



STUDIA UNIVERSITATIS

BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

2/2009

Year LIV

2009

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEŞ–BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA LATINA
2

EDITORIAL OFFICE: B.P. Haşdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca ♦ Phone 0264-40.53.52

CONTENTS

János VIK: <i>Die Mitte der Einheit der Kirche als Koinonia – zum Zentralbegriff der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela (1993)</i>	3
Ede CSONT: <i>Der heilige Augustinus über die Taufe in „De Baptismo libri septem“ und seine Stellungnahme zu der Lehre des heiligen Cyprian</i>	19
Dénes SZÉKELY: <i>Der Geheimnischarakter des Christentums bei Matthias Joseph Scheeben</i>	57
Dávid DIÓSI: <i>Der jesajische „Hymnus seraphicus“ – Untersuchung der alttestamentlichen Wurzeln des Sanctus-Gesanges</i>	71
Mózes NÓDA: <i>Some Considerations Regarding the History and Celebration of the Shabbat</i>	83

Klára CSISZÁR: <i>Dialog zwischen Vergangenheit und Gegenwart – die kirchengeschichtliche Rezeption des Jesuiten-Erbes in der Diözese Sathmar (Rumänien) im 19. und 20. Jahrhundert</i>	99
Judit OZSVÁTH: <i>The Issue of Religious Education in the Educational Journal Erdélyi Iskola</i>	125

**DIE MITTE DER EINHEIT DER KIRCHE ALS *KOINONIA* –
ZUM ZENTRALBEGRIFF DER 5. WELTKONFERENZ FÜR
GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG IN SANTIAGO DE
COMPOSTELA (1993)**

JÁNOS VIK

Zusammenfassung: Auf der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela (1993) ist der *Koinonia*-Begriff, der eine entscheidende Rolle für das Verständnis der Einheit der Kirche spielt, entfaltet worden. Die Mitte der Kirche und ihrer Einheit als *Koinonia* ist das gemeinsame Bekenntnis des einen Glaubens und die gemeinsame Praxis des Glaubens im Leben der Kirche. Auf der Weltkonferenz in Santiago behauptete sich allerdings das Verlangen, den *Koinonia*-Begriff auch unter dem Aspekt des Zeugnisses für eine erneuerte Welt und in der Perspektive des Gottesreiches zu betrachten. Die Differenz zwischen *Koinonia* als Gabe und als Berufung ist in diesem Sinne Ausdruck der eschatologischen Spannung, d.h. der bestehenden Spannung zwischen der von Gott *schon* gegebene *Koinonia* und deren *noch nicht* erreichter voller Verwirklichung im Leben auf Erden.

Schlagwörter: Einheit der Kirche, *Koinonia*, Bekenntnis des einen Glaubens, Praxis des Glaubens, Sakramentalität, Apostolizität, Amtsverständnis, Petrusdienst, Primatsanspruch, Bewahrung der Schöpfung, Reich Gottes, Priorität des Gabencharakters der *Koinonia*.

Aufgrund der Ausführungen zur biblisch-systematischen Entfaltung des *Koinonia*-Begriffs und zu seiner entscheidenden Bedeutung für das Verständnis der Einheit der Kirche auf der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela (1993)¹ kann bereits festgehalten werden, dass die Kirche nicht als ein bloß menschlicher Zusammenschluss verstanden werden darf, in dem sich Menschen aufgrund des Gefühls der Zusammengehörigkeit und gemeinsamer ethischen Anliegen miteinander verbunden wissen. Vielmehr ist ihr letzter Grund der dreieinige Gott selbst. Kirche als Gemeinschaft von Menschen erwächst und lebt aus der Gemeinschaft mit Gott, die den Menschen im Glauben geschenkt wird. Die Mitte der Kirche und ihrer Einheit als *Koinonia* ist aus diesem Grunde „die Gemeinschaft im Glauben und das, was diesen gemeinsamen Glauben weckt und stärkt: die Verkündigung des Evangeliums im gemeinsamen Gottesdienst und in der

¹ Siehe dazu den folgenden Beitrag: J. VIK, „*Koinonia/Communio* – ein ekklesiologischer Begriff in ökumenischer Perspektive“, in *Studia Theologia Catholica Latina*, 2009/1, 27–48, hier 39ff.

gemeinsamen Feier der Sakramente², d.h. das gemeinsame Bekenntnis des einen Glaubens und die gemeinsame Praxis des Glaubens im Leben der Kirche.³

1 Das gemeinsame Bekenntnis des einen Glaubens

Im Sinne eines neuen umfassenden Verständnisses des Apostolischen, das „zunächst den authentischen, ursprünglichen Glauben“⁴ meint, und im Sinne der Interpretation von Apostolizität vor allem als „ein kritisches Konzept, an dem Glauben, Leben und Strukturen der Kirche immer neu zu messen und zu orientieren sind“⁵, benutzt die Weltkonferenz zwei objektive Kriterien zur Anerkennung des apostolischen Glaubens: Es handelt sich um die Heilige Schrift und das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, durch das dem apostolischen Glauben Ausdruck verliehen wird⁶: „Der Kanon der Schrift begründet die von Gott gegebene Einheit der Kirche vor allem in der Wahrheit des Evangeliums (Gal 2,5.14) und der Lehren, die später herausgestellt und im Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel weiterentwickelt wurden. Diese Einheit und diese Lehren nicht anzuerkennen, bedeutet, sich selbst außerhalb der Christenheit zu stellen“⁷. Die Annahme des Inhalts des nizäa-konstantinopolita-

² H. MEYER, *Ökumenische Zielvorstellungen*, Göttingen, 1996, 82f.

³ Schwerpunktmäßig beschäftigten sich Sektion II und Sektion III mit jeweils einem dieser beiden Einzelthemen. Zum Text der Berichte von Sektion II, Sektion III und auch Sektion IV vgl. „Bericht der Sektion II“ („Den einen Glauben zur Ehre Gottes bekennen“), „Bericht der Sektion III“ („An einem gemeinsamen Leben mit Christus teilhaben“), „Bericht der Sektion IV“ („Zum gemeinsamen Zeugnis für eine erneuerte Welt berufen“), in G. GABMANN, D. HELLER (Hgg.), *Santiago de Compostela 1993. Beiheft zur ÖR 67*, Frankfurt, 1994, 226–255.

⁴ „Bericht der Sektion II“, Nr. 7.

⁵ „Bericht der Sektion II“, Nr. 8.

⁶ Es ist das Ergebnis eines langen und schwierigen Lernprozesses, dass zu Beginn der achtziger Jahre deutlich wurde, der Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens könne nur über das am weitesten in der Ökumene verbreitete altkirchliche Bekenntnis führen. Das Studiendokument: „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“ von 1991, das auch den Sektionen in Santiago vorlag, entfaltet demnach den apostolischen Glauben auf der Grundlage des Bekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel und empfiehlt dieses Bekenntnis den Gemeinden als gemeinsames Glaubensdokument zum Studium. (Vgl. W.A. BIENERT, „Den einen Glauben zur Ehre Gottes bekennen. Die Sektion II in Santiago“, in *Ökumenische Rundschau (ÖR)* 42 (1993), 37–47, hier 38f.

⁷ „Bericht der Sektion II“, Nr. 18. Einerseits fordert die Weltkonferenz zur Annahme des Bekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel auf als eines Mittels, „die Einheit des Glaubens in der Verschiedenheit der Ausdrucksformen zu erkennen“ („Bericht der Sektion II“, Nr. 19), andererseits ermutigt sie aber auch zur Anerkennung des apostolischen

nischen Bekenntnisses durch Kirchen, die traditionellerweise kein Glaubensbekenntnis benutzen⁸, als Ausdruck und Erklärung des apostolischen Glaubens, spielt für die ökumenische Bewegung deswegen eine große Rolle, weil hierin objektive Kriterien sowohl für gegenwärtige als auch für zukünftige theologische Dialoge impliziert sind. Außerordentlich wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel das trinitarische Dogma, die Lehre von dem Gott, der wahre Gemeinschaft (*Koinonia*) ist, als die „fundamentale Basis der Gesamtchristenheit“⁹ in seine Grundaussagen mit einbezieht.¹⁰ *W. Pannenberg* bringt in seinem Vortrag auf der Weltkonferenz treffend zum Ausdruck, warum dieses Glaubensbekenntnis ‚auf dem Weg zur *Koinonia* im Glauben‘ eine so wichtige Rolle spielt:

Der Glaube der heutigen Christenheit kann kein anderer Glaube sein als der Glaube der Apostel und der Väter der Alten Kirche. Darum bekennen wir auch heute noch unseren Glauben mit den Worten der Väter der Alten Kirche, die im Symbol von Nizäa und Konstantinopel den apostolischen Glauben für die ganze Christenheit ausgesprochen haben mit dem Anspruch auf Verbindlichkeit für alle Christen an allen Orten, aber auch für alle Zukunft bis zur Wiederkunft des Herrn. Dieser Anspruch ist von den Kirchen der Christenheit durch die Jahrhunderte hin anerkannt worden. [...] Es ist erwogen worden, statt dessen eine gemeinsame Formulierung des Inhalts unseres Glaubens aus heutiger Sicht auszuarbeiten. Doch ein solches Symbol des Glaubens könnte niemals dieselbe Funktion erfüllen, die das Symbol von Nizäa und Konstantinopel in der

Glaubens, „wie er von Kirchen auf andere Weise als in Form von Glaubensbekenntnissen“, in ihrem vielfältigen Leben in der Geschichte ausgedrückt wird („Bericht der Sektion II“, Nr. 5.1; vgl. dazu auch „Bericht der Sektion II“, Nr. 13–22).

⁸ Diese Kirchen lehnen den Gebrauch der altkirchlichen Bekenntnisse mit der Begründung ab, dass diese die heilige Schrift aus ihrer zentralen Stellung für den Glauben verdrängen könnten. Bei all ihrer nicht unbegründeten Sorge wegen eines Bekenntnis-Fundamentalismus übersehen diese Kirchen aber, dass die altkirchlichen Bekenntnisse sich nicht der Schrift überordnen wollten. Vielmehr ging es ihnen gerade darum, die durch fremde Einflüsse gefährdete Botschaft zu schützen. (Vgl. BIENERT, 39f.).

⁹ BIENERT, 45.

¹⁰ „Dieses Symbol ist nicht nur eine Zusammenfassung der neutestamentlichen Glaubensaussagen der Christenheit. Es ist zugleich Bekenntnis zu dem trinitarischen Gott, der in Jesus Christus der Menschheit offenbar geworden ist und ihr durch seinen Geist in der Kirche Jesu Christi Teilhabe an seinem Heil schenkt. Das Bekenntnis zu dem trinitarischen Gott schließt alles zusammen, was das Symbol an Einzelaussagen enthält, und nur darum sind diese Einzelaussagen für unseren Glauben wichtig.“ [W. PANNENBERG, „Gemeinschaft im Glauben“, in G. GABMANN, D. HELLER (Hgg.), *Santiago de Compostela 1993*, Frankfurt 1994, 116–121, hier 121].

Christenheit faktisch hat. Ein neues Glaubenssymbol könnte bestenfalls eine Übereinstimmung zwischen den heutigen Kirchen der Christenheit zum Ausdruck bringen, nicht aber die Einheit des Glaubens der Kirche durch die Jahrhunderte.¹¹

2 Die gemeinsame Praxis des Glaubens im Leben der Kirche

Vom Arbeitsdokument¹², das von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als Grundlage für die Diskussionen der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela erstellt und den Konferenzteilnehmern vorgelegt worden war, wird thematisiert, dass das „gemeinsame Leben aller, die an den gekreuzigten und auferstandenen Christus glauben, [...] in der Verkündigung des Wortes und in der Feier der Sakramente“¹³ gründet. Hinsichtlich der bedauerlichen Hindernisse, die die Teilhabe an diesem gemeinsamen Leben in Christus noch verhindern, stellt dieses Papier im engen Bezug auf das Lima-Dokument (1982) und dessen Rezeptionsprozess fest, dass die von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung angeregten und begleiteten Diskussionen sich in den letzten Jahrzehnten auf Taufe, Eucharistie und Amt konzentriert haben.¹⁴ Die Weltkonferenz von Santiago versucht im Zusammenhang mit der systematischen Entfaltung des *Koinonia*-Begriffes, an der Rezeption von Lima weiterzuarbeiten. So heißt es schon zu Beginn des Berichtes der Sektion III: „Die überaus positive Reaktion der Kirchen auf das Lima-Dokument ist außerordentlich ermutigend für die weitere Beschäftigung mit diesen Themen auf dem Weg zur *Koinonia* im Glauben, Leben und Zeugnis.“¹⁵

¹¹ PANNENBERG, 116f., 118.

¹² KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG (Hgg.), *Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis* (Glauben und Kirchenverfassung Dokument Nr. 161), Genf, 1993 (im Folgenden: *Auf dem Weg zur Koinonia*).

¹³ *Auf dem Weg zur Koinonia*, Nr. 63.

¹⁴ *Auf dem Weg zur Koinonia*, Nr. 63.

¹⁵ „Bericht der Sektion III“, Nr. 1. Unter Nr. 2 desselben Berichtes wird die Aufgabe der Rezeption unter Hinweis auf die in den Stellungnahmen der Kirchen [vgl. dazu: ÖRK/KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG (Hgg.), *Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990*, Frankfurt, 1990] herausgearbeiteten Konvergenzen genauer bestimmt: Als wichtig gilt dabei, „die Fortschritte zu festigen, die im Blick auf einzelne Themen erzielt worden sind und gleichzeitig die Konvergenzen in den umfassenderen Kontext einzuordnen, der respektiert werden muss, wenn aus dem Lima-Dokument der »volle Gewinn« gezogen und wenn eine »Vertiefung und Erweiterung des gemeinsamen Lebens in Christus erreicht werden soll« („Bericht der Sektion III“, Nr. 2).

