahr des Glaubens ankündigt, widmet der Heilige Vater dieser Frage die gesamte Nummer 14. Eine Art Motto für die folgende Analyse stellt der Aufruf zur Stärkung des Zeugnisses der Barmherzigkeit dar (vgl. PF 14). Dieses geradezu organische Mitei-

inander von Glauben und Liebe bildet das Fundament des Zeugnisses der Gläubigen auf dem Gebiet der Barmherzigkeit.

Der Papst warnt gleichzeitig vor negativen Konsequenzen der Trennung zwischen Glaube und Liebe, vor den Folgen einer Situation im Leben und im Formationsprozess der Christen, in welcher Glaube und Liebe sich verselbständigen und unabhängig zu existieren drohen. Sie führt dazu, dass weder Glaube noch Liebe reifen können. *Glaube und Liebe erfordern sich gegenseitig, so dass eines dem anderen erlaubt, seinen Weg zu gehen* (PF 14), stellt Benedikt XVI. fest.

In diesem Artikel dient die Aussage von Benedikt XVI. als Ausgangsthese zu einer Analyse über den Prozess der Formung der Gläubigen in der Kirche. Die zentrale Frage, die wir stellen möchten, ist diejenige nach den Folgen der Trennung zwischen Glaube und Liebe in der gegenwärtigen Erziehung und Seelsorge. Welche sind die erzieherischen Folgen der Trennung zwischen Glaube und Liebe im Formungsprozess der Kinder und Jugendlichen, nicht nur in der religiösen Erziehung, sondern auch in der Erziehung überhaupt? Sind die ungenügenden Früchte der gegenwärtigen Seelsorge eine Folge der Lösung der Einheit von Glauben und Liebe in der weit verstandenen Formung der Gläubigen? Diese Fragen bestimmen gleichzeitig die Richtung der vorliegenden Untersuchungen: es handelt sich um erzieherischen und seelsorgerische Folgen. Nach den Antworten auf diese Fragen werden anhand des Schlüssels, der von Benedikt XVI. in seinen ausgewählten lehramtlichen Aussagen angeboten wurde, gesucht. Es scheint nämlich, dass dieser Papst, der sich mit einer herausragenden theoretischen Reflexion ausweisen kann und das praktische Gesicht des Formungsprozesses in der Kirche ausgezeichnet kennt, mit großer Intuition den Weg aufzeigt, den man in diesem Bereich gehen soll. Die päpstlichen Impulse sind nicht nur theoretische Forderungen, sondern auch praktische Ratschläge, die der Papst

hinsichtlich der Formung der Gläubigen bietet, damit diese gute Früchte bringen kann.

Eine Untersuchung der Folgen der Trennung von Glauben und Liebe in der Formung der Gläubigen scheinen auch im Hinblick auf die gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Kontexte wichtig zu sein, in denen wir leben und ein Zeugnis der Barmherzigkeit zu geben haben. Der religiöse Pluralismus, die aufkeimenden Antagonismen zwischen den Weltanschauungen, die Aggression im öffentlichen Diskurs und in den Medien, die feindliche Einstellung der laizistischen Kreise gegenüber den Religionen einerseits sowie die Aggression und der zunehmende religiöse Fanatismus andererseits verlangen nach Reflexion über die Quellen dieser Erscheinungen; berechtigt scheint eine vorläufige Hypothese, dass einer der Gründe dafür gerade die Trennung der organischen Verbindung zwischen Glaube und Liebe ist.

Dieser Beitrag besteht aus zwei Teilen. Im ersten konzentrieren wir uns auf die Folgen der Situation, in der Glaube Liebe verliert, in der man im Namen des Glaubens, aber ohne Liebe, auftritt und handelt. Im zweiten Teil wird eine gegensätzliche, extreme Situation behandelt, in der sich Liebe vom Glauben loszulösen und ohne sie auszukommen versucht.

In den beiden Teilen lassen wir uns von der Diagnose Benedikts XVI. leiten: *Der Glaube ohne die Liebe bringt keine Frucht, und die Liebe ohne den Glauben wäre ein Gefühl, das ständig dem Zweifel ausgesetzt ist* (PF 14).

1. Pluralismus und Integration in der Erziehung und in der Seelsorge

Barmherzigkeit widersetzt sich jeder Spaltung. Die behandelte Frage der Trennung von Glauben und Liebe ordnet sich in eine breitere Diskussion über die Atomisierung und Globalisierung des Le-

bens in der gegenwärtigen Kultur ein. Wir leben in der Welt immer größerer Spezialisierung in allen Lebensbereichen. Die immense Menge an Informationen, der technische Fortschritt und die Entstehung neuer Wissensbereiche hat eine radikale Atomisierung der Gesellschaft und die Entstehung voneinander getrennter Spezialgebiete zur Folge, was zum Verlust von integralen Visionen des Ganzen führt. Die Welt von heute ist einerseits multikulturell und andererseits global, pluralistisch und einheitsorientiert. Eine Reflexion über die negativen Konsequenzen der Trennung von Glauben und Liebe muss daher die gegenwärtige Spannung berücksichtigen, die auch in den Bereichen wie Erziehung oder Seelsorge bemerkbar ist.

Erziehungstheoretiker stellen sich gegenwärtig die Frage, ob der Pluralismus und die engen Spezialisierungen eine positive Erscheinung oder eher ein Problem für den modernen Erziehungsprozess darstellen. So fragt zum Beispiel Z. Kwieciński direkt, ob *der Pluralismus eine pädagogische Chance oder eine Belastung* sei?¹. W. Brezinka bemerkt dagegen, dass die weltanschaulichen Spaltungen, der Wertrelativismus und die radikale Atomisierung des Lebens zur Folge hätten, dass die Erziehung heutzutage in *einer verunsicherten Gesellschaft* stattfindet². Dies erfordert eine Rückkehr zur Erziehung nach einem integralen Wertesystem, ohne das nicht nur die Gesellschaft, sondern auch der Mensch als solcher untergeht.

Auf die Notwendigkeit einer ganzheitlichen Vision der Erziehung und Formung des Menschen macht auch M. Dziewiecki aufmerksam. Seine Pädagogik nennt er eine *integrale Pädagogik*³, die auf *einer realistischen und ganzheitlichen Sichtweise* beruht⁴. Diese ganzheit-

¹ Z. Kwieciński, *Tropy - ślady - próby. Studia i szkice z pedagogiki pogranicza*, Poznań–Olsztyn 2000, S. 403.

² W. Brezinka, *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych*, Kraków 2005, S. 19.

³ M. Dziewiecki, *Pedagogika integralna*, Warszawa 2012.

⁴ Ebd., S. 8.

liche Vision besteht auf zwei Fundamenten: einer angemessenen Theorie und einer klugen erzieherischen Liebe.

Vor ähnlichen Dilemmas steht heute auch die Seelsorge. Man rühmt sich zwar immer neuer pastoraler Ideen und bildet neue Seelsorgegruppen, die dem Typ der Spiritualität, dem Alter und sogar dem Beruf der Mitglieder angepasst sind. Wenn nach Ideen für die Neuevangelisation gesucht wird, fragt man, ob sie sich auf allen, oder auf einzelne Gruppen und Kreise richten soll. Die *alte* Evangelisierung – wie A. Sepiolo bemerkt – ist nicht ausreichend deswegen, dass man mit neuen Zielgruppen zu tun hat, *die in ihrer Welt leben und dem Christentum gleichgültig gegenüberstehen*⁵. Über die Suche nach den Formen der Neuevangelisierung kann man allzu leicht vergessen, dass diese vor allem ein konkretes Erziehungsprogramm ist oder zumindest so sie von Johannes Paul II. aufgefasst wurde⁶. Es geht also in der Seelsorge des Neuevangelisierungs-Zeitalters nicht so sehr um eine attraktive Vermittlung der Glaubensinhalte, sondern vielmehr um den Beeinflussung der Erfahrungen und Haltungen der Menschen.

Benedikt XVI. selbst betont, dass die Erziehung ein integraler Teil der Neuevangelisierung ist und die Kirche *sich in letzter Zeit zum Sprachrohr einer Forderung gemacht [hat], die alle betrifft, die dem Los der Menschheit gegenüber ein feineres und verantwortungsvolleres Gewissen haben, nämlich der entscheidenden Herausforderung zu entsprechen, die eben in der Erziehung besteht. Warum ‚Herausforderung‘? Zumindest aus zweierlei Gründen: erstens, weil in der gegenwärtigen Zeit, die stark von einer technologischen Mentalität geprägt ist, erziehen und nicht bloß unterrichten zu wollen nicht selbstverständlich ist, sondern eine Entscheidung darstellt; zweitens, weil die relativistische Kultur eine radikale Frage stellt:*

⁵ A. Sepiolo, *Nowa ewangelizacja. Śladami Jana Pawła II*, Kraków 2001, S. 20.

⁶ Vgl. P. Mazur, *Podstawy pedagogiki pastoralnej*, Kraków 2011, S. 83.

*Hat es noch einen Sinn, zu erziehen? und dann: Zu welchem Ziel erziehen?*⁷.

Aus diesen kurzen Erwägungen geht eindeutig hervor, dass Seelsorge und Erziehung zusammenwirken müssen, dass Seelsorge ein Erziehungsprogramm ist, und dass religiöse Erziehung eine Grundlage wirksamer Seelsorge bildet. Als noch wichtiger erscheint jedoch in der Erziehung und Pastoral die Sorge um Wahrung der organischen Einheit zwischen Glauben (hier verstanden insbesondere als Wahrheiten und Überzeugungen, die man bekennt) und Liebe (als einer Haltung, die dem Zeugnis des Glaubens angemessen ist) zu sein.

2. Der Glaube ohne die Liebe bringt keine Frucht

Die erste Form der Trennung zwischen Glauben und Liebe ist die Situation, in der gleichsam der Glaube allein übrig bleibt. Der Glaube, der sich der Liebe entzieht, ist ein Glaube, der an religiösen Inhalten und Praktiken festhält, dem aber die Haltung der Liebe abhanden gekommen ist. In dieser Situation kann man eher von religiöser Bildung als religiöser Erziehung sprechen. Bestimmt gibt es in der Erziehung zum Glauben auch Situationen, in denen man für um das hohe Niveau des religiösen Wissens, um die Reinheit der Doktrin sorgen muss, in denen man den zu Erziehenden zur vollkommenen Erfüllung religiöser Pflichten und Praktiken anhält, dies alles muss aber in der Atmosphäre der Liebe geschehen. Ohne sie werden religiöse Erziehung und Glaube letztlich zu ihrer eigenen Karikatur. Leider ist es kaum auszuschließen, dass solche Haltungen immer wieder vorkommen.

⁷ Benedikt XVI, *Heilige Messe am Hochfest der Gottesmutter Maria. Predigt von Benedikt XVI*, Petersdom, 01.12.2012, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2012/documents/hf_ben-vi_hom_20120101_world-day-peace_ge.html [03.11.2013].

Ähnlich ist es um die Seelsorgetätigkeit bestellt. Sie mag sich auf ausgezeichnete Programme unter Anwendung moderner Vermittlungsmethoden stützen, in organisatorischer Hinsicht perfekt vorbereitet und medienwirksam sein, aber wenn sie sich nicht auf die Liebe zu Gott und zu den Menschen baut, entbehrt sie Merkmale einer evangelischen Tätigkeit. In Bezug darauf lohnt es sich, wiederum die Worte von Benedikt XVI. zu zitieren: *Nicht die Ideologien retten die Welt, sondern allein die Hinwendung zum lebendigen Gott, der unser Schöpfer, der Garant unserer Freiheit, der Garant des wirklich Guten und Wahren ist... [die radikale] Hinwendung zu Gott, der das Maß des Gerechten und zugleich die ewige Liebe ist. Und was könnte uns denn retten wenn nicht die Liebe?*⁸.

Wenn Glaube ohne Liebe ausgeübt und vermittelt wird, bleibt er fruchtlos. Damit Glaube Früchte tragen kann, muss er in Liebe gelebt werden. Dies ist auch die Voraussetzung dafür, dass die religiöse Erziehung und die Seelsorgetätigkeit Früchte trägt.

Wenden wir uns kurz ausgewählten Gründen dafür zu, dass Glaube ohne Liebe weder in erzieherischer noch seelsorgerischer Hinsicht Früchte hervorbringen kann.

3. Erzieherische Aspekte

Glaube ist eine Beziehung, und eine Beziehung ist das Fundament der Liebe

Die Erziehung zum Glauben besteht auf dessen richtigem Verständnis. Sie stellt nicht einfach eine Sammlung von Wahrheiten dar. In diesem Fall wäre der Glaube nur eine Ideologie oder Weltanschauung. Der Glaube ist aber eine Beziehung, ein Dialog zwischen

⁸ Benedikt XVI, *Vigil mit den Jugendlichen auf dem Marienfeld. Ansprache von Benedikt XVI*, Köln, 20.08.2005, http://www.vatican.va/holy_father/dict_xvi/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050820_vigil-wyd_ge.html [03.11.2013].

dem Menschen und Gott (vgl. VD 6). Es handelt sich auch nicht um eine beliebige Beziehung, sondern eine Beziehung, die auf Liebe basiert. Das primäre Ziel der Erziehung zum Glauben ist daher die Erziehung dazu, sich auf eine Beziehung mit Gott einzulassen. Im Fall des christlichen Glaubens definiert der Gott sich selbst als Liebe. An Gott kann man also nicht außerhalb des Bereichs der Liebe glauben.

Sogar eine oberflächliche Lektüre des Neuen Testaments offenbart uns auch die untrennbare Beziehung von Glauben und Liebe, die man besonders an der Lehre Jesu und am Vorbild seines Lebens sehen kann. Man kann also zum Glauben, der als eine personale Beziehung des Menschen mit Gott verstanden wird, nicht erziehen, ohne dem zu Erziehenden die Haltung der Liebe einzuprägen.

Die Erziehung, die eine enge Verbindung von Glauben und Liebe respektiert, erfüllt die Voraussetzungen der Erziehung schlechthin. Papst Benedikt XVI. stellt fest, dass *Erziehen – lateinisch educere – bedeutet, einen Menschen über sich selbst hinauszuführen, um ihn in die Wirklichkeit einzuführen, in eine Fülle, die ihn wachsen lässt. Dieser Prozess wird gespeist durch die Begegnung zweier Freiheiten, der des Erwachsenen und der des Jugendlichen. Er verlangt die Verantwortung des Schülers, der offen sein muss, sich zur Erkenntnis der Wirklichkeit führen zu lassen, und die des Erziehers, der bereit sein muss, sich selbst zu verschenken*⁹.

Jugendliche sind sensibel für Liebe

Eine Studie über die Haltungen der Jugendlichen, die von Priester K. Pawlina durchgeführt wurde, enthält eine Beobachtung zum Ver-

⁹ Benedikt XVI, *Die jungen Menschen zur Gerechtigkeit und zum Frieden Erziehen*. Botschaft von Papst Benedikt XVI. zur Feier des Weltfriedenstag [1.12.2012], http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20111208_xlv-world-day-peace_ge.html [03.11.2003].

hältnis zwischen dem Glauben, den man bekennt, und der Erfahrung der Liebe, die für uns im Zusammenhang mit der Neuevangelisierung von Interesse ist. Von den Lebenserfahrungen wird von den Befragten die größte Bedeutung der Erfahrung der Liebe (85%) beigemessen. Gerade durch die Liebe ist es nach der Meinung der jungen Menschen einfacher, den Menschen die Wahrheit über Gott zu vermitteln; diese Ansicht vertreten 91% der befragten männlichen und 82% der weiblichen Jugendlichen¹⁰. Hierfür beispielsweise die Aussage eines Schülers aus der 4. Lyzeumsklasse: *Liebe ist in der Verkündigung Gottes wichtig, denn wenn ein Mensch im Leben Liebe erfährt, kann er sich auf den Weg Christi machen, der die Liebe ist, ein glücklicher Mensch werden und durch seine Erfahrung der Liebe und des Glückes Gott den anderen zeigen*¹¹. Die erwähnte Studie bestätigt die Vermutung, dass die Vermittlung des Glaubens umso effizienter ist, je mehr sie in der Haltung der Liebe geschieht. Die jungen Menschen sind sensibel dafür, ob das Zeugnis des Glaubens auch das Zeugnis der Liebe ist.

***Junge Menschen erkennen die Dinge an ihren Früchten:
auch den Glauben schätzen sie nur, wenn er Früchte
der Liebe trägt***

Erziehungspraktiker betonen, dass die Kinder und Jugendlichen einen scharfen Beobachtungssinn sowie ein Gespür dafür haben, ob die vermittelten Werte auch praktisch befolgt werden. Sie sind besonders in Bezug auf das Wissen über den Menschen, sein Handeln und seine Moral ausgeprägt. Die Jugendlichen nehmen wahr, ob die Lehren der Erwachsenen ihre Bestätigung in deren Leben finden. Wenn es nicht der Fall ist, verlieren dann sogar die besten Ratschläge und Belehrungen ihre Glaubwürdigkeit und werden im besten Fall

¹⁰ Vgl. K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 1995, S. 194.

¹¹ Ebd., S. 195.

als bloßes Moralisieren empfunden. Priester J. Tarnowski bemerkt, dass die junge Generation von heute *nicht allzu empfindsam für die Wirkung des Wortes ist und sich eher am Vorbild ihrer Erzieher orientiert. Moralisierendes Verhalten bringt daher manchmal das Gegenteil dessen, was man erwartet hat*¹². Ähnlich steht es um die Erziehung zum Glauben. Wenn sie sich auf die Vermittlung der Glaubensinhalte ohne klares Zeugnis beschränkt, bleibt sie nicht nur ohne Erfolg, sondern kann darüber hinaus auch Ablehnung oder gar Widerstand hervorrufen. Die Kinder und Jugendlichen haben Respekt für den Glauben dann, wenn er eine authentische Veränderung des Lebens bewirkt. Gleichzeitig gibt ein Zeugnis der Liebe der Gläubigen der Erziehung zum Glauben auch die richtige Orientierung. Sie wird dann nicht bloß zu einem Unterricht, sondern auch und vor allem zu einer Lebensweise, die auf der Liebe zu Gott und den Menschen beruht.

***Die erste Erfahrung des Glaubens erwächst aus der Liebe
(zuerst werden Gefühle und erst dann Inhalte wahrgenommen)***

Für die Basis aller Erfahrungen werden so genannte *Grunderfahrungen* gehalten, die man früher auch *Urerfahrungen* nannte. Es sind die ersten, unbewussten Akte des Kindes, mit deren Hilfe es seine frühesten Erfahrungen sammelt¹³. Sie alle beruhen auf den beiden Grunderfahrungen des Vertrauens und der Liebe. Die Urerfahrungen haben eine immense Bedeutung für die Entfaltung des Gottesbildes und die Art und Weise, auf die der Mensch seinen Glauben erlebt. Die Eltern, die sich bemühen, das Kind zum Glauben zu erziehen, dürfen nicht vergessen, dass das Fundament dieses Prozesses ist die Haltung der elterlichen Liebe bildet. Nur wenn in der Familie das Bedürfnis nach Liebe gestillt ist, ist eine angemessene Vermittlung des Glaubens möglich. Wie Z. Marek betont, *kann das Kind nur von*

¹² J. Tarnowski, *Jak wychowywać?*, Warszawa 1993, S. 14.

¹³ Vgl. Z. Marek, *Wychowanie do wiary*, Kraków 1996, S. 45.

den Eltern, durch das Vertrauen zu ihnen, anfangen zu entdecken und verstehen, was es bedeutet, dass Gott dem Menschen freundlich gesonnen ist. Die Erfahrung des Vertrauens, der Freundlichkeit und der Liebe ermöglichen dem Kind, auch die innere Verpflichtung zu spüren, Gott dasselbe Vertrauen zu schenken, die es den Eltern schenkt¹⁴.

Die zentrale Bedeutung der Erfahrung der Liebe in der Vermittlung des Glaubens und der Formung dazu betrifft nicht nur das Familienmilieu, sondern darüber hinaus jeden anderen Ort, an dem Glaube vermittelt wird. Fragt man die Kinder Jugendliche, was sie von ihrem Religionsunterricht oder den Treffen in der Pfarreigemeinde halten, sprechen in erster Reihe davon, dass man zu ihnen nett, höflich und freundlich war, und erst dann über die Inhalte. Gleichsam in der Natur des Menschen liegt es, dass er zuerst den emotionalen Hintergrund wahrnimmt; wenn dieser positiv ist, öffnet man sich auf die vermittelten Inhalte. Dies hängt sowohl mit der Autorität des Glaubenszeugen, als auch mit dem Gefühl der Geborgenheit und Liebe zusammen, die der zu Erziehende auf dem Weg zum Glauben erfährt. Ein wichtiges Moment der Erziehung stellt auch die erste Begegnung des Kindes mit der Liturgie und den religiösen Praktiken dar. Wenn sich diese für das Kind als unangenehm erweist, wird es sie vermeiden. Wenn der Aufenthalt in der Kirche dagegen Geborgenheit und Liebe vermittelt, lässt sich das Kind auf die dort angebotenen Erlebnisse auf und kommt mit Freude darauf zurück. Die Grundlage der Erziehung zum Glauben, sowohl im Bereich der Inhalte, als auch der religiösen Praktiken, bildet eine enge Beziehung zwischen Liebe und Glauben. Deren Trennung hat zur Folge, dass die Vermittlung des Glaubens entweder erfolglos oder verzerrt ist.

¹⁴ Ebd., S. 49.

4. Seelsorgische Aspekte

Die Fruchtlosigkeit der Seelsorgetätigkeit ohne Haltung der Liebe

Der Heilige Vater Benedikt XVI. stellt ganz klar fest, dass *der Glaube ohne die Liebe keine Frucht* bringt (PF 14). Er bezieht diese Feststellung auf die gesamte, vielfältige Seelsorgetätigkeit in der Kirche. Der gegenwärtige Mangel an gewünschten Ergebnissen in diesem Bereich resultiert oft daraus, dass diese nicht der Liebe entspringen und nicht mit Liebe erfüllt sind. Die Geschichte der Kirche zeigt deutlich, dass die größte *Waffe* der Seelsorger bei der Verbreitung des Glaubens christliche Liebe war. Kein Wunder also, dass die erste Enzyklika von Benedikt XVI. (*Deus Caritas est*) Gott gewidmet ist, der sich als Liebe erweist. Begann schon das Pontifikat von Johann Paul II. mit der Feststellung, dass *der Weg der Kirche der Mensch ist*, so erinnert Benedikt XVI., auf diesem Gedanken aufbauend, daran, dass der Weg der Kirche Liebe ist. Schon in der Einführung zur Enzyklika sind zwei grundlegende Gedanken enthalten. Der eine erinnert daran, dass Liebe die Grundoption des christlichen Lebens ist, und der andere präzisiert, dass der Mensch das Abbild Gottes vor allem dank der Liebe ist. Das Verlangen nach Liebe, das in jedem Menschen angelegt ist, ist eine Spur Gottes des Schöpfers, die freilich durch die Sünde stark verzerrt und verfälscht ist. Die Kirche hat kann nicht anders als Liebe praktizieren, und zwar nicht nur im Hinblick auf den pastoralen Nutzen, sondern vor allem deshalb, dass sie in der pastoralen Liebe Gott nachahmt, der die Liebe ist. Die aus der Sicht eines Hirten, besonders eines Hirtens der Jugendlichen, gelesene Enzyklika, setzt mit neuer Kraft Prioritäten und zeigt die Richtung des Handelns auf. Sie erinnert zuerst daran, was wahre Liebe ist. Der erste Teil des Dokuments enthält Antworten auf viele Fragen, die heutzutage nicht nur von jungen Menschen gestellt werden, die Eigenschaften der Liebe wie die Treue, Keuschheit, Selbst-

losigkeit und die Ganzhingabe betreffen. Im zweiten Teil überträgt der Papst die Forderung nach Liebe auf konkrete Aktivitäten der Kirche, indem er zeigt, dass sogar die größten und effizientesten Seelsorgeinitiativen, die ohne Liebe umgesetzt werden, den Geistes des Evangeliums entbehren.

Pastorale Liebe

Die erste Gruppe, die sich um die Erhaltung der Verbindung zwischen der Vermittlung des Glaubens mit der Haltung der Liebe kümmern muss, sind Bischöfe und Priester. Ihr Dienst soll aus der Haltung pastoraler Liebe erwachsen. Das ist eine Forderung, die sich sowohl dem Geist des Evangeliums, als auch der Überzeugung davon entspringt, dass ohne Liebe jede Verkündigung wirkungslos bleibt. Im Apostolischen Schreiben *Porta Fidei* zitiert Benedikt XVI. die Worte des paulinischen Hoheliedes der Liebe: *Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten unter ihnen ist die Liebe* (1 Kor 13, 13). Als besonders zutreffend im Zusammenhang mit der Fruchtlosigkeit des Glaubens, welcher die Liebe entbehrt, erscheint der Satz des Hoheliedes: *Wenn ich alle Glaubenskraft besäße und Berge damit versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, wäre ich nichts* (1 Kor 13, 2). Hier findet sich eine deutliche Bestätigung dessen, dass sogar der größte Glaube nichts bringt, wenn er keine Liebe hat.

Das Schreiben von Benedikt XVI. anlässlich des Priesterjahres¹⁵ können wir die Anspielungen an die drei Dimensionen der pastoralen Liebe finden, der Liebe, die auf Liebe zu Gott selbst baut, die sich aber an die Menschen richtet: liebevolle Unterwerfung unter den Willen Gottes; Liebe zu den Mitbrüdern im priesterlichen Dienst und

¹⁵ Schreiben von Papst Benedikt XVI. zum Beginn des Priesterjahres anlässlich des 150. Jahrestages des „Dies Natalis“ von Johannes Maria Vianney, 16.06. 2009, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090616_anno-sacerdotale_ge.html [04.11.2013].

pastorale Liebe zu den Menschen, die der Fürsorge eines Hirten anvertraut sind, finden. Ohne diese drei Dimensionen pastoraler Liebe, wird sich auch die perfektste Seelsorge als uneffizient erweisen.

Die Werke der Liebe und Barmherzigkeit als Fundament der Neuevangelisierung

Ein praktisches Zeichen des Glaubens, der mit Liebe verbunden ist, stellen die Werke der Barmherzigkeit dar, die durch die Kirche unternommen werden. Obwohl die karitative Tätigkeit keine Grundaufgabe der Kirche ist, macht sie jede Verkündigung des Evangeliums erst glaubwürdig. Daran sollte man sich bei allen Initiativen der Neuevangelisierung erinnern. Ohne Werke der Liebe und Barmherzigkeit wird die Verkündigung die evangelische Dimension entbehren. *Nicht wenige Christen – wie Benedikt XVI. feststellt – widmen ihr Leben ... liebevoll dem Einsamen, dem Randständigen oder dem Ausgeschlossen als dem, zu dem man zuallererst gehen muss und den zu unterstützen am wichtigsten ist, gerade weil sich in ihm das Antlitz Christi selbst widerspiegelt* (PF 14). Die kirchlichen Werke der Barmherzigkeit sind eine praktische und bewährte Handlungsweise, die es verhindert, dass sich Glaube von Liebe löst. Die Werke der Liebe verleihen dem Glauben nicht nur Glaubwürdigkeit, sondern beleben ihn auch. Wenn Apostel Jakobus betont, dass *der Glaube für sich allein tot [ist], wenn er nicht Werke vorzuweisen hat* (Jak 2, 16), sagt er unmissverständlich, dass Glaube ohne Liebe geradezu stirbt.

5. Liebe ohne Glauben wird zu einer untreuen Liebe

Eine zweite Situation, in der sich die Trennung von Glauben von Liebe manifestiert, beruht darauf, dass Liebe allein in den Vordergrund rückt und ihre Beziehung zum Glauben verliert. Wir kennen heutzutage zahlreiche Beispiele dafür. Allgemein achtet man Liebe als einen allgemeinmenschlichen Wert, aber man trennt sie vollstän-

dig vom Glauben, indem man den Glauben als etwas Separates und nicht so Unbedingtes wie Liebe erachtet. *Die Liebe ist am wichtigsten, sie reicht aus und braucht den Glauben nicht*, so die These der Menschen, die in der Erfahrung der Liebe den Glauben verloren oder manchmal auch bewusst abgelehnt haben. Braucht die Liebe den Glauben? Ist die Liebe nicht ausreichend, wenn Gott die Liebe ist? Was kann der Liebe der Glaube geben?“, lauten nur einige wenige Fragen, die einem einfallen, wenn man über diesen Aspekte der Trennung von Glaubens und Liebe nachdenkt.

Benedikt XVI. spricht in diesem Fall eine äußerst wichtige Diagnose und Warnung aus: *Die Liebe ohne den Glauben wäre ein Gefühl, das ständig dem Zweifel ausgesetzt ist* (PF 14). Fast jedes Wort dieser Feststellung ist von großer Wichtigkeit und erfordert eine genaue Analyse. Der Heilige Vater stellt fest, dass Liebe ohne Glauben vor allem ein Gefühl wäre, und es ist bekannt, dass das Christentum in der Liebe mehr als nur ein Gefühl sieht. Als noch wichtiger erscheint die Feststellung, dass Liebe ohne Glauben dem Zweifel ausgesetzt wäre. Mit einem Wort verliert Liebe ohne Glauben ihre tiefe Dimension der Treue, die als Anstrengung und Beständigkeit verstanden wird. Man kann die Feststellung von Benedikt XVI. also in dem Sinne verstehen, dass Liebe ohne Glauben der Untreue ausgesetzt wäre. Der Glaube verleiht der Liebe das Merkmal der Treue. Wenden wir uns nun der Frage zu, von welcher Bedeutung die Überwindung dieser Art der Trennung von Glauben und Liebe in der Erziehung zum Glauben und in der Seelsorge ist.

6. Erzieherische Aspekte

Erziehung zur Treue

Die erste Möglichkeit, die Teilung der Liebe von dem Glauben zu überwinden, ist die Erziehung zur Treue. Sie ist in der Zeit besonders wichtig, in der die Zahl der Scheidungen und der zerrütteten Fami-

lien deutlich steigt. Vielleicht ist eine der Ursachen dieser zunehmenden *Untreue* in den Ehen gerade der fehlende Glaube. Die Erziehung zur Treue setzt die Vermittlung des Glaubens im Kontext der Treue voraus. Glaube bedeutet nämlich Treue, die man trotz vieler Schwierigkeiten und Zweifel hält. Liebe, die mit Zweifeln konfrontiert ist, kann gerade dank dem Glauben überleben. Es geht hier um Glauben und Vertrauen sowohl in Bezug auf Gott, als auch auf die Menschen. Der Wert der Tugend der Treue ist eine wichtige Begründung für die Unauflösbarkeit des Sakraments der Ehe¹⁶. Die Erziehung zur Liebe im Geist des Glaubens ist auch die Erziehung zu einer treuen Liebe.