Da die Kirchen in ihren Stellungnahmen zum Lima-Dokument den Wunsch geäußert haben, „weitere Untersuchungen zur Sakramentalität als Hilfe zur Überwindung der noch bestehenden Unterschiede“¹⁶ vorzunehmen, wird in Santiago zwischen Sakrament und Sakramentalität bzw. dem „weiterreichenden Verständnis von Sakramentalität“¹⁷ differenziert. Durch diese Unterscheidung werden die besonderen sakramentalen Zeichen in ein heilshistorisches Verständnis von Sakramentalität eingebunden: „Durch Gottes Gnade bezeichnen die Sakramente wirksam – nämlich im Sinne des Abbilds und der Verwirklichung – die Geschichte und die Wirklichkeit des Heils, von der sie selber ein Teil sind.“¹⁸ Eine solche „heilshistorische Sicht der Sakramente“¹⁹ könnte in der Zukunft dazu führen, dass die Kirchen sich verschiedenen ökumenischen Problemen mit einer gewissen Offenheit zuwenden, wie z.B. der Frage nach der Zahl der Sakramente, ihrer Einsetzung durch Christus;²⁰ der Frage nach der Glaubwürdigkeit der auch in der Feier der Sakramente gegründeten *Koinonia*;²¹ dem unterschiedlichen Verständnis des auf die Sakramente angewandten Zeichenbegriffs in den verschiedenen theologischen Traditionen u.ä.²² Ferner könnten christliche Gemeinschaften, die Taufe und Abendmahl nicht-liturgisch und nicht-rituell verstehen und gestalten, nach diesem Verständnis von Sakrament und Sakramentalität mit anderen Kirchen trotzdem Tauf- und Abendmahlgemeinschaft haben.²³

¹⁶ „Bericht der Sektion III“, Nr. 2.

¹⁷ „Bericht der Sektion III“, Nr. 6. Auf die Bedeutung dieser Differenzierung wird im Bericht ausdrücklich hingewiesen: „Die sich in der ökumenischen Diskussion herausbildende Beziehung zwischen den Einzelsakramenten und einem weitergefassten Konzept von Sakramentalität kann für verschiedene Kirchen und christliche Gemeinschaften eine Hilfe sein, um besser zu verstehen, wie das gemeinsame Leben in Christus und die Feier der Sakramente zueinander in Beziehung stehen.“ („Bericht der Sektion III“, Nr. 5).

¹⁸ „Bericht der Sektion III“, Nr. 9. Vgl. dazu auch das Diskussionspapier: *Auf dem Weg zur Koinonia*, Nr. 65.

¹⁹ A. HOUTEPEN, „Wachsende Gemeinschaft, abwartende Kirchen?“, in *ÖR* 43 (1994), 2–16, hier 8.

²⁰ „Bericht der Sektion III“, Nr. 7.

²¹ „Bericht der Sektion III“, Nr. 8.

²² „Bericht der Sektion III“, Nr. 9. In diesem Zusammenhang legt das Diskussionspapier fest, dass die Rede vom Sakrament als eines Zeichens nicht bloß als ein Hinweis auf die Wirklichkeit der rettenden Gegenwart Christi zu verstehen ist, sondern auch als „Teilhabe an dieser Wirklichkeit, die eine verwandelnde Kraft für die Pilgerreise des Gottesvolkes ist“. (*Auf dem Weg zur Koinonia*, Nr. 65).

²³ „Bericht der Sektion III“, Nr. 10.

Im Hinblick auf die Bedeutung der Taufe und der Eucharistie für die ‚*Koinonia* im Leben‘ wird in Santiago im engen Anschluss an den Rezeptionsprozess des Lima-Dokumentes ein weites Maß an Übereinstimmung festgestellt.²⁴ Die Weltkonferenz in Santiago bleibt allerdings bei der Beschreibung von Konvergenzen und Divergenzen nicht stehen, sondern erkennt, dass die erarbeiteten Übereinstimmungen in der Lehre der Kirchen erst dann zu einer umfassenderen *Koinonia* führen, wenn endlich auch konkrete Schritte gemacht werden. In diesem Sinne wird z.B. hinsichtlich der wechselseitigen Anerkennung der Taufe konkret empfohlen: „In der Zwischenzeit kann die gegenseitige Anerkennung der Taufe durch die Vergabe einer gemeinsamen Taufurkunde bezeugt werden, wie das in manchen Ländern und zwischen manchen Kirchen geschieht, und durch die wechselseitige Anwesenheit und Teilnahme bei den Tauffeiern.“²⁵ Im Blick auf die unterschiedliche, oft zur Nichteinhaltung der geltenden Kirchenordnungen führende Praxis von ‚eucharistischer Gastfreundschaft‘ wird dafür plädiert, diese auf der Grundlage der gemeinsamen Taufe als Ausdruck einer tiefen Überzeugung zu verstehen, als einen konkreten Schritt auf dem Weg zu umfassenderer *Koinonia*: „Viele, die das tun, überschreiten nicht leichtfertig die Grenzen der Gemeinschaften, aber sie tun es aus Gehorsam gegenüber einem anderen Verständnis der Eucharistie, wonach diese ein Mittel der Gnade ist auf dem Weg jener größeren Einheit, die sie bezeichnet.“²⁶ Da aber auch die Folgen des kirchenrechtlich häufig illegitimen eucharistischen Teilens in Betracht gezogen werden, wird positiv lediglich vorgeschlagen, „dass die Kirchen bei gegenseitiger Respektierung ihrer jeweiligen eucharistischen Lehre, Praxis und Disziplin einander zu häufigen Besuch ihrer Eucharistiefiern ermutigen“.²⁷

²⁴ „Bericht der Sektion III“, Nr. 11 und 16.

²⁵ „Bericht der Sektion III“, Nr. 12.

²⁶ „Bericht der Sektion III“, Nr. 17. Für das römisch-katholische und auch für das orthodoxe Verständnis, nach dem die Eucharistie „der vollkommenste Ausdruck der sichtbaren Einheit“ und nicht nur „ein Mittel zu solcher Einheit“ ist, kann es grundsätzlich kein gastweises Teilnehmen an der Eucharistie geben. Vielmehr ist die volle Teilnahme an der Eucharistie einer anderen Kirche nur möglich, „wenn die eigene Kirche mit der feiernden Kirche Gemeinschaft hat“ („Bericht der Sektion III“, Nr. 17). Die Zulassung zur Eucharistie als Mittel der Gnade hatte zwar schon das Ökumenismus-Dekret des II. Vatikanums in bestimmten Fällen erlaubt und sogar die Teilnahme an der Eucharistie getrennter Kirchen, soweit sie gültige Sakramente haben, empfohlen. Allerdings wurde eine als allgemein gültiges Mittel zur Wiederherstellung der Einheit der Christen verstandene Interkommunion verboten. (Vgl. dazu *Unitatis redintegratio* 8).

²⁷ „Bericht der Sektion III“, Nr. 17.

Zum gemeinsamen Bekenntnis des einen Glaubens und zur gemeinsamen Praxis des Glaubens im Leben der Kirche als *Koinonia* – braucht man allerdings auch Elemente gemeinsamer Entscheidungsfindung und gemeinsamen Lehrens, d.h. „Strukturen, die der Einheit dienen“.²⁸ Diese gehören unabdingbar zur Sichtbarkeit und Konkretetheit der *Koinonia*, weil sie die Gemeinschaft im Glauben ‚schützen‘ und die Gemeinschaft im Handeln ‚ermöglichen‘.²⁹ In diesem Sinne geht es hierbei, wie der Bericht der Sektion II aufzeigt, um die Fragen nach dem ordinierten Amt, der Ordination der Frauen, der Stellung des Bischofsamtes und dessen historischen Ursprünge, nach der Rolle der Konzilien und der charismatischen Gaben,³⁰ nach der Möglichkeit eines Dienstes an der universalen Einheit als ‚Vorsitz in der Liebe‘,³¹ und auch um die altkirchliche Gewohnheit des zwischenkirchlichen Korrespondierens als Ausdruck der Kommunikation.³² Die offiziellen Berichte der Sektionen lassen allerdings die unterschiedlichen Standpunkte und die Differenzen deutlich hervortreten, die in der Diskussion um das ordinierte Amt zwischen den Kirchen weiterhin bestehen. Eine Annäherung macht sich in den Texten nicht bemerkbar. Es ist dennoch ein Verdienst der Weltkonferenz, dass sie diese Differenzen beim Namen nennt, und dass sie „dieses zentrale Problemfeld mit Beschwichtigungsformeln“³³ nicht zu verhüllen versucht.³⁴ Obwohl keine Übereinstimmung in den Kriterien, die die Kirchen bei der Zulassung zum ordinierten Amt anwenden, besteht, und das Ziel der gegenseitigen Anerkennung der Ämter noch nicht erreicht ist, werden auf der Weltkonferenz dennoch mögliche Schritte zur Weiterarbeit formuliert.³⁵ In der zukünftigen ökumenischen Arbeit

²⁸ Vgl. dazu „Bericht der Sektion II“, Nr. 23–31.

²⁹ MEYER, 83f.

³⁰ „Bericht der Sektion II“, Nr. 24–27; zur Frage der Ordination der Frauen und der Notwendigkeit eines Amtes der Aufsicht (episkopé) vgl. auch: „Bericht der Sektion III“, Nr. 23–27.

³¹ „Bericht der Sektion II“, Nr. 28–29.

³² „Bericht der Sektion II“, Nr. 30.

³³ BIENERT, 43.

³⁴ Von der Diskussion um das kirchliche Amt in Santiago wird später noch die Rede sein.

³⁵ Vgl. „Bericht der Sektion III“, Nr. 22. Hinsichtlich der Ordination der Frauen (vgl. „Bericht der Sektion II“, Nr. 24; „Bericht der Sektion III“, Nr. 23–24) wird z.B. zunächst auch die weiter bestehende Strittigkeit dieser Frage ins Auge gefasst, dann werden aber auch mögliche Zwischenschritte in den Blick genommen. Die Weitführung der ökumenischen Diskussion um die Frage der Frauenordination wurde allerdings indirekt von der römisch-katholischen Kirche durch jenes Ende Mai 2008 erlassene Allgemeine Dekret abgelehnt, dessen Text erklärt, dass alle Personen automatisch exkommuniziert werden, die versuchen, Frauen zu Priesterinnen zu weihen, oder sich zu

könnte vielleicht das in Santiago umrissene neue und umfassendere Verständnis von Apostolizität³⁶ weiterhelfen.

Die erste offizielle und aktive Teilnahme der römisch-katholischen Kirche an einer Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung forderte das ökumenische Bemühen unausweichlich heraus, auch über ein universales Amt der Einheit, „eine Art ökumenisches Papstamt“,³⁷ nachzudenken. Die bisher vorherrschenden theologischen Meinungen zu dieser Frage konnten natürlich in Santiago nicht gleich überwunden werden. Die Diskussion wäre aber sicherlich auch in Santiago anders ausgegangen, wenn die im Bericht genannten und auch weiter oben erwähnten Fragen (unter anderem auch die Frage eines universalen Amtes der Einheit) für alle Partner im Dialogprozess wirklich offene Fragen gewesen wären. In einem solchen offenen Dialog hätten die im ‚Schreiben der Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als Communio‘³⁸

Priesterinnen weihen zu lassen. Vgl. dazu den Originaltext des Allgemeinen Dekretes im Wortlaut auf Latein: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071219_attentata-ord-donna_lt.html, am 17.11.2009.

³⁶ „»Apostolisch« meint zunächst den authentischen, ursprünglichen Glauben, wie er in der Heiligen Schrift maßgeblich bezeugt und im Bekenntnis der Kirche zusammengefasst ist und in der Geschichte der Kirchen vielfältigen Ausdruck gefunden hat. [...] »Apostolisch« ist sodann ein Prädikat der Kirche, das ihre bleibenden authentischen Merkmale beschreibt: die Bezeugung des Glaubens und die Verkündigung des Evangeliums als Auftrag aller Christen, die Feier des Gottesdienstes, die Weitergabe der Amtsverantwortung, aber auch die Lebensgemeinschaft der Christen und den Dienst der Kirchen in der Welt. [...] Der Begriff »apostolisch« umfasst daher auch das Eintreten der Kirche für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung in allen Teilen der Welt.“ („Bericht der Sektion II“, Nr. 7). Vgl. auch ebd., Nr. 6.

³⁷ BIENERT, 44.

³⁸ Zum Text des Schreibens der Glaubenskongregation vgl. *Herder Korrespondenz (HK)* 46 (1992), 319–323. Vgl. dazu auch: H. VORSTER, „Geht es wirklich nur so? Die Glaubenskongregation zur Kirche als Communio“, in *ÖR* 41 (1992), 464–478; M.M. GARIJO-GUEMBE, „Communio-Ekklesiologie. Zum Schreiben der römischen Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als Communio“, in *Una Sancta. Rundbriefe für interkonfessionelle Begegnung (US)* 47 (1992), 323–329.352; H.J. POTTMEYER, „Kirche als Communio. Eine Reformidee aus unterschiedlichen Perspektiven“, in *Stimmen der Zeit (StZ)* 210 (1992), 579–589. In diesem Zusammenhang lautet die These der Glaubenskongregation über die Beziehung zwischen der Gesamtkirche und den lokalen Kirchen: Die Gesamtkirche „ist vielmehr im eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder *einzelnen* lokalen Kirche *ontologisch* und *zeitlich* vorausliegende Wirklichkeit“ (Nr. 9). Die Universalekklesiologie wird somit im Schreiben eindeutig hervorgehoben, um dadurch zeigen zu können, dass das Amt des Petrusnachfolgers ein inneres Element jeder Ortskirche ist: Wir müssen „*das Amt des Petrusnachfolgers* nicht nur als einen »globalen« Dienst ansehen, der jede Teilkirche »von außen« erreicht,

betonten Vorstellungen über das universale Dienstamt und die Hervorhebung von Universalität der Kirche sicher an erster Stelle auf der Tagesordnung der Weltkonferenz gestanden. Allerdings erhob sich in Santiago ein Widerspruch gegen die Ansichten des Schreibens der Glaubenskongregation der römisch-katholischen Kirche, den der Bericht der Sektion II folgendermaßen formuliert:

Man kann mit Recht sagen, dass jede lokale Kirche eine konkrete Gestaltwerdung der katholischen Kirche ist, sofern sie in Gemeinschaft mit allen anderen Kirchen steht. Diese Feststellung wirft die Frage des Vorsitzes bei dieser Gemeinschaft von Kirchen auf. In gleicher Weise muss solchen kirchlichen Strukturen auf universaler Ebene die Gemeinschaft aller Ortskirchen und kirchlichen Gemeinschaften entsprechen. Durch gegenseitige Kommunikation erfolgt eine universale Teilnahme an den vielfältigen Bemühungen um die Inkulturation des Evangeliums. Ohne solche gelebte Gemeinschaft wären universalkirchliche Strukturen nicht glaubwürdig.³⁹

Die ökumenisch relevante Frage ist also in diesem Kontext, ob und inwieweit die katholische Theologie es fertigbringt, zwischen „dem Primat des Bischofs von Rom einerseits und seiner Ausübung und Formulierung andererseits“⁴⁰ zu unterscheiden. Ohne eine konsenswillige Antwort auf diese Frage wird der Primatsanspruch des Bischofs von Rom von den anderen Kirchen auch weiterhin als „das große ökumenische Hindernis“⁴¹ gelten.

3 *Koinonia* im Zeugnis für eine erneuerte Welt

In den letzten Jahrzehnten ist in der ökumenischen Bewegung unverkennbar eine Kluft entstanden zwischen den Bemühungen um die sichtbare Einheit der Kirche einerseits und das gemeinsame Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden

sondern *als schon »von innen her« zum Wesen der Kirche gehörig*“ (Nr. 13). Mit M.M. Garijo-Guembe muss dagegen in den Blick genommen werden, dass eine Sicht der Kirche als „Koinonia von lokalen Kirchen“ den Sinn der Universalkirche nicht ausschließt. Die entscheidende Frage ist aber, ob man unbedingt vom Vorrang der Universalkirche vor der lokalen Kirche sprechen muss. Geht man nämlich von der „Universalkirche als Koinonia von Kirchen“ aus, dann ist in der Diskussion darauf zu achten, dass die Autonomie der lokalen Kirchen und die Anerkennung der Leitungsfunktion des Bischofs von Rom einander nicht entgegenstehen und gegeneinander nicht ausgespielt werden. Geht man jedoch von der „Universalkirche als ontologischer Wirklichkeit“ aus, so kann eine echte Autonomie der lokalen Kirchen innerhalb der Ekklesiologie nur schwer ins Auge gefasst werden. (Vgl. GARIJO-GUEMBE, 327f.).

³⁹ „Bericht der Sektion II“, Nr. 29.

⁴⁰ GARIJO-GUEMBE, 327.

⁴¹ GARIJO-GUEMBE, 327.

und Bewahrung der Schöpfung andererseits.⁴² Auf der Weltkonferenz in Santiago behauptete sich dagegen wie ein durchlaufender ‚roter Faden‘ das Verlangen (schon von der Gesamtthemenstellung her: ‚Auf dem Weg zur *Koinonia* im Glauben, Leben und Zeugnis‘ und unter der Anregung der letzten Publikationen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung⁴³), den *Koinonia*-Begriff nicht nur unter dem Aspekt der Einheit im Glauben und im sakramentalen Leben, sondern auch auf „die Sendung und den Dienst in und an der Welt, die ethische Verpflichtung und die Solidarität mit den Armen und Schwachen“⁴⁴ hin auszulegen.

Schon das Diskussionspapier bringt eine für das ökumenische Bemühen außerordentlich bedeutsame Erfahrung zum Ausdruck, indem es formuliert, dass „alle Verwirklichungen sichtbarer Einheit unter den Kirchen sowohl die Erneuerung zerbrochener Beziehungen zwischen Gliedern der Kirche als auch Bemühungen um Erneuerung, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt einschließen müssen“.⁴⁵ Im Bericht der Sektion IV, der in Santiago die Aufgabe der Entfaltung des *Koinonia*-Begriffs unter dem Aspekt des Zeugnisses schwerpunktmäßig zufiel, heißt es: „Zeugnis sollte ein Hauptanliegen auf der Tagesordnung von Glauben und Kirchenverfassung bleiben. Dass Glauben und Kirchenverfassung integraler Teil des Ökumenischen Rates der Kirchen ist, unterstreicht die Überzeugung, dass Einheit im Glauben, aktives Eintreten für Gerechtigkeit und freudige Verkündigung Christi keine konkurrierenden Prioritäten sind, sondern einander ergänzende Antworten auf das eine Evangelium.“⁴⁶

Mit der bewussten und bedeutsamen Zusammenschau von Ekklesiologie und Ethik in Santiago⁴⁷ macht sich auch eine Grundtendenz bemerkbar, die das Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung zu

⁴² A. KLEIN, „Im Zeichen der *Koinonia*. Die fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung“, in *Catholica* [*Cath(M)*] 47 (1993), 310–318 hier 316f.

⁴³ KOMMISSION FÜR GLAUBE UND KIRCHENVERFASSUNG (Hgg.), *Kirche und Welt. Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft*, Frankfurt 1991; KOMMISSION FÜR GLAUBE UND KIRCHENVERFASSUNG (Hgg.), „Teure Einheit. Eine Tagung des ÖRK über *Koinonia* und Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“, in *ÖR* 42 (1993), 279–304.

⁴⁴ KLEIN, 317.

⁴⁵ *Auf dem Weg zur Koinonia*, Nr. 81.

⁴⁶ „Bericht der Sektion IV“, Nr. 7.

⁴⁷ Diese Zusammenschau von Ekklesiologie und Ethik ist nicht nur in der Sektion IV (vgl. vor allem: „Bericht der Sektion IV“, Nr. 25–32, im Blick auf die Umweltprobleme auch Nr. 33–37) bedacht worden. Vielmehr hat sie auch in den Berichten der anderen Sektionen einen eindeutigen Niederschlag gefunden. Vgl. „Bericht der Sektion I“, Nr. 4.21.23.32; „Bericht der Sektion II“, Nr. 7. 31.4; „Bericht der Sektion III“, Nr. 3.16.22.

einem „Definitionsmerkmal der Koinonia“⁴⁸ erhebt. Diese Akzentsetzung ruft allerdings die nicht unbegründete Befürchtung hervor, dass dadurch die konstitutive Priorität der Gabe Gottes in Wort und Sakrament leicht eingegeben werden könnte. Mit *K. Wilkens* ist in diesem Zusammenhang folgendes festzuhalten: „Das Kommen Gottes zu uns in Jesus Christus [...] (schafft) Kirche und Gemeinschaft der Kirchen, nicht etwa das gemeinsame Engagement für bestimmte ethische Anliegen. Wir [...] (sind) vereint in dem, was wir als Gabe empfangen, nicht in dem, was wir gemeinsam ins Werk setzten.“⁴⁹

4 *Koinonia* in der Perspektive des Gottesreiches

Hinter diesem in Santiago herausgestellten untrennbaren Zusammenhang von Ekklesiologie und Ethik ist die in der Canberra-Erklärung ausgesprochene⁵⁰ und in Santiago entfaltete⁵¹ Unterscheidung zwischen ‚*Koinonia* als Gabe‘ und ‚*Koinonia* als Berufung‘ zu erkennen sowie die Grundfrage, wie sich diese zwei Aspekte von *Koinonia* zueinander verhalten sollen. Die Differenz zwischen *Koinonia* als Gabe und als Berufung ist nach dem Diskussionspapier Ausdruck der eschatologischen Spannung, d.h. der bestehenden Spannung zwischen der von Gott *schon* gegebene *Koinonia* und deren *noch nicht*

⁴⁸ „Bericht der Sektion IV“, Nr. 25. Der Kontext dieser Bestimmung lautet im Text des Berichtes: „Es geht [...] bei dem durch Verkündigung und konkretes Handeln abgelegten Zeugnis für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung um Sein und Sendung der Kirche. Dies ist *ein Definitionsmerkmal der Koinonia* und zentral für unser Verständnis der Ekklesiologie. Die Dringlichkeit dieser Frage macht deutlich, dass unsere theologische Reflexion über die rechte Einheit der Kirche Christi zwangsläufig mit Ethik zu tun hat.“ („Bericht der Sektion IV“, Nr. 25, Hervorhebung im Text vom Verfasser). Der Sache nach wird diese Grundthese auch an anderen Stellen desselben Berichtes zum Ausdruck gebracht: „Dadurch, dass wir uns an Bemühungen um Gerechtigkeit, am gemeinsamen Handeln in Dienst und Verkündigung beteiligen, wird unser gemeinsames Leben in Christus aufbaut und zum Ausdruck gebracht.“ („Bericht der Sektion IV“, Nr. 3). Ähnlich auch unter Nr. 5: „Christliche *Koinonia*, die Gabe und Berufung Gottes ist, »damit die Welt glaube«, kann auch als eine Form des Widerstandes gegen jene Kräfte gesehen werden, die die umfassendere Gemeinschaft der Menschen zersplittern und zerstören wollen.“

⁴⁹ K. WILKENS, „Zum gemeinsamen Zeugnis für eine erneuerte Welt berufen. Die Arbeitsergebnisse der Sektion IV in Santiago“, in *ÖR* 43 (1994), 146–156, hier 151. Ergänzungen im Zitat vom Verfasser.

⁵⁰ W. MÜLLER-RÖMHELD (Hgg.), *Im Zeichen des Heiligen Geistes: Bericht aus Canberra 1991. Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des ÖRK*, Frankfurt, 1991, 173–176 (im Folgenden: *Canberra*), 2.1.

⁵¹ „Bericht der Sektion I“, Nr. 4–18 und 19–26.

erreichter voller Verwirklichung im Leben auf Erden.⁵² Eine solche Betrachtung der Kirche und der Menschheit in der Perspektive des Gottesreiches lässt aber nicht zu, dass die Priorität des Gabencharakters der *Koinonia* der Kirche vor deren Berufungsaspekt und die gegebene Differenz bzw. die gegenseitige Zuordnung der beiden Aspekte von *Koinonia* gegeneinander ausgespielt werden. So heißt es im Bericht der Sektion IV:

Die Kirche versteht sich selbst als Vorgeschmack und Erwartung der *Koinonia* der ganzen Schöpfung mit dem dreieinigen Gott durch den Leib Christi im Heiligen Geist. Es ist daher von entscheidender Bedeutung, dass Kirche, Menschheit und Kosmos ganzheitlich und in der Perspektive des Gottesreiches betrachtet werden. Das Reich Gottes ist eine Gabe und dessen Vollendung das Werk Gottes selbst. Als Teilhabende am trinitarischen Leben sind die Glieder der Kirche jedoch dazu aufgerufen, Gottes Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen (1Kor 3,9) bei der Verwirklichung der Werte des Gottesreiches in der Welt zu sein.⁵³

⁵² *Auf dem Weg zur Koinonia*, Nr. 36. Die *Koinonia* der Kirche als Aufgabe meint hier das Ziel der ökumenischen Bewegung: Die Überwindung der Spaltung und die sichtbare Einheit der Kirche. Demgegenüber werden im Bericht der Sektion I eher die ethischen Verpflichtungen gegenüber der gesamten Menschheit und der nichtmenschlichen Schöpfung entfaltet. (Vgl. „Bericht der Sektion I“, 20.21.23). Dadurch setzt man aber die *Koinonia*, zu der die Kirche berufen ist, mit ihrem Dienst an den Nöten der Menschheit und der nichtmenschlichen Schöpfung gleich. Nicht so das Diskussionspapier, das die *Koinonia* der Kirchen als Gottes Gabe und als im gemeinsamen Leben wie im ökumenischen Bemühen der Christen zu erfüllende Aufgabe betrachtet und behandelt: Als *Koinonia* ist die Kirche dazu berufen, ihren Dienst (*Diakonia*) an der Welt zu leisten. Das Diskussionspapier betont also im Zusammenhang mit ‚*Koinonia* als Aufgabe‘ den nach christlicher Überzeugung wichtigen Unterschied zwischen der spezifischen Aufgabe der Kirche, Menschen zur *Koinonia* mit dem dreieinigen Gott zu führen, und ihrer ethischen Verpflichtung gegenüber der Welt: „Im Üben der *Diakonia* sind Christen dazu berufen, sich mit allen Menschen guten Willens zusammenzuschließen, die dieselben moralischen Ziele verfolgen. Dennoch glauben sie, dass sie etwas Besonderes anzubieten haben, indem sie nicht nur der Menschheit bei ihrer Suche nach einem besseren Leben helfen, sondern auch um jene vollkommene *Koinonia* zu kennen und zu erfahren, die, so glauben sie, Gottes letzte Absicht für das Ganze der Schöpfung ist.“ (*Auf dem Weg zur Koinonia*, Nr. 39). Diese starke Akzentverschiebung zeigt sich auch darin, dass der Bericht der Sektion I die ethischen Verpflichtungen der Kirche unter dem Abschnitt ‚*Koinonia* als Berufung‘ abhandelt, wobei sie im Diskussionspapier unter dem Titel ‚*Koinonia* für die Versöhnung von Menschheit und Schöpfung‘ bedacht werden.

⁵³ „Bericht der Sektion IV“, Nr. 8.