Überwindung des Gegensatzes zwischen Glauben und Liebe

In der Erziehung zum Glauben spielt, besonders in der gegenwärtigen Zeit, die Betonung der Einheit von Glauben mit Liebe eine große Rolle. Oft versucht man, den jungen Menschen diese Wirklichkeiten entgegengesetzt darzustellen. Wenn man glaube, werde man durch seinen Glauben in der Liebe eingeschränkt – so mag sich diese Gegenüberstellung im Denken der jungen Leute ausdrücken. Gleich von Beginn der Erziehung zum Glauben an sollte man die positive Rolle des Glaubens in der Erfahrung der Liebe zeigen. Glaube bedroht Liebe nicht, sondern bewacht sie, schützt und stellt sich in ihren Dienst.

Glaube im Dienst der Barmherzigkeit

Im ersten Teil war davon die Rede, dass Glaube Liebe nicht verlieren darf, und an dieser Stelle gilt es zu betonen, dass er Liebe erlösen kann. Der gelebte Glaube ist nämlich mit den Werken der Barmherzigkeit eng verbunden. Gläubige Menschen unternehmen oft aus Motiven, die den mit dem Glauben zusammenhängen, karitative

¹⁶ Vgl., Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, S. 190.

Tätigkeiten und erfahren dadurch auf praktische Weise, wie viel Gutes zustande kommen kann, wenn man sich auf Liebe öffnet. Glaube bewirkt also nicht nur, dass Liebe treu wird, aber oft führt er dazu, dass man die Haltung der Liebe annimmt. Glaube verleiht auch den Werken der Liebe eine noch tiefere Dimension, denn diese werden nicht nur zu einem Dienst am Menschen, sondern auch zugleich an Gott, der im Menschen anwesend ist.

7. Seelsorgerische Aspekte

Suche nach einer neuen Sprache der Verkündigung der christlichen Vision der Liebe

Eine wichtige seelsorgerische Aufgabe, die der Einheit von Glauben und Liebe dient, stellt die Suche nach einer angemessenen Sprache der Seelsorge dar. Es geht hier sowohl um die Form, als auch um den Inhalt. Bei der Vermittlung des Glaubens muss man nämlich Aggression, Hochmut, Herabschätzung und Verurteilung vermeiden. Die Sprache der Kirche muss eine Sprache der Liebe sein. Auch im Bereich der vermittelten Inhalte geht es darum, der Liebe in der richtigen christlichen Perspektive und mit ihrer ganzen Wahrheit zu zeigen, ohne einerseits ein naives Bild, andererseits aber auch eine negativ-bedrohliche Vision zu zeichnen. Es betrifft besonders die Sprache, deren man sich in der Seelsorge bedient wenn intime Probleme behandelt werden, die mit Liebe verbunden sind wie zum Beispiel Sexualität, sexuelle Orientierung und die moralischen Anforderungen in diesem Bereich. Gleichzeitig geht es darum, eine Sprache zu finden, welche die Verkündigung der christlichen Vision auf verständliche und attraktive Weise ermöglicht, die nicht an erstarrten Mustern festhält und zu einem unangemessenen, oft veralteten Wortschatz greift. Priester M. Dziewiecki schlägt sechs Grundeigenschaften der Sprache heraus, die der gegenwärtigen jungen Generation auf eine präzise Weise die Wahrheit über den Menschen vermitteln

will¹⁷. Sie muss (1) gegenwartsbezogen, (2) präzise und klar; (3) offen und ehrlich; (4) existenziell und nicht moralisierend; (5) an die Bedürfnisse und Ideale der Jugendlichen ausgerichtet und (6) konkret sein.

Thema der Liebe in den Homilien

Die Beziehung von Glauben und Liebe sollte besonders in den Homilien präsent sein. Ein Hauptziel jeder Verkündigung ist es ja, dass die Menschen an den Glauben hingeführt und zur Haltung der Liebe ermutigt werden. Es gibt wohl keinen Prediger, der noch nicht entdeckt hat, auf welches Interesse Predigten stoßen, die der Liebe gewidmet sind, das im Licht des Glaubens gezeigt wird. Diese Thematik ist in Bezug auf die jungen Menschen besonders interessant und wichtig. Da sie viele persönliche Fragen nach der Liebe stellen und mit vielen Problemen, die mit der Erfahrung der Liebe verbunden sind, konfrontiert werden, dürfen Themen in den Homilien auf keinen Fall zu kurz kommen.

Fragen, die mit Liebe zusammenhängen, in den ausgewählten Seelsorgeaktivitäten

Es fällt auf, dass sich Treffen, die den Themen rund um die Liebe gewidmet sind, der größten Beliebtheit bei jungen Menschen erfreuen. Man sollte deshalb nicht beunruhigt sein, sondern diese Probleme im Rahmen der folgenden Seelsorgeaktivitäten behandeln:

- Evangelisierungs- und Pfarrgemeindeexerzitien,
- Vorbereitung auf das Sakrament der Firmung,
- Vorbereitung auf das Sakrament der Ehe,
- Diskussions- und Gebetsgruppen,

¹⁷ Vgl. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002, S. 69–71.

- Seelsorge von nichtsakramentalen Lebensgemeinschaften und Personen, die aufgrund verschiedener Erfahrungen in der Liebe Verletzungen erfahren haben.

Die oben genannten Seelsorgeaktivitäten stellen nur Beispiele dessen dar, wie man in der Praxis die organische Beziehung zwischen Glauben und Liebe aufzeigen kann und soll, ja man könnte sogar sagen, dass die Verkündigung über die Einheit von Liebe und Glauben die ganze Seelsorge durchdringen muss.

Zusammenfassung

Aufgrund von Texten Benedikts XVI. wurde oben der Versuch unternommen, einige Aspekte des Miteinanders von Glauben und Liebe in Bezug auf Erziehungs- und Seelsorgearbeit darzustellen. Dies geschah vor dem Hintergrund der vom Papst ausgesprochenen Warnung, dass Glaube ohne Liebe keine Frucht bringt, und dass Liebe ohne Glauben ein der Untreue und dem Zweifel ausgesetztes Gefühl ist. Der Heilige Vater, wie schon bemerkt wurde, schlägt als den wichtigsten Weg zur Überwindung der drohenden Trennung von Liebe und Glauben das Zeugnis der Barmherzigkeit vor. Man könnte sagen, dass die Einheit von Liebe und Glauben das Fundament der Barmherzigkeit bildet. Das Zeugnis der Barmherzigkeit in der Formung der Gläubiger in der Kirche ist also der sicherste Weg, die Spaltung zwischen Glaube und Liebe zu vermeiden, und gleichzeitig hat es zur Folge, dass Glaube fruchtbar wird, und Liebe treu bleibt.

DER GLAUBE DES PHILOSOPHEN

Einführung

Der Glaube gehört zum menschlichen Leben. Man kann nicht normal existieren, ohne sich wenigstens bis zu einem gewissen Grad auf den Glauben oder auf das Vertrauen zu den anderen stützen zu können. Außer diesem strikt existenziellen Ausmaß besitzt der Glaube eine Dimension, die sich auf die Anerkennung der Existenz Gottes, des Seins, das die Menschen und die Welt transzendiert, aufgrund des Glaubens bezieht. Mit dieser Dimension beschäftigt sich in der ersten Reihe Theologie, indem sie die ihr eigenen Methoden verwendet. Aber nach dem Glauben hat auch Philosophie – und zwar nicht nur christliche Philosophie im weiten Sinne – schon immer gefragt. Der Philosoph hat das Recht und sogar die Pflicht, Fragen zu stellen, die den Glauben betreffen; es sind andere Fragen als die des Theologen, weil auch die Art und Weise, auf die sie gelöst werden, jeweils anders, spezifisch für die betreffende Disziplin ist. Der Philosoph, der sich beim Erfassen der letztgültigen Gesetze der Wirklichkeit vor allem der Vernunft bedient, ist auch ein Mensch des Glaubens und zwar nicht nur außerhalb seines *Berufes*. Er will die Höhen der Transzendenz erklimmen und den Glauben mit der Vernunft – soweit es möglich ist – erleuchten. Er tut es nicht, um sich etwa dem Theologen überlegen zu fühlen, sondern – wenn er nur intellektuell ehrlich ist – um zu verstehen, was er einfach in seinem Herz als Mensch findet. Ob es möglich ist, wollen wir sehen, indem wir versuchen, das im Titel des Artikels formulierte Problem des *Glaubens des Philosophen* einer Analyse zu unterziehen.

Der Begriff des Glaubens und seine philosophischen Bezüge in der Struktur der menschlichen Existenz

Bereits der Titel des Artikels lässt zahlreiche Fragen und Zweifel aufkommen, löst gleichsam intellektuellen Aufruhr. Um welchen Glauben geht es? Ist der Philosoph zum Glauben verpflichtet? Woran soll er glauben? Geht es um den Glauben an Gott, oder überhaupt um den Glauben an etwas? Wer kann überhaupt ein Philosoph genannt werden? Aus der Geschichte und der Gegenwart der Philosophie sind viele Denker bekannt, die mit dem Glauben an Gott nichts zu tun hatten. Im Gegenteil, die Philosophie erschien ihnen als ein Instrument, mit dem man beweisen kann, dass Gott nicht existiere, also auch der Glaube an ihn sinnlos und ohne jede Grundlage sei. Ich will in diesem Artikel nicht darüber nachdenken, ob der Philosoph ein Theist sein soll oder nicht, denn dies gehört keinesfalls in den Bereich philosophischer Forschung. Ich möchte vielmehr Überlegungen darüber anstellen, ob der Glaube an den personalen Gott als ein existenzieller Akt mit Haltung des Philosophen vereinbar ist, der danach strebt, die Wirklichkeit rational zu erklären, ohne auf die Tradition, die Offenbarung und die anderen Elemente zurückzugreifen, welche die Religion im weiteren Sinne ausmachen, für die der Glaube eine Grundhaltung ist. Es erscheint auch interessant zu untersuchen ob der Glaube des Philosophen, sollte er an die Existenz des Absoluten glauben, anders als derjenige des Nicht-Philosophen ist, ob also die Philosophie den menschlichen Glauben beeinflussen kann?

Zunächst muss bestimmt werden, was der Glaube und die Philosophie schlechthin sind. Im Leben unternehmen wir jeden Tag viele Aktivitäten, die von uns Glauben verlangen. Wir glauben dem Arzt, der uns eine Arznei verschreibt: wir *wissen* ja nicht, ob sie uns hilft, denn wir verstehen die Mechanismen ihrer Wirkung in unserem Körper nicht. Wir glauben dem Lehrer, der Geschichte unterrichtet,

weil wir nicht Zeitzeugen der Ereignisse, über die er spricht, waren. Wir sehen die Nachrichten im Fernsehen und glauben daran, dass sie der Wahrheit entsprechen. Unser Leben beruht auf dem Glauben, denn es ist uns nicht möglich, alles selbst zu erforschen, Augenzeuge und Experte in jedem Bereich zu sein. Der Glaube ist eben eine Überzeugung von der Wahrheit einer Doktrin, eines Inhaltes, die dem freiwilligen Akt des Willens entspringt¹. Es resultiert daraus, dass man niemanden zum Glauben zwingen, dass der Glaube nicht verordnet werden kann. Er spielt sich im Inneren des Menschen als ein freiwilliger Akt des Willens ab. Die äußeren Faktoren sind natürlich nicht ohne Bedeutung, sie können den Willen fördern oder ihn daran hindern, eine freie Wahl zu treffen. Sie können dabei die endgültige Entscheidung für oder gegen den Glauben maßgeblich beeinflussen. Eine entscheidende Rolle kommt dabei dem Dialog der Vernunft und des Willens zu. Die Vernunft erkennt zunächst das Gute (gerade dort entsteht die Idee, nach dem Guten zu streben). Wenn der Wille Gefallen am erkannten Guten findet, dann wird es zum Ziel, das man mit dem Akt des Willens verfolgen will. Nun überlegt die Vernunft, welches Mittel er sich bedienen soll, um dieses Ziel zu erreichen. Manchmal scheint das Gute nicht erreichbar, so dass der Prozess auf dieser Stufe endet. Sollte das Gute jedoch verfolgt werden, sucht der Wille nach Mitteln, von denen die Vernunft im Akt des Nachdenkens das richtigste zeigt, das vom Willen im Akt des Wählens gebilligt wird. Das ist das Moment, in dem die Entscheidung getroffen wird². Daraus ist ersichtlich, dass in diesem Prozess einem Akt des Willens eine entscheidende Rolle zukommt. Was uns nach außen selbstverständlich und eindeutig erscheint, beruht auf einem komplexen Prozess, der sich im Inneren des Menschen abspielt und den zahlreiche geradezu subtile Elemente ausmachen; ein jedes spielt eine immense Rolle darin, was letztlich als Annahme

¹ Vgl. S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 1997, S. 428.

² Vgl. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, S. 97–109.

eines Inhaltes durch den Glaubensakt bezeichnet wird. Sollte ein Faktor dazukommen, der den Willen nicht unfähig macht, gemäß seiner Natur, d. h. frei, zu wirken, kann es den Glauben als einen freiwilligen Akt nicht geben. Es lässt sich dann über äußere Zustimmung zu einem Inhalt sprechen, die auf äußeren Zeichen der Zustimmung beruht, aber im Prinzip kann es vom Glauben keine Rede sein, weil das Subjekt innerlich den Inhalt nicht als wahr angenommen hat und sich nicht mit ihm identifiziert. Solche Situationen kommen bei äußerem Zwang vor, bei dem von einem Akt des Glaubens überhaupt keine Rede sein kann. Wir können Glauben auch als *Erachtung eines Sachverhaltes für wahr aufgrund von Faktoren verstehen, die ihn nicht vollständig begründen können, bei der die Kraft der glaubenden Zustimmung (der Sicherheit bezüglich der Wahrheit) – von schwachen Vermutungen bis hin zur unumstößlichen Überzeugung – auf dem Glauben beruht*³. Die Analyse des Begriffs des Glaubens offenbart dessen Bezüge zum Wissen und zum Rationalen, aber auch zur inneren Erfahrung des Menschen. Es handelt sich hier um die willens- und gefühlsmäßige Disposition, die äußere Aktivität und die gesellschaftlichen Einflüsse⁴.

Von Interesse ist für uns der Glaubensbegriff im religiösen Sinn, denn wir stellen die Frage nach der Akzeptanz der Existenz Gottes. In diesem Kontext kann über das objektive und subjektive Verstehen des Glaubensaktes gesprochen werden. Es geht hier um den Inhalt der angenommenen Sätze und die Zustimmung dazu. Die Merkmale dieses Aktes sind: 1. Übernatürlichkeit (er ist dank der göttlichen Gnade möglich); 2. Vernünftigkeit (er ist ein Akt des Menschen als eines vernünftigen Wesens); 3. Freiheit (er wird aufgrund der die Entscheidung des Willens vollzogen, der sich an ein gewisses Gut orientiert) und 4. Sicherheit, die – als religiöse Sicherheit – etwas

³ *Leksykon Filozofii Klasycznej*, hrsg. von J. Herbut, Lublin 1997, S. 534.

⁴ Vgl. ebd.

anderes ist als Sicherheit wissenschaftlicher Natur⁵. Ein Mensch wird – wie es scheint – Anhänger einer Religion dann, wenn er durch den Akt des Glaubens den Inhalt der Sätze akzeptiert, welche die Existenz des Transzendenten zum Ausdruck bringen.

Der Philosoph ist im Allgemeinen ein Mensch, der kraft seiner Vernunft die Welt, die ihn umgibt, die Wirklichkeit zu erkennen versucht. Der Glaube ist als Haltung eine gewisse Wirklichkeit, ein Artefakt, weil es ein Mensch ist, der an Gott glauben oder nicht glauben kann. Ist aber die Wirklichkeit des Glaubens eine reine, *fertige* Tatsache, die einer rationalen Analyse unterzogen werden kann? Wir können diese Frage auch etwas anders stellen: ist Glaube Wissen? Es ist ja Wissen, das der Philosoph zu erlangen sucht. Glaube kann offensichtlich nicht mit Wissen gleichgesetzt werden, aber er hat auch kognitive Funktionen und es ist schwer, ihm einen Wert in diesem Bereich abzusprechen. Ein Glaubender muss ja bis zu einem gewissen Grad verstehen, woran er glaubt, er muss – oder wenigstens sollte er – verstehen, was ihm zur Annahme durch den Akt des Glaubens angeboten wird; was er annimmt, muss für ihn auch bedeutungsvoll sein, das heißt einen konkreten Inhalt haben⁶. Glaube kann also auf einer intellektuellen Beziehung zu Gott beruhen. Das Streben danach, zu einem vernünftigen Glauben zu kommen, kann für einen Aspekt der Erkenntnis im Akt des Glaubens erachtet werden. Dies ist von Bedeutung, weil der Glaube sich selbst verstehen möchte. Wenn es dem Glaubenden gelänge, den Glauben durch die Einsicht zu ersetzen, dann würde er automatisch aufhören, ein Glaubender zu sein, und er würde zu einem Gnostiker. Außer dem Moment der Erkenntnis, dass der Glaube aufweist, sowie dem Verstehen, das er anstrebt, gibt es auch eine andere Form des Wissens, das mit dem Glauben zusammenhängt; Louis Dupré bezeichnet sie als die so ge-

⁵ Vgl. ebd.

⁶ Vgl. H. R. Niebuhr, *On the Nature of Faith*, [in:] *Religious Experience and Truth*, London 1962, S. 94-95.

nannte *Grundlage des Glaubens*. Im engeren Sinne handelt sich es, wie der Autor behauptet, *gar nicht um Grundlagen, sondern um äußere Erkenntnisstützen dafür, was der Gläubige im inneren religiösen Bereich annimmt. Diese Stützen sind jedoch notwendig, wenn der Mensch einen Grad an Reflexion erreicht*⁷.

Ein reifer Verstand kann nicht an etwas glauben, was keine Bestätigung in den Tatsachen findet: der Gegenstand des Glaubens muss also einen gewissen Grad an Wahrscheinlichkeit aufweisen. Wir können hier nicht über die reine Selbstverständlichkeit sprechen, denn wenn in diesem Falle könnte vom Glauben keine Rede sein, da die Selbstverständlichkeit den Glauben ausschließt. Man muss auch hinzufügen, dass die Zustimmung zu den Glaubenssätzen nicht zuletzt durch kognitive Faktoren bestimmt ist. Das willensmäßige Element unterscheidet die Überzeugung des Glaubens von einer rein auf Erkenntnis beruhenden Schlussfolgerung⁸ und ist nicht belanglos. J. H. Newman erachtet die Entscheidung des Willens als im Hinblick auf jede Überzeugung bedeutend, auch dann, wenn die Schlussfolgerungen aus dem vorangehenden Verstehensprozess in der Ordnung der Logik überzeugend zu sein scheinen. Newman behauptet: *Ich könnte selbstverständlich meine Überzeugung abweisen, aber dieses Vorgehen wäre gegen meine Natur, da ich darüber verfügen würde, was ich für einen Beweis halte*⁹.

Dies lässt eine weitere Schwierigkeit aufkommen, die einen Versuch der Erklärung im Kontext der behandelten Frage erfordert. Es handelt sich um die Feststellung, ob der Glaube als Akt nur auf Vertrauen beruht. Das ist eine oft vertretene Meinung, die aber wohl eher oberflächlich ist. Ist also Glaube mit Vertrauen gleichzusetzen oder nicht? Eine interessante Reflexion zu diesem Thema unternimmt Paul Tillich, der behauptet: *Glaube ist mehr als Vertrauen*,

⁷ L. Dupré, *Inny wymiar*, Kraków 2003, S. 43.

⁸ Vgl. ebd.

⁹ J. H. Newman, *A Grammar of Assent*, Garden City, New York 1958, S. 187.

sogar ein Vertrauen zur heiligsten Autorität. Es ist Teilnahme mit dem ganzen Sein am Gegenstand unseren letzten Sorge. Der Begriff „Glaube“ darf also nicht in Verbindung mit theoretischer Erkenntnis gebracht werden, unabhängig davon, ob es eine Erkenntnis ist, die auf der Sicherheit beruht, welche direkte Erlebnisse schenken, oder der Sicherheit wissenschaftlicher bzw. vorwissenschaftlicher Art, oder ob es eine Erkenntnis ist, die auf dem Vertrauen zu Autoritäten beruht, die von direkter und indirekter Sicherheit abhängen¹⁰.

Glaube ist also nicht nur Vertrauen, er ist mehr als das, er ist eine vollkommeneren Teilnahme als Subjekt an einem Objekt, auf das wir uns durch den Akt des Glaubens beziehen. Der Glaube, der als Vertrauen aufgefasst wird, kommt auch außer dem Bereich der Religion bzw. der Zustimmung zur Transzendenz vor. Der Unterschied besteht darin, dass religiöser Glaube mit einem vollkommeneren Engagement verbunden ist. Die Folge ist eine neue Daseinsweise, die sich von derjenigen unterscheidet, die sich nur auf das Vertrauen zu jemandem oder den Glauben stützt, den man jemandem schenkt¹¹. Dies lässt wiederum die Frage aufkommen, ob ein Übergang vom Glauben zum Wissen möglich ist. Der bereits erwähnte Dupré, der sich auf G. Marcel beruft, stellt eindeutig fest, dass es nicht möglich ist, den religiösen Glauben durch das Wissen zu ersetzen bzw. in dieses umzuwandeln. Der Glaube liefert nämlich keine Informationen über die empirische Welt, keine empirische Wirklichkeit setzt also eine solche Interpretation der Wirklichkeit durch den Glaubenden, der die Interpretation des Nichtglaubenden ihr widerspricht¹².

Was vollbringt also Glaube? Er lässt das Ganze der empirischen Selbstverständlichkeit in eine Synthese einfließen, die nicht auf Erfahrung beruht¹³. Es entsteht die Frage, ob sich damit Glaube eines

¹⁰ P. Tillich, *Dynamics of Faith*, New York 1958, S. 32.

¹¹ Vgl. G. Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris 1927, S. 152.

¹² Vgl. L. Dupré, *Inny....*, S. 46.

¹³ Vgl. ebd.

kognitiven Elements völlig entbehrt. Die Antwort lautet: nein, im Akt des Glaubens sind mit Sicherheit kognitive Elemente wie das Verständnis der religiösen Interpretation oder die Beurteilung, inwiefern die Zeugen glaubwürdig sind welche die religiöse Interpretation vermitteln, enthalten¹⁴. Wenn es keinen Übergang vom Glauben zum Wissen gibt, bedeutet es etwa, dass die Vernunft im Akt des Glaubens *ausgeschaltet* werden soll? Wenn die Antwort auf diese Frage positiv wäre, könnte der Philosoph den Glauben kaum akzeptieren. Eine negative Antwort bedeutet dagegen, dass der Gebrauch der Vernunft im Akt des Glaubens nicht nur zulässig, sondern auch notwendig oder selbstverständlich ist und dass der Philosoph Fragen nach dem Glauben, auch dem eigenen Glauben, gelassen weiter stellen darf. Ja, er kann auch aktiv am tieferen Verstehen des Glaubens teilnehmen. Wenn die Philosophen und Theologen die eigenen Zuständigkeiten und die Grenzen der eigenen Fachgebiete gegenseitig respektieren und an der wissenschaftlichen Methode festhalten, werden sie nicht vor der Alternative *Glaube oder Wissen* stehen, sondern die Verbindung von *Glauben und Wissen* fruchtbar machen können. Es bestehen grundsätzlich drei Theorien der Beziehung zwischen christlicher Theologie und Philosophie. Die erste besagt, dass sich die beiden Denkweisen oder Disziplinen nicht gegenseitig durchdringen können. Die zweite, vertreten u. a. von Augustinus, lehrt, dass theologische Erwägungen philosophische Thesen ergänzen oder vervollständigen können. Selbstverständlich kann dies nicht automatisch und ohne Reflexion, geschehen, sondern es setzt intellektuelles Engagement in die Glaubenswahrheiten seitens des christlichen Gläubigen voraus, der philosophische Überlegungen anstellt. Philosophie schöpft in diesem Fall seine letztgültige Berechtigung aus der Theologie. Die dritte Schule behauptet schließlich, dass sich Philosophie und Theologie unabhängig entwickeln. Philosophie geht näm-

¹⁴ Vgl. ebd.

lich von Angaben aus, die vom natürlichen Erkenntnisvermögen geliefert werden, und Theologie von der Offenbarung aus, die in der Heiligen Schrift enthalten ist, wobei die Bibelworte kraft ihrer Autorität allein akzeptiert werden¹⁵. Stanisław Judycki behauptet, dass im dritten Modell die Situation möglich ist, dass die auf diesen zwei Wegen formulierten Thesen einander widersprechen können, aber seine Anhänger teilen diese Ansicht nicht. Wenn der Gott die Welt schuf, die den Philosophen zugänglich ist und den Menschen so viel offenbarte, müssten die beiden Disziplinen trotz ihrer unterschiedlichen Prämissen zu gleichen Behauptungen kommen können¹⁶. Philosophie, so stellt Judycki weiter fest, kann der Theologie auf zweierlei Weise dienen: Erstens kann sie unabhängig von der Bibel die Überzeugung von der Existenz Gottes und seinen Grundeigenschaften untermauern, denn sie ist in der Lage, sie mittels reiner Vernunft zu beweisen. Zweitens ist sie imstande unter Anwendung ihres Instrumentariums, die bedeutenden Sätze über Gott, die wir in der Bibel finden, theoretisch zu erklären. Aufgrund der Bibel stellt der Theologe etwa fest, dass Jesus Christus eine Person mit menschlicher und göttlicher Natur ist; Philosophie, indem sie die Begriffe der Substanz, der Eigenschaft, des Teiles und der Ganzheit verwendet, versucht, genauer zu erklären, worin z. B. die so genannte hypostatische Union besteht¹⁷.

Religiöser Glaube bleibt jedoch immer ein Willensakt. Er beruht auf der Annahme der Inhalte, die sich aus der Offenbarung ergeben, ist aber gleichzeitig auch eine Lebensweise, die aus dieser Annahme Konsequenzen zieht. Die Zustimmung dazu und die aus ihr resultierende Lebensweise beruht auf dem Vertrauen zu den Zeugen und zur Autorität, bedeutend ist in diesem Zusammenhang aber auch die

¹⁵ Vgl. S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010, S. 25.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 26.

¹⁷ Vgl. ebd.

eigene existenzielle Erfahrung und das allgemeine Verstehen der Welt. Schon die Zustimmung zu den Inhalten der Offenbarung basiert auf dem Verstehen, es wohnt ihr auch ein emotionales Moment inne, das aber oft nicht besonders ausgeprägt ist. Sein Vorhandensein setzt jedoch voraus, dass man, indem man die akzeptierten Inhalte der Offenbarung versteht, *diese* Offenbarung von *den anderen* unterscheidet. Religiöser Glaube ist immer verstehend und in diesem Sinne auch rational¹⁸. Lassen wir nun unser Augenmerk auf das Christentum richten. Es erscheint als die rationalste und humanste Religion. Rationalismus und Humanismus sind Werte, die für die Kultur des Abendlandes typisch sind. Wenn wir den kognitiven Wert der Religion anerkennen, dann muss ihre Analyse mit Hilfe von Kriterien der Erkenntnis möglich sein, und gerade im kognitiven Bereich können die für den Rationalismus typischen Kriterien am ehesten angewandt werden¹⁹. Die Anwendung dieser Kriterien ist nicht deshalb fruchtbar, weil sie zur Entstehung des Christentums beitragen, sondern einfach deshalb, weil sie sich in menschlicher Praxis bewährt haben. Man darf jedoch nicht vergessen, dass religiöse Erfahrung – wie Wojtyśiak feststellt – kein wissenschaftliches Experiment und die Behauptung, dass Gott existiert, keine wissenschaftliche Hypothese ist. Der Begriff der Rationalität muss nicht auf wissenschaftliche Rationalität eingeschränkt werden²⁰.

Die Erkenntnis auf dem Weg des Glaubens ist ein Erkenntnistyp, der, wie bereits gesagt wurde, auf dem Zeugnis beruht. Es ist eine Erkenntnis, in der das erkennende Subjekt einen Satz als wahr bezeichnet, obwohl er nicht in der Lage ist, seinen Wahrheitsgehalt einzuschätzen; aus diesem Grunde wird der Begriff *Glaube* in verschiedenen Bedeutungen verwendet. Das Wissen stellt einen Typ der Kausalerkenntnis dar, die Eigenschaften der absoluten Sicherheit

¹⁸ Vgl. ebd., S. 29.

¹⁹ Vgl. J. Wojtyśiak, *Filozofia i życie*, Kraków 2007, S. 377–378.

²⁰ Vgl. ebd.

besitzt und die Welt des materiellen Daseins und der Ideen betrifft. Die *Doxa* ist eine Meinung, eine Ansicht, etwas, was zwischen Wissen und Ignoranz liegt und den Bereich der Sinne betrifft. Die zweite Stufe der *Doxa* stellt der auf die Gegenstände und Sinneseindrücke gerichtete Glaube dar. Unterschiedliche Verwendung des Begriffs *des Glaubens* erschwert Diskussionen zu diesen Themen, denn ein und derselbe Begriff kann sich in diesem Fall auf verschiedenen Sachverhalte beziehen; Vertrauen in den zwischenmenschlichen Beziehungen, beliebige Erkenntnis oder Überzeugung, die Erkenntnis, die auf fremder Autorität oder fremdem Zeugnis beruht, oder aber die Erkenntnis als *Doxa*²¹. Uns geht es natürlich um den Glauben an die Existenz des Absoluten, darum, es als wirklich existent anzuerkennen. Dieser Glaube vollzieht sich meistens innerhalb einer Religion, der Glaube an Jesus Christus als Gott vollzieht sich innerhalb der christlichen Religion. Die Religion hat also einen kognitiven Inhalt, sie beansprucht einen Wahrheitsgehalt.

Die philosophische Interpretation der dieses Anspruchs der christlichen Religion ist nur in ontologischen Kategorien möglich, das heißt, sie erfordert Metaphysik als kognitives Instrument. Robert Spaemann behauptet direkt, dass die Zivilisation ohne Metaphysik nicht imstande ist, sich die Religion intellektuell anzueignen²². Es ist selbstverständlich, dass das Christentum keine Religion der Intellektuellen schlechthin ist und sein muss; man kann die ontologische Denkweise fast immer durch das funktionale Denken ersetzen, dieses Ersetzen stellt aber keine Übersetzen dar²³. Bekommt Philosophie also etwas vom Glauben? Auf diese Frage muss man, wie es scheint, eine positive Antwort geben. Die Philosophie bekommt nämlich vom Glauben eine Hilfe, einen objektiven Beitrag, der die geoffenbarten

²¹ Vgl. P. Moskal, *Religia i prawda*, Lublin 2008, S. 155–156.

²² Vgl. R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska, Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, Warszawa 2009, S. 144–145.

²³ Vgl. ebd.

Wahrheiten der natürlichen Ordnung erfasst, die auch Auswirkungen der Gesetze der übernatürlichen Ordnung auf die philosophische Reflexion betreffen. Philosophie erhält auch subjektive Entlehnungen, die Weisheit höheren Grades, theologische und eingeflöbte Weisheit. Im Bereich der praktischen Erkenntnis hätte die Philosophie nicht heranreifen können, sie könnte nicht als praktisches Wissen existieren, wenn sie die Glaubenswahrheiten nicht kannte²⁴. Eine bedeutende Eigenschaft der Wissenschaft ist ihr Objektivismus. Ist es möglich, die wissenschaftliche Haltung des Objektivismus gegenüber dem Glauben und dem Wissen anzunehmen? Es gibt den Standpunkt, und sogar die Forderung, dass Philosophie als Lehre, oder der Philosoph als Wissenschaftler sich von allen möglichen Bindungen an die Theologie loslöst. Auf die so gestellte Forderung antwortet Gilson: *Wer fordert, dass Philosophie alle Bindungen mit Theologie aufgibt, die für sie von so großer Bedeutung sind, schlägt den geraden Weg ein, auf dem Philosophie in den Zustand versetzt wird, in welchem sie eine gewisse Splittergruppe des Calvinismus sehen will. K. Barth fordert von Philosophie, sie solle ausschließlich „irdisch“ sein und dadurch ihrem Wesen treu; die religiöse Indifferenz der Natur ist für ihn ein Übel, das nicht überwunden werden kann*²⁵.

Der bereits zitierte Robert Spaemann stellt eine provozierende Frage, was eine gute Religion sei, und antwortet, es sei eine, von der wir uns wünschen, dass sie wahr sei, wobei dieses Verlangen an sich noch keinen Beweis für ihre Wahrheit darstelle²⁶. Es geht hier um die Frage, ob Religion wahre Sachverhalte vermittelt oder ob sie nur menschlich tröstende Antworten gibt, die aber nicht wahr sein müssen. Die Wahrheit der Religion, oder auch die des Glaubens – denn letztlich auf ihn kommt es in der Religion an – besteht auf der Wahrheitsmäßigkeit zweier Begriffe, auf die sie sich bezieht. Es handelt

²⁴ Vgl. J. Maritain, *Nauka i mądrość*, Warszawa 2005, S. 97–98.

²⁵ E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, Warszawa 1958, S. 68.

²⁶ Vgl. R. Spaemann, *Kroki poza siebie*, Warszawa 2012, S. 294.

sich um die Begriffe *Gottes* und des *Menschen* sowie die Wahrheitsmäßigkeit ihrer gegenseitigen Beziehung. Im Zentrum der Religion steht die Mensch-Gott-Beziehung. Wenn die Existenz des Transzendenten verneint wird, werden Religion und religiöser Glaube ihrer Grundlage beraubt. Das philosophische Nachdenken über das Religionsphänomen hat in diesem Fall nur einen anthropologischen bzw. geisteswissenschaftlichen Charakter, weil ein bedeutendes Element der religiösen Beziehung ausgeklammert wird²⁷. Dabei vollzieht sich im Religiösen, im Akt des Glaubens, im gewissen Sinne eine menschliche Grundaktivität, und zwar das kognitive Erlebnis. Zum Wesen dieses Erlebnisses gehört der Kontakt mit dem Objekt, der in den Blick des erkennenden Subjekts *gelangt*. Das Ziel der Erkenntnis ist es, Informationen über die Wirklichkeit zu gewinnen; das Ziel, der durch den kognitiven Akt erzielt wird, ist die Wahrheit als die Übereinstimmung der Gedanken des erkennenden Subjekts mit dem zu erkennenden Objekt. Dem erkennenden Subjekt kommt dabei eine passive Rolle in dem Sinne zu, dass es das zu erkennende Objekt nicht hervorbringt, sondern es wahrheitsgemäß deutet. Das Moment, in dem sich die Wahrheit vollzieht, wird dem Subjekt durch den objektiven Sachverhalt gleichsam aufgezwungen, emotionale, subjektive Elemente können hier keine Rolle spielen. Im kognitiven Erlebnis erscheint das Objekt immer als eine *Sache*, mit der ein persönlicher Kontakt aufgenommen wird. Im religiösen Erlebnis oder im Glaubensakt, hat der Glaubensvollzug stets einen strikt personalen Charakter und beruht z. B. auf dem Vertrauen zu dem, wem man glaubt oder auf der Überzeugung, dass der Glaube etwas Wertvolles ist. In die Struktur der religiösen Wahrnehmung fließen sowohl willens-, als auch gefühlsmäßige Momente, wie etwa Liebe. Religiöse Erkenntnis ist eine Erkenntnis, welche die ganze Person in Anspruch nimmt und ihr konkretes Handeln abverlangt²⁸.

²⁷ Vgl. V. Possenti, *Filozofia i wiara*, Kraków 2004, S. 124.

²⁸ Vgl. M. A. Krąpiec, *Ja - człowiek*, Lublin 1998, S. 376.

Ein religiöser Sachverhalt offenbart sich sehr deutlich auch in anderen Bereichen der personalen Aktivität des Menschen, z. B. im moralischen Erlebnis, das von der Philosophie der Moral untersucht wird, sowie im ästhetischen Erlebnis, mit dem sich die Philosophie der Ästhetik oder die Philosophie der Kultur bzw. der Kunst im weiten Sinne befasst. Es wurde also deutlich, dass man, von der philosophischen Analyse ausgehend, zum Akt des religiösen Glaubens kommen kann, was den Forderungen der Vernunft, der sich der Philosoph bedient, nicht widerspricht; ja, man kann es sogar wagen zu behaupten, dass die Vernunft dazu verhelfen kann, zum Akt des Glaubens zu kommen, wobei seine Rolle keinesfalls überschätzt werden soll. Jeder Religion wohnt eine Doktrin inne, und dieser wiederum eine gewisse Sicht des Menschen, die mit der Wahrheit über seine Herkunft und seine Bestimmung zusammenhängt. Religion, die sich im Glauben ausdrückt, betrifft grundlegende Probleme des Menschen. Die erste Form der rationellen Erkenntnis ist Philosophie als Wissen bzw. Weisheit, die kraft der menschlichen Vernunft erworben wird, welche die gesamte zugängliche Wirklichkeit umfasst. Deren Erklärung besteht im Aufzeigen der letzten Gesetze, der Bedingungen und der Ursachen der Wirklichkeit. Der Philosoph ist derjenige, der, indem er philosophischen Überlegungen anstellt, auch Probleme anspricht, die für jede Religion wichtige sind, z. B. wer der Mensch und was der Sinn seines Lebens sei sowie worin die Wirklichkeit bestehe, und versucht, auf diese Probleme mit den ihm eigenen Methoden eine Antwort zu geben²⁹. Der Philosoph ist derjenige, der keine Angst hat, solche Fragen zu stellen. Er kann einer von uns im weiten Sinne sein. Man muss jedoch gleich hinzufügen, dass er entsprechend vorbereitet sein, ein philosophisches Handwerk besitzen muss, um eine wahre Antwort auf diese doch recht schwierige Fragen zu finden. Jedes Handeln setzt letztlich eine theoretische Be-

²⁹ Vgl. Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1992, S. 228.

gründung voraus, man kann also zu Recht behaupten, dass das Philosophieren ein Teil des menschlichen Geschicks ist und man nicht ein Mensch sein kann, ohne zu philosophieren. Jeder Mensch ist also gewissermaßen ein Philosoph³⁰.

Zusammenfassung

Am Anfang wurde die Frage gestellt, ob die Haltung des Philosophen, der ausschließlich mit der Vernunft die Welt kennen lernen will, mit dem Glauben vereinbar ist, der die Welt aus einer ganz anderen Perspektive betrachten wird, in der die Vernunft nicht das einzige und ausschließliche Kriterium der Erkenntnis ist. Die vorliegende Analyse scheint gezeigt zu haben, dass die beiden Haltungen vereinbar sind. Dazu stehen sie nicht im Wettbewerb miteinander, sondern können sich gegenseitig ergänzen, sind komplementär. Der Glaube schließt das rationale Denken nicht aus, sondern fördert es.

Selbstverständlich wird viel an den jeweiligen Menschen – den Philosophen, Theologen oder einfach den Menschen, der an Gott glaubt – ankommen. Wenn er sich in den Grenzen seiner Zuständigkeit, der Untersuchungsmethoden bewegt, kommt es nicht zu einem Konflikt. Aber wenn eine Seite besteht darauf, das fremde Gebiet zu *betreten*, wird es zu einem Konflikt kommen, der umso stärker ausbricht, dass er grundsätzliche und zugleich heikle Fragen betrifft, die mit dem Glauben zusammenhängen. Folglich kann der Philosoph ein Mensch des Gottesglaubens sein und sehr oft ist es so. Gleichzeitig kann der Mensch des Glaubens ein Philosoph sein, und zwar ein herausragender. Wenn wir die Welt, in der wir leben, genau beobachten, erblicken wir, dass sie *voller Fragen* ist, dass sie uns Fragen nach ihrem Anfang und Ende, ihrer Dauer usw. abverlangt. Die positivistisch aufgefasste Wissenschaft versucht, diese Fragen mög-

³⁰ Vgl. W. Dłubacz, *O kulturę filozofii*, Lublin 1994, S. 17.

lichst präzise unter Anwendung ihrer Methoden zu beantworten, ist aber zweifelsohne nicht in der Lage, eine Antwort auf jede Frage zu geben, etwa auf die Frage nach den Sinn des Lebens, des Todes und der Liebe. Diese Fragen versucht der Philosoph und die Philosophie unter Anwendung ihrer unabhängigen Methoden zu beantworten. Selbstverständlich können Gott, Glaube und Religion in diesem Kontext nicht als *Füllstoff* verstanden und behandelt werden, mit dem man Lücken stopft, die wissenschaftliche und philosophische Überlegungen nicht zu füllen vermochten. Gott und Glaube sind nicht einfach ein fehlendes Glied im System. Es ist eine separate Wirklichkeit, die mit eigenen Methoden untersucht werden will. So gesehen, wird sie keinen Widerstand des philosophischen Verstandes wecken. An dieser Stelle kann eine Antwort auf die zweite gestellte Frage gegeben werden. Was kann der Glaube dem philosophierenden Menschen geben? Kann er ihn positiv beeinflussen? Es scheint, dass der Glaube, der authentisch erlebt wird, für den Philosophen sehr bedeutend ist. Mit Sicherheit erweitert er seinen geistigen Horizont und ermöglicht ihm die Beantwortung von strikt existenziellen Fragen, welche die Philosophie allein nicht lösen kann. Der persönliche Glaube des Philosophen kann darüber reifer, tiefer und reflektiver werden. Der Philosoph kann mehr *sehen*, in die Wirklichkeit von innen her eindringen und intellektuell erfassen, *wie der liebe Gott alles gemacht hat*. Die Nutzen – wenn man sich so überhaupt ausdrücken darf – sind beiderseitig. Natürlich kann ein Mensch ohne philosophische Kenntnisse auch authentisch glauben. Ist es aber auch nicht so, dass man ein als Mensch, der auf eine demütige, einfache und traditionelle Weise glaubt, etwas instinktiv fühlen, ohne es nennen zu können? Die Rolle, dies zu nennen, kommt eben dem Philosophen und der Philosophie zu. Es kann also eine wunderbare Zusammenarbeit des Intellektes und des Glaubens geben. Man kann – und darf – nicht sagen, dass der Glaube des Philosophen besser oder schlechter als derjenige des Nicht-Philosophen ist. Aber wir können

behaupten, dass die Philosophie für die Theologie und den Glauben eine immense, nicht nur theoretische, sondern auch praktische Rolle – im Hinblick auf die Bindung mit der Transzendenz, die in der Religion mit Gott identisch ist – spielen kann und spielt. Ob und wie sie fruchtbar gemacht wird, hängt letztlich von uns ab. Der Glaube des Philosophen ist von seinem Wesen, von der personalen Beziehung zu Gott her, nicht anders als der des Nicht-Philosophen. Es geht hier um eine ganz andere Dimension. Es kann tief glaubende Menschen geben, die mit Philosophie nie in Berührung kamen, es gibt auch tief glaubende Philosophen. Die Geschichte kennt auch Fälle, wo Menschen unter dem Einfluss der Philosophie zu Gott fanden, wie etwa der französische Denker Jacques Maritain³¹. Es kann nicht behauptet werden, dass die Philosophie belanglos ist. Als Gläubige greifen wir darauf zurück, ob wir es wollen oder nicht und ob wir es wissen oder nicht. Das philosophische Nachdenken über die Welt kann uns helfen, an die Transzendenz zu gelangen und mit Gott eine sehr starke Bindung einzugehen und oft genug erfüllt sie diese Funktion. Johannes von Damaskus, indem er sich auf die klassische Definition der Philosophie als der Liebe zur Weisheit bezieht, erklärt, dass die wahre Weisheit Gott ist, die Liebe zu Gott also wahre Philosophie ist³². Es ist von Vorteil, sich mit Philosophie anzufreunden, um glauben und den Glauben verstehen zu können; dadurch können wir zu denen werden, die den anderen helfen, zu glauben und den Glauben zu verstehen.

³¹ Raissa Maritain, die Frau von Jacques, schildert in ihrem Buch *Die großen Freundschaften*, Heidelberg 1954, wie die Maritains zu Gott durch die Philosophie fanden.

³² Vgl. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Bd. 1, Warszawa 1987, S. 174.

ZWEITES
VATIKANISCHES KONZIL

JACEK KAPUŚCINSKI

**ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL (1962–1965).
HISTORISCHER UMRISSE UND BEITRAG
DER TSCHENSTOCHAUER BISCHÖFE**

Einführung

Papst Johannes Paul II. fasste in seinem Testament nicht nur sein – wohlgerneht – heiliges Leben, sondern auch das große Ereignis, wie es das Zweite Vatikanische Konzil war, mit den Worten zusammen: *An der Schwelle des Dritten Jahrtausends, in medio Ecclesiae' möchte ich noch einmal Dankbarkeit gegenüber dem Heiligen Geist für das große Geschenk des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Ausdruck bringen, als dessen Schuldner ich mich gemeinsam mit der ganzen Kirche – und vor allem mit dem gesamten Episkopat – fühle. Ich bin überzeugt, dass es den neuen Generationen noch lange aufgegeben sein wird, die Reichtümer auszuschöpfen, die dieses Konzil des 20. Jahrhunderts uns geschenkt hat. Als Bischof, der an dem Konzilsgeschehen vom ersten bis zum letzten Tag teilgenommen hat, möchte ich dieses große Erbe all jenen anvertrauen, die in Zukunft gerufen sein werden, es zu verwirklichen. Ich selbst aber danke dem Ewigen Hirten dafür, dass er mir erlaubt hat, dieser großartigen Sache während all der Jahre meines Pontifikats zu dienen¹.*

¹http://www.vatican.va/gpII/documents/testamento-jp-ii_20050407_ge.html
[06.11.2013].

1. Ankündigung der Einberufung des Konzils

Die erste Gedanken zur Einberufung eines allgemeinen Konzils im 20. Jahrhundert knüpften zweifellos an die nicht beendeten Beratungen des Ersten Vatikanischen Konzils an, der 1870 unterbrochen worden war. Sie schwebten bereits den Päpsten Pius XI. (1922–1939) und Pius XII. (1939–1958) vor². Die Idee wurde aber erst von Papst Johannes XXIII. (1958–1963) tatsächlich in Angriff genommen, der schon zwei Tage nach der Wahl zum Nachfolger Petri diese Absicht in einem privaten Gespräch offenbarte. Offiziell kündigte er sie am 25. Januar 1959 während einer Stationsandacht im Benediktinerkloster in der St. Paul Basilika vor den Mauern an. Er sagte damals: *Zitternd vor Bewegung und doch mit demütiger Entschlossenheit unterbreiten wir euch den Vorschlag einer doppelten feierlichen Veranstaltung: einer Diözesansynode für Rom und eines Ökumenischen Konzils für die Weltkirche*³. Später präziserte der Papst in einer Ansprache im Petersdom, dass das Konzil aus vier Phasen – der anti-präparatorischen (Vor-Vorbereitungsphase), der präparatorischen (Vorbereitungsphase), der Phase der eigentlichen Konzilarbeiten sowie der Bekanntgabe der Konzilsbestimmungen bestehen sollte⁴.

2. Anti-präparatorische Phase des Konzils

Von Februar bis April 1959 rief der Papst drei Mal zunächst die Bewohner von Rom und später alle Katholiken zum Gebet für das

² *Historia Kościoła*, Red. L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles, übers. von T. Szafrński, Warszawa 1985, Bd. 5, S. 462.

³ <http://www.mainpost.de/regional/rhoengrabfeld/Kirchenspaltung-schadet-der-heiligen-Sache;art767,7121744>, [06/11.2013].

⁴ Vgl. G. Alberigo, *Krótką historia II Soboru Watykańskiego*, übers. B. Borowski, Warszawa 2005, S. 34–44.

Konzil auf. Im Mai bildete er die Anti-Präparatorische Kommission. Einen Monat später wurde eine spezielle Umfrage an 2594 Bischöfe, 156 Ordensobere und zahlreiche katholische Universitäten und theologische Fakultäten verschickt, die Themenvorschläge für die Beratungen unterbreiten sollten. So erhielt die Kommission 2812 Postulate die von diesem Gremium und von der Römischen Kurie gesichtet und ausgearbeitet wurden. Dem Thema des Konzils widmete Papst seine gesamte Enzyklika *Ad Petri cathedram* vom 29. Juni 1959, die erste der insgesamt 11 Rundschreiben, die er an die Kirche richtete. Außerdem verfügte er schon im Juli desselben Jahres, dass das Konzil den Namen des Zweiten Vatikanischen Konzils tragen wird⁵.

3. Präparatorische Phase des Konzils

Kraft Motu proprio *Superno Dei nutu* vom 5. Juni 1960 berief der Papst Johannes XXIII. eine Vorbereitungskommission berufen. Sie bestand aus zehn separaten Kommissionen (der Theologischen Kommission, der Kommission der Verwaltung der Diözesen, der Disziplinierungskommission für Klerus und Laien, der Klerikerkommission, der Kommission für die Disziplin der Sakramente, die Liturgiekommission, der Kommission der Studien und Seminarien, der Kommission für die Ostkirchen, der Kommission für die Missionen und der Kommission für das Laienapostolat) und zwei Sekretariaten (Pressesekretariat sowie Sekretariat für die Einheit der Christen). Die Arbeit dieser Einrichtungen oblag der Aufsicht der so genannten Zentralkommission. Im Laufe der folgenden zwei Jahre wurden für die Konzilsitzungen insgesamt 73 Schemata (Anträge bzw. Entwürfe) ausgearbeitet. So wurde das Zweite Vatikanische Konzil das am besten vorbereitete Ökumenische Konzil in der Geschichte der katholischen Kirche. Man entschied sich für Latein

⁵ B. Bejze, *Kronika Soboru Watykańskiego II*, Częstochowa 2000, S. 19–22.

als amtliche Sprache und für den Heiligen Josef als Schutzpatron des Konzils. Zum Sitzungsort wurde – gemäß der Apostolischen Konstitution *Humanae salutis* vom 25. Dezember 1961 – der Petersdom in Rom gewählt⁶. Das Datum der feierlichen Eröffnung des Konzils wurde man dagegen erst am 2. Februar 1962 angekündigt. Gemäß dem an diesem Tag veröffentlichten Motu proprio sollte sie am 11. Oktober 1962 stattfinden. Der Papst lud zu diesem großen Ereignis „alle Bischöfe der katholischen Riten und die Generaloberen der männlichen Orden“ sowie anfangs 201 Experten ein. Außerdem nahmen am Konzil Vertreter der Kirchen und Gemeinden, die nicht mit dem Apostolischen Stuhl in Gemeinschaft sind (u. a. Anglikaner, Calvinisten, Lutheraner und Orthodoxen), als offizielle Beobachter teil⁷. Aus Polen reiste bereits am 3. Oktober 1962 eine von Primas Kardinal Stefan Wyszyński geleitete Gruppe von Bischöfen mit dem Zug an. Unter den Hierarchen befand sich auch Bischof Zdzisław Goliński aus der Diözese Tschenstochau. Drei Tage später wurden die polnischen Bischöfe von Papst Johannes XXIII. empfangen. Seitdem fanden päpstlichen Audienzen für die Konzilsväter aus Polen während des Konzils regelmäßig statt⁸.

4. Beratungen des Zweiten Vatikanischen Konzils

Am 11. Oktober 1962 eröffnete Papst Johannes XXIII. feierlich das Zweite Vatikanische Konzil. In Anwesenheit von ungefähr 2500 Konzilsväter (zum Vergleich kamen zum Vaticanum I ungefähr 1000 Bischöfe) begann er seine Ansprache mit den Worten: *Gaudet Mater*

⁶ J. Bujak, *Sobór Watykański II i jego reformy w świetle hermeneutyki ciągłości Benedykta XVI*, Szczecin 2013, S. 23–24.

⁷ B. Kumor, *Historia Kościoła*, Lublin 2004, Bd. 8, S. 61–62.

⁸ *Czynności duszpasterskie i administracyjne Biskupa Częstochowskiego (IX–X 1962)*, „Częstochowskie Wiadomości Diecezjalne”, Jg. XXXVII, 1963, Nr. 2, S. 52.

Ecclesia (Es freut sich die Mutter Kirche). Die Messfeier zum Heiligen Geist wurde von Kardinal Tisserant zelebriert⁹. Die Konzilsväter nahmen in der Reihenfolge der Erscheinung Platz. Bischof Goliński traf relativ spät ein, so dass er in der Konzilsaula saß¹⁰. Was die Statistik anbetrifft, stellte Westeuropa (etwa 41% der Konzilsväter) die am zahlreichsten vertretene Region der Welt dar, gefolgt von Lateinamerika (etwa 23 %), Asien und Ozeanien (etwa 13%), Südamerika (etwa 13%) sowie Afrika (etwa 10%). Aus dem Ostblock kamen ungefähr 160 Teilnehmer, darunter 80 Polen (28 Konzilsväter). Dies waren die Umstände, unter denen die erste Sitzungsperiode des Konzils begann¹¹.

Erste Sitzungsperiode des Konzils (11.10.–8.12.1962)

Am 13. Oktober fand die erste Plenarsitzung statt. Zunächst widmete man sich den wichtigsten organisatorischen Angelegenheiten. Es ist vielleicht von Interesse zu bemerken, dass während der Sitzungen Bischof Goliński links vom Grab des heiligen Petrus, vom Ausgang der Basilika gesehen, saß (auf dieser Seite steht die berühmte Pietà von Michelangelo)¹². Am 22. Oktober wurde mit der Diskussion über das Schema über die Liturgie begonnen. Sie wurde erst am 14. November abgeschlossen (dagegen stimmten 46 Konzilsväter; es wurde mit Zetteln abgestimmt)¹³. Von den polnischen Hierarchen hielten damals acht Bischöfe (u. a. Kardinal Wyszyński, Erzbischof Antoni Baraniak und Bischof Karol Wojtyła) das Wort. Das Konzil empfahl die Anpassung des Stundengebets an die Spiritualität des Diözesanklerus, eine reichere Auswahl der Lesungen aus der Heiligen Schrift sowie eine Reform des liturgischen Kalenders,

⁹ B. Bejze, *Kronika...*, S. 35.

¹⁰ *Czynności duszpasterskie...*, S. 53.

¹¹ B. Kumor, *Historia...* S. 62.

¹² *Czynności duszpasterskie...*, S. 53.

¹³ B. Bejze, *Kronika...*, S. 37–38.

der Musik und der sakralen Kunst¹⁴. Nach dem 14. November beschäftigten sich die Konzilsväter mit dem Schema über die Quellen der Offenbarung. Nach einwöchigen Beratungen wurde der Entwurf zur Überarbeitung übergeben. Es erhielt dann auch seinen neuen Namen (Schema über die göttliche Offenbarung)¹⁵. Vom 23. bis zum 26. November beschäftigte man sich mit dem Schema über die Sozialen Kommunikationsmittel. An der Diskussion nahmen auch Bischöfe aus Polen (Kardinal Wyszyński, Bischof Herbert Bednorz und Bischof Lucjan Bernacki) teil. Man wies auf große Möglichkeiten, welche die Nutzung der Medien im Dienst der Kirche bietet, gleichzeitig aber auch auf die damit verbundenen Gefahren hin. Natürlich stimmte eine Mehrheit der Konzilsväter dem in diesem Sinn überarbeitete Schema zu¹⁶. Am 26. November begann man mit der Debatte über ein weiteres Schema, das diesmal die Einheit der Kirche betraf. Wie im Fall des Schemas über die göttliche Offenbarung, wurde es jedoch zur Überarbeitung übergeben. Das letzte Schema, mit dem sich die Konzilsväter während der ersten Sitzungsperiode beschäftigten, war das Schema über die Kirche. Es teilte das Schicksal der früheren Dokumente: die Diskussion darüber wurde für später verlegt. Am 1. Dezember meldete sich in dieser Diskussion Bischof Goliński zum Wort. Als er jedoch zwei Tage später zum Auftritt aufgefordert war, verzichtete er darauf und schickte eine schriftliche Stellungnahme zu der behandelten Fragen an das Sekretariat des Konzils. Am 8. Dezember 1962 schloss Papst Johannes XXIII. die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils ab. An den Feierlichkeiten nahmen 28 Konzilsväter aus Polen teil. Insgesamt wurden 36 Plenarsitzungen abgehalten worden. Es lohnt sich, zu betonen, dass in dieser

¹⁴ Ebd., S. 101-102.

¹⁵ B. Kumor, *Historia...*, S. 63.

¹⁶ B. Bejze, *Kronika...*, S. 103.

Zeit die Zahl aller Schemata von 73 auf 20 reduziert wurde. Der Beginn der zweiten Sitzungsperiode wurde für den 8. September 1963 angekündigt¹⁷.

In der Zwischenzeit, am 3. Juni 1963, starb Papst Johannes XXIII. In dieser Situation wurden alle bisherigen Konzilsarbeiten gemäß dem kirchlichen Recht, eingestellt. Schon am 21. Juni wählte jedoch das Konklave Kardinal Montini zum Papst, der den Namen Paul VI. annahm¹⁸. Nach der Wahl erklärte der neue Papst, dass *unsere wichtigste Aufgabe die Weiterführung des Zweiten Vatikanischen Konzils ist, auf das alle Menschen guten Willens ihren Blick richten. Diesem Werk wollen wir unsere volle Kraft widmen*. Eine Woche später legte er den Beginn der zweiten Sitzungsperiode des Konzils auf den 29. September 1963 fest¹⁹.

Zweite Sitzungsperiode des Konzils (29.9.–4.12.1963)

Die zweite Sitzungsperiode begann mit dem Glaubensbekenntnis der zum ersten Mal anwesenden Konzilsväter sowie mit einer Programmrede des Papstes. Die Beratungen wurden von der Problematik des Schemas über die Kirche dominiert. Zu dieser Frage hielten die hervorragendsten damaligen Theologen das Wort. Im Allgemeinen kreiste die Debatte um die Fragen der Kollegialität der Bischöfe und der Einführung des ständigen Diakonats sowie um die Einschließung der Mariologie in das diskutierte Schema. Die am 30. Oktober durchgeführte Probeabstimmung zeigte eine breite Unterstützung für die bisherige Richtung der Arbeiten (dagegen waren nur 336 Bischöfe)²⁰. Von den polnischen Hierarchen äußerten sich zum

¹⁷ B. Kumor, *Historia...*, S. 63; G. Alberigo, *Krótką historia...*, S. 74–75; *Niektóre czynności i przeżycia biskupa częstochowskiego Zdzisława Golińskiego na I sesji Soboru Watykańskiego II*, „Częstochowskie Wiadomości Diecezjalne”, Jg. XXXVII, 1963, Nr. 3, S. 72.

¹⁸ J. Bujak, *Sobór Watykański II...*, S. 56.

¹⁹ G. Alberigo, *Krótką historia...*, S. 81.

²⁰ B. Kumor, *Historia...*, S. 63.

Schema 7 Konzilsväter (Kardinal Wyszyński, Erzbischof Antoni Baraniak und die Bischöfe Herbert Bednorz, Józef Drzazga, Michał Klepacz, Jan Mazur und Karol Wojtyła)²¹. Anschließend wurde vom 18. November bis zum 2. Dezember über das Schema über den Ökumenismus beraten. Man beschloss, dessen Inhalt unter Berücksichtigung der Fragen der Gewissensfreiheit und des Verhältnisses zu den Juden zu überarbeiten. Eine Frucht dieser Sitzung war außerdem die Erweiterung der Zusammensetzung der einzelnen Konzilskommissionen (von 25 auf 30 Personen), die Erweiterung der Vollmachten der Bischöfe sowie die Abstimmung über zwei Dokumente – die Konstitution über die Liturgie und das Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel – sowie deren Bekanntgabe. Am 4. Dezember 1963 schloss Papst Paul VI. die zweite Sitzungsperiode des Konzils feierlich ab. Insgesamt hatten in dieser Zeit 43 Plenarsitzungen stattgefunden, an denen u. a. 30 Konzilsväter aus Polen, unter ihnen Bischof Stefan Bareła aus Tschenstochau (der sich zum Wort nicht meldete) teilnahmen²².

Die dritte Sitzungsperiode (14.9–21.11.1964)

Bevor das Konzil in die dritte Sitzungsperiode ging, stattete Papst Paul VI. vom 4. bis zum 6. Januar 1964 einen Besuch im Heiligen Land ab. Es war ein außerordentliches Ereignis, weil seit der Zeit des Apostels Petrus kein Papst Palästina besuchte. Diese Reise sollte die Offenheit der katholischen Kirche auf den ökumenischen Dialog und das Engagement des Heiligen Stuhls in die Bemühungen um den Weltfrieden betonen. Außerdem veröffentlichte der Papst im August

²¹ B. Bejze, *Kronika...*, S. 104.