„Die Dominante ist also die Perspektive des Reiches Gottes“, um mit *H. Döring* zu sprechen⁵⁴, und gerade in dieser Perspektive – wie der oben zitierte Text von Santiago aufzeigt – will die Wechselbeziehung von Kirche und Welt ins Auge gefasst werden. Denn die Kirche ist „jener Teil der Menschheit, der dazu geführt worden ist, die befreiende Wahrheit des Gottesreiches für alle Menschen immer umfassender zu bekräftigen“⁵⁵. In diesem Sinne darf auch *Koinonia* auf keinen Fall ekklesiozentrisch gemeint sein, denn „es geht letztendlich um die »Welt«; und allein für die Welt ist die Kirche gerufen, »prophetisches Zeichen« des Reiches Gottes zu sein“⁵⁶. In den ökumenischen Studien der jüngsten Zeit (auch in den Dokumenten von Santiago) wird der Begriff „prophetisches Zeichen“ neben „Mysterium“⁵⁷ dazu verwendet, das Verhältnis zwischen Kirche, Welt und Reich Gottes zu beschreiben. Eine Anwendung dieser Begriffe auf die Kirche ist zwar nicht in allen christlichen Traditionen üblich. Nichtsdestoweniger sind diese Begriffe aber dafür geeignet auszudrücken, dass „die Kirche eine Wirklichkeit ist, die ihre empirische, geschichtliche Gestalt transzendiert“, und dass sie, „bewegt durch den Heiligen Geist, nicht auf sich selbst verweist, sondern über sich selbst hinaus auf die Herrschaft Gottes“⁵⁸. Die Bestimmung der Kirche als ‚Mysterium‘ und ‚prophetisches Zeichen‘ schließt im Kontext von *Koinonia* mit ein, dass die Kirche das in Christus schon gegenwärtige Reich Gottes nicht nur ankündigt, sondern es durch ihre Teilnahme als Leib Christi am in Christus geoffenbarten Geheimnis Gottes und durch die Erfahrung der erlösenden Gemeinschaft mit Christus im Glauben schon vorwegnimmt. Gleichzeitig muss die Kirche, um ein „glaubwürdiges prophetisches Zeichen“ zu sein, ihr Versagen eingestehen und bereuen, um dadurch als „ein Zeichen der göttlichen Gnade und Hoffnung für eine gebrochene Welt“⁵⁹ zu wirken. Dabei wird sie sich ständig vom Geist Gottes erneuern lassen.

Zusammenfassend kann also aufgrund der bisherigen Untersuchungen festgehalten werden, dass der Begriff *Koinonia*, welcher auf der ÖRK-Vollversammlung in Canberra (1991) als Leitbegriff zur Beschreibung der Einheit der Kirche eingeführt wurde, durch seine Entfaltung in Santiago de Compostela seine erste Bewährungsprobe bestanden hat: „*Es gibt kein Zurück*“,

⁵⁴ H. DÖRING, „Auf der Suche nach der Einheit: Von der Konziliarität zur Koinonia“, in *Cath(M)* 48 (1994), 27–61, hier 54.

⁵⁵ *Auf dem Weg zur Koinonia*, Nr. 82.

⁵⁶ DÖRING, 34.

⁵⁷ „Bericht der Sektion IV“, Nr. 12; *Auf dem Weg zur Koinonia*, 83–87.

⁵⁸ „Bericht der Sektion IV“, Nr. 12; vgl. auch: *Auf dem Weg zur Koinonia*, Nr. 87.

⁵⁹ *Auf dem Weg zur Koinonia*, Nr. 84.

so heißt es in der Botschaft der Weltkonferenz in Santiago, „weder vom Ziel der sichtbaren Einheit noch von der einen ökumenischen Bewegung, in der sich das Streben nach der Einheit der Kirche und das Engagement für die Probleme der Welt miteinander verbinden“⁶⁰. Der Begriff *Koinonia* gibt dabei der Überzeugung Ausdruck, dass auch dort, wo noch kein theologischer Konsens besteht, zwischen den Kirchen eine, wenn auch unvollkommene *Koinonia* existiert: „Diese *Koinonia*, die wir miteinander teilen, ist nicht weniger als die versöhnende Gegenwart der Liebe Gottes [...], ein Geschenk, das wir nur dankbar annehmen können [...] Die *Koinonia*, die wir erfahren, drängt uns, nach jener sichtbaren Einheit zu streben, die in rechter Weise unsere *Koinonia* mit Gott und untereinander umfassen kann“⁶¹.

Mit der auch nach Santiago offen gebliebene Frage, woran der Grad der Vollkommenheit bzw. Unvollkommenheit dieser *Koinonia* zu messen ist, muss sich jedoch in der ökumenischen Diskussion unausweichlich auch *die Wahrheitsfrage* stellen, d.h. die Frage nach der Klärung und der Begründung des Wahrheitsanspruchs der Kirche im ökumenischen Kontext: „Denn in der Tat, der ökumenischen Bewegung wäre ihr eigentlicher Nerv abhanden gekommen, wenn sie sich entschlösse, die Wahrheitsfrage auszuklammern und sich auf das Ereignis der Begegnung von Teilwahrheiten zu konzentrieren, die alle in ihrem jeweiligen semantischen Orbit (Kontext) eine gewisse Plausibilität besitzen.“⁶²

Die Wahrheitsfrage stellt sich allerdings im ökumenischen Kontext nicht mehr in der stark konfessionell-apologetisch geprägten Form von: „Wer und

⁶⁰ „Auf dem Weg zu einer umfassenderen *Koinonia*. Botschaft der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung“ (im Folgenden: *Botschaft der Weltkonferenz*), in G. GABMANN, D. HELLER (Hgg.), *Santiago de Compostela 1993*, 213–215, hier Nr. 3.

⁶¹ *Botschaft der Weltkonferenz*, Nr. 4. Beim Konzept der *Koinonia* handelt es sich allerdings nicht um ein neues Modell der Einheit, sondern dieses Konzept bietet den biblischen Rahmen und die theologische Grundlage für verschiedene Modelle der Einheit. Vgl. *Auf dem Weg zur Koinonia*, Nr. 21.

⁶² P. FILIPI, „Ökumene an der Grenze. Die 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in der Sicht eines Teilnehmers aus bisher sozialistischem Kontext“, in *ÖR* 43 (1994), 29–36, hier 31. P. Filipi zeigt sich dessen bewusst, dass sich die Wahrheitsfrage nicht allen Beteiligten der ökumenischen Diskussion in gleicher Intensität stellt. Er weist allerdings darauf hin, dass die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung dazu besonders verpflichtet sei, innerhalb der ökumenischen Bewegung immer neu die Wahrheitsfrage zu stellen. Dies dürfte jedoch nicht auf eine Weise geschehen, die die Wahrheitsfindung mit der engen Beurteilung der Richtigkeit oder Unrichtigkeit der theologischen Lehren identifiziert, sondern, indem die Wahrheitsfrage in den Raum der Heiligen Schrift zurückverlegt wird, „wo sie sich nicht so schnell konzeptualisieren lässt und wo sie allen Beteiligten die gleiche Herausforderung und die gleiche Verheißung darstellt“. (FILIPI, 31).

wo ist die wahre Kirche?⁶³, sondern in ihrem ursprünglichen Sinn: „Worin gründet die Kirche Gottes und ihre Wahrheit und wie bleibt sie in dieser Wahrheit?“⁶³ Die ökumenische Fragestellung nach der wahren Kirche bedingt weiter die Frage nach den Kennzeichen der wahren Kirche. Nachdem eine grundsätzliche Übereinkunft in der früher noch äußerst kontroversen Grundfrage, ob es überhaupt sichtbare Kennzeichen der wahren Kirche geben kann, im ökumenischen Gespräch unter den Beteiligten möglich geworden ist⁶⁴, muss die weitere gemeinsame Verständigungsbasis, so wie dies ökumenische Entwicklungen jüngster Zeit andeuten, eine biblische sein: *die biblische Reich-Gottes-Botschaft*.⁶⁵ Das bedeutet, dass mit der Bestimmung der Einheit der Kirche als *Koinonia* auch die ökumenisch relevante Frage nach der wahren Kirche und ihren Kennzeichen in der Perspektive des Reiches Gottes betrachtet werden muss, wobei man die Kirche auch in diesem Zusammenhang als „Zeichen des Reiches Gottes“ in den Blick nehmen sollte: „Die Wahrheitsfrage in der einen Kirche ist nur lösbar, wenn die Kirche als Zeichen des Reiches Gottes verstanden wird und folglich das Verhältnis zwischen ihr und dem Reich Gottes Ausgangspunkt aller Betrachtung wird.“⁶⁶

Höchst bemerkenswert und für die ökumenische Entwicklung bedeutsam ist, dass die neuerliche ökumenische Diskussion um die Frage nach der wahren Kirche jene vier Merkmale – *Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität* – heranzieht, die bisher den Ausschließlichkeitsanspruch der römisch-katholischen Kirche untermauert haben. Die Beschäftigung mit diesen vier Merkmalen der Kirche ist vor allem dadurch möglich geworden, dass das gemeinsame Bemühen um die sichtbare Einheit der Kirche auch die Frage nach den anderen drei Merkmalen nach sich zieht. Außerdem sind diese Merkmale Gegenstand jenes Glaubensbekenntnisses der frühen Kirche, das auf dem Weg zur Verwirklichung der sichtbaren Einheit der Kirche als *Koinonia* eine immer

⁶³ H.J. POTTMEYER, „Die Frage nach der wahren Kirche“, in *Handbuch der Fundamentalthologie (HFTh)* 3, 212–241, hier 212. Ferner vgl. auch: H.J. POTTMEYER, „Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums“, in *HFTh* 4, 373–413.

⁶⁴ Zu den Schwierigkeiten, die sich protestantischerseits und katholischerseits im Kontext der Möglichkeit von Kennzeichen der wahren Kirche ergeben haben, vgl. POTTMEYER, „Die Frage nach der wahren Kirche“, 218f.

⁶⁵ POTTMEYER, „Die Frage nach der wahren Kirche“, 219f.

⁶⁶ DÖRING, 56. H. Döring fügt weiter hinzu: „Wenn nämlich die Wahrheitsfrage aus dem verengten historischen Begründungsrahmen gelöst ist, und die Bewahrung jeder Kirche ausschließlich von der inhaltlichen Entsprechung zwischen Kirche und Reich Gottes her angegangen wird, ist damit zweifelsohne der Rahmen für die Lösung unseres Gesamtproblems angedeutet.“ (DÖRING, 56).

größere Rolle spielt.⁶⁷ Mit *H.J. Pottmeyer* ist festzustellen, dass heute eine ökumenische Verständigung über die Frage nach der wahren Kirche und ihre Kennzeichen anhand der vier Merkmale möglich erscheint.⁶⁸ Als Wesenseigenschaften der wahren Kirche müssen allerdings die einzelnen Merkmale jenseits der katholisch-protestantischen Kontroverse um die Kennzeichen der wahren Kirche auf ihre neutestamentlich-biblischen Grundlagen zurückgeführt und in den Kontext der biblischen Reich-Gottes-Botschaft gestellt werden. Das setzt aber wiederum voraus, dass man die Betrachtung der Kirche als ‚Zeichen des Reiches Gottes‘ nicht aus dem Blick verliert.

Dr. János Vik
Babeş-Bolyai Universität
Römisch-Katholisch-Theologische Fakultät
I. Maniu nr. 5
RO – 400095 Cluj-Napoca, Rumänien
janos.vik@web.de

⁶⁷ Vgl. dazu die Ausführungen dieser Untersuchung zur Bedeutung des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel für die Einheit der Kirche als *Koinonia* im Kapitel 1: ‚Das gemeinsame Bekenntnis des einen Glaubens‘.

⁶⁸ POTTMEYER, „Die Frage nach der wahren Kirche“, 222.

DER HEILIGE AUGUSTINUS ÜBER DIE TAUFEN IN „*DE BAPTISMO LIBRI SEPTEM*“ UND SEINE STELLUNGNAHME ZU DER LEHRE DES HEILIGEN CYPRIAN

EDE CSONT

Zusammenfassung. Da in letzter Zeit Stimmen laut wurden, welche die Ökumene als einen Bruch mit der Tradition der katholischen Kirche werten, gilt es aufzuzeigen, dass der ökumenische Gedanke zum Wesen des Christentums gehört. Das Urchristentum hatte einen wachen Sinn für die Einheit der Kirche. Man kann nicht behaupten, Christ zu sein, und zugleich sich nicht für die Einheit der Kirche einzusetzen.

Die Einheit der Kirche gründet in der einen Taufe, die uns zu Christen macht. Der Umstand, dass Christen heute wechselseitig ihre Taufe anerkennen können, beruht nicht zuletzt auf einer Theologie, die vom heiligen Augustinus im „*De baptismo, libri septem*“ entfaltet wird.

1982 gab die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung das Konvergenzdokument „*Taufe, Eucharistie und Amt*“ heraus. Die Antworten der christlichen Gemeinschaften auf dieses Dokument bezeugen ein beachtliches Maß an Übereinstimmung untereinander. Das den christlichen Gemeinschaften Gemeinsame ist mehr und bedeutender als das Trennende. Somit wählte ich diese zwei Werke als Grundlage für meine Arbeit über die Taufe aus der Sicht der Christlichen Einheitsbewegung.

Schlagwörter: akribeia, character indelibilis, chrisma/Myron, impositio manuum, mysterion (mysterium), sacramentum, signum sacramenti, res sacramenti

1 Geschichtlicher Kontext

Im Folgenden geht es nicht darum das Leben und die Wirkungsebene zwei großen Heiligen des Christentums, Cyprian und Augustinus, vorzustellen, da eine entsprechend ausführliche Biographie vielerorts nachgelesen werden kann. Ich beschränke mich darauf die Aspekte hervorzuheben, die für das Verständnis ihrer Stellungnahme zur Gültigkeit der Sakramente außerhalb der katholischen Gemeinschaft von Bedeutung sein können.

Vor allem ist zu betonen, dass es sich Augustinus und noch weniger Cyprian leisten konnten als Theologen bequem am Tisch zu sitzen und nach Belieben die eine oder andere theologische Frage zu erörtern. Die Kirchenväter waren im wahrsten Sinne des Wortes „*patres*“, Seelsorger und Hirten für das Volk Gottes, so dass bei ihnen Lebenswandel und theologische Reflexion nicht voneinander zu trennen sind. Ihre Schriften entstehen aus pastoraler Notwendigkeit als Antwort auf die schwierigen Probleme ihrer Zeit. Dadurch, dass die Theologie der Kirchenväter im alltäglichen Leben verankert ist, weist

sie Lebendigkeit und Frische auf, ist aber an ihren Kontext so stark gebunden, dass sie aus ihrem „Sitz im Leben“ entfernt leicht missverstanden werden kann.

In dem Ringen um den rechten Glauben reagieren die Kirchenväter auf die Übertreibungen der Häretiker oft mit einer Übertreibung in die entgegengesetzte Richtung. Deswegen kann der Leser die Tragweite der Gedanken eines Kirchenvaters nur dann richtig einschätzen, wenn er sich zugleich die geschichtliche Lage vor Augen hält, aus der die entsprechenden Schriften erwachsen sind. Sowohl Cyprian als auch Augustinus haben denselben Grundanliegen. Sie wollen die Einheit der Kirche beschützen und in dieser Einheit die Gläubigen für Christus zu bewahren (vgl. Joh 17,12-21). Wenn sie trotzdem verschiedene ekklesiologische Einstellungen vertreten und zum Teil entgegengesetzte Entscheidungen treffen, so ist das vom geschichtlichen Hintergrund her zu verstehen.¹

1.1 Cyprian

Ein wahrhaft hervorragender Charakter musste Cyprian sein um all die Probleme zu bewältigen, die ihm als junger Metropolit von Karthago und Primas von Afrika begegneten. Zudem kommt noch hinzu, dass er selbst in kirchlichen Angelegenheiten unerfahren war, da er erst kurz zuvor zum Christentum konvertiert und zum Priester geweiht worden war. Kaum wurde er zum Bischof geweiht, so kam eine heftige Christenverfolgung über die Kirche, die sich für ihn und das afrikanische Christentum als eine harte Probe erweisen sollte.²

In der Christenverfolgung (249-251) unter dem Kaiser Decius haben viele Christen ihrem Glauben abgesagt, um der Folter oder dem Märtyrertod zu entkommen. Diese waren die sogenannten „*lapsi*“ (die „Gefallenen“, d.h. die, welche dem kaiserlichen Befehl folgend den Götzen geopfert haben). Die Frage um ihre Wiederaufnahme in die Kirche teilte das nordafrikanische Christentum in drei Parteien: Laxisten, Katholiken und Rigoristen.

¹ ZAMFIR K., *A katolikus-protestáns egyháztani párbeszéd eredményei*, Kolozsvár, 2007, 27: „[...] noha mind Cyprianus, mind Ágoston az egyház egységét tartja szem előtt, vagy éppen mivel ezt akarja megőrizni, de más történelmi kontextusban, a két egyház- atya eltérő egyházzsemléletet képvisel. [...] az eltérő történelmi helyzet magyarázatot adhat egy ellentétes előjelű döntésre, és ebből következik, hogy a történelmi kontextus ismerete fontos egy ekkleziológiai alapállás értelmezése szempontjából.“

² J. ERNST, *Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche*, Mainz, 1901, 84: „Cyprian muss sich als junger Bischof in einer schweren Situation behaupten: Verfolgung und die Lapsi, Novatian als Gegenspieler, er hat die Flucht ergriffen. Eigentlich hatte er während seiner ganzen Bischofszeit keine Ruhe, mal abgesehen von den ersten anderthalb Jahren.“

Die Laxisten stellten die Notwendigkeit einer Versöhnung der „*lapsi*“ mit der Kirche in Frage und nahmen diese mit Leichtigkeit in der christlichen Gemeinschaft wieder auf. Ein Gegenpol dazu bildeten die Rigoristen, die während des irdischen Lebens eine Versöhnung der Gefallenen mit der Kirche für ausgeschlossen hielten und diese Christus in der Jenseits vorbehalten wollten. Die Katholiken begrenzten die Praxis der „*lapsi*“, sich auf die Briefe der Märtyrer und Bekenner zu beziehen, um die Versöhnung zu erlangen. Gleichzeitig waren sie aber bereit, die „*lapsi*“ in die Kirche nach einer entsprechenden Zeit der Buße wieder aufzunehmen. Cyprian hatte die schwere Aufgabe diese drei Parteien miteinander zu versöhnen und dadurch die Einheit der Kirche zu bewahren. Bald stand die Frage um die Notwendigkeit der Wiedertaufe im Mittelpunkt der Dispute, da die Rigoristen diejenigen wiedertaufte, die von den Katholiken zu ihnen hinübergegangen waren.³ Zusätzlich hatte jede häretische oder schismatische Gruppe ihre eigenen Konvertiten aus der Reihe der Heiden, die innerhalb der entsprechenden Partei getauft wurden.⁴

Angesichts dieser schwierigen Situation betont Cyprian die Einheit der Kirche und entfaltet seine Theologie zu Gültigkeit der Taufe außerhalb der katholischen Kirche:

Cyprian ist von seiner Veranlagung her kein Philosoph und Theologe, sondern ein Mann der Praxis. Daher richtet sich auch seine schriftstellerische Tätigkeit nicht darauf, neue und tiefe Gedanken vorzutragen, sondern er nimmt in seinen Werken zu aktuellen Fragen, die das Leben der Kirche betreffen, Stellung. Sein Interesse gilt also der durch Häresien gefährdeten Einheit der Kirche, der Frage der Rekonziliation von Gefallenen und in bezug auf die Taufe der Frage der Gültigkeit der Häretikertaufe. Von seiner praktischen Einstellung ist auch seine Theologie beeinflusst; während er an sich den Gedanken Tertullians folgt, weicht er dort von diesen ab, wo sie einseitig, übertrieben und damit auch wirklichkeitsfremd sind.⁵

³ J.P. BURNS, *Cyprian the Bishop*, London, 2002, 100: „The laxist practice remains unknown but the rigorists rebaptized converts from the Catholic communion. The Catholic bishops debated the necessity of rebaptizing a convert who had originally been baptized in a competing communion.“

⁴ E.NAGEL, *Kindertaufe und Taufaufschub: der Praxis vom 3. c 5. Jh. in Nordafrika u. ihre theol. Einordnung bei Tertullian Cyprian u. Augustinus*, Frankfurt am Main, 1980, 83: „Die Frage wurde in dem Augenblick akut, als die Anhängerschaft häretischer Gemeinschaften nicht mehr nur aus ehemaligen Katholiken bestand, sondern Heiden in diesen Gemeinschaften getauft wurden und dann später in die katholische Kirche aufgenommen werden wollten.“

⁵ NAGEL, 82.

Tatsächlich folgt Cyprian in seinen Entscheidungen der nordafrikanischen Tradition. Ein bedeutender Vertreter dieser Tradition war unter anderem Tertullian, in dessen „*De Baptismo*“, die erste Stellungnahme gegen die Gültigkeit der Häretikertaufe zu finden ist.⁶ Eine Synode von Karthago um 220 unter Bischof Agrippinus bekräftigte diese Auffassung. Im Osten verbreitet sich diese Praxis außer Nordafrika vor allem in Kleinasien.⁷

In der Auseinandersetzung um die Taufe vermutet J. P. Burns⁸ zwei Phasen unterscheiden zu können. Dementsprechend geht es in der ersten Phase (254–255) um den Konflikt mit den Laxisten, in der zweiten Phase (255–256) um den mit den Rigoristen. Die Rigoristen unter der Führung des Novatus⁹ trennten sich von der Kirche und verschmolzen später mit der rigoristischen Partei des Novatianus¹⁰ aus Rom. Die Laxisten haben wahrscheinlich keine Christen wiedergetauft, sondern sie taufte nur die Heiden, welche zu ihnen gekommen waren. In der ersten Phase der Auseinandersetzung fragte man sich, ob diese Heiden, die ja im Schisma getauft wurden, bei ihrer Aufnahme in die katholische Kirche wiedergetauft werden müssen.

Mit dem Auftreten des Schismas um Novatianus wurde auch die Position Cyprians härter. Es ging nicht mehr um „Gefallenen“, die aus der Kirche wegen ihrer Sünde für eine Zeit der Buße entfernt wurden, sondern um Schismatiker, die sich aus eigener Entscheidung von ihren Bischöfen getrennt hatten und die eine Kirche Gottes verlassen hatten.¹¹

⁶ P. SINISCALCO, „Tertulliano“ in A. DI BERARDINO (Hg.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 3, Genova, 2008, (im Folgenden: *NDPAC*), 5306.

⁷ H. JEDIN (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, I, Freiburg im Breisgau, 1973, 404.

⁸ BURNS, 106–108; 130–131.

⁹ Novatus war Priester in Karthago und widersetzte sich der Wahl des heiligen Cyprianus zum Bischof (vgl. R. POSE, „Novato di Cartagine“, in *NDPAC*, 3551–3552).

¹⁰ Novatianus spaltete im 251 die römische Gemeinschaft, als er die Wahl des heiligen Cornelius zum Bischof von Rom nicht anerkannte und sich selbst zum Bischof weihen ließ. Damit wurde er der erste Gegenpapst. Er suchte Kontakte und Anerkennung auch in Karthago, wo Maximus zum Bischof der novazianischen Schisma eingesetzt wurde (vgl. P. MATTEI, „Novaziani“, in *NDPAC*, 3552–3556; H.J. VOGT, „Novaziano“, in *NDPAC*, 3556–3559).

¹¹ BURNS, 117: „In many of these arguments, it will have been noted, Cyprian assumed a more severe stance toward the followers of Novatian than he had taken toward the adherents of that schism treated in the earlier letters. Those who left the sanctuary established by God in the unity of the church were responsible for their own destruction, he asserted, since unlike the lapsed, they were not cast out by the bishops but had departed of their own accord.“

Es ist die Einheit der Kirche, die Cyprian am Herzen liegt und die er durch das Auftreten der Häresien und Schismen gefährdet sieht. Um die Wahrheit der einen Kirche Christi herauszustellen, ist er nicht gewillt, Zugeständnisse an die Schismatiker zu machen, da sie das als eine Anerkennung ihres Existenzrechtes deuten könnten.¹²

Mit dem novatianischen Schisma tritt auch ein weiterer Aspekt in den Vordergrund: die Novatianer haben sich zwar von der Kirche getrennt, waren aber vom Glauben her nicht als häretisch zu betrachten. In den Augen Cyprians machte aber diese Tatsache die Novatianer nicht weniger schuldig, um so mehr, da die Autorität Cyprians eben von den Novatianern am stärksten auf die Probe gestellt wurde. Es ist kein Wunder, dass er auf die Anfrage eines gewissen Magnus, ob man die Taufe der Novatianer nicht als gültig betrachten könnte,¹³ die Antwort Cyprians negativ ausfällt.¹⁴ Es geht nicht um eine theologisch reflektierte Antwort, sondern um die Bestreitung der Anmaßung der Novatianer, als Kirche Gottes Werke der Heiligung vollbringen zu können.

[A]lle Ketzer und Abtrünnigen ohne Ausnahme haben keinerlei Macht noch Recht. Deshalb darf und kann auch Novatianus keine Ausnahme bilden, sondern da er außerhalb der Kirche steht und gegen den Frieden und die Liebe Christi verstößt, so ist er gleichfalls zu den Widersachern und Antichristen zu rechnen.¹⁵

¹² CYPRIANUS, *epist.* 74.8 / 364–365: „merito et sic in dies singulos schismata et haereses surgunt, crebrius adque uberius excrescunt, ut serpentinis crinibus pullulantes aduersus ecclesiam Dei maioribus uiribus uenenorum suorum uirus expromunt, dum illis aduocatione quorundam et auctoritas praestatur et firmitas, dum baptisma eorum defenditur, dum fides, dum ueritas proditur, dum id quod contra ecclesiam foris geritur intus in ipsa ecclesia uindicatur.“ in *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Wien, (im Folgenden: *CSEL*), 3/2, 806; vgl. *epist.* 71.2 / 333–334, in *CSEL* 3/2, 772–773.

¹³ O. BARDENHEWER, (Hg.), *Des Heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Briefe, Einleitung zum 69. Brief*, München, 1928, 305–306: „Für Cyprian wurde gerade die novatianische Sekte der Anlass, dass er in diesen bedenklichen Streit [es geht um den Streit mit Papst Stephanus] verwickelt wurde. Ein gewisser Magnus stellt an ihn die Frage, ob auch, die Novatianer bei, ihrer Rückkehr zur Kirche die Taufe empfangen müssten.“

¹⁴ W.-D. HAUSCHILD, *Lehrbuch der Kirchen und Dogmengeschichte*, 1, Gütersloh, 1995, 92–93.

¹⁵ CYPRIANUS, *epist.* 69.1 / 307: „[...] omnes omnino haereticos et schismaticos nihil habere potestatis ac iuris. propter quod Nouatianus nec debet nec potest excipi quo minus ipse quoque extra ecclesiam consistens et contra pacem et dilectionem Christi faciens inter aduersarios et antichristos computetur.“ in *CSEL* 3/2, 749.