²² B. Kumor, *Historia...*, S. 63; *Druga sesja Soboru Watykańskiego II*, „Częstochowskie Wiadomości Diecezjalne”, Jg. XXXVIII, 1964, Nr. 3, S. 71-72; Nr. 4, S. 95-97.

die Enzyklika *Ecclesiam suam*, in der er die Leitlinien des von Johannes XXIII. angekündigten Aggiornamento darstellte²³.

Am 14. September wohnte Papst Paul VI. zusammen mit zweieinhalb tausend Konzilsvätern den Feierlichkeiten zur Eröffnung der neuen Sitzungsperiode bei. In seiner Ansprache sagte er: *Mit dem Zeichen des Heiligen Kreuzes, dem zu Ehren wir die Heilige Messe konzelebriert haben, eröffnen wir heute die dritte Sitzungsperiode des Zweiten Ökumenischen Vatikanischen Konzils*²⁴. Die dritte war die ereignisreichste aller Konzilsessionen. Zur Diskussion standen 16 Schemata, u. a.:

- über die Kirche (von den Polen hielten der Kardinal Wyszyński und der Erzbischof Józef Gawlina das Wort),
- über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche (das Wort hielten u. a. Erzbischof Józef Baraniak, Bischof Henryk Bednorz und Bischof Wilhelm Pluta),
- über die Religionsfreiheit (Erzbischof Karol Wojtyła und Bischof Michał Klepacz),
- über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (Bischof Edmund Nowicki),
- über die göttliche Offenbarung (zwei Bischöfe aus Polen),
- über das Laienapostolat (Erzbischof Karol Wojtyła, Bischof Stefan Bareła am 8. Oktober und Bischof Wilhelm Pluta),
- über Dienst und Leben der Priester (drei Bischöfe aus Polen),
- über die Kirche in der Welt von heute (am aktivsten war Erzbischof Karol Wojtyła),
- über das Ordensleben (ein Pole),
- über die Ausbildung der Priester (zwei Polen),
- über die christliche Erziehung (ein Pole).

²³ J. Bujak, *Sobór Watykański II ...*, S. 69–70.

²⁴ *Przemówienie Ojca św. Pawła VI na otwarcie III sesji Soboru Watykańskiego II*, „Częstochowskie Wiadomości Diecezjalne”, Jg. XXXIX, 1965, Nr. 4, S. 73.

Während dieser Phase des Konzils stellte der polnische Bischof Bohdan Bejze einen Antrag auf die Seligsprechung des Heiligen Vaters Johannes XXIII. Außerdem wurde die Dogmatische Konstitution über die Kirche (*Lumen Gentium*) sowie zwei Dekrete – über den Ökumenismus und über die katholischen Ostkirchen – verabschiedet. Insgesamt wurden 48 Plenarsitzungen abgehalten. Daran nahmen u. a. 34 Konzilsväter aus Polen teil, unter ihnen Bischof Stefan Bareła aus Tschenstochau. Am 21. November 1964 schloss Papst Paul VI. eine feierliche Schließung die dritte Sitzungsperiode des Konzils feierlich ab²⁵. In Begleitung von 24 Mitzelebranten (darunter auch des Tschenstochauer Bischofs) feierte er eine Heilige Messe, zu deren Schluss er sagte: *Nach zwei Monaten angestrenzter brüderlichen Bemühungen wollen wir Gott Dank für den glücklichen Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils darbringen... Darum möchten wir in dieser öffentlichen Sitzung feierlich den Ehrentitel der Jungfrau Maria einführen, der aus vielen Teilen der katholischen Welt erbeten worden... ist ... So erklären wir denn zum Ruhme der Heiligen Jungfrau und zu unserem Troste die heilige Maria zur Mutter der Kirche*²⁶. Elf Tage später, am 2. Dezember, war der Bischof Stefan Bareła bereits zurück in Tschenstochau. Seine Ankunft wurde folgendermaßen beschrieben: *Um 8.11 (pünktlich nach dem Fahrplan) rollte auf das erste Gleis des Tschenstochauer Bahnhofs der Schnellzug ‚Chopin‘, begrüßt vom aufgeregten Stimmengewirr zahlreich versammelter Gläubigen, Ordensschwester und Priester, die sowohl aus Tschenstochau, als auch aus den anderen Orten der Diözese kamen. Ein geöffnetes Fenster, in dem sich der Kaplan des Hirten zeigte, ließ vermuten, wo sich die Bischöfe befinden. Schnell*

²⁵ B. Bejze, *Kronika...*, S. 55–61, 94–97, 106–109.

²⁶ *Przemówienie na zakończenie III sesji Soboru Watykańskiego II*, „Częstochowskie Wiadomości Diecezjalne”, Jg. XXXIX, 1965, Nr. 4, S. 79; http://www.kathpedia.com/index.php?title=Mater_ecclesiae_%28Wortlaut%29 [07.11.2013].

wurden die Koffer ausgeladen, um den Aufenthalt des Zuges nicht zu verlängern. Während dieser Zeit begrüßte man den Kardinal-Primas, der auch diesmal (wie übrigens immer) die Anwesenden erfreute, indem er sich im Fenster seines Abteils zeigte, an sie Begrüßungsworte richtete und ihnen einen herzlichen Segen erteilte. Der Hirte wartete derweilen ab und verließ den Waggon nicht. Danach erschien den Augen der Menge auch er²⁷.

Die vierte Sitzung (14.9 – 8.12.1965)

Erst am 4. Januar 1965 legte Papst Paul VI. den Beginn der vierten Sitzungsperiode des Konzils auf den 14. September fest. Außerdem ernannte er im Februar während eines geheimen Konsistoriums 27 neue Kardinäle an. Drei Monate vor der Eröffnung der vierten Sitzungsperiode wurden an die Konzilsväter die Materialien zu den vier Schemata verschickt, die zur Beratung anstanden²⁸. Die letzte Sitzungsperiode wurde am 14. September 1965 eröffnet. An diesem Tag zelebrierte der Heilige Vater zusammen mit 27 Konzilsvätern eine Heilige Messe und hielt aus diesem Anlass eine Ansprache. Der Verlauf dieser Sitzung war relativ ruhig. Nach zahlreichen Diskussionen am 28. Oktober verabschiedete man und gab drei Dekrete (über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens und über die Ausbildung der Priester sowie zwei Deklarationen (über die christliche Erziehung und über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen) bekannt. Am 18. November wurde die Konstitution über die göttliche Offenbarung und das Dekret über das Laienapostolat verabschiedet und promulgiert. Schließlich verabschiedeten die Konzilsväter am 7. Dezember die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, zwei Dekrete

²⁷ Powrót J.E. Ks. Biskupa Ordynariusza z Rzymu, „Częstochowskie Wiadomości Diecezjalne”, Jg. XXXIX, 1965, Nr. 1, S. 23.

²⁸ B. Kumor, *Historia...*, S. 64.

(über Dienst und Leben der Priester und über die Missionstätigkeit der Kirche) sowie die Deklaration über die Religionsfreiheit. Zwei Tage vor dem Ende der Beratungen kündigte Papst Paul VI. eine Reform des Heiligen Offizium, dem er einen neuen Namen – Kongregation für die Glaubenslehre – gab. Ein außerordentliches Ereignis stellte auch die Aufhebung der Exkommunikation, mit der sich 1054 Rom und Konstantinopel gegenseitig belegten²⁹. Am 8. Dezember 1965 J. folgte der feierliche Abschluss des Konzils, das bereits das 21. Ökumenische Konzil in der Geschichte der Kirche war. Während der letzten Sitzungsperiode hatten 41 Plenarsitzungen stattgefunden. Von den 48 polnischen Konzilsvätern, die an den Beratungen teilnahmen, ergriffen nur acht das Wort. In dieser Gruppe fand sich auch Bischof Stefan Bareła, der sich zum Schema über Dienst und Leben der Priester am 16. Oktober 1965 äußerte. Außer Bischof Bareła wurde in der letzten Konzilsphase die Diözese Tschenschostochau auch von Weihbischof Tadeusz Szwagrzyk vertreten³⁰.

Zusammenfassung

Den eigentlichen Konzilsitzungen ging eine richtig organisierte Vorbereitungsphase voran. Während der vier Sitzungsperioden des Konzils behandelten die Teilnehmer einzelne Probleme. Die erste Sitzungsperiode leitete Papst Johannes XXIII., die folgende sein Nachfolger Paul VI. Im Ergebnis der 168 abgehaltenen Plenarsitzungen, 10 öffentlichen Sitzungen und 538 Abstimmungen wurden 16 Dokumente verabschiedet:

Vier Konstitutionen:

- Konstitution über die heilige Liturgie

²⁹ G. Alberigo, *Krótką historia...*, S. 191–201; J. Bujak, *Sobór Watykański II...*, S. 89–95, 104–106; *Historia Kościoła...*, S. 470–471.

³⁰ B. Bejze, *Kronika...*, S. 65–74, 94–97, 110–111.

- Dogmatische Konstitution über die Kirche
- Konstitution über die göttliche Offenbarung
- Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute

Neun Dekrete:

- Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel
- Dekret über die katholischen Ostkirchen
- Dekret über den Ökumenismus
- Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche
- Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens
- Dekret über die Ausbildung der Priester
- Dekret über das Laienapostolat
- Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche
- Dekret über Dienst und Leben der Priester

Und drei Erklärungen:

- Erklärung über die christliche Erziehung
- Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen
- Erklärung über die Religionsfreiheit³¹.

An den Konzilsarbeiten nahmen 66 Konzilsväter aus Polen teil. Unter ihnen waren Diözesenbischöfe, Weihbischöfe, Bischöfe, die in Rom ihren Wohnsitz hatten (Erzbischof Józef Gawlina und Bischof Władysław Rubin) sowie Ordensobere (der Zisterzienserabt und der Generalobere der Pauliner). Aus der Diözese Tschenstochau kamen insgesamt 3 Bischöfe (Bischof Zdzisław Goliński³², Bischof Stefan Bareła und Weihbischof Tadeusz Szwagrzyk)³³.

³¹ *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1967; J. Stroba, *Zadania wyznaczone przez Sobór Watykański II*, Poznań 1988.

³² Bischof Zdzisław Goliński verstarb am 6.7.1963. Sein Nachfolger wurde der bis dahin als Weihbischof fungierende Stefan Bareła.

³³ B. Bejze, *Kronika...*, S. 94–97.

ANDRZEJ KULIBERDA

**DAS JAHR DES GLAUBENS
UND DIE CHARISMATISCHE ERNEUERUNG
NACH DEM ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZIL
VOR DEM HINTERGRUND DER NEUEVANGELISIERUNG**

Einführung

Die Kirche, die treu dem Auftrag Jesu Christi ist, verfolgt ununterbrochen die Seelsorgetätigkeit. Eines der wichtigen pastoralen Unternehmen, die dem Hier und Jetzt der Kirche gerecht werden sollen, stellt in der katholischen Kirche das von Papst Benedikt XVI. ausgerufene Jahr des Glaubens dar. Seine Eröffnung fand am 11. November 2012, am fünfzigsten Jahrestag des Beginns des Zweiten Vatikanischen Konzils und dem zwanzigsten Jahrestag der Veröffentlichung des Katechismus der Katholischen Kirche statt. Das Jahr des Glaubens endet am Christkönigsfest am 24. November 2013. Bei dem Ereignis, wie es das Jahr des Glaubens ist, handelt es sich nicht bloß um das Feiern eines Jahrestages, sondern um den Glauben und die Neuevangelisierung, welche die Kirche mehr noch als vor fünfzig Jahren braucht. Die Antwort auf diese Notwendigkeit ist dieselbe, die von den Päpsten und Vätern des Konzils beabsichtigt war und die in seinen Dokumenten enthalten ist¹. Die Eröffnung des Jahres des Glaubens in Verbindung mit dem fünfzigsten Jahrestag der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils ist ein guter An-

¹ Benedikt XVI., *Heilige Messe zur Eröffnung des Jahres des Glaubens. Predigt von Papst Benedikt XVI.* http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20121011_anno-fede_ge.html [17.11.2013].

lass, um sich zu überzeugen, dass die Konzilstexte weder an Wert noch an Aktualität verloren haben. Es ist notwendig – nach der Meinung von Papst Benedikt XVI. – dass sie richtig gelesen, aufgenommen und verarbeitet werden als qualifizierte und normgebende Texte des Lehramtes innerhalb der Tradition der Kirche. Das Konzil kann nämlich, wenn wir es mit Hilfe der richtigen Hermeneutik gelesen und rezipiert wird, eine große Kraft für die stets notwendige Erneuerung der Kirche sein und immer mehr zu einer solchen Kraft werden (vgl. PF 5).

Dieser Artikel stellt einen Versuch dar, zur Erfüllung der pastoralen Grundaufgabe, die sich die Kirche im Jahres des Glaubens stellt, die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils vor dem Hintergrund der Neuevangelisierung neu zu lesen und aufzunehmen, beizutragen (vgl. PDV 18). Es geht also nicht darum, die Wertehierarchie der Initiativen dieser Zeit aufzuzeigen, sondern auf die erste und zugleich die allen anderen übergeordnete Wirklichkeit hinzuweisen, von der die Kirche nach dem Ende des Jahres des Glaubens mehr erfüllt sein soll. In diesem Beitrag wird die Frage gestellt, inwiefern das neue Lesen und Aufnehmen der Lehre des Vatikanischen Konzils über die Charismen das Werk der Neuevangelisierung voraussetzt.

Die Antwort auf diese Frage wird in der Lehre von Papst Benedikt XVI. sowie in der früheren Lehre der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils gesucht. Die Fragestellung und die herangezogenen Quellen bestimmen die angenommene Methodologie. So wird zunächst die Neuevangelisierung im Kontext des Jahres des Glaubens behandelt. Anschließend wird vor dem Hintergrund der Konzilslehre auf die Erneuerung hingewiesen, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzils angeregt wurde und die es ermöglicht, neue Wege der Seelsorge unter der Führung des Geistes der Liebe zu gehen, der weht, wo er will (vgl. PO 13). Schließlich wird versucht, die Beziehung zwischen der Pastoral

und den Charismen des Heiligen Geistes zu bestimmen. Den Abschluss des Artikels bildet eine kurze Zusammenfassung.

1. Die Neuevangelisierung im Kontext des Jahres des Glaubens

Die Kirche soll gemäß dem von Christus erhaltenen Auftrag das Evangelium auf der ganzen Erde verkünden (Apg 1, 8). Die Kirche hat also einen universalen Charakter, aus dem ihre Missionstätigkeit hervorgeht. Die Universalität und die Mission sind in ihrer Natur verwurzelt, weil Christus die Kirche als Zeichen und Werkzeug für die Einheit der ganzen Menschheit einsetzte (vgl. LG 1). Die Missionstätigkeit der Kirche leitet ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes gemäß dem Plan Gottes des Vaters her (vgl. AGD 2). Entsprechend der trinitären Quelle der Missionstätigkeit der Kirche resultiert ihr missionarische Charakter nicht nur aus ihrer Natur, sondern gehört auch dem Geheimnis der Kirche an. Das Geheimnis der Mission erfüllt sich gemäß dem Plan Gottes in der Kirche und offenbart sich seit dem Pfingstgeschehen als ihr festes Merkmal².

Die Mission der Kirche konzentriert sich und verdichtet in der Evangelisierung, denn sie ist Gnade und Auftrag, den Jesus Christus der Kirche am Anfang ihres geschichtlichen Weges anvertraute: *Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen!* (Mk 16, 15); *Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt* (Mt 28, 20). Die Pflicht der Evangelisierung muss für Gnade und Berufung der Kirche erachtet werden (vgl. EN 14). Die Evangelisierung baut und bildet die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens, der durch den Empfang des Wortes Gottes bekannt, in den Sakramenten vollzogen und der Liebe gelebt wird (vgl. RM 33).

² Jan Paweł II, *Kościół misyjny. Katecheza wygłoszona 19.04.1995*, [in:] *Wierze w Kościół*, Watykan 1996, S. 569.

Innerhalb der einen Mission der Kirche entstehen verschiedene Formen der Aktivität. Die Unterschiede in diesem Bereich ergeben sich nicht aus dem inneren Wesen der Mission, sondern aus den Bedingungen, unter denen sie vollzogen wird (vgl. AGD 6). Wenn man die heutige Welt unter dem Gesichtspunkt der Evangelisierung betrachtet, kann man drei Situationen unterscheiden: die Mission *ad gentes*, die Seelsorgetätigkeit und die Neuevangelisierung (vgl. RM 33).

Die Missionstätigkeit *ad gentes* ist die wesentliche und nie abgeschlossene Grundtätigkeit der Kirche, die heute und immer ihre Bedeutung und Notwendigkeit behält (vgl. AGD 7). Die Kirche kann sich ihrem ständigen Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums an Millionen Männer und Frauen nicht entziehen, die immer noch Christus, den Erlöser der Menschen, noch nicht kennen gelernt haben: es geht hier um Völker, soziokulturelle Zusammenhänge, in denen Christus und sein Evangelium nicht bekannt sind oder in denen es an genügend reifen christlichen Gemeinden fehlt, um den Glauben in ihrer eigenen Umgebung Fuß fassen zu lassen und anderen Menschengruppen verkündigen zu können. Gerade darin liegt das ausgesprochen Spezifische der Missionstätigkeit, die Jesus seiner Kirche anvertraut hat und täglich neu anvertraut (vgl. RM 33).

So werden Missionen spezielle Unternehmungen genannt, wodurch die von der Kirche gesandten Boten des Evangeliums in die ganze Welt ziehen und die Aufgabe wahrnehmen, bei den Völkern und Gruppen, die noch nicht an Christus glauben, das Evangelium zu predigen und die Kirche selbst einzupflanzen, damit alle Menschen, wiedergeboren durch das Wort Gottes, mittels der Taufe der Kirche eingliedert werden, die als Leib des fleischgewordenen Wortes vom Wort Gottes und vom eucharistischen Brot genährt wird und lebt (vgl. AGD 6).

Erst innerhalb der christlichen Gemeinden, die angemessene und solide kirchliche Strukturen besitzen, die eifrig sind im Glauben und

im Leben, die mit ihrem Zeugnis vom Evangelium in ihre Umgebung ausstrahlen und die Verantwortung für die Weltmission spüren, entfaltet sich die Seelsorgetätigkeit der Kirche. (vgl. RM 33). In solchen Gemeinschaften findet Katechese statt, die ihren Glauben vertieft³.

Man muss jedoch an dieser Stelle auch auf das Bedürfnis nach einer anderen Form der Missionstätigkeit, der Neuevangelisierung, hinweisen, welche die Kirche unter den Getauften vollzieht, die sich in ihrem Leben von Christus und vom Evangelium entfernt haben, weil sie den lebendigen Sinn des Glaubens verloren haben oder sich gar nicht mehr als Glieder der Kirche bezeichnen (vgl. RM 33). Die Neuevangelisierung richtet sich nicht nur an die Einzelnen, sondern an ganze Teile der Bevölkerung und hat das Werden von reifen kirchlichen Gemeinden zum Ziel (vgl. ChL 34). Diese Heilstätigkeit stellt angesichts der Entchristianisierung eine seelsorgerische Grundaufgabe und fordert *neuen Eifer, neue Methoden und eine neue Ausdruckskraft für die Verkündigung und das Zeugnis des Evangeliums* (PDV 18). Gegenwärtig ist für die Kirche eine Zeit gekommen, da alle kirchlichen Kräfte für die neue Evangelisierung einzusetzen sind (RM 3). Sie braucht *Priester, die radikal und vollständig in das Geheimnis Christi eingetaucht und fähig sind, einen neuen, von der tiefen Verbundenheit mit dem Papst, den Bischöfen und untereinander und von einer fruchtbaren Zusammenarbeit mit den gläubigen Laien gekennzeichneten pastoralen Lebensstil zu verwirklichen in der Achtung und Förderung der verschiedenen Rollen, Charismen und Dienste innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft* (PDV 18)⁴.

Die Grenzen zwischen der Seelsorge der Gläubigen, der Neuevangelisierung und der ausgesprochen missionarischen Tätigkeit sind nicht eindeutig bestimmbar und es ist undenkbar, zwischen ihnen

³ J. Kudasiewicz, *Nowa ewangelizacja po polsku*, „Homo Dei”, Jg. LXII, 1993, Nr. 4, S. 64.

⁴ A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, Bd. 1, Katowice 1995, S. 50–53.

Barrieren oder scharfe Trennungen zu machen. Man darf auch reale und wachsende gegenseitige Abhängigkeit zwischen den verschiedenen Sendungsaufträgen der Kirche nicht vergessen: jede von ihnen hat einen Einfluss auf die andere (vgl. RM 34).

Indem der Papst Benedikt XVI. dieser gegenseitigen Abhängigkeit Rechnung trug, schlug er der Kirche ein Jahr des Glaubens vor, das nicht so sehr ein Jahr der Neuevangelisierung der Getauften sein soll, die sich in ihrem Leben von Christus und sein Evangelium entfernt haben, sondern eine Aufforderung zu einer echten und erneuerten Umkehr zum Herrn, dem einzigen Retter der Welt, die sich an diejenigen richtet, die sich für lebendige Glieder des Volkes Gottes halten (vgl. PF 6). In diesem Sinne steht das auf wirksame und geeignete Weise erlebte Jahr des Glaubens im Dienst des Glaubens und der Evangelisierung und in der Folge auch der Neuevangelisierung, denn es soll in diesem Jahr in jedem Gläubigen das Verlangen wecken, den Glauben vollständig und mit erneuerter Überzeugung, mit Vertrauen und Hoffnung zu bekennen (vgl. PF 9, 12). Auf die Perspektive der Neuevangelisierung weist der Papst Benedikt XVI. darauf hin, indem er sagt, dass es das Wichtigste ist, in der ganzen Kirche das Verlangen, Christus dem Menschen unserer Zeit erneut zu verkünden, wieder zu beleben⁵. Ähnlich verstehen die Konzilsväter das Jahr des Glaubens als eine Hinführung auf den Weg der Neuevangelisierung⁶.

2. Die charismatische Erneuerung im Zuge des Konzils im Dienst der Neuevangelisierung

Die komplexe oder gar synthetische Behandlung der Neuevangelisierung sprengt den Rahmen dieses Artikels. Das Ziel des Beitrags

⁵ Benedikt XVI., *Heilige Messe zur Eröffnung des Jahres des Glaubens...*

⁶ *Orędzie końcowe XII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, L'ORpol, Jg. XXXIII, 2012, Nr. 12, S. 34.

ist es, auf das hinzuweisen, was alle Formen der Neuevangelisierung voraussetzt und im Jahr des Glaubens in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils neu entdeckt und im Leben und in der Mission der Kirche aufgenommen werden sollte, Damit dieser innere Antrieb zur neuen Evangelisierung nicht auf der Ebene der Vorstellungen stehen bleibt und nicht zu Verwirrung führt, muss er – wie Papst Benedikt XVI. sagte – sich auf ein konkretes und präzises Fundament stützen, und dieses Fundament sind die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, in denen er zum Ausdruck gekommen ist. Deshalb ist es während des Jahres des Glaubens notwendig, zu den Texten des Konzils zurückzukehren⁷.

Die Erneuerung der Lehre über die Charismen durch das Konzil

Aus der Analyse der Dokumente des letzten Konzils im Kontext der früheren Lehre der Kirche, geht hervor, dass das Zweite Vatikanische Konzil, indem es in seiner Lehre das Charismatische in der Kirche aufwertet, die Lehre über die Charismen wesentlich erneuert bringt⁸. Zum ersten Mal in der Geschichte der Konzile wurde die Lehre über die Charismen in lehramtlichen Aussagen der Kirche in ihrem ganzen ekklesiologischen Inhalt angesprochen⁹. Das Zweite Vatikanische Konzil erneuerte im Hinblick auf die Lehre über die Charismen ihr Verständnis dermaßen, dass wir gegenwärtig aufgrund

⁷ Benedykt XVI., *Heilige Messe zur Eröffnung des Jahres des Glaubens...*

⁸ Nach der Meinung von B. Snela spielt die Problematisierung der Charismen durch das II. Vatikanische Konzil in der Dogmengeschichte eine Rolle, die vergleichbar mit der Rolle ist, die das Konzil von Nicäa für die Lehre von der Heiligen Dreifaltigkeit, das Konzil von Ephesos und das Konzil von Chalcedon für die Christologie, bzw. das Konzil von Trient für die Sakramentenlehre gespielt hat. B. Snela, *Wprowadzenie do zagadnienia charyzmatów w Kościele*, „Collectanea Theologica”, Jg. XLII, 1972, f. 4, S. 53, 60.

⁹ Ebd., S. 60.

der Konzilslehre über ihre Alltäglichkeit, Vielfalt und Universalität sprechen können¹⁰.

Das Zweite Vatikanische Konzil formuliert die amtliche Lehre über die Charismen unter Bezug auf die biblische Überlieferung, genauer gesagt auf die Lehre des heiligen Paulus, neu. Es ist bezeichnend, dass sich das Konzil fast in allen Aussagen über die Charismen gerade auf Paulus beruft. Deshalb lässt sich die Konzilslehre über die Charismen nicht verstehen, wenn man auf die biblischen Quellen dieser Lehre nicht zurückgreift. Obwohl das zweite Vatikanische Konzil sich auf die Schlüsseltexte von Paulus beruft und auch andere Stellen des Neuen Testaments heranzieht, die sich nicht direkt mit den Charismen beschäftigen (wodurch der breite Kontext der Lehre über Charismen aufgezeigt wird), behandelt es jedoch nicht die gesamte einschlägige Lehre der Heiligen Schrift. Deshalb erscheint eine Entwicklung der Konzilslehre über die Charismen aufgrund der Texte der Bibel erforderlich, welche genaue Aussagen über die Probleme beinhalten, die das Konzil allgemein behandelt. Von besonderem Wert dürfte die Deutung der Charismenkonzept des Konzils unter Rückgriff auf die Aussagen von Paulus sein, der die Lehre über Charismata formulierte sowie ihre strukturellen und theologischen Aspekte darlegte¹¹.

Bei der Bestimmung des Wesens der Charismen unterscheidet das Konzil zunächst zwischen Sakramenten und die Dienstleistungen auf der einer Seite und besonderen Gnaden, also Charismen – auf der anderen (vgl. LG 12). Es handelt sich um eine gewisse Unterscheidung, aber keine Gegenüberstellung der hierarchischen und der charismatischen Gaben (vgl. LG 4; AGD 4). Das Konzil zeigt also, dass der Heilige Geistes auf zweierlei Weise wirkt: einerseits durch die Institution der Sakramente, andererseits in Freiheit und ohne Vermitt-

¹⁰ B. Snela, *Wprowadzenie do soborowej nauki o charyzmatkach w Kościele*, „Collectanea Theologica”, Jg. XLIV, 1974, f. 4, S. 17–18.

¹¹ Ders., *Wprowadzenie do zagadnienia charyzmatów...*, S. 53–54.

lung von Institutionen, indem er *den Einzelnen, wie er will, teilt* (vgl. 1 Kor 12, 11), ohne dass es möglich ist, es vorherzusehen und zu planen (vgl. LG 12)¹². Die Charismen sind also die Früchte des freien Handelns des Heiligen Geistes und seine Gabe. Sie haben einen Anteil an der Eigenschaft des Heiligen Geistes als der ersten und zentrale Gabe, die dem Leben der Dreifaltigkeit entspringt. Der dreieinige Gott offenbart seine größte Kraft in den Charismen, die weder einem früheren Gesetz noch einer besonderen Ordnung oder einem Schema des göttlichen Eingreifens folgen, das ein für alle Mal festgelegt ist¹³.

Besondere Gnaden sind die Charismen auch im Hinblick auf den Zweck deren Erteilung, der sie sie von Sakramenten und der Diensten unterscheidet, durch die der Heilige Geist Gottes Volk heiligt und mit Tugenden bereichert (vgl. LG 12)¹⁴. Die Charismen sind besondere Gnaden, denn mit ihrer Hilfe macht der Heilige Geist die Gläubigen jeglichen Standes geeignet und bereit, für die Erneuerung und den vollen Aufbau der Kirche verschiedene Werke und Dienste zu übernehmen (vgl. LG 12). Im Kontext der Charismen lässt sich also nicht von persönlicher Heiligung eines Einzelnen oder der Bereicherung mit einer Tugend, sondern sie kommen Werken oder Diensten in der Kirche zugute. Das Zweite Vatikanische Konzil versteht also die Charismen als funktionale Gnaden¹⁵. Zweifellos tragen sie auch zur Entfaltung der Heiligkeit der Einzelnen bei, jedoch ausschließlich vor dem Hintergrund ihres selbstlosen Dienstes zum Wohl der Gemeinde¹⁶.

Indem die Konzilsväter ihre Lehre über die Charismen als besondere Gnaden begründen, greifen sie auf die Aussage von Paulus zurück, die das Wesen und den Zweck der Charismen beschreibt: *Je-*

¹² A. Vanhoye, *I carismi nel Nuovo Testamento*, Roma 1986, S. 10–11.

¹³ Jan Paweł II, *Charyzmaty świeckich*. Katecheza wygłoszona 9.03.1994, [in:] *Wierzę w Kościół*, Watykan 1996, S. 404.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ A. Vanhoye, *I carismi...*, S. 11.

¹⁶ Jan Paweł II, *Charyzmaty świeckich...*, S. 404.

dem wird der Erweis des Geistes zum Nutzen gegeben (1 Kor 12, 7; vgl. LG 12). Das Wesen der Charismen wird hier als *Erweis des Geistes* definiert¹⁷. Es geht also um den äußeren Ausdruck der Präsenz und Wirkung des Geistes, die einen jeden Christen betrifft. Die äußere Erscheinung ist weder für immer noch für alle Gläubigen gegeben. Ohne das ihr erteilte Charisma könnte die betroffene Person auf die Weise, welche die Präsenz des Geistes offenbart, nicht wirken. Durch die Charismen offenbart sich der Heilige Geist in einer sichtbaren Weise¹⁸.