Cyprian hört nicht auf, anhand der Heiligen Schrift (Lk 11,23; 1Joh 2,18-19; Mt 18,17; Hld 6,8; 4,12) zu beteuern, dass nichts von dem, was die Häretiker und Schismatiker machen, vor Gottes Angesicht Gültigkeit haben kann.¹⁶

Einen wichtigen Moment in der Kontroverse um die Wiedertaufe stellte die Synode von Karthago im Frühjahr 256 dar, auf der die ganze nordafrikanische Kirche sich die Stellung Cyprians zu Eigen machte. Die Beschlüsse dieser Synode schickte Cyprian zusammen mit den Beschlüssen der Synode aus dem Jahr zuvor sowie seinen Briefwechsel zum Thema an Papst Stephan I. Stephan aber wies die afrikanische Praxis als irrtümlich zurück und drohte mit der Exkommunikation.

H. Jedin wertet es als eine „merkwürdige Inkonsequenz“ seitens Cyprian, dass dieser zwar überzeugt ist im Recht zu sein und trotz der Wichtigkeit der Frage schreibt, er wolle seine Meinung niemandem aufdrängen.¹⁷ B. Neunheuser dagegen nimmt an, dass Cyprian in der Frage der Wiedertaufe nur eine diszipliniere Angelegenheit sah und deswegen nicht in aller Schärfe gegen Rom seine Position behauptete,¹⁸ wo er doch zu anderen Gelegenheiten auf sein Recht durchaus zu bestehen wusste.¹⁹ Wahrscheinlich spielten für das Verhalten Cyprians all diese Faktoren eine Rolle. Er beachtete das Recht eines jeden Bischofs, seine Entscheidungen zu treffen, und wollte die nordafrikanischen Traditionen anderen Regionen nicht aufdrängen.²⁰ Entscheidend mag jedoch seine Friedfertigkeit gewesen sein, wie auch die Tatsache, dass er sicher die hohe Autorität Roms anerkannte, auch wenn nicht im Sinne eines Primats,

¹⁶ P. HINCHLIFF, *Cyprian of Carthage and the unity of the Christian Church*, London, 1974, 93: „Again and again Cyprian hammers home the point that nothing done by the heretic, who stands outside the church, has the slightest value in the sight of God.“

¹⁷ JEDIN, *Handbuch*, I, 405.

¹⁸ B. NEUNHEUSER, *Taufe und Firmung*, Freiburg im Breisgau, ²1983, 57: „So ehrend das für Cyprians Friedfertigkeit ist, so zeigt es doch, dass er in dieser Angelegenheit nur eine diszipliniere Sache sieht und ihren vollen Ernst nicht erfasst hat. Ganz anders und von grundsätzlicher Schärfe war Roms Verhalten.“

¹⁹ W. MARSCHALL, *Karthago und Rom*, Stuttgart, 1971, 92: „Auch sonst erscheint Cyprian durchaus nicht als ein nachgiebiger Mensch; er weiß sehr wohl auf seinem Recht zu bestehen. So ist es auffällig, dass er aus der bestehenden Lage nicht die letzten Konsequenzen gezogen hat [...]. Cyprian sah Rom wohl mit anderen Augen als die übrigen Bischofssitze.“

²⁰ CYPRIANUS, *epist.* 72.3 / 334–335, in *CSEL* 3/2, 777–778; HINCHLIFF, 92: „Variation in custom from place to place, the right of the bishop to judge for himself, the importance of the ‚bond of peace‘ which is stronger than difference of opinion, are all crucial to Cyprian’s thought.“

wie wir es heute verstehen.²¹ Umso mehr mag es ihn gekränkt haben, auf seine Friedfertigkeit aus Rom kein Entgegenkommen zu erhalten, zumal er diese Unterstützung angesichts der Lage in Nordafrika dringend nötig gehabt hätte.

Mit dem Martyrium des Papstes Stephan 257, und des Bischofs Cyprian am 14. September 258 sollte es vorerst in der schwierigen Frage der Ketzertaufe zur Ruhe kommen, auch wenn das Thema noch lange nicht als beendet gelten sollte.²² Es bleibt offen, wie der Streit zu Ende gegangen wäre, wenn die beiden Metropoliten nicht frühzeitig gestorben wären. Jedenfalls ist festzuhalten, dass beide eine ähnlich große moralische Autorität besaßen.²³ Daher finden sich in späterer Zeit Vertreter sowohl der einen als auch der anderen Position.

Zu der Auswirkung der Stellungnahme Cyprians, die sich nicht nur auf die nordafrikanische Christenheit sondern weit über dessen Grenzen hinaus entfalten sollte, ist es aufschlussreich aus dem Brief von Dionysius (Metropolit von Alexandria),²⁴ an Xystus, dem Nachfolger Stephans, in der Wiedergabe des Eusebius von Cäsarea einige Zeilen zu lesen:

Er [Stephanus] hatte seinerzeit bezüglich Helens, Firmilians und aller Bischöfe Ciliciens, Kappadoziens und ebenso Galatiens sowie sämtlicher daran angrenzender Provinzen geschrieben, dass er mit ihnen keine Gemeinschaft mehr haben wolle aus eben diesem Grunde, weil sie - wie er sagt - die Häretiker wieder taufen. Bedenke doch die Wichtigkeit der Sache! Es sind nämlich, wie ich erfahre, in den ansehnlichsten Versammlungen der Bischöfe tatsächlich Beschlüsse in dieser Sache gefasst worden, dass die, welche von Häresien herkommen, zuerst den Katechumenenunterricht erhalten und dann von dem Schmutze des alten

²¹ MARSCHALL, 100: „Der Bischof von Rom bildet bei Cyprian einen Einheitsfaktor und besitzt ein ‚Mehr‘ an Vollmacht. Wie weit aber dieser Einheitsfaktor wirkt und wie beschaffen dieses Mehr an Vollmacht ist, das ist Cyprian wohl selbst nicht klar. Er betont die Einheit der Gesamtkirche wie auch einen ‚primatus‘, einen Vorrang Roms; zugleich besteht er auf den Rechten des örtlichen Episkopates.“

²² JEDIN, *Handbuch*, I, 406.

²³ V. SAXER, „Cipriano di Cartagine“, in *NDPAC*, 1031–1032: „Si sarebbe giunti alla scomunica reciproca, se la Provvidenza non avesse riportato la pace, richiamando a sé il papa Stefano? Non si sa, ma certo la controversia battesimale che oppose Stefano a C[ipriano] mostra che godevano di pari autorità morale agli occhi dei contemporanei.“

²⁴ Dionysius († cca. 265), hat versucht in der Auseinandersetzung zwischen Stephan und Cyprian zu vermitteln, indem er in den Briefen, die er an Stephan richtete, Cyprian zur Seite stand (vgl. P. NAUTIN, P. PRINZIVALLI, „Dionigi di Alessandria“, in *NDPAC*, 1431–1432).

und unreinen Sauerteiges abgewaschen und gereinigt werden sollten. Über diese ganze Angelegenheit habe ich flehentlich an ihn geschrieben.²⁵

1.2 Augustinus

Wenn zur Zeit Cyprians die Novatianer und die „*lapsi*“ die Rolle der Gegenspieler inne hatten, so übernahmen diese Rolle für Augustinus die Donatisten.

Anlass der tiefgreifenden Spaltung innerhalb der afrikanischen Kirche war die Bischofsweihe von Caecilian zum Metropolit von Karthago im Jahre 312. Die Weihe wurde von einer gegnerischen Gruppe mit der Begründung nicht anerkannt, unter den Weihenden Bischöfen gäbe es „*traditores*“, d.h. solche, die zur Zeit der Verfolgung (303–305) die heiligen Bücher ausgeliefert hätten. Aus dieser Gruppe entstanden die Donatisten, benannt nach ihrem zweiten Bischof Donatus.²⁶ Die Gründe der Spaltung aber lagen viel tiefer.

Die Kirche Nordafrikas konnte sich einer reichen Tradition rühmen, was zu einem starken Selbstbewusstsein führte. Wiederum wurde die nordafrikanische Christenheit dadurch verführt, die Weltkirche aus dem Blick zu verlieren und ihre eigene Normen und Traditionen (schließlich auch Entscheidungen) als bindend für alle zu betrachten. Zudem kommt noch, dass es soziokulturelle Spannungen zwischen Nordafrika (vor allem Numidien) und dem römischen Reich gab. Der Donatismus lebte von der rigoristischen Tradition Nordafrikas und von der Unzufriedenheit mit der politischen und gesellschaftlichen Lage. Jede schismatische Gruppierung erstarrt zwangsläufig in ihren Strukturen und ihrer Ideologie, da sie vom Leben der Weltkirche abgeschnitten ist. Auch die Donatisten hatten dieses Schicksal: sie waren nicht fähig zu erkennen, dass mit dem Kaiser Konstantin eine christliche Ära angebrochen war, und betrachteten den Kaiser weiterhin als Feind der Christenheit und schätzten das Märtyrertum als Zeugnis ihrer Rechtgläubigkeit. Im Gefolge Tertullians und Cyprians

²⁵ EUSEBIUS VON CÄSAREA, *Kirchengeschichte*, 7.5.4-5/ 324: „ἐπεστάλχει μὲν οὖν πρότερον καὶ περὶ Ἑλένου καὶ περὶ Φιρμιλιανοῦ καὶ πάντων τῶν τε ἀπὸ Κιλικίας καὶ Καππαδοχίας καὶ δῆλον ὅτι Γαλατίας καὶ πάντων τῶν ἐξῆς ὁμοροῦντων ἔθνων, ὡς οὐδὲ ἐχείνοις κοινωνήσων διὰ τὴν αὐτὴν αὐτὴν αἰτίαν, ἐπειδὴ τοὺς αἰρετικούς φησὶν, ἀναβαπτίζουσιν. καὶ σκόπει τὸ μέγεθος τοῦ πράγματος. ὄντως γὰρ δόγματα περὶ τούτου γέγονεν ἐν ταῖς μεγίσταις τῶν ἐπισκόπων συνόδοις ὡς πυνθάνομαι, ὥστε τοὺς προσιόντας ἀπὸ αἱρέσεων προχατηγηθέντας εἶτα ἀπολούεσθαι καὶ ἀνακαθαίρεσθαι τὸν τῆς παλαιᾶς καὶ ἀκαθάρτου ζύμης ῥύπον. καὶ περὶ τούτων αὐτοῦ πάντων δεόμενος ἐπέστειλα“, in J.-P. MIGNE (Hg.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, 20, Paris, 1857, (im Folgenden: PG), 645.

²⁶ Donatus organisiert 317–347 als donatistischer Bischof von Karthago die donatistische Kirche Afrikas. Er wird 347 in Exil geschickt, wo er gegen 355 stirbt (vgl. W.H.C. FRENCH, „Donato di Cartagine“, in *NDPAC*, 1495–1498).

entwickelten sie eine Theologie der makellosen Kirche als das leidende Volk Gottes und Gemeinschaft der Heiligen.²⁷

Angesichts der Hartnäckigkeit der Donatisten gab Konstantin sein anfängliches Bemühen, die Einheit der Kirche wieder herzustellen, auf. Die Donatisten durften 321 aus der Verbannung zurückkehren. Danach, konnten sie ihre Lage so sehr ausbauen, dass sie Mitte des 4. Jh. tatsächlich als die wahre Kirche in Afrika erschienen:

Donatus konnte sich tatsächlich als Primas von Afrika fühlen, als er gegen Ende von Konstantins Regierung rund 270 Bischöfe zu einer Synode in Karthago um sich versammelte, auf der man über die Aufnahmebedingungen für Katholiken in die donatistische Kirche beriet.²⁸

Augustinus wird mit der schwierigen Situation des afrikanischen Christentums nach seiner Weihe zum Bischof von Hippo (um 396) konfrontiert.²⁹ In der Auseinandersetzung mit den Donatisten hat er den Vorteil, dass er selbst aus Afrika stammt und mit der nordafrikanischen Denkart und Tradition vertraut ist. Zudem ist er in der Lage diese Denkart kritisch zu überprüfen, da er auch mit den kirchlichen Traditionen Mailands und der italischen Halbinsel vertraut ist. Augustinus empfing nicht nur die Taufe durch Ambrosius sondern auch Anregungen zu seiner Theologie. Als Bischof setzt er all seine Fähigkeiten ein, um gemeinsam mit seinen katholischen Mit-bischöfen die Einheit der katholischen Kirche wieder herzustellen.³⁰ Genau wie Cyprian ist auch Augustinus als guter Hirte besorgt um das Seelenheil der Menschen und hält ihnen die Einheit der Kirche als das höchste Gut vor den Augen, um derentwillen er keine Mühe scheut:

Für das Verständnis Augustins ist es entscheidend zu erkennen, dass das zentrale Motiv für sein persönliches Engagement in dieser Frage die als hohe Verantwortung empfundene seelsorgerische Sendung war, die ihm Anvertrauten in der Kirche zu bewahren, die anderen für die Kirche und die von ihr verkündete Wahrheit wiederzugewinnen. Diese pastorale Pflicht ist der eigentliche Schlüssel zum Begreifen der unermüdlichen und vielfältigen Aktivität des Bischofs von Hippo, die fast dreißig Jahre

²⁷ W.H.C. FRENCH, „Donatismo“, in *NDPAC*, 1481–1492.

²⁸ JEDIN, *Handbuch*, II, 143.

²⁹ A. TRAPÈ, „Agostino di Ippona“, in *NDPAC*, 149–150.

³⁰ A.-N. LA BONNARDIÈRE, „Aurelius episcopus“, in C. MAYER (Hg.), *Augustinus-Lexikon*, Basel, 1996 ff., (im Folgenden: *AL*), 558: „Vis-à-vis du donatisme, tout l’effort de l’épiscopat catholique d’Afrique à partir de 401–403 fut d’obtenir la réunion d’une conférence des évêques catholiques et donatistes en vue de mettre fin au schisme et de rétablir l’unité de l’Eglise.“

hindurch seine ganze geistige und physische Kraft, zuweilen bis zur Erschöpfung, in Anspruch nimmt. Auf diese mit heißem Herzen unternommenen Bemühungen fiel jedoch bald der Raureif der Enttäuschung.³¹

Die donatistische Kirche radikalisierte sich unter der gewalttätigen und engsichtigen Leitung von Primianus³² immer mehr, was nicht nur außerhalb dieser Bewegung zu Unbehagen führte, sondern auch innerhalb der Donatisten Spaltungen verursachte.³³ Die extremste Gruppierung innerhalb der Donatisten bildeten die „*circumcelliones*“, welche sich auch vor Gewalt nicht sträubten um ihre Interessen zu vertreten und dadurch den Frieden in ganz Afrika gefährdeten.³⁴ Angesichts dieser Tatsachen musste Augustinus einräumen, dass mit den Donatisten nicht zu verhandeln war. Obwohl die Friedfertigkeit Cyprians für Augustinus immer ein Vorbild blieb, musste er zunehmend feststellen, dass seine Vorstellung von einer friedfertigen Diskussion nicht in Erfüllung ging, sondern die donatistischen Überfälle sogar die Verkündigung der katholischen Wahrheit gefährdeten. Augustinus musste sich den Spielregeln der Donatisten anpassen, und die staatliche Gewalt gegen sie zu Hilfe rufen.³⁵

Nun aber beriefen sich die Donatisten, um sich zu rechtfertigen, auf denselben Cyprian, dessen Autorität auch Augustinus ohne weiteres anerkannte. Man muss zugeben, dass sie mit ihrer Theologie der reinen Kirche, in der die Würde der Sakramente durch der Würde ihrer Amtsträger gesichert ist, eigentlich das Erbe Cyprians weiterführten.³⁶ Augustinus musste herausstellen,

³¹ JEDIN, *Handbuch*, II, 155.

³² W.H.C. FREND, „Primiano di Cartagine“, in *NDPAC*, 4326.

³³ JEDIN, *Handbuch*, II, 152: „Nach dem Tode Parmenians betraute man Primian mit der Leitung der donatistischen Kirche, eine Wahl, die sich als schwerer Missgriff erweisen sollte. Denn mit ihm wurde an Stelle des besonnenen Parmenian der Vertreter einer extremen Gruppe berufen, der auch persönlich zum Radikalismus neigte, demagogisch die Instinkte der Massen ansprach und für das eigentlich Religiöse nur ein verkümmertes Organ besaß. Sein autoritäres Regiment erregte alsbald Widerspruch, zu dessen Wortführer sich sein eigener Diakon Maximian, ein Nachkomme des großen Donatus, machte.“

³⁴ G. BONNER, „Augustinus (uita) – circumcellionen“, in *AL*, 540: „It was this element of implacable obstinacy in Donatism, of which the circumcelliones were the active expression, which rendered futile A[ugustine]s hopes of reuniting African Christians by irenic methods and transformed him from an apostle of reconciliation to an apologist for religious coercion.“

³⁵ JEDIN, *Handbuch*, II, 160.

³⁶ CH. LANGE (Hg.), *Die Taufe; Einführung in Geschichte und Praxis*, Darmstadt, 2008, 23–24: „Wenn die Gültigkeit des Sakramentes von seinem Spender abhing, dann hatte die katholische Kirche dieses Recht verloren, Sakramente zu spenden, weil sie ihre

worin die Autorität Cyprians besteht und ihm nachzufolgen ist, und worin dieser sich geirrt hat und verbessert werden muss:

Das Ansehen Cyprians war allenthalben in Nordafrika so groß, dass es für Katholiken nicht gleichgültig sein konnte, wenn Donatisten nachwiesen, dass ihre Auffassung von der Ketzertaufe mit derjenigen Cyprians übereinstimmte. Die besondere Leistung A[ugustin]s in *bapt.* besteht darin, dass er diese bedenkliche Tatsache als solche nicht leugnet, aber trotzdem, d.h. durch eine zugleich systematische wie historische theologische Argumentation, das Recht der katholischen Lehren nachzuweisen vermag - oder dies jedenfalls meint. Wie weit er Cyprian und wie weit er den Donatisten damit gerecht wird, ist eine andere Frage.³⁷

Wenn man aber meint, dass Augustinus zu seinem eigenen Zweck Cyprians Worte verdreht hat um ihn gegen die Donatisten auszuspielen, so wird man Augustinus sicher nicht gerecht. Augustinus selbst hat jedenfalls kein Zweifel daran, dass die Donatisten sich nicht rechtmäßig auf Cyprian stützen können.³⁸ Noch mehr, er sieht gerade die Schriften des heiligen Cyprian als die geeignetsten, um die Donatisten zu widerlegen.

Augustinus hat über die Worte Cyprians hinaus dessen Geist erfasst, und damit ist Augustinus derjenige, der dem eigentlichen Willen Cyprians gerecht wird:

In zweifacher Hinsicht, so hoffte Augustinus zeigen zu können, gehörte Cyprian nicht den Donatisten, sondern den Katholiken. Im Unterschied zu den Donatisten hielt Cyprian trotz Divergenz in der Tauffrage an der Einheit der Kirche fest. Zu diesem moralischen Unterschied kam ein lehrmäßiger hinzu: Im Unterschied zu den Donatisten betrachtete er die Gemeinschaft mit Sündern und Bösen in der einen Kirche nicht als Befleckung für die Guten.³⁹

Augustinus sieht in Cyprian einen Mitstreiter für die Sache Gottes und fühlt sich ihm innerlich verbunden. Das Entscheidende für ihn ist nicht die Orthodoxie Cyprians, da er ja überzeugt ist, dass sich Cyprian in einigen

Bischöfe unter anderen von Klerikern weihen ließ, die in der Zeit der Verfolgung vom Glauben abgefallen waren.“

³⁷ A. SCHINDLER, „Baptismo (De -)“, in *AL*, 576.

³⁸ AUGUSTINUS, *bapt.* 1.1.1 / 53: „ut intellegant omnes qui non studio partium caecati iudicant, non solum eos non adiuuari auctoritate Cypriani, sed per ipsam maxime conuinci atque subuerti.“ in *CSEL* 51, 145.

³⁹ H.J. SIEBEN, „Einleitung“, in AUGUSTINUS, *De Baptismo – Über die Taufe, zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von Hermann Josef Sieben*, Paderborn (u.a.), 2006, 15.

Punkten geirrt hat, sondern die Orthopraxis. Cyprian verwirklicht nämlich genau die Tugenden, welche die Donatisten nicht kennen: die Demut und die Liebe zur Einheit der Kirche.⁴⁰ Diese Tugenden heben die lehrmäßigen Unterschiede auf, im Bewußtsein, dass wir alle der vollkommenen Wahrheit zwar entgegengehen, aber sie hier auf Erden nicht besitzen. Augustinus setzt hinzu, dass Cyprian auch zu Lebzeiten bereit gewesen ist, seine Meinung zu ändern, wenn ihm überzeugende Argumente vorgetragen worden wären.⁴¹ Tatsächlich äußert Cyprian seine Bereitschaft dazu:

Denn nicht eine Niederlage ist es für uns, wenn sich uns Besseres darbietet, sondern eine Belehrung, besonders in all dem, was sich auf die Einheit der Kirche und auf die Wahrheit unseres Hoffens und Glaubens bezieht.⁴²

Die theologischen Irrtümer Cyprians wurden schließlich „durch den Reichtum der Liebe ausgeglichen und durch das Winzermesser des Martyriums bereinigt.“⁴³ Es ist der heilige Augustinus, der in Cyprian den Heiligen entdeckt und sich deswegen in Einheit fühlt mit ihm. Diese Einheit haben beide gelebt, geschützt und unter den Christen immer mehr zur Vollkommenheit zu bringen gewünscht.

2 Thesis

Zum Verständnis der Fragestellung ist es wichtig, vorerst auf die Begriffe „Wiedertaufe“ und „Kirche“ einzugehen. Als Ausgangspunkt dazu soll folgende Aussage über die Bedeutung der Taufe dienen:

Von Beginn an wurde die Zugehörigkeit zur Kirche durch die Taufe (baptisma) konstituiert. Christsein war ohne sie nicht – bzw. nicht im Vollsinn [...] möglich. Denn sie bedeutete die **grundlegende Zueignung des Heils** durch die personale Bindung an Jesus Christus, dessen Erlösungswerk für das gläubige, bekehrte Individuum zur existenzbestimmenden Realität wurde. Demgemäß galt das Prinzip der **Einmaligkeit** (Nichtwiederholbarkeit) der Taufe.⁴⁴

⁴⁰ SIEBEN, 19.

⁴¹ AUGUSTINUS, *bapt.* 2.4.5-2.5.6 / 111–115, in *CSEL* 51, 179–181.

⁴² CYPRIANUS, *epist.* 71.3 / 330: „non enim uincimur quando offeruntur nobis meliora, sed instruimur, maxime in his quae ad ecclesiae unitatem pertinent et spei ac fidei nostrae ueritatem“ in *CSEL* 3/2, 774; vgl. *epist.* 74.10 / 366–367, in *CSEL* 3/2, 807–808.

⁴³ AUGUSTINUS, *bapt.* 1.18.28 / 99: „[...] quod ergo ille uir sanctus de baptismo aliter sentiens quam se res habebat, quae postea pertractata et diligentissima consideratione firmata est, in catholica unitate permansit, et caritatis ubertate compensatum est et passionis falce purgatum.“ in *CSEL* 51, 173.

⁴⁴ HAUSCHILD, 89.

Dieser knappen aber präzisen Definition der Taufe würden gleicherweise Donatisten und Katholiken, Cyprian und Augustinus, Orthodoxe, und Protestanten zustimmen, da sich alle einig sind, dass es nur eine, unwiederholbare Taufe geben kann. Wenn man trotzdem Konvertiten unter Umständen wiedertauft, dann wird die neue Taufe nie als eine zweite Taufe angesehen, sondern man hält die außerhalb der eigenen Konfession gegebene Taufe als nichtig, und die jeweiligen Konvertiten schlechthin als ungetauft, die wie die Heiden, an der christlichen Initiation teilhaben müssen. Um eine Wiedertaufe handelt es sich immer aus der Sicht derer, welche die erste Taufe anerkennen. Für die anderen ist dies keine Wiedertaufe, sondern *die* Taufe:

[...] es gibt nur eine Taufe, nämlich die in der katholischen Kirche bestehende, und deshalb werden alle, die von dem unechten und unreinen Wasser herkommen und der Abwaschung und Heiligung durch das wahre, heilbringende Wasser bedürfen, nicht wiedergetauft sondern getauft.⁴⁵

Der erste Teil dieser Aussage des heiligen Cyprians erfreut sich damals wie heute einer einstimmigen Anerkennung, denn keiner bezweifelt, dass es eine Taufe gibt und diese in der einen Kirche Christi zu finden ist.⁴⁶ Das Paradoxe ist, dass diese eine katholische Kirche Christi in der Welt die Zeichen der Spaltung trägt und jeder Bruchteil erhebt den Anspruch, er alleine sei die wahre Kirche Christi. Zwar leidet die Glaubwürdigkeit der einen Kirche Christi infolge der Spaltungen, aber die Kirche Christi ist mit den Spaltungen nicht aus der Welt verschwunden, da Gottes Werk durch Menschen nicht zerstört werden kann. So stellt sich die Frage, welche der vielen „Kirchen“ legitim die eine Kirche Christi vertritt, oder ob diese nicht vielleicht eine überkirchliche Wirklichkeit ist, als Summe aller lokalen Kirchen, auch deren, die in die Spaltung gegangen sind. Letztere Meinung wird vor allem von den Protestanten vertreten.

Bei Cyprian ist die Identifizierung zwischen der katholischen, d.h. auf der ganzen Erde verbreiteten Kirche und der Kirche Christi vollkommen. Es ist nicht die *Catholica*, die sich gespalten hat, sondern es waren die Häretiker und

⁴⁵ CYPRIANUS, *epist.* 73,1 / 337: „unum baptisma esse quod sit in ecclesia catholica constitutum ac per hoc non rebaptizari sed baptizari a nobis quicumque ab adultera et profana aqua uenientes abluendi sint et sanctificandi salutaris aquae ueritate.“ in *CSEL* 3/2, 779; vgl. CYPRIANUS, *epist.* 69,3 / 309 in *CSEL* 3/2, 752; R.J. DE SIMONE, „Battesimo“, in *NDPAC*, 743–744: „Da questo punto di vista, Cipriano non ritiene che esista un nuovo b[attesimo] come tale, in quanto non considera possibile alcun b[attesimo] fuori della chiesa. [...] Cipriano associava la validità del sacramento alla rettitudine del ministro.“

⁴⁶ Eph 4,2-5; Kol 1,18; Joh 17,21-23.

Schismatiker, die sich von ihr abgesondert haben. Deswegen kann Cyprian außerhalb der katholischen Kirche keine Taufe anerkennen.⁴⁷

Der Verdienst des heiligen Augustinus besteht hingegen darin, dass er zwar die *Catholica* als die von Gott eingesetzte wahre Kirche Christi betrachtet, zugleich aber darauf hinweist, dass die Grenzen der sichtbaren Kirche sich mit der der unsichtbaren nicht vollkommen decken. Dementsprechend verwendet Augustinus den Begriff „Kirche“ in doppelter Bedeutung. Einerseits bezeichnet er damit die eine Kirche Christi, die *Catholica* andererseits aber die Ortskirchen, die in unterschiedlicher Weise, je nach dem Maße, in dem sie die Einheit bewahrt haben, an der einen Kirche Christi teilhaben. Diese Lehre wird von dem Zweiten Vatikanischen Konzil weiterentwickelt und systematisch dargestellt.⁴⁸

Wenn nun die Lehre Augustins über die Taufe vorgestellt werden soll, dann ist es hilfreich für deren Verständnis zugleich auch der Lehre Cyprians Aufmerksamkeit zu schenken. Cyprians entwickelt seine Tauflehre hauptsächlich in den Briefen 69-75 und in den Beschlüssen des Konzils von Karthago. Augustinus geht in seinen sieben Büchern über die Taufe öfters auf die Argumente Cyprians für eine Wiedertaufe ein und zitiert aus dessen Briefwechsel bzw. aus den Beschlüssen des Konzils von Karthago. Cyprian seinerseits sieht sich mit verschiedenen Einwänden gegen die Wiedertaufe konfrontiert, die gewissermaßen die Argumentation Augustins vordeuten. Dadurch wird es möglich, den Inhalt der oben angeführten Werke nicht einfach in chronologischer Reihenfolge wiederzugeben, sondern thematisch vorzugehen und die beiden Kirchenväter anhand dieser Werke wie im Dialog miteinander darzustellen.