Die Präsenz des Geistes, die sich im Leben der Einzelnen und der Gemeinschaft manifestiert, erkennt man vor allem an seinen Früchten (Ga 5, 22n). Deshalb bedeutet der den Charismen immanente Erweis des Geistes nicht, dass die Charismen immer außerordentliche Gnaden sein und einen außergewöhnlichen Charakter haben müssen. Das Konzil stellt die Charismen als Gaben dar, die zum alltäglichen Leben der Kirche gehören und nicht außergewöhnlich oder wundertätig sein müssen¹⁹. Das Prinzip der Universalität wurde in der Lehre des Konzils durch die Nebeneinanderstellung der *besonderen* Charismen auf der einen Seite und der *schlichten und allgemeinen* auf der anderen betont (vgl. LG 12). Zusätzlich wird dies durch die Empfehlung unterstrichen, dass man *außerordentliche Gaben* nicht leichthin erstreben solle sowie durch die Feststellung, dass sowohl besondere, als auch allgemeine Charismen allen Nöten der Kirche besonders angepasst und nützlich seien (vgl. LG 12)²⁰.

Die Nützlichkeit der Charismen ist ihre gemeinsame Eigenschaft, die zum Wesen der funktionalen Gnaden gehört. Diese Charakterisierung der Charismen, die in der Lehre von Paulus enthalten ist, hat eine immense Bedeutung für das Verstehen ihres Sinnes (1 Kor 12,

¹⁷ Vgl. A. Vanhoye, *I carismi...*, S. 59–60.

¹⁸ A. Kuliberda, *Charyzmaty w Kościele dzisiaj*, Częstochowa 2005, S. 25–26.

¹⁹ Jan Paweł II, *Charyzmaty świeckich...*, S. 403–404.

²⁰ B. Snela, *Wprowadzenie do soborowej nauki o charyzmatach...*, S. 17.

7). Die paulinische Formel wird dann herangezogen, wenn man das Verständnis der Charismen als Gaben begründen will, die den anderen Menschen oder der Kirche zu Nutzen kommen sollen. Viele sehen die gesellschaftliche Dimension als das Grundmerkmal der Charismen an. In Wirklichkeit spricht Paulus nicht über ihre Nützlichkeit im Hinblick auf das *Allgemeingut*, sondern allgemein über ihre Nützlichkeit. Die Charismen können also auch dem beschenkten Menschen persönlich zu Nutzen kommen, wie es zum Beispiel bei der Gabe der Glossolie der Fall ist (vgl. 1 Kor 14, 4)²¹. Nichtsdestoweniger bringen alle Charismen immer, ob unmittelbar oder mittelbar, der Kirche Nutzen, indem sie – ihrer Bestimmung gemäß – auf den Aufbau der Kirche, auf das Wohl der Menschen und auf die Bedürfnisse der Welt hingeordnet sind (vgl. ChL 24).

Die Bedeutung der Charismen für die Neuevangelisierung

Die Analyse des Charismenkonzepts, das auf dem Konzil zum Tragen kam, zeigt, welche Bedeutung den charismatischen Gnaden in der Erneuerung des inneren Lebens der Kirche zukommt. Die Charismen sind nämlich Gnaden, welche die Übernahme von Werken und Diensten ermöglichen, die zur Erneuerung der Kirche beitragen sollen (vgl. LG 12)²². Die Erneuerung des inneren Lebens der Kirche bringt stets Früchte im erneuerten Eifer des missionarischen Dienstes der Kirche, deren Grundaufgabe ist es, der ganzen Welt die Botschaft über die Erlösung des Menschen in Jesus Christus zu verkündigen²³. Die Quelle dieses Eifers ist der Heilige Geist, der die Kirche zur Missionstätigkeit – auch unter Einsatz der Charismen – befähigt, die von ihrem Wesen her dem Aufbau der Kirche dienen

²¹ A. Kuliberda, *Charyzmaty w Kościele...*, S. 27.

²² A. Vanhoye, *I carismi...*, S. 11; F. A. Sullivan, *Charyzmaty i odnowa charyzmatyczna*, Warszawa 1992, S. 10–11.

²³ Jan Paweł II, „*Misje*” – *Orędzie na Światowy Dzień Misji* (25.05.1980), L'ORpol, Jg. I, 1980, Nr. 5, S. 4.

(vgl. LG 12). Da die Kirche sich an der Schwelle des dritten Millenniums des Christentums stets auch an der Schwelle der Missions befindet, scheinen die Charismen unentbehrlich zu sein²⁴. Wie in den Anfängen der christlichen Ära dank den Charismen, sowohl den besonderen, als auch den schlichten und einfachen, Außerordentliches geschah, so geschieht es auch heute²⁵.

Die Chance, die aus dem Wesen der charismatischen Gnaden entspringt, bezieht sich nicht nur auf deren Zweck. Die Charismen sind auch deshalb von großer Bedeutung, weil als gewöhnliche, allgemeinen und vielfältige Gnaden, die in freier Weise vom Heiligen Geist den Gläubigen jeglichen Standes erteilt werden, erheben alle Glieder der Kirche dadurch in den Rang eines Subjekts, dass sie aus ihnen eine Gemeinschaft des Lebens und Wirkens schaffen. Besonders stark wurde die Bedeutung der Charismen in dieser Hinsicht von Johannes Paul II. in seiner ersten Enzyklika *Redemptor Hominis* betont. Obwohl in Nummer 21 dieser Enzyklika das Wort *Charisma* kein einziges Mal vorkommt, sind doch besondere Gnaden, von denen dort die Rede ist, durch die jeder Christ in der Gemeinschaft des Volkes Gottes den Leib Christi bildet, vor dem Hintergrund der Konzilslehre als Charismen zu verstehen. Davon zeugt auch die dort zu findende Anmerkung, die auf biblische Quellen verweist, die implizite von Charismen sprechen. Vom Bewusstsein und von der Verantwortung für diese Gnade macht Papst Johannes Paul II. die Wirksamkeit aller Initiativen synodaler, apostolischer und organisatorischer Art abhängig, die es anstreben, dass die Kirche – als Gemeinschaft von Jüngern und Bekennern Christi – immer mehr zu einer

²⁴ Jan Paweł II, *Pierwsze słowo Ewangelii - Misja*. Przemówienie wygłoszone podczas modlitwy Anioł Pański (19.10.1980), L'ORpol, Jg. I, 1980, Nr. 10, S. 21; ders. *Kościół jako wspólnota bogata w charyzmaty*. Katecheza wygłoszona 24.06.1992, [in:] *Wierzę w Kościół*, Watykan 1996, S. 169; ders. *Kościół misyjny*. Katecheza wygłoszona 19.04.1995, [in:] *Wierzę w Kościół*, Watykan 1996, S. 572.

²⁵ Jan Paweł II, *Charyzmaty świeckich...*, S. 405.

Gemeinschaft wird, die sich ihres eigenen Lebens und Wirkens bewusst ist, was in der Folge zur Erneuerung des Lebens und der Mission der Kirche führt (vgl. RH 21). Die Abhängigkeit, zwischen dem verantwortungsvollen Bewusstsein dieser besonderen, einzigartigen und unwiederholbaren Gnade, durch die jeder Christ in der Gemeinschaft des Volkes Gottes den Leib Christi bildet, und der Effizienz unterschiedlicher Initiativen, die die Erneuerung der Kirche dienen sollen, macht Johannes Paul II. zu einer pastoralen Grundregel des inneren, ja des gesellschaftlichen Lebens (vgl. RH 21). Wenn also das Jahr des Glaubens bewirken soll, dass die Kirche mehr zu einer missionarische Gemeinschaft des Lebens wird, die das Werk der Neuevangelisierung umsetzt, muss es gleichzeitig auch eine Zeit größerer Öffnung auf die Charismen des Heiligen Geistes sein.

Der Übergang der Kirche dank der Annahme der Charismen von einer ontologischen Gemeinschaft zu einer Gemeinschaft des Lebens und des Wirkens, ist nicht nur eine Chance für die Zukunft. Man kann nämlich schon heute aus der so stark in der gegenwärtigen Lehre der Kirche betonten Perspektive der Kommunionsekklesiologie nach Johannes Paul II. darauf hinweisen, dass die Entdeckung und Aufwertung der Charismen die lebendige Kommunion zwischen den verschiedenen Berufungen im Volk Gottes vertieft und auch einen neuen apostolischen Eifer erweckt hat²⁶. Man kann auch feststellen, dass dank den Charismen viele Laien als gute und glaubwürdige Zeugen des Glaubens und der Liebe wirken²⁷. So geht mit der zunehmenden Entfaltung der Lehre über Charismen eine zunehmende Aktivität der Laien einher, was kein Zufall ist²⁸. Dieser Umstand verpflichtet die Kirche dazu, noch aufmerksamer auf die Stimme des

²⁶ Jan Paweł II, *Znaki nadziei widoczne w Kościele*. Katecheza wygłoszona 25.11.1998, L'ORpol, Jg. XX, 1999, Nr. 3, S. 30.

²⁷ Jan Paweł II, *Charyzmaty świeckich...*, S. 405.

²⁸ Jan Paweł II, *Promocja laikatu chrześcijańskiego w perspektywie nowych czasów*. Katecheza wygłoszona 21.09.1994, [in:] *Wierzę w Kościół*, Watykan 1996, S. 475.

Heiligen Geistes zu hören, damit die Charismen, die er erteilt, stets erkannt und empfangen werden können. So lassen sich die zahlreichen und vielfältigen Dienste für die Kirche und in der Kirche immer besser entwickeln und vollständiger nutzen und auf diese Weise kann die christliche Gemeinschaft mit neuer Lebendigkeit erfüllt und in ihr der Geist der missionarischen Kommunion und der Anteilnahme erneuert werden²⁹.

3. Beziehung zwischen der Pastoral und den Charismen

Die Erkenntnis und die Ausübung der Charismen stellt eine Chance für die Erneuerung der Kirche und der Welt dar³⁰. Die Nutzung dieser Chance ist zu einem großen Teil von der pastoralen Haltung abhängig. Die erforderliche Haltung der Seelsorge gegenüber den Charismen – die, ob außergewöhnlich oder schlicht und bescheiden, von dem Heiligen Geist zum Aufbau der Kirche, zum Wohl der Menschen und für die Nöte der Welt erteilt werden (vgl. KKK 799) – beschreibt die gegenwärtige Lehre der Kirche mit, Wörtern wie: anerkennen, entdecken, unterstützen, erstreben, dankbar entgegenzunehmen., prüfen und richtig ausüben (vgl. LG 12; PO 9; AA 3, 30; ChL 34; KKK 799–801).

Die Charismen müssen anerkannt werden. Die Erfahrung der Charismen, einer der bedeutenden und konstitutiven Erscheinungsformen des Handelns Gottes in der Geschichte der Erlösung, die in den Anfängen der Kirche sehr lebendig war, wurde im kirchlichen Bewusstsein und der theologischen Reflexion der späteren Jahrhun-

²⁹ Jan Paweł II. *Konstytucja „Lumen gentium”*. Przemówienie wygłoszone podczas modlitwy niedzielnej z Papieżem 22.10.1995, L`ORpol, Jg. XVII, 1996, Nr. 1, S. 49.

³⁰ Paweł VI, *Odnowa duchową szansą dla Kościoła i świata*. Przemówienie do uczestników III Międzynarodowego Kongresu Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej wygłoszone 19.05.1975, „Życie i Myśl”, Jg. XXV, 1975, Nr. 8, S. 57–60.

derte wesentlich reduziert. Das erneuerte charismatische Bewusstsein der gegenwärtigen Kirche kommt oft in unterschiedlichen, *von unten* stammenden – sowohl individuellen als auch gemeinschaftlichen – Initiativen zum Vorschein und findet in der Entstehung zahlreicher Bewegungen und Gemeinschaften seinen Ausdruck, die auf die Ideen des Konzils zurückgreifen, der die charismatische Dimension der Wirkung des Heiligen Geistes in der Kirche neu erkannt hat. Dies verlangt nach einer realen und praktischen Anerkennung der Charismen von allen Gliedern der Kirche³¹.

Die Anerkennung der Charismen – sowohl der besonderen, als auch der allgemeinen, vielfältigen und der schlichten Gnaden, dank deren die Gläubigen aller Stände Dienste und Werke, welche die Erneuerung der Kirche und ihren vollen Aufbau zum Ziel haben, übernehmen, ist nicht nur eine theoretische Frage, sondern sollte in das praktische Streben nach Charismen, ihrer dankbaren Entgegennahme und ihrer Verwendung für das Wachstum der gesamten Kirche münden (vgl. LG 12; ChL 24). Das Erstreben der Charismen und ihre Annahme mit Dank und Trost ist die Folge dessen, dass alle Charismen den Nöten der Kirche besonders angepasst und nützlich sind (vgl. LG12). Die Charismen sollten mit Dank angenommen werden, sowohl von denen, die diese erhalten, als auch von allen Gliedern der Kirche, denn sie beinhalten einen besonderen Reichtum an Gnade für die apostolische Dynamik und für die Heiligkeit des ganzen Leibes Christi (vgl. ChL 24). Die Kirche misst eine besondere Bedeutung den Charismen bei, die dazu verhelfen, die Fülle des geistlichen Lebens zu erreichen, insbesondere denen, die in verschiedenen Formen des gottgeweihten Lebens ihren Ausdruck finden, zu

³¹ Vgl. T. Ludwisiak, *Implikacje eklezjologiczne nauki o charyzmaty II Soboru Watykańskiego*, „Bobolanum”, Jg. II, 1991, S. 45.

denen der Heilige Geist die Gläubigen stets beruft (vgl. LG 4)³². Bei dem Streben nach den besonderen Charismen wird die Vernunft und Demut empfohlen, wobei der Aufruf von Paulus stets aktuell bleibt, um *nach den Geistesgaben, vor allem nach der prophetischen Rede* zu streben (1 Kor 14, 1)³³.

Wie die Logik nahe legt, verlangen die Charismen des Heiligen Geistes, dass alle, die mit ihnen Beschenkten sie zum Wohl der Kirche einsetzen (vgl. ChL 24). Wer ein Charisma bekommt, soll es dankbar entgegennehmen und großmütig in den Dienst der Gemeinschaft stellen³⁴. Deshalb sagt das Konzil, dass *aus dem Empfang dieser Charismen, auch der schlichteren, ... jedem Glaubenden das Recht und die Pflicht [erwächst], sie in Kirche und Welt zum Wohl der Menschen und zum Aufbau der Kirche ... mit der Freiheit des Heiligen Geistes ..., der weht, wo er will (Joh 3,8) [zu gebrauchen]* (AA 3). Es sind Rechte und Pflichten, die sich daraus ergeben, dass der Einzelne die Gabe des Heiligen Geistes erhalten hat, die Verantwortung erfordert und nach Einsatz verlangt. Dieses Recht muss jedoch von der Kirche bestätigt werden³⁵. Kein Charisma befreit nämlich weder gläubige Laien noch Geistliche von der Rückbindung an die Hirten der Kirche und von der Unterordnung unter sie (vgl. ChL 24)³⁶. Unter diesen Gaben ragt die Gnade der Apostel heraus, deren Autorität der Geist selbst auch die Charismatiker unterstellt (vgl. 1 Kor 14; LG 7).

³² Jan Paweł II, *Duch Święty źródłem darów i charyzmatów w Kościele*. Katecheza wygłoszona 27.02.1991, [in:] *Wierzę w Ducha Świętego*, Watykan 1992, S. 329.

³³ Vgl. LG 12; Jan Paweł II, *Kościół jako wspólnota bogata w charyzmaty*. Katecheza wygłoszona 24.06.1992, [in:] *Wierzę w Kościół*, Watykan 1996, S. 168–169.

³⁴ Jan Paweł II, *Duch Święty - źródło charyzmatów i posług*. Katecheza wygłoszona 5.08.1998, L'ORpol, Jg. XX, 1999, Nr. 1, S. 39.

³⁵ Jan Paweł II, *Charyzmaty świeckich...*, S. 406.

³⁶ Ebd., S. 405–406.

Die Charismen, besonders die außerordentlichen, müssen daher geprüft werden³⁷. Das Urteil über Echtheit der Charismen und ihren geordneten Gebrauch steht bei jenen, die in der Kirche die Leitung haben und denen es in besonderer Weise zukommt, den Geist nicht auszulöschen, sondern alles zu prüfen und das Gute zu behalten (vgl. 1 Thess 5, 12; 19–21; LG 12). Den Hirten obliegt die Aufgabe, die Echtheit der Charismen zu prüfen sowie für ihren geordneten Gebrauch in der Haltung des Gehorsams gegenüber dem Heiligen Geist, der selbstlosen Liebe und dem höchsten Gebot des Heils der Seelen zu sorgen³⁸. Obwohl der Begriff der Hirten, kraft des priesterlichen Amtes, in diesem Fall auch auf die Priester bezogen werden muss (vgl. PO 19), steht nur dem Bischof, dem Hirten der Partikularkirche, das endgültige Urteil über die einzelnen Charismen, der Schutz ihrer Eigenart, die Sorge um deren Entfaltung und das gegenseitige Zusammenwirken, damit alle in ihrer Verschiedenheit und Komplementarität zum Allgemeinwohl beitragen (vgl. VC 49; LG 30; ChL 24). Unter Nutzung angemessener Strukturen, die Begegnung, Dialog und Planung ermöglichen, soll der Bischof die Arbeit von Priestern, Ordensleuten und Laien entsprechend ausrichten, indem er Gaben und Charismen eines jeden annimmt, um sie in den Dienst einer zeitnahen und ausgeprägten Pastoral zu stellen (vgl. EiA 88).

Zusammenfassung

Unsere Erwägungen zusammenfassend, muss man feststellen, dass sowohl in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils als auch in der Lehre der letzten Päpste, die auf das Konzil zurückgreift, die charismatische Wirkung des Heiligen Geistes als eines der konstitutiven Elemente im Leben und in der Tätigkeit der Kirche angesehen wird, das, entdeckt und angenommen, der Kirche eine Chance

³⁷ Ders., *Kościół jako wspólnota bogata w charyzmaty...*, S. 167.

³⁸ Ders., *Duch Święty - źródło charyzmatów i posług...*, S. 39.

zur Erneuerung bietet. Deshalb ruft die Lehre der Kirche zu einer positiven Haltung gegenüber den Charismen auf. Dabei spielt im pastoralen Prozess der Anerkennung, Entdeckung, Unterstützung, Erstrebung und dankbaren Entgegennahme sowie des Gebrauchs der Charismen ihre Erkennung die entscheidende Rolle.

Die durch nichts aufzuhaltende Wirkung des Heiligen Geistes, der die Menschen mit der Charismen beschenkt, befreit jedoch den Menschen nicht von der Pflicht, damit zusammenzuarbeiten. Das Handeln Gottes geht dem unseren stets voraus, aber Gott erwartet auch unsere Mitwirkung und regt sie unauffällig an. Das Gebet, die Bereitschaft, Gott zu antworten, die Sehnsucht nach ihm sowie die Askese sind Haltungen, welche die Vorbereitung auf die göttliche Gnade fördern. Deshalb sind die menschlichen Anstrengungen nicht ohne Bedeutung. Sie können zum systematischen Handeln werden, so wie jedes Streben nach dem richtigen Ziel³⁹.

In diesem Kontext ist das Jahr des Glaubens mit seinen zahlreichen Initiativen und seinem reichen Aktivitätenprogramm nicht nur eine Zeit, in der die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Charismen des Heiligen Geistes neu gelesen werden sollten, sondern auch eine Zeit, in der man sie entgegennehmen kann, um das Werk der Neuevangelisierung in Angriff zu nehmen.

³⁹ R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, Kraków 1998, S. 277.

**KATECHISMUS
DER KATHOLISCHEN
KIRCHE**

ARKADIUSZ OLCZYK

**TELEOLOGIE DES MENSCHLICHEN LEBENS IM LICHT
DES KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE
UND DER DOKUMENTEN
DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS**

Einführung

Die Texte der Heiligen Schrift, Dokumente der Kirche der letzten Zeit, vor allem des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Lehre des Katechismus der Katholischen Kirche sind sich einig, dass alle Christen zur Vollkommenheit aufgerufen sind (vgl. LG 11). Die Berufung zur Vollkommenheit (Heiligkeit) ist zugleich ein Aufruf zur Teilnahme an einer anderen Art des Lebens, als das, welches ein Mensch aus eigener Kraft schaffen kann. Das ist ein Aufruf zur Teilnahme am göttlichen Leben, um das volle Glück in Vereinigung mit Gott zu erreichen. Der Aufruf zu einem vollkommenen Leben ist ein Vorschlag der Erfüllung des moralischen Lebens, entsprechend dem Anteil an der Heiligkeit des dreieinigen Gottes. Deshalb sollte das erfüllte christliche Leben die bedingungslose Nachfolge Christi sein.

In diesem Zusammenhang - bei der Eröffnung des Jahres des Glaubens am 11. Oktober 2012, am 50. Jahrestag des Beginns des Zweiten Vatikanischen Konzils (11.X.1962 - 8.XII.1965) und am 20. Jahrestag der Ankündigung des Katechismus der Katholischen Kirche, angeboten der Kirche von seligem Johannes Paul II. (11. Oktober 1992)¹ – verwies Papst Benedikt XVI. auf die Notwendigkeit,

¹ Die Eucharistie am Anfang des Jahres des Glaubens haben mit dem Papst auf dem Petersplatz 400 kirchliche Verantwortungsträger konzelebriert. Unter ihnen, neben den Kardinälen, den Mitgliedern der Bischofssynode und den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen aus der ganzen Welt, waren auch die

den Glauben wieder zu beleben. Dieser neue, belebende und revitalisierende Atemzug des Glaubens, ist in der aktuellen Zeitsituation notwendig, weil - wie Papst Benedikt XVI. in seiner Ansprache erklärte - in den letzten Jahrzehnten „spirituelle Wüstenbildung“ erfolgte. *Doch gerade von der Erfahrung der Wüste her, von dieser Leere her, können wir erneut die Freude entdecken, die im Glauben liegt, seine lebensnotwendige Bedeutung für uns Menschen. In der Wüste entdeckt man wieder den Wert dessen, was zum Leben wesentlich ist; so gibt es in der heutigen Welt unzählige, oft implizit oder negativ ausgedrückte Zeichen des Durstes nach Gott, nach dem letzten Sinn des Lebens*². Es ist also wert, basierend auf dem Inhalt des Katechismus der Katholischen Kirche und der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, den heutigen Christen zu erinnern, wie eine „Haus-Ethik“ aussehen könnte und ihre moralischen Horizonte aufleuchten zu lassen, die zu einer persönlichen Begegnung mit dem dreieinigen Gott führen könnten.

1. Ernennung zum Abbild Gottes

Das Evangelium, die Frohe Botschaft durch Christus überliefert, offenbart dem Menschen, wer er ist; die Wahrheit über sich selbst, seine Würde; offenbart ihm, wer er für Gott ist und wer Gott für ihn ist. Der Katechismus drückt es mit den Worten aus: *Christus ... macht in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen sein eigenes Wesen voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung* (Nr. 1701; vgl. GS 22). Jesus, der für uns Mensch geworden ist, ist daher eine Ikone für die Würde eines jeden

Konzilsväter. 70 von ihnen sind noch am Leben, aber nur 15 von ihnen konnten aufgrund des Gesundheitszustandes und ihrem Alter an der Konzelebration teilnehmen.

² Benedykt XVI, [in:] <http://www.fronda.pl/blogi/o-wierze-modlitwie-zyciu/homilia-benedykta-xvi-wygloszona-podczas-otwarcia-roku-wiary,30519.html> [10.05.2013].

menschlichen Wesens³. In Christus *ist das Bild des unsichtbaren Gottes* (Kol 1, 15; 2 Kor 4, 4), ist der Mensch *nach dem Bild und Gleichnis* des Schöpfers geschaffen. Die menschliche Person, ausgestattet mit der geistigen und unsterblichen Seele (vgl. KKK 1703), ist *auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur* (vgl. GS 24). Ab dem Zeitpunkt der Empfängnis ist sie zum ewigen Glück vorgesehen. Dank ihrer Vernunft ist sie fähig, die vom Schöpfer in die Dinge hineingelegte Ordnung zu verstehen. Und Dank ihrem Willen ist sie imstande, auf ihr wahres Heil zuzugehen (vgl. KKK 1704).

Ein Ausdruck des zeitgenössischen theologischen Blickes auf den Menschen ist u.a. die vatikanische Konstitution *Gaudium et spes*. Sie zeigt einen Menschen - gesehen mit der Augen des Glaubens, angefüllt durch offenbaren Inhalt - als Zentrum des schöpferischen und des heilenden Handelns Gottes, als Mittelpunkt und Höhepunkt des Schöpfungswerkes, in seiner ganzen Größe und Kleinheit (vgl. Nr. 12). Die Konzilsväter erinnern an die Lehre der Heiligen Schrift, dass der Mensch *nach dem Bild Gottes* geschaffen wurde (Gen 1, 27)⁴, er ist fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben, von Ihm als der Herr über alle irdischen Geschöpfen eingesetzt, um sie zu leiten und sich ihrer zu bedienen und Gott die Ehre zu geben. *Was ist dann der Mensch, dass du seiner gedenkst, das Menschenkind, dass du seiner dich annimmst? Nur wenig geringer als einen Gott hast du ihn gemacht, mit Glanz und Herrlichkeit ihn gekrönt. Du gabst ihm Herrschaft über die Werke deiner Hände, alles legtest du ihm zu Füßen* (Ps 8, 5-7; GS 12; KKK 355).

Der Katechismus der katholischen Kirche erklärt, dass von der Tatsache der Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes seine persönliche Würde herrührt. *Er ist nicht bloß etwas, sondern je-*

³ Vgl. J.H. Walgrave, *Osoba ludzka i jej przeznaczenie*, [in:] *Moralność chrześcijańska*, Red. L. Balter [u an.], Poznań-Warszawa 1987, S. 22.

⁴ „Das Bild“ im alten Testament ist nicht nur eine Ähnlichkeit, ein Porträt; das Bild macht gegenwärtig, stellt dar, ist ein Zeichen der tatsächlichen Gegenwart.

mand. Er ist imstande, sich zu erkennen, über sich Herr zu sein, sich in Freiheit hinzugeben und in Gemeinschaft mit anderen Personen zu treten, und er ist aus Gnade zu einem Bund mit seinem Schöpfer berufen, um diesem eine Antwort des Glaubens und der Liebe zu geben, die niemand anderer an seiner Stelle geben kann (Nr. 357). Es sei darauf hingewiesen, dass diese Ähnlichkeit mit Gott den Menschen in dem sexuellen Dualismus zwischen einem Mann und einer Frau betrifft. Denn Gott hat den Mensch nicht einsam erschaffen; ein Mensch ist aus den Tiefen seiner Natur ein soziales Wesen, wobei die sexuelle Verbindung zwischen Mann und Frau (Ehemann und Ehefrau) die erste Form der betroffenen Gemeinschaft ist (vgl. GS 12). Miteinander erschaffen, sind Mann und Frau von Gott auch *für-einander* gewollt (KKK 371). Sie können sich gegenseitig Hilfe sein, denn beide sind gleichgestellt (*Bein von meinem Gebein...*) und ergänzen sich gegenseitig. Gott vereint sie in der Ehe in einer Weise, dass sie *ein Fleisch* werden (Gen 2, 24), und menschliches Leben übergeben können: *Seid fruchtbar und mehret euch, füllet die Erde* (Gen. 1, 28). Auf diese Weise arbeiten sie als Ehegatten und Eltern auf einzigartige Weise am Schöpfungswerk mit (vgl. KKK 372; GS 50).

2. Die Berufung zur Fülle des Menschen

Der Mensch ist voll von Bedürfnissen, aber keines ist von ihnen so grundlegend und unerlässlich, wie das Bedürfnis der Menschlichkeit, das Bedürfnis für eine Beziehung mit einem anderen Menschen. Den Schrei nach einem Menschen findet man bereits in den Zeiten von Jesus (vgl. Joh 5, 7)⁵. Früher wurde mehr auf das Ideal des Hei-

⁵ *Nun war dort ein Mann, der seit achtunddreißig Jahren an seiner Krankheit litt. Als Jesus ihn daliegen sah und erfuhr, dass er schon lange Zeit so daran war, fragte er ihn: »Willst du gesund werden?« Der Kranke antwortete ihm: »Herr, ich habe keinen Menschen, der mich in den Teich brächte, wenn das Wasser in Wallung kommt; denn während ich hingehe, steigt ein anderer vor*

ligen hingewiesen, ein Ideal, das der Mensch ständig erstreben sollte. Man betont heute eher das Ideal der Menschlichkeit. Derzeit wird betont, dass die wahre Heiligkeit der Menschlichkeit nicht Nachteile bringt, und die authentische Menschlichkeit keinen Abbruch der Heiligkeit bringt. Diese Dimensionen schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern ergänzen einander. Mehr noch, sie sind sozusagen zwei Seiten der einen und derselben Realität. Eine charakteristische Eigenheit der Gegenwart ist gerade den Aspekt der Menschlichkeit zu betonen⁶.

Ein Mensch sein – das ist das ursprünglichste Gebot der christlichen Moral. Die menschliche Qualität unseres Menschseins ist so wichtig, dass ohne sie nicht nur die Existenz des Menschen ihre Bedeutung verliert, sondern auch die Existenz der Welt. Ohne den Menschen, der seine Menschlichkeit verantwortungsvoll verwirklicht, verliert die Welt die Richtung ihrer Entwicklung (die Kultur bedeutet Zivilisierung der Natur, der ihr „menschliches Gesicht“ übertragen wird). In dem Menschen und durch den Menschen bekommt die Welt diese Richtung, und zugleich den Sinn ihrer Existenz⁷. Daher stellt das Zweite Vatikanische Konzil in *der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der modernen Welt* fest, dass *es fast einmütige Auffassung der Gläubigen und der Nichtgläubigen ist, dass alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist* (Nr. 12).

Mensch zu sein – das ist ein Ziel. Um es zu erreichen, muss man ein Mensch werden. Denn der Mensch ist in der Tat kein fertiges Wesen, ausgereift, moralisch vollkommen. Er befindet sich in einem spezifischen moralischen *statu fieri*, also muss er sich ständig ver-

mir hinab.« Jesus sagte zu ihm: »Steh auf, nimm dein Bett und geh!« Und so gleich wurde der Mann gesund; er nahm sein Bett und ging einher (Joh 5, 5-9).

⁶ Vgl. R. Forycki, *Wprowadzenie*, [in:] *Być człowiekiem*, Red. T. Bielski, Poznań–Warszawa 1974, S. 5–6.

⁷ Vgl. A. Olczyk, *Etos ludzkiej pracy. Refleksje nad nauczaniem Jana Pawła II*, Częstochowa 2004, S. 158–159.

bessern, verwirklichen, auf eigene Vollkommenheit sich ausrichten. In dieser Perspektive ist *de facto* jede Haltung im Erwerb der Vollkommenheit, die die Erreichung dieses Ziels verzögert, ein moralischer und persönlicher Rückschritt. Folglich ist es ein Fehler, den der Mensch oft macht, nicht weil er nach Menschlichkeit strebt (wie es mit den Worten ausgedrückt wird: „ich bin nur ein Mensch“), sondern die Tatsache, dass er nicht ausreichend Mensch ist. Der Katechismus der katholischen Kirche hat diese Wahrheit mit den Worten zum Ausdruck gebracht: *Die Schöpfung hat ihre eigene Güte und Vollkommenheit. Sie ging jedoch aus den Händen des Schöpfers nicht ganz fertig hervor. Sie ist so geschaffen, dass sie noch „auf dem Weg“ (in statu viae) zu einer erst zu erreichenden letzten Vollkommenheit ist, die Gott ihr zgedacht hat* (Nr. 302).

In der Proklamation des Vollkommenheitsgesetzes aus der Bergpredigt (vgl. Mt 5, 1 – 7, 28) geht es um die klare Betonung des geltenden Charakters dieses völlig neuen Gesetzes - des Gesetzes der Liebe. Es unterscheidet sich radikal von den Fallberichten der Pharisäer und der Schriftgelehrten. Dieses Gesetz zeigt den einfachsten Weg zur Vollkommenheit. Aus der Frohen Botschaft, die von Jesus verkündet wird, geht die Anforderung eines neuen Lebens in Liebe, Güte, Reinheit, Treue, in totalem Engagement für Gottes Vorsehung und die Führung der Gnade Gottes hervor. Das Zentrum des neuen Gesetzes ist die unbegreifliche Liebe Gottes zu dem Menschen, die eine moralische Reaktion seinerseits erfordert. Moralische Haltung eines Christen sollte eine Antwort auf das Gebot Jesu aus der Bergpredigt sein: *Seid also vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist* (Mt 5, 48)⁸. Die Konzilsväter haben diese Wahrheit *in der dogmatischen Konstitution über die Kirche* so umschrieben: *Mit so reichen Mitteln zum Heile ausgerüstet, sind alle Christgläubigen in allen Verhältnissen und in jedem Stand je auf ihrem Wege vom*

⁸ Vgl. P. Góralczyk, *Powołanie do doskonałości jako zasadniczy rys moralności chrześcijańskiej*, [in:] *Moralność chrześcijańska...*, S. 103–104.

Herrn berufen zu der Vollkommenheit in Heiligkeit, in der der Vater selbst vollkommen ist (Nr. 11). Also muss man dieser Aufruf Jesu - *seid vollkommen* - dynamisch verstanden werden, als eine mögliche Forderung der Liebe Christi zu stetigem Wachstum, bis wir alle hingelangen *zur vollen Mannesreife, zur Vollgestalt in der Fülle Christi* (Eph 4, 13).

3. Die Berufung zum Glück

Gott ruft den Menschen, glücklich zu sein. Er möchte, dass der Mensch seine Freude in der Gemeinschaft mit Ihm erreicht. Er beruft persönlich einen jeden, der das Versprechen des Vaters empfangen hat und es im Glauben lebt. *Glücklich* sind diejenigen, die ihr Vertrauen auf Gott gesetzt haben. Durch seine Hingabe zu seinem Vater erhalten sie von Ihm des Vaters Segen. Der Segen Gottes offenbart das wahre Ziel des menschlichen Lebens und das Endziel der menschlichen Taten (vgl. KKK 1719). Wer von diesen gesegneten Gaben erhält, wird nicht nur das Glück auf der Erde erringen, sondern es auch für immer in dem Königreich des Himmels erreichen (vgl. KKK 1716). Nur Gott, in seiner väterlichen Liebe, kann den natürlichen Wunsch des Menschen nach Glück erfüllen. Die Seligpreisungen sind eine Antwort auf die Bedürfnisse des Menschen. Sie können dem Menschen helfen, durch dieses Leben zu gehen, bis zur Vereinigung mit Gott für immer (vgl. KKK 1718). Gott will, dass diese übernatürlichen Gaben der Seligpreisungen einen Menschen in jeder Dimension der menschlichen Berufung begleiten (vgl. KKK 1722). Der Katechismus der katholischen Kirche erklärt: *Die verheißene Seligkeit stellt uns vor wichtige sittliche Entscheidungen. Sie lädt uns ein, unser Herz von bösen Trieben zu läutern und danach zu streben, Gott über alles zu lieben. Sie lehrt uns: Das wahre Glück liegt nicht in Reichtum und Wohlstand, nicht in Ruhm und Macht, auch nicht in einem menschlichen Werk - mag dieses auch noch so wertvoll sein wie etwa die Wissenschaften, die Technik und die Kunst*

- und auch in keinem Geschöpf, sondern einzig in Gott, dem Quell alles Guten und aller Liebe (Nr. 1723).

Indem Gott dem Mensch die Segnungen schenkt, lässt er ihn nicht allein mit dieser Gabe. Er gibt das Gesetz der Liebe dazu, das neue Gesetz, damit der Mensch seine Einsamkeit nicht fühle. Das neue Gesetz ist die Gnade des Heiligen Geistes, durch den Glauben an Jesus Christus geschenkt⁹. Das Gesetz der Liebe wurde durch Christus vollkommen in der Bergpredigt ausgesprochen, um den Menschen zu belehren, was man tun soll und ihm die Gnade für die Erfüllung dieser Belehrungen zu gewähren (vgl. KKK 1966). Gerade der Weg der Seligpreisungen, die die ewige Belohnung versprechen, lässt einen Menschen an der Freude Gottes teilhaben (vgl. GS 21). Die Seligpreisungen stellen ihn auch vor moralische Entscheidungen den weltlichen Gütern gegenüber. Sie reinigen das Herz, damit es fähig werde, Gott über alles andere zu lieben (vgl. KKK 1728).

4. Die Berufung zur Freiheit

Der Mensch wurde als freies Wesen erschaffen. Der Katechismus macht aufmerksam: *Gott hat ihm die Würde einer Person verliehen, die aus eigenem Antrieb handelt und über ihre Handlungen Herr ist* (Nr. 1730). Das Zweite Vatikanische Konzil hat es so ausgedrückt: *Gott wollte nämlich den Menschen in der Hand seines Entschlusses lassen, so dass er seinen Schöpfer aus eigenem Entschlusse und frei zur vollen und seligen Vollendung in Einheit mit Gott gelange* (GS 17). Dank des freien Willens (Fähigkeit für Aktion oder Untätigkeit, dies tun oder etwas anderes) entscheidet jeder über sich selbst (vgl. KKK 1731).

⁹ Der Geist manifestiert sich in den einzelnen moralischen Taten. Er ist der Geist der Milde (vgl. 1 Kor 4, 21) und aller moralischen Haltung ... „den neuen Mensch“, *vom Gesetz der Sünde und des Todes befreit* (Röm 8, 2). Die Frucht des Heiligen Geistes – wie der hl. Paulus schreibt – ist: *Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Milde, Enthaltbarkeit* (Ga 5, 22).

Deshalb ist die Freiheit der Raum, in dem ein Mensch zwischen dem Guten und dem Bösen wählt. Auf dem Weg der Freiheit kann ein Mensch das Bild Gottes in sich bestätigen, kann das „gesegnete“ Leben verwirklichen, in seiner Vollkommenheit wachsen, oder kann fallen und sündigen, sich von Gott zu den zeitlichen Dingen abwenden, oder sogar sich gegen Gott wenden (vgl. KKK 1732).

Der Katechismus unterstreicht das moralische Prinzip, dass *je mehr man das Gute tut, desto freier wird man* (Nr. 1733; GS 31). Die Essenz der wahren Freiheit ist der Dienst am Guten und an der Gerechtigkeit, weil jede Wahl von Ungehorsam und Bösem der Missbrauch von Freiheit ist und *zu der Knechtschaft der Sünde* führt (Röm 6, 17). Daraus ergibt sich, dass die menschliche Freiheit begrenzt und fehlbar ist (vgl. KKK 1739). Mit der Freiheit verbindet sich, ganz unmittelbar die Verantwortung für ausgeführte Taten und moralische Entscheidungen (vgl. VS 17), daher ist sie für den Mann sowohl ein Geschenk, als auch eine Aufgabe (vgl. VS 24). Der Katechismus hat als falsch herausgestellt, dass der Mensch, der das Subjekt der Freiheit ist *sich selbst genügt und als Ziel die Befriedigung seines eigenen Interesses im Genuss der irdischen Güter hat* (Nr. 1740). Weil die Freiheit dem Menschen nicht das Recht gibt, alles zu tun, was ihm gefällt. Der Mensch, wenn er seine Freiheit *auf seine eigene Weise*, subjektiv, losgelöst von einem objektiven Sittengesetz verfolgen will, sehr oft sich selbst unfrei macht, die Verpflichtung zur Brüderlichkeit bricht mit anderen Menschen und dann auch mit Gott.

Gemäß der inneren Freiheit entscheidet der Mensch mit seinem ihm zur Verfügung stehenden Gewissen. Daher ist das Bemühen um die Bildung des Gewissens so wichtig und notwendig, um das rechte Gewissen zu formen (vgl. PDV 44). Im *Brief an die Jugendlichen*¹⁰, anlässlich des Internationalen Jahres der Jugend im Jahr 1985, hat Johannes Paul II. geschrieben: *Folglich bedeutet frei sein, ein*

¹⁰ Wrocław 1985.

Mensch mit rechtem Gewissen, mit Verantwortungsbewusstsein, ein Mensch "für die anderen" zu sein (vgl. Nr. 13). Auf diese Weise betonte der Papst die Bedeutung des rechten des Gewissens als Grundlage der moralischen Freiheit und Verantwortung des Menschen¹¹.

Christliche Erfahrung lehrt, dass je mehr ein Mensch gegenüber dem Gesetz Gottes und seiner Gnade gehorsam ist, desto mehr wächst seine innere, wahre Freiheit, das heißt, die Freiheit im Gehorsam gegenüber der Wahrheit, wer ein Mensch ist und wer Gott für den Menschen ist¹². Solche Freiheit, die ihre Subjektivität in der Wahrheit hat, offenbart uns Jesus Christus (vgl. Joh 8, 32). *Für die Freiheit hat Christus uns befreit* (Ga 5, 1; KKK 1741). Wir sind von Jesus zur Freiheit aufgerufen, die *die Freiheit der Kinder Gottes* ist (Röm 8, 21). Wiederum erklärt der Hl. Paulus in dem Brief an die Galater, worin diese Berufung in ihrem Wesen besteht: *Nur lasst die Freiheit nicht zum Anreiz werden für das Fleisch, sondern dient einander in Liebe!* (5,13). In diesem Geist des Evangeliums haben gerade die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils die wahre christliche Freiheit verstanden: *die Frohbotschaft (...) verkündet und proklamiert die Freiheit der Kinder Gottes; sie verwirft jede Art von Knechtschaft, die letztlich aus der Sünde stammt; sie respektiert sorgfältig die Würde des Gewissens und seiner freien Entscheidung; unablässig mahnt sie dazu, alle menschlichen Talente im Dienst Gottes und zum Wohl der Menschen Frucht bringen zu lassen* (GS 41). Ein Mensch wird demzufolge authentisch frei, wenn er - Dank dem

¹¹ Vgl. A. Olczyk, *Harmonia postuszeństwa i wolności – aspekt teologiczno-moralny*, „Życie Konsekrowane”, 2002, Nr. 2, S. 50.

¹² Johannes Paul II. hat diese Korrelation in seinem „Brief an die Jugendlichen“ mit den Worten ausgedrückt: *Was aber bedeutet frei sein? Es bedeutet, die eigene Freiheit in der Wahrheit zu gebrauchen wissen - "wahrhaft" frei sein. Wahrhaft frei sein besagt keinesfalls, alles zu tun, was mir gefällt oder was ich tun möchte. Die Freiheit enthält in sich das Kriterium der Wahrheit, die Disziplin der Wahrheit. Wahrhaft frei sein bedeutet, die eigene Freiheit für das zu gebrauchen, was ein wirkliches Gut darstellt* (Nr. 13).

Geschenk der Liebe durch den Heiligen Geist – in seinem Mitmenschen Christus entdeckt. Also ist die Liebe die wahre Befreiung der Freiheit¹³.

5. Die Berufung zur Liebe

Der Mensch, durch die Liebe, erfüllt sich und äußert sich als Subjekt. Zur Liebe nicht nur herausgefordert, sondern der Heilige Geist befähigt den Menschen auch dazu (vgl. Kol 3, 14; Röm 5, 5). Der Imperativ der Liebe nimmt die richtige Bedeutung erst dann an, wenn der Mensch, als Subjekt, in eine Beziehung zu einem anderen Subjekt tritt. Also kann nicht der Mensch anders seine Fähigkeit entwickeln, als dass er nur *zu Gutem* gegenüber einer zweiten Person handeln¹⁴.

Im Buch der Genesis wird die gegenseitige Bezüglichkeit zwischen einem Mann und einer Frau umschrieben: *darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und beide werden zu einem Fleisch* (Gen 2, 24) bestimmt den Ehegatten die Perspektive, den neuen Generationen das Leben zu übertragen. Es zeugt auch von der Entstehung der Institution der Ehe aus der Einrichtung desselben Gottes. Die Ehe – gemäß dem ewigen Willen Gottes – ist dieser Raum, wo *die Einheit der beiden* entsteht. Lebend in der Gemeinschaft spiegeln die Eheleute diese Liebe, die in Gott ist, wider (vgl. KKK 154)¹⁵.

Die biblische Beschreibung der Schöpfung bestätigt, dass der erste Mensch (Adam), die Einsamkeit als ein *Defizit* erlebte, seine Identität gleichzeitig aufbaut. Er findet keine gemeinsame Anleihe mit

¹³ Vgl. A. Olczyk, *Harmonia...*, S. 51; J. Nagórny, *Chrześcijańska wizja wyzwolenia*, [in:] *Religia a sens bycia człowiekiem*, Red. Z. Zdybicka, Lublin 1994, S. 76.

¹⁴ Vgl. M. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999, S. 156.

¹⁵ Vgl. J. Kupny, *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*, Opole 1994, S. 29–30.

anderer Kreatur (vgl. Gen. 2, 18), er erkennt dann diese rechte persönliche Beziehung (Communion) mit jemandem, der seinem Wesen entspricht: *Das ist nun endlich Bein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch. Diese soll man Männin heißen; denn von Manne ist sie genommen* (Gen 2, 23). Der Mann gibt dann den Ausdruck seiner Freude beim Anblick einer Frau (Eve), da sich vorher bei keinem Wesen eine Ähnlichkeit gezeigt hat. Erst beim Anblick der Frau hat sein Herz sich mit Freude erfüllt über die Anwesenheit gleicher Würde und gleiches Wesen mit ihm als *Bein von seinem Gebein* (GS 50). Nach Johannes Paul II. geben diese biblischen Beschreibungen ein volles Bild von der ursprünglichen Bedeutung der Einheit. Die Gemeinschaft des Menschen konnte nur auf der Grundlage von der Einsamkeit eines Mannes und einer Frau, in einer Welt der Lebewesen, bestimmt werden, in der sie zusammen bestehen und in eine einzigartige Beziehung der Wechselseitigkeit miteinander existieren¹⁶. Durch den Körper erkennt ein Mann in einer Frau im Zueinander das *ähnliche* Wesen. *Der männliche Körper drückt im gegenseitigen Miteinander das <<für>> Weiblichkeit aus, zeigt die Gegenseitigkeit und die Gemeinschaft von Personen. Er drückt sie durch die Gabe als eine Grundgenauigkeit der persönlichen Existenz aus*¹⁷.

Der Mann, offenbart einer Frau die Essenz seiner Männlichkeit, Sexualität und Subjektivität, macht von sich selbst eine Gabe. Gleichzeitig ist er bereit, die Gabe von der anderen Person anzunehmen. Die Frau, die Gabe einer Person des Mannes annehmend, beschenkt ihn gleichzeitig von sich selbst. Das ist die Bedeutung der Offenbarung und Entdeckung des *bräutlichen* Sinns des Körpers, die die vollkommene Gemeinschaft in der Ehe erstellt, wodurch in ihr (und nur in ihr) die totale Gabe aus dem Körper, die die Frucht einer

¹⁶ Vgl. Jan Paweł II, *Znaczenie pierwotnej jedności*, [in:] *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, Red. T. Styczeń, Lublin 1981, S. 37–40.

¹⁷ Vgl. ders., *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986, S. 59.

vollständigen persönlichen Abgabe ist, ermöglicht¹⁸. Bei der körperlichen Vereinigung der Ehepartner verbindet man die gemeinsame Bereitschaft der Ehegatten ein Kind zu empfangen und gebären (vgl. MD 18). Die Ehe ist also nicht eine Erfindung der geschichtlichen Society, sondern fließt aus dem Innern des geschlossenen Bundes der Liebe, die sich als einzige und ausschließliche, als Bestätigung für den Plan Gottes darstellt (vgl. FC 11). An dem Beispiel der ehelichen Liebe sieht man am deutlichsten, was es bedeutet, an dem Geheimnis der Personen teilzunehmen; im Zentrum des Dialogs der Eheleuten, am meisten persönlich und intim. Dieser Ausdruck der integralen ehelichen Liebe hat seinen Ursprung vor allem in den Personen der Heiligsten Dreifaltigkeit: in der Vaterschaft (Elternschaft) des Vaters, in der Sohnschaft (Frühkindlichkeit) des Sohnes, in der größten Einheit, die sich zwischen Vater und Sohn vollzieht, welche persönliche Epiphanie der Heilige Geist ist (vgl. KKK 2367).

Die Liebe benennt einem Mann den Weg zur Erlösung (vgl. KKK 609). Christus lehrt, dass das ewige Leben derjenige erobert wird, der die Gebote Gottes treu hält (vgl. Mt 19, 15-21), die in der Gottesliebe und Nächstenliebe zusammengefasst sind. Daher erreicht der Mensch ohne Liebe sein Endziel nicht. Die Gemeinschaft, die die Apostel Christi prägen sollte, verwirklicht das Gebot, das er selbst als „mein Gebot“ beschreibt (vgl. Joh 15, 12). Er nennt es auch *das neue Gebot: Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben* (Joh 13, 34). Das Gebot der Liebe war bereits im Alten Testament bekannt, aber Jesus gab ihm eine neue Qualität (vgl. LG 32). Er bezeichnet sich als die Quelle dieser Liebe, als *der Weinstock*, in dem alle diejeden Anteil haben, die ihm folgen. *Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe habt zu einander* (Joh 13,

¹⁸ Vgl. ebd., S. 58.

35)¹⁹. Die Liebe, durch Christus verkündete, entspricht allen menschlichen Sehnsüchten, und in ihrer ganzen Wahrheit verkündet – streicht keine menschlichen Werte. Sie aktualisiert das Versprechen der ewigen Glück und Aufhalten in der Gemeinschaft mit den Göttlichen Personen (vgl. KKK 2052)²⁰.

In der gemeinsamen Berufung zur Liebe geht es darum, sich selbst im Leben „für“ einen anderen Mensch zu verwirklichen. Jeder Verschluss im eigenen Egoismus verbindet sich immer mit einer Ablehnung von seiner Subjektivität. Denn nur die Liebe kommt ganz und gar zum Ausdruck in einem Treffen mit einem anderen Menschen. Der Umfang der Liebe zu einem anderen Mensch umfasst sogar die Feinde: *Liebt eure Feinde und betet für denen, die euch verfolgen, auf dass ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte. Denn wenn ihr die liebt, die euch lieben, welchen Lohn habt ihr? Tun nicht auch die Zöllner das gleiche?* (Mt 5, 44-45). Das Motiv solcher Liebe ist in Gott, der alle an sich zieht, die Sünden vergebend und vom Bösen befreiend (vgl. AA 13). Die Worte von Papst Johannes Paul II., dass man *einen Menschen ohne Christus nicht verstehen kann* (RH 14), bestätigen diese Realität des Anteils am göttlichen Leben in das Leben eines Menschen. Die Liebe hat den neuen, relationalen Zustand der menschlichen Existenz zu Folge, tief in die Struktur seines persönlichen Wesens eindringend. Es ist nicht möglich, den Menschen von der Liebe zu trennen (vgl. KKK 1828). Der Mensch lebt Dank der Liebe und für die Liebe. So verstandene Liebe ist die Grundlage der sozialen Ordnung und ein optimales Modell der Gemeinschaft der Personen.

Der Mensch, der in seinem Leben die Liebe entdeckt, erkennt auch Gott in der Tiefe seines Herzens. Soeben wartet Gott auf einen

¹⁹ Vgl. Jan Paweł II, *Kościół Tajemnicą komunii zbudowanej na miłości* (15.01.1992), [in:] *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół*, Red. W. Zega, Kraków-Ząbki 1999, S. 81–82.

²⁰ Vgl. W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Lublin 2006, S. 174.

Menschen in dieser intimsten Beziehung, die zwischen den Menschen entstehen kann. Der Mann ist zum Dialog der Liebe mit Gott eingeladen. Die Konzilsväter haben das mit den Worten ausgedrückt: *Zum Dialog mit Gott ist der Mensch schon von seinem Ursprung her aufgerufen: er existiert nämlich nur, weil er, von Gott aus Liebe geschaffen, immer aus Liebe erhalten wird; und er lebt nicht voll gemäß der Wahrheit, wenn er diese Liebe nicht frei anerkennt und sich seinem Schöpfer anheimgibt* (GS 19).

Der Mensch sollte sich deshalb, wenn er ihm zugewiesene Sendung in der Welt erfüllen möchte, gleichzeitig seine Würde bewahren, um die Festigkeit der Verbindung mit dem Vater kümmern. Gott hat den Menschen „auf sein Bild“ hin nicht nur dazu erschaffen, um über die Welt zu regieren, sondern für die Gemeinschaft mit Ihm zu leben (vgl. GS 21). Der Mann kann sich jedoch nicht an Gott als Vater wenden, wenn er durch Ihn geschaffene Menschen nicht brüderlich betrachtet (vgl. GS 27). Erst in dieser Quelle, welche Gott ist, versteckt sich die definitive Basis für eine kreative und befreiende Liebe. Durch die selbstlose Gabe aus sich selbst sollte der Mensch die Berufung zur Liebe nach dem Vorbild Christi verwirklichen, der in diese Welt kam, *um zu dienen und sein Leben als Lösepreis für viele hinzugeben* (Mk 10, 45). Der Ausdruck eines solchen Dienstes für andere, im Geiste der Liebe getan, ist die Arbeit mit anderen und für andere.

6. Die Berufung zur Arbeit

Der Mensch, auf *Bild und Gleichnis Gottes* geschaffen, soll mit dem Schöpfer in der Fortsetzung des Schöpfungswerks mitarbeiten. Das spirituelle Kennzeichen, das er von Gott empfangen hat, soll er wieder auf dem Antlitz der Erde aufprägen, sie zu zivilisieren. Gott, der den Menschen mit Verstand, Phantasie und Sinne ausgestattet hat, hat ihm auch die Mittel gegeben, das Schöpfungswerk zu Ende

zu führen (vgl. LE 6). Jeder, der arbeitet, ist in gewisser Weise der Schöpfer (*con-creator*)²¹.

Gott könnte alles auf der Erde in der vollkommenen Form erschaffen. Doch hat er anders entschieden. In der Präaussage der Genesis kann man das ursprüngliche Vorhaben von Gott dem Mensch gegenüber erkennen, dass er - durch seine Arbeit - das Schöpfungs-
werk zu Ende führte, es kreativ weiter ergänzte und in ihm die Teilnahme hätte (vgl. KKK 2427). Auf sein Bild und Gleichnis hin hat Gott den Menschen erschaffen, hat in ihn kreative Fähigkeiten hineingestiftet, damit er durch die menschliche Werke seine schöpferische Kraft noch mehr ausdrücken könnte. *Der Mensch wurde „den Demiurg“ aus der Schulter Gottes, der der Prozess der Verbesserung ihm gegebene und aufgebende Welt verwirklichen sollte*²².

Die menschliche Arbeit kann nicht als Folge der Erbsünde interpretiert werden. Die Arbeit aufzunehmen, die ein konstitutives Element der menschlichen Existenz ist, war schon im Paradies etwas natürliches. Die ersten Seite der Heiligen Schrift bestätigen das: *Gott nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, damit er ihn bebaute und erhalte* (Gen 2, 15). Dieser Text bestreitet deutlich, dass man die Quelle der Arbeit in der Erbsünde suchen sollte (vgl. KKK 378)²³. Die Arbeit ist eine Maßnahme, mit welcher Gott den Menschen beschenkt hat, damit er *die Erde untertan machte* (Gen 1, 28), damit er ihre Geheimnisse entdeckte, sie verwandelte, ihre Ressourcen benutzte, und dadurch seine eigene Persönlichkeit bereicherte. Der Schöpfer der Welt bringt die geschaffenen Güter zu sich zurück, so dass sie dem Mensch unterworfen seien und zur Ehre des Name Gottes auf der ganzen Erde wundervoll erschienen (vgl. GS 34). Von der göttlichen Aktivität spricht sich selbst Christus aus, und verbindet sie mit seiner Sendung: *Mein Vater wirkt bis jetzt, und auch ich*

²¹ Vgl. A. Olczyk, *Osobowy podmiot pracy w nauczaniu Jana Pawła II*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, Jg. XXIX, 2001, S. 83.

²² Ebd.

²³ Vgl. A. Olczyk, *Etos...*, S. 48–49.

wirke. *Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Der Sohn vermag aus sich selber nichts zu tun, was er nicht den Vater tun sieht; denn was dieser tut, das tut auch der Sohn in gleicher Weise* (Joh 5, 17-19). Gott hat diese Welt dem Menschen als den objektiven Bereich seiner Arbeit aufgegeben (vgl. LE 9). Also <<Menschenwelt >> ist gleichzeitig <<Arbeitswelt >>. Das bestätigt die Theologie des Hl. Paulus. In einem Brief an die Thessalonicher schreibt der Apostel den Nationen: *Denn schon als wir bei euch waren, schärften wir euch dies ein: Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen* (2 Thes 3, 10; vgl. KKK 2427).

Gustav Thils, der Theologe aus Leuven und der Experte des Vatican II., wagte es, den Menschen als *der allmächtige Schöpfer (mikroktistes Pantokrator) nach menschlichem Maß* zu bezeichnen²⁴. Die Natur nach ihren menschlichen Bedürfnissen umwandelnd, sollte er den gewaltigen Werkstoff der geschaffenen Welt „vermenschlichen“, gemäß dem Willen des Schöpfers, und gemäß den Gesetzen, die Er dem Geschöpfe zuteilt hat. Er sollte auf den geschaffenen Werken seine menschlichen Stempel aufdrücken, die Welt humanisieren, mit Gott in einer Beziehung von *Bild* zu *Vorbild* bleibend²⁵.

Daher entspricht die Arbeit nur damals zum biblischen *Evangelium der Arbeit* (vgl. LE 25), wenn der Mensch sich in ihr als derjenige bestätigt, der *regiert*. Der Mensch hatte *die Erde untertan zu machen*, da er *das Bild Gottes* ist. Er ist eine Person, also das subjektive Dasein, zur geplanten und zweckmäßigen Tätigkeit begabt, über sich zu entscheiden fähig und auf die Selbsterfüllung zugehend. Angesichts dieser Tatsache, ist der Mensch als Person das Subjekt der Arbeit. Arbeitend, führt er verschiedene Handlungen aus, die ihm zur Verwirklichung seiner Menschlichkeit und bei der Erfüllung seiner persönlichen Berufung dienen sollen (vgl. KKK 2428; LE 6)²⁶.

²⁴ G. Thils, *Działanie ludzkie w świecie*, übers. I. Kownacka, „Ateneum Kapłańskie”, Jg. LXII, 1970, Bd. 74, S. 326.

²⁵ Vgl. A. Olczyk, *Osobowy podmiot...*, S. 83.

²⁶ Vgl. ders., *Etos...*, S. 54.

Durch jede recht gemachte Arbeit schließt sich der Mensch an das Schöpfungswerk an. Arbeitend, verwandelt er nicht nur die materiellen Dinge, lässt sich auch selber formen, entfaltet seine Fähigkeiten, vermehrt die Talente, vergrößert seine Phantasie, überschreitet durch Einsatz von Wille und Verstand seine Grenzen, geht aus sich und über sich aus, also sich transzendierend, und dadurch *ja gewissermaßen «mehr Mensch wird»* (LE 9; vgl. GS 34)²⁷. Es sei zu diesem Zeitpunkt darauf hingewiesen, dass in der menschlichen *Praxis* es mehr um einen Einsatz der geistigen, persönlichen und sozialen Werte geht, als um den technischen Fortschritt selbst. Der Fortschritt der Wissenschaft und der Technologie kann nämlich hilfreich bei der Verbesserung des Menschen sein, aber er kann aus sich selbst diese Verbesserung nicht verwirklichen. Die Selbstverwirklichung des Menschen, auf die Fülle und die Vollkommenheit hin, hat eine moralische Dimension. Deshalb ist im Bereich der menschlichen Arbeit die Sorge darum wichtig, dass der Menschen (in Einstimmung mit dem Willen Gottes) sich auf die vollkommenste Erfüllung seiner Berufung einlässt, sowohl auf der Ebene des individuellen, wie sozialen Lebens (vgl. LE 5). Wenn diese moralische Perspektive fehlte, wenden sich schließlich der technologische Fortschritt und die Errungenschaften der menschlichen Vernunft bei der Beherrschung der Welt gegen ihn²⁸. Dies ist in der Geschichte der Menschheit bereits eingetreten, als im 18. und 19. Jahrhundert die Entwicklung der Industrie immer mehr Hände zur Arbeit erfordern hatte. Der Mensch, der Arbeiter, ist damals gewissermaßen zur Ware geworden, als Werkzeuge der Produktion behandelt (der Fehler des Ökonomismus)²⁹. Deshalb hat die Kirche viele Bemühungen unternommen, um der menschlichen Arbeit die richtige Würde und den Sinn wiederzugeben. Im Jahr 1891 hat Papst Leo XIII. die

²⁷ Vgl. ders., *Osobowościowy rozwój człowieka przez pracę w nauczaniu Jana Pawła II*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, Jg. XXVI, 1998, S. 139.

²⁸ Vgl. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, Lublin 1995, S. 63.

²⁹ Vgl. A. Olczyk, *Etos...*, S. 18.

bahnbrechende soziale Enzyklika *Rerum Novarum* angekündigt, in der er die Theorien über die Arbeit als *Ware* stark kritisiert hat, die Bewertung des Kapitalismus gemacht hat und den Sozialismus als das Arzneimittel schlimmer von der allen Krankheit abgelehnt hat.

Die Berufung zur Arbeit ist allgemein (vgl. LE 9). Sie wird von jeder Generation, in jeder Phase der wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung festgehalten. Auf diese Weise haben alle Menschen, die zur Arbeit fähig sind, *jeder einzelne entsprechendem Maß und auf unzählige Weisen* (LE 4), die Möglichkeit mit ihren Bemühungen auf die Aufforderung des Schöpfers zu beantworten. Die Arbeit ist sogar zum Rang eines einzigartigen Treffens zwischen Gott und Mensch erhoben, es ergibt eine eigene *Sprache*, die einen wechselseitigen Zusammenhang ausdrückt. Sie sollte ein Akt der Ehre und Liebe dem Herrn der Schöpfung gegenüber werden (vgl. GS 34). Für einen Christen nimmt die Arbeit zusätzlich den erlösenden und heilenden Charakter an, weil mit der Arbeit die Mühe und *das Kreuz* verbunden ist, das ihn in das Geheimnis der Erlösung hineinnimmt, damit der Mensch auf diese Weise *ergänzt, was an Christi Drangsalen noch aussteht* (Kol 1, 24). Als der Sohn Gottes, war Jesus auch *der Mann der Arbeit* (vgl. LE 26; KKK 533), in Nazareth als *Sohn eines Zimmermanns* bekannt (Mt 13, 55). Mit seinen eigenen Händen arbeitend gab Jesus der Arbeit eine bemerkenswerte Würde (vgl. GS 67) und eine eschatologische Dimension. Es ist die Vorbereitung auf das Treffen des Herrn, was der Apostel der Völker in den Worten ausgedrückt: *Was ihr tut, das tut von Herzen, dem Herrn zuliebe, und nicht für Menschen und wisst, dass ihr vom Herrn als Lohn das Erbe empfangen werdet* (Kol 3, 23-24).

7. Die Berufung zur Gemeinschaft mit Gott

Der Mensch, dank seiner spirituellen Natur, Dank der Fähigkeit der vernünftigen Erkenntnis, und auch Dank der Wahl- und Handlungsfreiheit, bleibt von Anfang an in einer besonderen Beziehung zu

Gott (vgl. GS 14 u. 17). Johannes Paul II. hat festgestellt, dass der Mensch Gott erkennt und gleichzeitig sein Herz und sein Wille die Fähigkeit hat, sich mit Gott zu vereinen (*homo est capax Dei*)³⁰. Der Mensch ist das persönliche Subjekt, das zu dem Bund mit seinem Schöpfer begabt ist. Es versetzt den Menschen in die Lage *des Absoluten Partners*³¹. Die Berufung zur Teilnahme an dem Leben Gottes ist ein spezifisches Recht der Menschenwürde. Wenn der Mensch eine Partnerbeziehung mit Gott unterstützt, dann wächst in ihm das Bewusstsein seiner Einzigartigkeit und Würde. Jedoch wenn die Verbundenheit mit der Göttlichen Quelle entzogen ist, verarmt sein innerer Wert und nach und nach unterliegt er den verschiedenen Bedrohungen.

Die Aufgabe des Menschen ist es, in der Kommunion mit dem Dreieinigen Gott zu bleiben. Sie ist nur unten Personen möglich. Beharrlich in ihr entdeckt der Mensch Gottes Realität; entdeckt Gott als absolute Fülle. Die Gemeinschaft mit Gott aktualisiert sich in den Werken der Nächstenliebe. Darum sollte der Mensch Gott als Vater auswählen, alles unter seinem Einfluss sehen und beurteilen, damit er durch Nichts von der göttlichen, ewigen Liebe getrennt werde. Gott-Vater verlangt von einem Mensch-Sohn die totale und bedingungslose Hingabe. Der ganze Sinn bei der Freundschaft mit dem Dreieinigen Gott besteht also in der Treue Ihm gegenüber, die durch das ganze Leben bestätigt ist. Das kann nicht nur der einzige Rechtsakt des Willens sein, darum, dass sich die Eigentümlichkeit der Liebe selbst nur zu einem einzigen Akt nicht beschränkt; die Liebe verbindet sich mit Hingabe für das ganze Leben und beschäftigt den ganzen Menschen. Der Mensch soll nicht nur *das Gute erfüllen*, sondern in

³⁰ Jan Paweł II, *Człowiek - obraz Boży jako podmiot poznania i wolności. Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej 23 kwietnia 1986 r.*, L'ORpol, Jg. VII, 1986, Nr. 4, S. 20.

³¹ Vgl. ders., *Od pierwotnej samotności do świadomości, dzięki której człowiek jest sobą. Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej 24 października 1979 r.*, [in:] *Nauczanie Papieskie*, Bd. 2, T. 2, 1979, Poznań 1992, S. 420.

der Gemeinschaft mit dem Vater – so wie Er – zum Guten *werden*. Das Endziel einer Person kann nur das Höchste Gut sein. Daher ist der Mensch bei seiner Tätigkeit auf Unendlichkeit in Erkennen und Lieben offen. Wenn er mit eigenen Kräften das nicht erreichen kann, was es in seiner Möglichkeit steht, dann erwartet er die Hilfe *von oben*, von dem Vater, dem Sohn und dem heiligen Geist.

Gott hat das Bedürfnis nach der Unendlichkeit in den menschlichen Geist darum hineingegossen, dass er Harmonie und Ordnung nur in Ihm selbst finden könnte. Der getaufte Mensch ist daher durch die Gnade zur vollkommenen Gemeinschaft mit dem Vater berufen, um Ihm solche Antwort zu geben, die niemand in der Welt der Geschöpfen – außer Ihm – geben kann³². Die Antwort, die der Mensch dem Gott auf die Gabe seiner Liebe gibt, sollte die kindlichen Gefühle zum Ausdruck bringen. Nie könnte er solche Liebe ausdrücken, wenn Gott selbst ihm die Macht nicht gibt, die alle Bindungen an Sünde entfernt. Die Liebe, die der Mensch an Gott richten soll, kann sich nicht nur auf Gefühle zurückzuführen, sondern sollte sich bei der Erfüllung des Vaters Willen und im Halten seiner Rechte und Gebote konkretisieren (vgl. KKK 1728).

Gut verstandene Liebe bildet also das Zentrum des menschlichen Lebens und die Grundlage für sein Engagement in der Welt. Die Liebe sollte all seine moralischen Handlungen gestalten und die spirituelle Dimension seines Lebens bestimmen. Obwohl der Mensch nicht fähig ist, die Liebe Gottes in Fülle zu enthüllen, aber er aufgerufen wird, um ein Zeichen dieser Liebe in der Welt sein.

Schließlich erreicht er vollständige Vereinigung mit Gott zum Zeitpunkt seines Todes (vgl. KKK 1721). Also, wenn alle Taten im zeitlichen Leben durch die Liebe inspiriert sind, dann löst der Tod die Befreiung der persönlichen Liebe in die Richtung der einzigen Gottes Liebe aus. Tod und Liebe bilden daher auf jeden Fall die

³² Vgl. ders., *Przemówienie do wiernych w Gliwicach* (15.06.1999), [in:] Ders., *Polska 1999. Przemówienia i homilie*, Red. K. Kuźnik, Marki 1999, S. 221.

menschliche Persönlichkeit. Liebe als dem endgültigen Standort des menschlichen Daseins auf das Ende hin gelebt; somit überwindet der Mensch den biologischen Tod (vgl. KKK-1726). Dem gegenüber, konstituieren der Tod und die Liebe definitiv die menschliche Persönlichkeit. Die Liebe, als der endgültige Standort des menschlichen Daseins, strebt nach der definitiven Hingabe; somit überwindet sie den biologischen Tod (vgl. KKK 1726). Der Katechismus der katholischen Kirche bestätigt die universelle Dimension dieser Gemeinschaft der Liebe mit den Worten: *die geringste unserer Handlungen wirkt sich, wenn sie aus Liebe geschieht, zum Vorteil aller aus. Dies geschieht in der Solidarität mit allen lebenden und toten Menschen, die auf der Gemeinschaft der Heiligen gründet* (Nr. 953).

Schluss

Die christliche Moral wächst organisch aus der neuen, erlösenden Wirklichkeit, die auf der Erde in Person und Werk Jesu Christi offenbart, der einzige Erlöser des Menschen ins Leben gerufen ist. Deshalb sollte das vollständig christliche Leben eine bedingungslose Nachfolge des Lebens von Jesus sein. Es hat den Charakter einer Pilgerschaft. Die Pilgerschaft bedeutet ein Folgen zu einem bestimmten Ziel. Der endgültige Zufluchtsort der christlichen Wallfahrt durch das Zeitliche ist das Haus des Vaters. Dort endet der Horizont des irdischen Lebens. Nach dem ewigen Leben strebend sollte der Mensch entdecken und diese Berufung erfüllen, die der Schöpfer „von Anfang an“ in der menschlichen Natur eingeschrieben hat. Sowohl das Zweite Vatikanische Konzil, als auch der Katechismus der katholischen Kirche zeigen die wesentlichen Dimensionen der Zweckmäßigkeit des menschlichen Lebens, das auf seine Erfüllung in Gott zugeht. Das Zentrum von all dem ist die ungeheuer große Liebe Gottes. In ihr sollte der Mensch seine Würde des Kindes Gottes, das zur moralischen Vollkommenheit, also Heiligkeit des Lebens berufen ist, entdecken und bestätigen.

ARKADIUSZ OLCZYK

DIE GEMEINSCHAFTLICHE UND GEMEINSCHAFT BILDENDE BERUFUNG DES MENSCHEN IM LICHT VOM KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE

Einführung

Der Versuch, den Menschen zu verstehen und zu beschreiben, ist unmöglich in der Trennung aus dem sozialen Kontext. Darum sucht die Kirche immer noch Wege der Vereinbarung mit allen Menschen, indem sie sich auf eine grundlegende Wahrheit über gemeinsame Menschlichkeit, über die gemeinsame menschliche Natur beruft. Kein Mensch nämlich ist eine *einsame Insel*, jeder verwirklicht sich in irgendeiner Gemeinschaft; jeder schafft etwas gemeinsam mit anderen und verwendet die Arbeit der anderen. Die volle persönliche Entfaltung kann nur in der Zusammenarbeit mit anderen - in Kooperation - ausgeübt werden. Es ist also würdig - auf dem Fundament des Katechismus der katholischen Kirche - diese Dimension der Sozialanthropologie zu erkennen, die sich manifestiert in der gemeinschaftlichen und Gemeinschaft bildenden Berufung des Menschen.

1. Der Mensch als soziales Wesen

Die menschliche Person ist die höchste Form des Existierens auf der Erde und ist das Maß aller Dinge¹. Sie unterliegt den Prozessen ständiger Personalisierung und Sozialisation (vgl. KKK 1878). Der Mensch kann sich freiwillig im Bereich der Moral verwirklichen (über sich selbst entscheiden), und kann gleichzeitig das Gut in der

¹ Vgl. W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Lublin 2006, S. 203.

Gemeinschaft schaffen, zu der er gehört. Die natürliche Fähigkeit des Menschen ist, sein perfektes Bild zu gestalten als ein Individuum und als ein soziales Wesen, dagegen das höchste Ziel der menschlichen Tätigkeit seine eigene Persönlichkeit zu schaffen. Dieses moralische Streben des Menschen ist noch mit einem Privileg der Sohnschaft Gottes aufgefüllt, damit er in der Welt *eine Offenbarung Gottes, ein Zeichen seiner Anwesenheit, eine Spur von seiner Herrlichkeit* sein könnte (vgl. Gen 1, 26-27; Ps 8, 6). Gerade darauf wollte der hl. Irenäus von Lyon in seinem berühmten Ausspruch hinweisen: *Die Herrlichkeit Gottes ist der lebendige Mensch*². Der Mensch ist mit der höchsten Würde ausgestattet, die ihn in der inneren Bindung mit dem Schöpfer verknüpft, verwurzelt: die in ihm als Spiegelbild der Wirklichkeit Gottes selbst glänzt. Denen, die zustimmen, Christus zu folgen, wird die Fülle des Lebens zuteil: das Bild Gottes ist in ihnen wiederhergestellt, erneuert und bis zur Fülle geschaltet (vgl. EV 36). Dies ist die Vorstellung von Gott gegenüber den Menschen, damit sie *zur Teilhabe an Gestalt und Bild seines Sohnes werden* (Röm 8, 29).

Die Heilige Schrift zeigt immer wieder den Gemeinschaftscharakter des menschlichen Lebens. Dies ist eine grundlegende Wahrheit der biblischen Anthropologie und findet ihren Ausdruck in der historischen Wirklichkeit des auserwählten Volkes. Der Mann, gleich nach der Entstehung durch die schöpferischen Hände Gottes, sucht ein Wesen, das ihm ähnlich ist. Solche Ähnlichkeit findet er in keinem von den Tieren, die Gott ihm dargestellt hat (vgl. Gen 2, 19). Nur in einer, von Gott geschaffenen Frau, entdeckt er sich selbst, seine Identität: *Das ist nun endlich Bein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch!* (Gen 2, 23). In einer Frau findet er das andere *Ich* der gleichen Natur, der gleichen Menschheit (vgl. KKK 371). Die Anthropologie der Genesis bestätigt, dass Mann und Frau gleich an Würde und gegenseitig komplementär sind (vgl. KKK

² „Gloria Dei vivens homo“; vgl. *Adversus haereses*, IV 20, 7, S. 649.

372). Gott hat daher den Menschen nicht zum Leben in Einsamkeit berufen, weil die Essenz seines Wesens die Kommunion ist (vgl. GS 12). Gott hat sie vom Anfang an *als Mann und Frau erschaffen* (Gen 1, 27). Diese Verwandtschaft der Ureltern im Paradies ist die ursprünglichste Form der persönlichen Gemeinschaft. Sie repräsentieren den Anfang und das Vorbild solcher gleichen Gemeinschaften-Kommunion für alle Männer und Frauen, die jemals miteinander so eng verbunden werden, *dass sie zu einem Fleisch werden* (Gen 2, 24). Neben der Ehe, haben Männlichkeit und Weiblichkeit auch als Zweck die Elternschaft³. Ein Mann und eine Frau, durch den Bund der Ehe verbunden, können ihre Menschlichkeit dem Segen der Fruchtbarkeit unterstellen, können das menschliche Leben weitergeben und dadurch ihre prokreative Berufung realisieren (vgl. KKK 373). Das ist der Weg, das uralte Gebot Gottes zu erfüllen: *Seid fruchtbar und mehret euch, füllet die Erde* (Gen 1, 28).

Die soziale Natur des Menschen rechtfertigt auch seine Ähnlichkeit mit Gott in drei Personen. Die Einheit der göttlichen Personen ist der Archetyp für jede menschliche Gemeinschaft (vgl. GS 24), deren Höhepunkt die Kirche als neues Volk vereinigt mit dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist ist (vgl. LG 4)⁴.

Der Katechismus der katholischen Kirche erinnert uns an die Wahrheit, dass der Mensch ein Geschöpf Gottes von sozialer Natur ist, darum braucht er ein soziales Umfeld, in dem sich der Austausch von Gaben aktualisieren kann (gegenseitige Ausstattung). Diese Disposition zum gesellschaftlichen Leben wurde ihm nicht *hinzugefügt*, sondern ist ein natürliches Bedürfnis seiner menschlichen Natur (vgl. Nr. 1879). Geboren werden in der Gesellschaft (in der Familie) bedeutet gleichzeitig, dass man in ihr zum Leben geboren wird, sie

³ Vgl. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986, S. 60.

⁴ Vgl. T. Borutka, *Nauczanie społeczne Jana Pawła II*, Kraków 1994, S. 93–95.

gemeinsam bildet, für sie Verantwortung übernimmt und sich in ihr entwickelt, weil man dazu *vom Anfang an* berufen ist⁵.

Die soziale Umwelt, in die ein Mensch reinwächst, bleibt für ihn nicht passiv. Sie stellt an ihn bestimmte Anforderungen und fordert ihn auf zur Wahrnehmung von bestimmten Aufgaben *für* die Gesellschaft. Die soziale Neigung des Menschen drückt vor allem seine einzigartige Beziehung zu Gott aus, die sich schon in dem Sinaibund widerspiegelt. Das ganze Volk Israel, als die Nachkommen Abrahams, wurde dort ein Partner Gottes. Das Schließen des Bundes am Fuße des Berges Sinai aus der Initiative Gottes war ein Wendepunkt bei der Gestaltung des auserwählten Volks, als der Gemeinschaft des Gottesvolkes⁶.

Das Leben in der Gemeinschaft ist zwar notwendig für den Menschen (vgl. KKK 1886), verringert aber nicht seine Individualität und schadet nicht seiner Autonomie (vgl. RH 17). Gerade im sozialen Umfeld kann ein Mensch seine Persönlichkeit bereichern, die Ergänzung finden, welche er in der Gemeinschaft mit anderen erreicht. Selbst als „Individuum“ ist er beschränkt und erfordert daher die Interaktion mit anderen, um sich zu entwickeln und zu vollenden⁷. Die Sozialisation mindert nicht seine Individualität und Besonderheit, weil der Mensch ein Fundament, ein Prinzip, ein Subjekt und ein Ziel aller sozialen Systeme ist (vgl. GS 25; KKK 1881). Einige Formen des gesellschaftlichen Lebens (z.B. Familie oder Nation) sind für den Menschen notwendig, da sie direkt seiner Natur entsprechen. In der menschlichen Natur gibt es nämlich einen Bedarf zur Vereinigung, um die Ziele zu erreichen, die ihren individuellen Fähigkeiten entsprechen. Darum strebt der Staat nach der Bildung verschiedener Verbände und öffentlicher Institutionen, die möglichst

⁵ Vgl. W. Granat, *Osoba ludzka...*, S. 222–224.

⁶ Vgl. J. Nagórny, *Postannictwo chrześcijan w świecie*, Lublin 1995, S. 105.

⁷ Vgl. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994, S. 118.

vielen Menschen Beteiligung am gesellschaftlichen Leben ermöglichen (vgl. KKK 1882).

Der Mensch ist ein Schlüssel zum Verständnis des sozialen Lebens. Er manifestiert die Fähigkeit zum Gemeinschaftsleben und das Bedürfnis einer solchen Lebensform. Gottes Auftrag lässt sich nur in Zusammenarbeit mit anderen realisieren: *Seid fruchtbar und mehret euch, füllet die Erde und machet sie untertan* (Gen 1, 28; vgl. KKK 1879)⁸. Jedoch schließt sich das endgültige Schicksal des Menschen nicht innerhalb des zeitlichen Strebens. Ausgehend von der sozialen Wirklichkeit, die auf der Erde geschaffen wurde, neigt der Mensch zur ewigen Gemeinschaft mit der Dreifaltigkeit. Daher sollte er nicht gleichgültig gegen jede Versuche sein, um das menschliche Ethos zu fälschen, dessen Wurzeln in der marxistischen und liberalen Anthropologie liegen (vgl. KKK 2425).

Durch sein kreatives und verantwortungsvolles Handeln beeinflusst der Mensch das Schicksal der Welt. Dank seiner Kreativität gestaltet er die Welt der Kultur und verbessert die Natur basierend auf seine Fähigkeiten (vgl. GS 57). Der Mensch hat Einfluss auf die Entwicklung der Kultur und sollte sie so gestalten, dass sie ihm zu seiner vollen Entfaltung und Erfüllung seiner Aufgaben helfen kann, für die er berufen ist. Jedem Menschen vertraut Gott Aufgaben an entsprechend seinen Fähigkeiten. Diese Art des Handelns sollte im gesellschaftlichen Leben nachgeahmt werden (vgl. KKK 1884)⁹.

2. Familiengemeinschaft

Die fundamentale Umgebung des menschlichen Lebens ist die Familie. In der Familie wird der Mensch als Person geformt, sowohl im natürlichen, als auch im übernatürlichen Sinne. Dabei prägt die Familie nicht nur den Menschen, sondern bereit ihn auch vor zu ei-

⁸ Vgl. T. Borutka, *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa 1999, S. 40.

⁹ Vgl. A. Dziuba, *Przestanie społeczne kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski*, Warszawa 2004, S. 24.

nem Leben in anderen, größeren Gemeinschaften. Von Bedeutung sind hier die Umwelt-, Nachbarschaft-, Arbeits- und Regionalgemeinschaften. Die Familie ist die natürliche Grundlage für das soziale und religiöse Leben¹⁰. In ihr treffen sich Generationen und unterstützen sich gegenseitig bei der Leistung vollständiger Lebensreife. In der Familie gibt es auch den Prozess der Vereinbarkeit der individuellen Menschenrechte mit den Anforderungen des gesellschaftlichen Lebens (vgl. GS 52). Die Ehe verpflichtet den Menschen, diese Werte zu erreichen, wobei er das optimale Ausmaß eigener und sozialer Entwicklung erreicht.

Authentische eheliche Liebe bildet die lebendige und sozial aktive Gemeinschaft. Dieser Prozess erfolgt unter Einbeziehung des ganzen Menschen, aller seiner körperlichen und geistigen Kräfte, seiner Vernunft und seines Willens, seines Herzens und seiner Gefühle. Darum bildet die Liebe, als der persönliche Wert, eine relationale Gemeinschaft¹¹. Die Familie als die grundlegende Zelle, die die Gesellschaft aufbaut, verbindet sich mit ihr durch lebendige und organische Bindungen (vgl. FC 42). Ihre einzigartige Kraft, deren Fundament die Blutsbande sind, vermag die starken emotional-spirituelle Beziehungen zwischen ihren Mitgliedern aufzurufen.

Obwohl die Familie eine existenzielle und wirtschaftliche Gemeinschaft ist, sind die materiellen Werte in ihr nicht das Wichtigste. An erster Stelle stehen nämlich Werte der höheren Ebene: die moralisch-ideellen, weltanschauliche und religiöse Werte. Schicksalsgemeinschaft und lebendige Erfahrungen haben wiederum Einfluss auf die integrierende Funktion der Familie. Gegenseitige Beziehungen in der Familie sind durch das *Gesetz der Selbstlosigkeit* geregelt. Sie haben einen proexistenziellen Charakter und ermöglichen den Dialog und die Begegnung in der selbstlosen Bereitschaft, einander zu dienen. Eine so aufgebaute Kommunion der Personen in der Familie

¹⁰ Vgl. T. Borutka, *Katolicka nauka...*, S. 128.

¹¹ Vgl. S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*, Lublin 1992, S. 343.

wird zu einem Beispiel und Impuls für die Bildung von breiteren sozialen Kontakten (vgl. FC 43).

Die Aufgabe der Familie nimmt eine Vielzahl von sozialen Dienstleistungen wahr. An erster Stelle aber sollte sie danach streben, den staatlichen Einrichtungen ihre Rechte und Pflichten nicht anzugreifen, sondern sie zu unterstützen und zu verteidigen. Gerade der Staat hat die Aufgabe, mit seiner Hilfe der Familie zu dienen und die Gesetze, die sie in sich verkörpert, zu ehren. (vgl. DH 5). Deshalb sollte jede Initiative, die der Staat aufnimmt, auf das Prinzip der Subsidiarität, das von Pius XI. in seiner Enzyklika *Quadragesimo anno* formuliert wurden, standhalten¹². Dieses Prinzip des sozialen Lebens zieht die Grenzen der staatlichen Interventionen, und zielt vor allem auf Harmonie in den Beziehungen zwischen einzelnen Personen und der Gesellschaft ab (vgl. KKK 1885).

Die Aufgaben der Familie enden nicht in Zusammenarbeit mit dem Staat. Die Familie ist unerlässlich für den Aufbau der Gemeinschaft der Kirche. Die eheliche Gemeinschaft wird eine Teilnehmerin an der rettenden Mission dadurch, dass sie in das Mysterium der Kirche eingetaucht ist. Die Ehegatten, die aufgrund des Sakramentes eine Gemeinschaft werden, sollten die Liebe weitergeben, die sie selber von Christus erhalten haben (vgl. LG 11).

Die christliche Familie, als Gemeinschaft der glaubenden und evangelisierenden Menschen, erfüllt ihre Berufung durch die Annahme und die Verkündigung des Wortes Gottes. Sie soll ein Zeichen der Gegenwart Christi und Seiner Liebe gegenüber allen Menschen ohne Ausnahmen sein (vgl. FC 52). Sie soll durch ihr Beispiel und Zeugnis des religiösen Lebens zum Glauben diejenigen ermuntern, die die Wahrheit suchen (vgl. GS 35). Die Familiengemeinschaft, die darauf abzielt, moralische Werte zu entwickeln, ist auch die Schule reicher Menschlichkeit. Der wesentliche Inhalt der Fami-

¹² *Encyklika o odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do normy prawa Ewangelii*, „Znak”, Jg. XXXIV, 1982, Nr. 7–9, S. 681–732.

lienbeziehungen ist die Liebe, die in den anderen sozialen Vereinbarungen, solche Intensität und Tiefe nicht erreicht. Diese Liebe soll dazu führen, dass aus verschiedenen menschlichen *Ich* eine *Wir*, also die Gemeinschaft, entsteht (vgl. FC 18). Die Familie ist auch die erste Schule im Prozess der menschlichen Erziehung¹³. Umso mehr verbessert sich in der Familie die menschliche Person, je mehr sie sich in die Realisierung ihrer Mission einbringt (vgl. FC 11).

Die Grundlage für jede Familie ist Ehe als Gemeinschaft des Lebens und der Liebe, die aufgerufen ist, das Leben weiter zu schenken. Die eheliche Liebe drängt es, *sich zu äußern* in dem Geschenk, das ein Kind ist. Dies bereichert wiederum die Eltern in ihrer Persönlichkeit, was zu engeren Beziehungen zwischen den Generationen führt, in denen Alt und Jung durch das Band von Blut und Liebe gemeinsam ein Sinn der Treue, des Vertrauens, der Unterstützung, des Dienstes und des Opfers für andere erleben¹⁴. Darüber hinaus öffnet das Sakrament der Ehe die Ehegatten für das Leben im Glauben so, als wären sie ein Fleisch und ein Herz (vgl. Apg 4, 32), damit sie treu werden als Zeugen Christi in der Lebensgemeinschaft bis zum Ende (vgl. Apg 1, 8).

Wenn sich für die Familie so wichtige Aufgaben der Sozialisation und Personalisierung stellen, dann muss man auch mit ihr mit besonderer Sorgfalt umgehen. Die Hauptaufgabe fällt in diesem Bereich den Seelsorgern zu. Dank ihres Lebenszeugnisses wird auch der Familienstand ihren christlichen Geist behalten und sich verbessern (vgl. CIC, Can. 1063). Deshalb wird die Familie durch ihre aktive Bindung an die Kirche noch kreativer und dynamischer sein¹⁵.

Die Gemeinschaft erbt die Vergangenheit und bereitet die Zukunft der nachfolgenden Generationen vor. Deshalb bereichert auch jeder Mensch durch die Erforschung und Entwicklung seiner indivi-

¹³ Vgl. A. Olczyk, *Etos ludzkiej pracy. Refleksje nad nauczaniem Jana Pawła II*, Częstochowa 2004, S. 175.

¹⁴ Vgl. S. Rosik, *Wezwania i wybory...*, S. 344.

¹⁵ Vgl. A. Dziuba, *Przesłanie spoleczne...*, S. 34.

duellen Berufung nicht nur seine Menschlichkeit, sondern auch die ganze Gesellschaft. In diesem Zusammenhang ist die Hingabe für die Gemeinschaften, zu denen der Mensch gehört, und die Achtung gegenüber den Regierenden, die sich um das gemeinsame Gut sorgen (vgl. KKK 1880), zu unterstreichen.

Die Sorge um die Gemeinschaftsentwicklung ist ihrer Erneuerung zugeordnet. Das Handeln für das gemeinsame Ziel trägt zu der Wiederbelebung der ganzen Gesellschaft bei. Im Menschen sind in der Tat geistige und moralische Fähigkeiten vorhanden, die zu einem sozialen Wandel führen und dem Gemeinwohl dienen (vgl. KKK 1888). Man darf dabei den Menschen nicht instrumentalisieren und als ein gewöhnliches Mittel zum Ziel behandeln. Die Folge eines solchen Ansatzes sind oft ungerechte soziale Strukturen, die es schwierig oder unmöglich machen, das Leben als vollkommen und christlich zu führen (vgl. KKK 1887). Das Gemeinwohl sollte vor allem die Anerkennung und den Schutz des Rechts zum Leben kennzeichnen. Denn daraus entstehen und ergeben sich aus ihm all die andere Menschenrechte (vgl. EV 101).

3. Die nationale Gemeinschaft

Nach der Familie hat gerade die Nation eine entscheidende Bedeutung für den Menschen. Die nationale Gemeinschaft lässt den Menschen seine Wurzeln, seine Identität entdecken. Alles, was dem Menschen und seiner Würde droht, bedroht auch die Nation. Denn die Grundlage für jede Nation ist der Mensch, der ihre Gemeinschaft bildet. Das, was im Menschen vorhanden ist, das ist auch in der Nation vorhanden. Dies ergibt einen Überblick über die Nation als ein Komplex der inneren, geistigen und zeitlosen Beziehungen, deshalb ist die Nation auch eine Art von „moralischem Organismus“¹⁶.

¹⁶ Vgl. T. Borutka, *Katolicka nauka...*, S. 160.

Jeder Mensch - mit der Sprache der Enzyklika *Redemptor Hominis* gesprochen - schreibt seine eigene *Seelengeschichte* durch zahlreiche Bindungen, Kontakte, Vereinbarungen, Kreise, die ihn mit anderen Menschen verbinden (Nr. 14). Der Mensch setzt seine eigene Lebensgeschichte in die Nationsgeschichte und die der ganzen menschlichen Familie ein. Eine wichtige Rolle bei der Gestaltung des Nationalbewusstseins spielt die Kultur (vor allem die spirituelle Kultur). Sie ist das Ergebnis der gemeinsamen menschlichen Erfahrungen. Die Bindung der Zusammenarbeit ist die Grundlage für ein gemeinsames Ethos, für sozio-politische Ideen und ist ein Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Nation¹⁷.

Wenn die Nation ein lebender sozialer Organismus ist, erfordert sie die Weiterentwicklung, erfordert den kreativen Überblick der Gegenwart und das Streben nach der Zukunft (vgl. GS 6, 9, 69, 88). Sie hinterlässt unauslöschliche Spuren bei den Bürgern, welche sie nicht loswerden können, auch im Fall der Negation ihres Ursprungs (vgl. GS 31, 59, 61). Trotz der Veränderungen auf dem sozialen, kulturellen oder politischen Gebiet, ist die Nation ein Ausdruck der Stabilität von Ideen, die das Leben und soziale Funktionsfähigkeit ermöglichen¹⁸.

Die Realität der *Nation* ist mit dem Begriff *Heimat* verknüpft, was auf bestimmte Weise die Besetzung durch ein Volk des bestimmten Territoriums voraussetzt. Der Mensch, der die Nationalität akzeptiert, hat zwei Hauptideen der Liebe für die Heimat herangebildet, die eine Form von Patriotismus und Nationalismus haben. Die Grenzen zwischen ihnen sind schwer zu bestimmen¹⁹. Denn für einige Menschen kann eine Haltung eine Spur des Patriotismus tragen, wiederum für den anderen (mit dieser Nation nicht verbunden) kann sie als nationalistisch scheinen. Nach der Meinung des Philosophen

¹⁷ Vgl. A. Olczyk, *Etos...*, S. 236–237.

¹⁸ Vgl. A. Dziuba, *Przesłanie społeczne...*, S. 36.

¹⁹ Vgl. A. Olczyk, *Patriotyzm jako cnota moralna*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, Jg. XXXIX, 2011, S. 183–184.

aus Lublin, Pater Albert Krąpiec, heißt es, wenn die nationale Werte zur Veredelung des Menschen beitragen, kann man ihnen einen Sinn von Patriotismus zuordnen, wenn sie jedoch das menschliche Bild verzerren, dann haben wir es mit dem Ausdruck des Nationalismus zu tun²⁰.

Keine Nation kann ordentlich ohne moralische Erneuerung, die sich auf die evangelische Werte stützt, funktionieren. Diese christlichen Werte garantieren eine authentische Entwicklung von Einzelpersonen, Familien, der ganzen Nation und anderen Strukturen des sozialen Lebens. Nur eine Ethik, die auf das Evangelium Christi gestützt ist, kann entsprechende moralisch-soziale Haltungen bilden²¹.

Das heutige soziale Leben zeichnet sich durch einen Prozess der Degradierung der Tugend der Liebe, die die Grundlage des Gemeinschaftslebens ist. Denn die Liebe ist ein Fundament einer jeden menschlichen Gemeinschaft und garantiert ihr das Funktionieren als ein gemeinschaftsbildender Faktor. Doch jetzt scheint der soziale Wert der Tugend der Liebe auf Kosten von Ökonomismus, Hedonismus und Materialismus zurückzutreten, was zu der Depersonalisierung des menschlichen Lebens führt. Demzufolge sollte der gesamte Prozess der Erneuerung des sozialen Lebens auf Liebe basieren. Nur dank der *Zivilisation der Liebe*, ist es möglich, jedes menschliches Leben zu respektieren und nur sie steht im Einklang mit der authentischen Menschlichkeit und Menschenwürde²².

4. Die Berufung zur Teilhabe an dem sozialen Leben

Der Mensch entdeckt und entwickelt zugleich seine Fähigkeiten im Bereich des sozialen Lebens. Seine persönliche Würde fordert zur persönlichen Verbesserung, die - wie es der Katechismus der katholi-

²⁰ Vgl. M. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, S. 167.

²¹ Vgl. A. Dziuba, *Przestanie społeczne...*, S. 45.

²² Vgl. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność...*, S. 197.

schen Kirche ausdrückt - erfolgt durch *Selbsterkenntnis, den jeweiligen Situationen angepassten Verzicht, Gehorsam gegenüber den Geboten Gottes, Übung der sittlichen Tugenden und Treue im Gebet* (Nr. 2340). Im Aspekt der Existenz ist der Mensch ein einzelnes Wesen, aber im Hinblick auf die Aktion – ist er von anderen Menschen abhängig. Daher warnt der Katechismus vor einem reduzierten Verständnis des Menschen, nur im Hinblick auf seine sozialen Verbindungen oder nur im Rahmen seiner Autonomie. Die persönliche Natur des Menschen verwirklicht sich am vollkommensten zwischen Abhängigkeit von der Gemeinschaft und individueller Freiheit (vgl. KKK 1886).

Der Katechismus unternimmt eine Analyse der sozialen Natur des menschlichen Lebens. Obwohl der Mensch ein persönliches Wesen ist (eigen, getrennt), ist er nicht ein Wesen *für sich*. Seine Beziehung *ich - du* ist eine interpersonelle Beziehung. *Ich* bildet sich intern dank der Beziehung zum *Du*, die wiederum durch das *Ich* gebildet wird²³. Die sozialen Beziehungen machen nicht den Menschen aus, die Gemeinschaft wird dank der interpersonellen Beziehungen aufgebaut²⁴. Der Begriff der sozialen Natur des Menschen wurde von K. Wojtyła durch *die Kategorie der Teilnahme oder beteiligte Person* ausgedrückt²⁵.

Die Konzeption der Beteiligung knüpft an die Tatsache der sozialen Dimension der menschlichen Existenz, also der menschlichen Zusammenwirkung. Es basiert auf zwei sozialen Grundprinzipien: Solidarität und Widerstand. Den vollkommensten Sinn dieser beiden Grundsätze kann man nur im Rahmen des Aufrufs zur Teilnahme, also Begegnung mit Menschen und Gemeinschaft verstehen. Es zeigt auf die Notwendigkeit der Solidarität, die für die Entstehung des

²³ Vgl. ebd., S. 28.

²⁴ Vgl. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2005, S. 76–79.

²⁵ Vgl. T. Styczeń, *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”*, [in:] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, Red. T. Styczeń, Lublin 1981, S. 103–104.

Gemeinwohls erforderlich ist. Zwar ist dieselbe Kategorie des Gemeinwohls eine personalistische Kategorie, aber ihre entsprechende Interpretation steht nicht der Subjektivität der menschlichen Person gegenüber, die ein Mitglied einer Gemeinschaft ist. Dagegen weist der Blick auf die Teilnahme an dem gesellschaftlichen Leben aus der Sicht der Person auf ihr Recht zur Freiheit hin, auf das Recht, sie selbst zu sein, das Recht ihre eigene Identität und Autonomie zu bewahren. Auch das Recht zum Widerstand, wenn die Situation dies erfordert²⁶.

Obwohl die Teilnahme das gesellschaftliche Leben gestaltet, identifiziert sie sich mit ihm jedoch nicht. Diese Form des sozialen Lebens ist mehr als nur ein Model des Handelns, durch das sich die Zusammenarbeit mit anderen verwirklicht. Die Beteiligung erstreckt sich über die Tiefen des menschlichen Wesens als ein soziales Wesen. Wenn die Beteiligung auf die Wahrheit über einen Menschen zutrifft, dann geht es nicht so viel um die Beteiligung selbst, sondern um einen Menschen als *beteiligte Person*. Daher sollte man den Menschen nicht unter dem Aspekt betrachten, was er für das gesellschaftliche Leben einbringt, sondern wer er *ist* und wer er *wird*, indem er am gesellschaftlichen Leben teilnimmt²⁷.

Die Beteiligung erfordert von dem Menschen eine aktiv-dynamische Haltung. Sie meint die Mitverantwortung für das Schicksal einer bestimmten Gruppe von Menschen. Diese begleitet die Intensivierung der Beziehungen zwischen ihnen mit Bewahrung der Privatsphäre des Menschen als Individuum. Die Beteiligung ist nur dort möglich, wo die Persönlichkeit respektiert wird. Bei der Bildung von verschiedenen menschlichen Gemeinschaften können die höheren Werte nicht fehlen, da sie unverzichtbar sind für die Entwicklung der menschlichen Person. Für die Grundlage des sozialen Lebens erkennt der christliche Personalismus die Menschlichkeit

²⁶ Vgl. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan...*, S. 119.

²⁷ Vgl. M. Pokrywka, *Osoba. Uczestnictwo. Wspólnota*, Lublin 2000, S. 78.

selbst. Daher hat die Gemeinschaft keinen Grund der Existenz dort, wo der Menschen als Person und seine Würde nicht angesehen ist. Die Gemeinschaft *entsteht in dem menschlichen Herzen*, so dass dies kein Resultat z.B. der Entscheidung der Macht sein kann²⁸. Auch die Verteidigung der menschlichen Würde im Rahmen des gesellschaftlichen Lebens gilt als wesentliche Voraussetzung dieser Beteiligung, derer Essenz freiwilliges und edles Engagement im Bereich des sozialen Lebens ist (vgl. KKK 1913).

Die Beteiligung ist daher eine interne Eigenschaft der Person, die (durch die Zusammenarbeit mit anderen) als eine Person handelt. Der Mensch verwirklicht sich, indem er mit anderen zusammenarbeitet. Dies bestätigt den personalistischen Wert der jeglichen menschlichen Mitwirkung. Der Mensch verwirklicht sein Engagement für das gesellschaftliche Leben dadurch, dass er die Aufgaben übernimmt, für die er seine persönliche Verantwortung trägt (vgl. KKK 1914)²⁹. Die Aufgabe des Menschen ist auch die Beitragspflicht für das Gemeinwohl (vgl. KKK 1916). Daher sollten alle Menschen, wenn dies nur möglich ist, sich aktiv am gesellschaftlichen Leben beteiligen, obwohl die unterschiedlichen Arten je nach Land und Kultur verschieden sein können. (vgl. KKK 1915).

Der Katechismus der katholischen Kirche fordert die Beteiligung und lenkt die besondere Aufmerksamkeit auf die Schaffung von geeigneten sozialen Bedingungen. Damit weist er darauf hin, dass, *wer Autorität auszuüben hat, die Werte sichern muss, die bei den Mitgliedern der Gruppe Vertrauen schaffen und sie anspornen, sich in den Dienst ihrer Mitmenschen zu stellen* (Nr. 1917)³⁰.

²⁸ Vgl. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność...*, S. 218.

²⁹ Vgl. A. Olczyk, *Osobowy podmiot pracy w nauczaniu Jana Pawła II*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, Jg. XXIX, 2001, S. 84; K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, S. 310.

³⁰ Vgl. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan...*, S. 122.

5. Die grundlegenden Maße der Beteiligung im gesellschaftlichen Leben

Der Mensch kann sich im gesellschaftlichen Leben auf verschiedenen Ebenen realisieren. Alle Bereiche seiner sozialen Beteiligung erfordern die Anerkennung der Menschenwürde und die Achtung seines Rechts auf Leben. Die Aufforderung des Menschen zur Beteiligung erstreckt sich auf die politische, wirtschaftliche und kulturelle Ebene³¹.

Das politische Engagement ist in der Lehre der Kirche als Dienst für einen Menschen im Rahmen des Gemeinwohls verstanden. In diesem Sinne ist das Engagement in der politischen Sphäre eine Pflicht des Menschen, und besonders derjenigen, die ein Talent zu dieser Tätigkeit haben (vgl. GS 75). Zu dem Kern des politischen Lebens gehört die Sorge um den Staat und seine Führung (vgl. GS 74). Die Ausübung der Herrschaft ist notwendig für die Einheit des Staates. Die wichtigste Aufgabe und Verantwortung der Regierenden ist der Dienst am Gemeinwohl (vgl. KKK 1898). Die Gemeinschaft, die ihrer Macht beraubt worden ist, kann nicht gut organisiert werden, dadurch kann sie auch nicht genug Güter erzeugen (vgl. KKK 1897).

Der Begriff „der Politik“ bezieht sich auf all das, was zu amtlichen Funktionen im Staat gehört, der sich auf die Autorität der legislativen, judikativen und exekutiven Gewalt stützt. Dagegen gehören zu den grundlegenden Aufgaben der Regierung die Versicherung der Ruhe, Schutz vor Angriffen, gerechte Beilegung von Streitigkeiten, sowie Betreuung und Hilfe für die Bürger in allen Situationen des Lebens, in denen sie Hilfe benötigen³². Wenn diese Grundvoraussetzungen nicht erfüllt sind, dann ist das gesellschaftliche Leben zum

³¹ Vgl. M. Pokrywka, *Osoba...*, S. 128.

³² Vgl. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, S. 498.

Scheitern verurteilt (vgl. VS 101). Die Regierenden sollten bei der Erfüllung ihrer Aufgabe dem Naturrecht gehorchen. Auf seinem Fundament ruht die gesamte Form des politischen Regimes (zusammen mit der Wahl der Regierung) der freien Entscheidung der Gemeinschaftsmitglieder (vgl. KKK 1901). Die Herrschaft ist immer auf das Gemeinwohl hingerrichtet, und trägt bewusst die Verantwortung vor der Gesellschaft für die aufgenommenen Pflichten. Sie kann nicht in einer despotischen Art und Weise ausgeübt werden (vgl. KKK 1902). Für das Gemeinwohl sorgend, kann sie nicht Mittel verwenden, die moralisch nicht zugelassen sind (vgl. KKK 1903).

Der Aufruf zur Sorge um die ganze Welt bezieht sich auf alle Menschen³³. Die persönliche Freiheit des Menschen ist dabei durch die Freiheit des anderen Menschen begrenzt. Denn die grenzenlose Freiheit wird in der Tat die Gefangenschaft und die Manifestation der Anarchie. Die Einschränkung der Freiheit ist unvermeidlich, aber sie kann nicht zu Gewalt oder Zwang umgewandelt werden. Es würde den freien Willen des Menschen einschränken und würde ihn zwingen, das zu tun, was seinem persönlichen Glück oder dem Gemeinwohl widerspricht. Schließlich steht ein Mensch auf der Wache der Gerechtigkeit und der Freiheit. Darum ist seine Aufgabe, alle Formen von Ungerechtigkeit und Gewalt im gesellschaftlichen Leben aufzuhalten³⁴.

Der nächste Bereich des sozialen Engagements des Menschen ist die Sphäre des Wirtschaftslebens. Im Hinblick auf in ihm herrschenden ökonomischen Rechte ist die wirtschaftliche Entwicklung gemeint, an der möglichst viele Menschen teilnehmen können (vgl. GS 65). Die Ökonomie soll dem Menschen dienen. Sie soll kein Instrument seiner Versklavung werden. Das Ziel der wirtschaftlichen Entwicklung ist die Befriedigung der Bedürfnisse der Gesellschaft

³³ Vgl. A. Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa 1999, S. 205.

³⁴ Vgl. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka...*, S. 497.

und der gesamten Menschheit. Dagegen sollten die menschlichen Bedürfnisse nicht zur materiellen Dimension abgewertet werden³⁵.

Der Mensch realisiert sich in der wirtschaftlichen Dimension vor allem durch seine Arbeit. Sie bietet ihm nicht nur die Möglichkeit, Mittel für seine Existenz zu erwerben, sondern ist auch notwendig für seine persönliche Entwicklung. Die Funktion des Arbeitsprodukts könnte man bildlich mit der Funktion *des Wortes* vergleichen, das die Zeit und den Raum überwindet, um an einen anderen Menschen gerichtet zu werden. Die Arbeit kann dabei – genauso wie menschliche Sprache – für den anderen Menschen eine echte Gabe in Form von der so genannten *guter Arbeit* sein, oder vielleicht den anderen zerstören, in sich *eine Lüge* tragen, ihn ausnutzen oder eine schlechte Arbeit sein³⁶.

Außer des entsprechenden Lohnes für seine Arbeit hat der Mensch das Recht, Gewerkschaften zu bilden (vgl. KKK 2434). Der Katechismus der Kirche behandelt auch das Streikrecht. Er erklärt, dass *Streik sittlich berechtigt ist, wenn er ein unvermeidliches, ja notwendiges Mittel zu einem angemessenen Nutzen darstellt. Er wird sittlich unannehmbar, wenn er von Gewalttätigkeiten begleitet ist oder wenn man mit ihm Ziele verfolgt, die nicht direkt mit den Arbeitsbedingungen zusammenhängen oder die dem Gemeinwohl widersprechen* (Nr. 2435).

Darum sollte die Gesellschaft nach ihrer Möglichkeit jedem Menschen bei der Gewinnung der Anstellung helfen, der arbeiten möchte (vgl. KKK 2433). Der Katechismus verweist auch auf das Problem der Arbeitslosigkeit: *Arbeitslosigkeit verletzt fast immer die Würde dessen, den sie trifft, und droht, sein Leben aus dem Gleichgewicht zu bringen. Außer dem Schaden, den er persönlich erleidet, bringt sie auch zahlreiche Gefahren für seine Familie mit sich* (Nr. 2436).

³⁵ Vgl. ebd., S. 703.

³⁶ Vgl. A. Olczyk, *Etos...*, S. 235.

Im Wirtschaftsraum spielen eine wichtige Rolle die Eigenschaft und der freie Markt. Es verbindet sich mit dem Problem des technischen Fortschritts. Der Fortschritt ist an sich gut, weil er der Berufung des Menschen entspricht. Er sollte jedoch ethische Prioritäten erfüllen: das Primat der Ethik vor der Technik, der Person vor der Sache und des Geistes vor der Materie. Wenn wirtschaftlicher Fortschritt diese Bedingungen nicht erfüllt, dann wird er zu einer Quelle persönlicher Entfremdung³⁷. Daher gehört das zum Wesen des echten Fortschritts, was das menschliche Leben „mehr würdig“ macht (es geht um den Anstieg im Sinne des Menschenwürdegefühls).

Eine weitere, wesentliche Ebene der Beteiligung und des gemeinschaftlichen Engagement ist der Bereich der Kultur. Der Mensch bildet und überträgt Kultur, aber er ist auch auf ihren Empfang eingestellt. Die kulturelle menschliche Aktivität präsentiert sich als eine der würdigsten Aufgaben der sozialen Entwicklung (vgl. ChL 44)³⁸. Die Kultur ist ein Produkt der Gesellschaft. Der Mensch gelangt durch die Kultur an wahre und vollständige Menschlichkeit. Dies ist ein besonderes Merkmal der menschlichen Person, dass er - ganz egal um welche Sachen des menschlichen Lebens es geht - die wesentliche Verbindung von Natur und Kultur vollbringen kann. Das, was unter dem Begriff „Kultur“ (in einem allgemeinen Sinn) verborgen ist, bedeutet alles, womit sich der Mensch persönlich vervollkommnet (vgl. GS 53).

Jeder Mensch sollte aktiv kulturbildend werden. Die Kultur kann nicht ohne Menschen, genau wie ein Mensch nicht ohne Kultur existieren kann. Dank der Kultur findet der Mensch seine Identität³⁹. Daher hat die Kultur einen bevorzugten Platz im menschlichen Leben. Deshalb muss die kulturelle Tätigkeit des Menschen vor allem

³⁷ Vgl. T. Borutka, *Katolicka nauka...*, S. 221.

³⁸ Vgl. M. Pokrywka, *Osoba...*, S. 130.

³⁹ Vgl. A. Olczyk, *Osobowościowy rozwój człowieka przez pracę w nauczaniu Jana Pawła II*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, Jg. XXVI, 1998, S. 140–141.

an Orten wie Schulen, Universitäten, wissenschaftlichen und technischen Forschungszentren und in künstlerischen Milieus anwesend sein (vgl. ChL 44).

Die Lebensbedingungen des modernen Menschen haben sich grundlegend geändert. Vor dem Menschen öffnen sich neue Horizonte für die Verbesserung und Verbreitung der Kultur. Dies beinhaltet die dynamische Entwicklung der Natur-, Geistes- und Sozialwissenschaften. Auch die Entwicklung der technischen Fähigkeiten und der Fortschritt in Kommunikationsmaßnahmen führen zu einer neuen Form der Kultur - Popkultur (vgl. GS 54). Eine besondere soziale Bedeutung haben die Kommunikationsmittel, weil sie in den breitesten Massen die Empfänger erreichen. Sie sind jedoch ambivalent: sie können gleichzeitig Träger für beides werden und die guten und die schlechten moralischen Werte weitergeben.

Eine weitere Bedrohung im Bereich der Kultur bringt die moderne Konsumzivilisation. Sie offenbart sich in der seelischen Entfremdung des Menschen. Auch der Bereich der Wissenschaft und des Wissens ist auf den Nutzen bezogen, im Gegensatz zu den Gesetzen der Ethik. All diese Faktoren führen zur kulturellen Entmenschlichung. Deshalb muss man die christliche Kultur fördern, deren Priorität darin besteht, die Würde jedes Menschen zu verteidigen. Die würdige Zukunft der Menschheit liegt in den Händen derer, die Hoffnung den künftigen Generationen geben und eine angemessene Perspektive des Lebens zeigen können (vgl. KKK 1917).

6. Die Sorge um das Gemeinwohl

Das Gemeinwohl bildet vor allem eine Gemeinschaft von Menschen, die in angegebenen Strukturen und Institutionen organisiert sind, die für das Funktionieren einer bestimmten Gemeinschaft notwendig sind. Der Mensch, der das Gemeinwohl wünscht, sollte ein Gefühl der Gemeinschaft mit anderen Menschen haben. Er sollte sich mit dem gemeinsamen Ziel identifizieren, das eine Gruppe von Men-

schen verbindet. Das führt zu Respektierung ihrer Rechte und Pflichten, sowie zu Affirmation der bestimmten gemeinsamen Werte. Daher ist eine bestimmte Gemeinschaft etwas mehr als nur die Summe seiner Mitglieder. Sie ist ein Wert an sich, der die Menschen mit dem Gemeinwohl verbindet. Gemeinschaftlichkeit bestätigt sich im Handeln, wenn es auf eine Notwendigkeit für die Multiplikation des Gemeinwohls ankommt. Dann vereint das Gemeinwohl als Ziel die gesamte Gemeinschaft. Das Gemeinwohl kann nicht nur bis an die Grenzen des Landes, der Region oder des Kontinents beschränkt werden. Immer mehr zeigt sich die Abhängigkeit zwischen den Menschen⁴⁰. Dieser Fakt erfordert die Existenz einer Organisation, die in der Lage ist, den verschiedenen menschlichen Bedürfnissen in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens zu helfen (vgl. KKK 1911). Das Gemeinwohl ist größer als das axiologische Gute der Person. Deshalb sind die zivilen Mächte dazu verpflichtet, die persönlichen Menschenrechte zu respektieren und die Erfüllung der entsprechenden Verpflichtungen zu erleichtern (vgl. KKK 1905). Das Gemeinwohl verlangt Umsicht, besonders von denen, die Macht ausüben. Der Katechismus stellt fest, dass *das Gemeinwohl die Gesamtheit jener Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens ist, die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern ermöglichen, die eigene Vollendung voller und leichter zu erreichen* (Nr. 1906; GS 74).

Der Katechismus zeigt auch - übernommen aus den Dokumenten der Kirche - die drei wesentlichen Elemente dieser grundlegenden Kategorie für das soziale Leben. Dies scheint umso wichtiger, dass man heute oft mit ziemlich einseitigen Aufnahmen des Gemeinwohls zu tun hat: bereits im Geiste des Individualismus, bereits im Geiste der sozialistischen Konzepte des sozialen Lebens. Das wichtigste

⁴⁰ Die Sorge um die Achtung für das Gemeinwohl wurde schließlich als „das Prinzip des Gemeinwohls“ formuliert, die Einzelpersonen und kleineren und größeren Gemeinschaften verpflichtet, diesem Wohle in Ausmaß der größeren Gemeinschaften, mit der Gemeinschaft der ganzen Menschheit, als „Familie der Familien“, beizutragen. Vgl. A. Olczyk, *Etos...*, S. 238.

Element des Gemeinwohls ist die Achtung der menschlichen Person, ihrer Würde und ihrer Rechte. Die Gemeinschaft ist verpflichtet, die Voraussetzungen für einen jeden ihrer Mitglieder entstehen zu lassen, um seine Berufung zu erfüllen. Daher besteht eine grundlegende Voraussetzung für die Realisierung dieses Aspekts des Gemeinwohls in der Achtung der menschlichen Freiheit (vgl. Nr. 1907). Das zweite Element des Gemeinwohls ist der Wohlstand und die Entwicklung der Gemeinschaft, die zu einem Konsens angesichts der vielen Partikularinteressen aufruft. Der Punkt ist, dass die Entwicklung der Gemeinschaft allen ihren Mitgliedern einen Zugang dazu ermöglicht, was ihnen das wahrhaft menschliche Leben zu erfüllen hilft (vgl. Nr. 1908). Am Ende ist ein wichtiges Element des Gemeinwohls auch der Friede, verstanden als die Dauerhaftigkeit einer bestimmten sozialen Ordnung und damit verwandten sozialen Sicherheitsgefühl (vgl. Nr. 1909).

Unabhängig von den verschiedenen Auffassungen des Gemeinwohls scheint sich als das wichtigste, dessen persönlicher Charakter herauszustellen. Nur auf diese Weise ist es möglich, die falsche Autonomie zwischen der Freiheit der Person und ihrer Bestrebung, sich zu verbessern und an der Verwirklichung des Gemeinwohls (also Beteiligung) mitarbeiten zu können. Die soziale Lehre der Kirche betont, dass als das Gemeinwohl nur solches Wohl im gesellschaftlichen Leben umgesetzt werden kann, das gleichzeitig das Wohl der einzelnen Personen berücksichtigt. Die Praxis des sozialen Lebens gelingt jedoch nicht immer. In vielen Fällen verlangt die Verwirklichung des Grundsatzes des Gemeinwohls von den individuellen Personen Bemühungen und sogar Opfern, die nicht immer mit sich die bestimmte Leistungen oder persönliche Zufriedenheit tragen. Deshalb ist es so wichtig, den Stellenwert von den einzelnen Gütern im gesellschaftlichen Leben zu erkennen, um ordnungsgemäß den Vorrang des Gemeinwohls über das einzelne Wohl zu verstehen. Das echte Gemeinwohl und das wahre Wohl der Person widersprechen sich nicht, im Gegenteil – sie beeinflussen sich gegenseitig. Man

kann nicht - entsprechend dem II. Vatikanum – das Gemeinwohl in Kategorien von Materialismus oder Ökonomismus verstehen, wohl aber im geistigen Sinn. Die Konstitution „*Gaudium et spes*“ lehrt, dass *die gesellschaftliche Ordnung und ihre Entwicklung sich dauernd am Wohl der Personen orientieren müssen; denn die Ordnung der Dinge muss der Ordnung der Personen dienstbar werden und nicht umgekehrt* (Nr. 26)⁴¹. Das Gemeinwohl sollte daher nicht als Selbstzweck angesehen werden, weil seine volle Bedeutung im Dienste des Menschen zum Ausdruck kommt.

Schluss

Die Sendung der Christen in der Welt hat naturgemäß einen gemeinschaftlichen und Gemeinschaft bildenden Charakter. Aufgerufen zur Teilnahme am neuen Bund in Christus, sind Christen nicht nur zur bestimmten Gemeinschaft mit Gott berufen, sondern auch, um eine menschliche Gemeinschaft aufzubauen. Der Katechismus der katholischen Kirche betont, dass der Mensch zur Erfüllung seiner Berufung die Gemeinschaft braucht. Erst in der Gemeinschaft und in der Zusammenarbeit mit anderen entsteht das Gemeinwohl, das die einzelnen Mitglieder fördert und besser werden lässt. Jede Gemeinschaft, angefangen mit der Familie, über berufliche, bis nationale und gesamt menschliche hin, ist eine dynamische Realität. Demzufolge sind alle vorhandenen menschlichen Gemeinschaften zur Weiterentwicklung aufgerufen. Der übernatürliche Charakter der christlichen Berufung enthüllt diesen bestimmten menschlichen Gemeinschaften die Richtung der Entwicklung und Fortbildung, die über den Horizont des gegenwärtigen Lebens hinausgehen. Das vollkommenste Vorbild für die Gemeinschaft von Personen ist die Heiligste Dreifaltigkeit.

⁴¹ Vgl. J. Nagórny, *Postannictwo chrześcijan...*, S. 192.

INHALT

ABKÜRZUNGEN.....	3
EINFÜHRUNG.....	9
GLAUBE	
ŁUKASZ LASKOWSKI, Begriffe קדש and קדושה Exegese der Vulgata und deren Kontext.....	17
DARIUSZ SZTUK, <i>Hebräer von Hebräern</i> , der im Glauben an Christus lebt. Die existentielle Paradoxe von Paulus.....	51
MARIUSZ TERKA, Häresie als Form der Kirchenverfolgung in <i>Enarrationes in psalmos</i> von Hl. Augustinus.....	67
MARIUSZ SZTABA, Die Erziehung im Geist des Glaubens im Kontext der Lehre Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. über den christlichen Glauben.....	91
TOMASZ NAWRACAŁA, Sakramentale Natur des Glaubens.....	113
ROMAN CEGLAREK, Credo in den Lehrplänen der römisch- katholischen Religion an den Volksschulen in Polen nach dem Inkrafttreten des Gesetzes über die Schulordnung vom 11. März 1932 J.....	131
ROMAN CEGLAREK, Erziehung zum Glauben als Aufgabe der alten Familienmitglieder.....	155
JACEK KAPUŚCIŃSKI, Sorge um das Glaubensgut als Aufgabe der der Tschenschauer Bischöfe in den Jahren 1925-1939.....	175

EWELINA KOBIELA, Erziehung zum Glauben als wichtiger Faktor der Erziehungs- und Bildungsarbeit der Kongregation der Schwestern von der hl. Jungfrau und Märtyrin Katharina in Polen in den Jahren 1571–2011.....	203
JACEK MARCINIEC, Der nicht-selbstverständliche Gott.....	219
ANDRZEJ PRZYBYLSKI, Erzieherische und seelsorgerische Folgen der Trennung von Glauben und Liebe in der Formung der Gläubigen in der Kirche.....	241
ADAM FOGELMAN, Der Glaube des Philosophen.....	261

ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL

JACEK KAPUŚCIŃSKI, Zweites Vatikanisches Konzil (1962–1965). Historischer Umriss und Beitrag der Tschenstochauer Bischöfe	281
ANDRZEJ KULIBERDA, Das Jahr des Glaubens und die charismatische Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vor dem Hintergrund der Neuevangelisierung.....	295

KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE

ARKADIUSZ OLCZYK, Teleologie des menschlichen Lebens im Lichte des Katechismus der Katholischen Kirche und der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils.....	315
---	-----

ARKADIUSZ OLCZYK, Gemeinschaftliche und gemeinschaftsbildende
Berufung des Menschen im Lichte des Katechismus
der Katholischen Kirche.....337