Gleich am Anfang des Werkes stellt Augustinus seine Meinung dar, die er im Weiteren ausführlich vorstellen und begründen wird. Er behauptet nämlich im Gegensatz zu Cyprian und den Donatisten, „[...] dass man die Taufe außerhalb der katholischen Gemeinschaft ebenso spenden, wie man sie auch außerhalb ihrer besitzen kann.“⁴⁹ Diejenigen, die vom Glauben abfallen, bzw. sich von der *Catholica* trennen, werden, wenn sie in die Einheit

⁴⁷ CYPRIANUS, *epist.* 71.1 / 328: „nescio qua etenim praesumptione ducuntur quidam de collegis nostris ut putent eos qui apud haereticos tincti sunt, quando ad nos uenerint, baptizari non oportere, eo quod dicant unum baptisma esse: quod unum scilicet in ecclesia catholica est, quia ecclesia una est et esse baptisma praeter ecclesiam non potest.“ in *CSEL* 3/2, 771.

⁴⁸ *Unitatis redintegratio*, 13–23.

⁴⁹ AUGUSTINUS, *bapt.* 1.1.2 / 55: „[...] ita posse extra catholicam communionem dari baptismum, quemadmodum et extra eam potest et haberi.“ in *CSEL* 51, 145.

zurückkehren, nicht neu getauft. Auch die Donatisten halten sich an diese Regelung, da sie die Weggegangenen bei ihrer Rückkehr nicht wiedertaufen. Dementsprechend konnten diese die Taufe auch außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft bewahren. „Was man aber draußen besitzen kann, warum kann man das nicht auch draußen spenden?“⁵⁰ So stellt sich Augustinus die Frage.

In Gegensatz dazu stellt sich für Cyprian diese Frage nicht; für ihn ist nur das von Belang, was innerhalb der *Catholica* geschieht:

Meine Ansicht bringt auf das vollkommenste der Brief zum Ausdruck, der an unseren Amtsgenossen Jubaianus gerichtet ist: dass nämlich die Häretiker, die nach dem Zeugnis des Evangeliums und der Apostel Widersacher Christi und Antichristen heißen, wenn sie zur Kirche kommen, die einzige Taufe der Kirche empfangen müssen, damit sie aus Widersachern Freunde, aus Antichristen Christen werden können.⁵¹

Es sind drei Unterscheidungen mit Hilfe derer Augustinus im Vergleich zu Cyprian differenzierter die Lage der Häretiker und Schismatiker erfassen kann. Die nächsten drei Unterkapitel gehen im Einzelnen auf diese drei Distinktionen ein.

2.1 Die Taufe „recte“ besitzen

Cyprian macht den Häretikern und Schismatikern den Vorwurf, dass sich diese einbilden, „die Kirche und ihre übrigen Gaben auf gültige und rechtmäßige Weise zu besitzen.“⁵² An diesem Punkt setzt Augustinus mit seiner ersten Unterscheidung ein: er stimmt zwar zu, dass sie die rechtmäßige Taufe besitzen, aber nicht auf rechtmäßige Weise.⁵³ Er greift die Wortwahl Cyprians auf und beschreibt die Taufe mit den Wörtern „*iuste*“ und „*legitime*“, wobei er

⁵⁰ AUGUSTINUS, *bapt.* 1.1.2 / 55: „quod si haberis foris potest, etiam dari cur non potest?“ in *CSEL* 51, 145.

⁵¹ CYPRIANUS, *sent. episc.* 87 / 354: „Meam sententiam plenissime exprimit epistula quae ad Iubaianum collegam nostrum scripta est, haereticos secundum euangelicam et apostolicam contestationem aduersarios Christi et antichristos appellatos, quando ad ecclesiam uenerint, unico ecclesiae baptismo baptizandos esse, ut possint fieri de aduersariis amici, de antichristis christiani.“ in *CSEL* 3/1, 461.

⁵² CYPRIANUS *epist.* 73.24 / 354: „putabunt se ecclesiam quoque et cetera ecclesiae munera iuste et legitime possidere.“ in *CSEL* 3/2, 797.

⁵³ AUGUSTINUS, *bapt.* 5.7.8 / 255: „baptismum ergo legitimum habent, sed non legitime habent. quisquis enim eum et in unitate catholica, et eo digne uiuens habet, et legitimum et legitime habet: quisquis autem uel in ipsa catholica sicut palea commixta frumento, uel extra sicut palea uento sublata habet, hunc baptismum legitimum quidem habet, sed non legitime.“ in *CSEL* 51, 269.

im ersten Buch, wo er seine Begründung ausführlicher bringt, den Begriff „*recte*“ verwendet:

Wie man es draußen nicht richtig, aber dennoch besitzt, so spendet man es auch draußen nicht richtig, aber man spendet es dennoch. Ebenso wie man das, was man außerhalb der Einheit ohne Nutzen besitzt, durch die Versöhnung mit der Einheit zum Nutzen zu besitzen beginnt, beginnt auch, was außerhalb der Einheit ohne Nutzen gespendet wurde, aufgrund der gleichen Versöhnung nützlich zu sein.⁵⁴

Der Herausgeber zieht die Übersetzung von „*recte*“ mit „richtig“ vor, um das Begriffspaar „erlaubt/ gültig“ zu vermeiden, das Augustinus nicht verwendet.⁵⁵

Tatsächlich kann man sagen, dass Augustinus zwar keine präzise Terminologie verwendet, aber der Gedanke vorhanden ist, dass man die Taufe gültig entweder innerhalb der Kirche in rechter bzw. erlaubter Weise, oder aber nicht rechtmäßig, außerhalb von ihr spenden kann. Im dritten Kapitel finden wir Um diese Unterscheidung deutlich zu machen, formuliert Augustin vier Aussagen: er behauptet, „dass es in der katholischen Kirche die Taufe gibt und dass sie nur dort richtig empfangen wird“, und „dass es bei den Donatisten die Taufe gibt und dass sie dort nicht richtig empfangen werden kann.“⁵⁶ Er bemerkt dabei, dass die Donatisten die ersten zwei Behauptungen leugnen, die dritte annehmen und die vierte wiederum leugnen.

Dass Augustinus sich nicht für eine einheitliche Terminologie entscheidet, ist sicher nicht der Unvollkommenheit seines Gedankenganges zuzuschreiben. Im Gegenteil, will er keine theologische Sprache festlegen will, sondern in der Polemik mit den Gegnern seine Gedanken frei entfalten. Dafür eignet sich eine reiche, vielfältige Wortwahl besser.

Es scheint, dass Augustinus nicht nur im Falle der Taufe, sondern es grundsätzlich für jedes Sakrament für möglich hält, das man es außerhalb der *Catholica* besitzen und spenden kann:

⁵⁴ AUGUSTINUS, *bapt.* 1.1.2 / 55: „sicut non recte foris habetur, et tamen habetur, sic non recte foris datur, sed tamen datur. sicut autem per unitatis reconciliationem incipit utiliter haberi, quod extra unitatem inutiliter habebatur, sic per eandem reconciliationem incipit utile esse, quod extra eam inutiliter datum est.“ in *CSEL* 51, 146.

⁵⁵ SIEBEN, 55: „Wir übersetzen hier und im folgenden *recte* mit dem etwas vagen ‚richtig‘, weil das präzisere ‚erlaubt‘ oder ‚legitim‘ den Gegenbegriff ‚gültig‘ und damit das Begriffspaar ‚erlaubt/ gültig‘ ins Spiel bringt, das hier durch Augustins Argumentation zwar sachlich vorbereitet, terminologisch jedoch noch nicht verwendet wird.“

⁵⁶ AUGUSTINUS, *bapt.* 1.3.4 / 59: „et esse in catholica baptismum et illic tantum recte accipi [...] esse apud Donatistas baptismum, non autem illic recte accipi;“ in *CSEL* 51,148.

Wie aber ein Getaufter das Sakrament der Taufe nicht verliert, wenn er sich von der Einheit getrennt hat, so verliert auch ein in ein Amt Eingesetzter nicht das Sakrament, die Taufe zu spenden, wenn er sich von der Einheit getrennt hat. Denn keinem der Sakramente darf Unrecht zugefügt werden.⁵⁷

Zuzugeben, dass ein schismatischer Bischof die Taufe vollziehen kann, ist für Cyprian mit der Annahme gleichwertig, dass dieser Bischof Recht hat, sein Amt in der Schisma auszuüben.⁵⁸ Das Letztere konnte er keinesfalls zulassen. Die Autorität der *Catholica* war gefährdet und Cyprian selbst durch das Schisma in der eigenen Bischofsstadt bedrängt. Nichts Schlimmeres hätte es für ihn geben können, als seinen Gegnern auch nur das kleinste Zugeständnis machen zu müssen. So kann man seine radikale Stellung gegenüber Novatianus gut verstehen:

[...] Novatianus [ist] nicht in der Kirche und kann auch nicht als Bischof angesehen werden, da er unter Mißachtung der Überlieferung des Evangeliums und der Apostel nicht etwa der Nachfolger eines anderen ist, sondern sich selbst zum Bischof gemacht hat.⁵⁹

Es ist kein Wunder, dass angesichts dieser Tatsache auch Augustinus stark betont, dass die Taufe, obwohl sie gültig ist, den Häretikern und Schismatikern von gar keinem Nutzen ist. Das soll aber nicht bedeuten, dass sie die Taufe gar nicht haben können. Etwas nicht zu besitzen oder etwas in unerlaubter Weise sich anzueignen sind zwei verschiedene Sachlagen. Die Gabe selbst wird dadurch nicht schlecht, dass sie von schlechten Leuten in unwürdiger Weise besessen wird.⁶⁰ Allerdings wird Augustinus diese Stellung-

⁵⁷ AUGUSTINUS, *bapt.* 1.1.2 / 55: „sicut autem baptizatus, si ab unitate recesserit, sacramentum baptismi non amittit, sic etiam ordinatus, si ab unitate recesserit, sacramentum dandi baptismi non amittit. nulli enim sacramento iniuria facienda est;“ in *CSEL* 51,146.

⁵⁸ BURNS, 104.

⁵⁹ CYPRIANUS, *epist.* 69.3 / 309: „[...] Nouatianus in ecclesia non est nec episcopus computari potest, qui euangelica et apostolica traditione contempta nemini succedens a se ipso ortus est.“ in *CSEL* 3/2, 752.

⁶⁰ AUGUSTINUS, *bapt.* 3.10.13-15 / 153–155: „nec nos abnuimus cum qui apud haereticos uel in aliquo schismate extra communionem ecclesiae baptizatur, non ei prodesse in quantum haereticorum et schismaticorum peruersitati consentit; nec illos qui baptizant, quamuis ipsum et uerum dent baptismi sacramentum, recte tamen facere, extra ecclesiam colligere, et contra ecclesiam sentire. Sed aliud est non habere aliquid, aliud non iure habere uel illicite usurpare. Non itaque ideo non sunt sacramenta Christi et ecclesiae, quia eis illicite utuntur, non haeretici solum, sed etiam omnes iniqui et impii. Sed tamen illi corrigendi aut puniendi, illa uero agnoscenda et ueneranda sunt. [...] baptismus uero Christi uerbis euangelicis consecratus, et per adulteros et in adulteris

nahme später die Kritik einbringen, dass es wenig nützt, ein Sakrament anzuerkennen, dessen positive Wirkung und Früchte dem Empfänger nicht nur vorenthalten sind, sondern ihm anstatt des Heils, nur Verderbnis bringen.⁶¹ Augustinus verbindet die Rechtmäßigkeit des Sakraments mit seiner Wirkung, beziehungsweise mit seinem Nutzen zum Heil. Daraus ergibt sich die zweite Unterscheidung zwischen dem Sakrament an sich und seiner Wirkung.

2.2 Das Sakrament und seine Wirkung

Das Begriffspaar „μυστήριον/sacramentum“ hat eine lange Entwicklungsgeschichte. Entsprechend schwierig ist es, den Sinn dessen wiederzugeben, was mit diesen Begriffen verbunden wurde. Dieser Sinn war während der Jahrhunderte des Übergangs von der griechischen zur römischen Welt, von heidnischem Gedankengut zu christlichem einer schnellen Entwicklung unterworfen.⁶²

Odo Casel definiert das „μυστήριον“ als „eine heilige kultische Handlung, in der eine Heilstatsache unter dem Ritus Gegenwart wird; indem die Kultgemeinde diesen Ritus vollzieht, nimmt sie an der Heilstat teil und erwirbt sich dadurch das Heil.“⁶³ Mysterien sind all die heiligen Handlungen, die durch ihren verhüllenden und andeutenden Symbolwert den Menschen mit dem Göttlichen in Verbindung bringen. In diesem Sinne kannten die Römer das

sanctus est, quamuis illi sint impudici et immundi: quia ipsa eius sanctitas pollui non potest, et sacramento suo diuina uirtus assistit, siue ad salutem bene utentium, siue ad perniciem male utentium.“ in *CSEL* 51, 205.

⁶¹ G.W.H. LAMPE, *The seal of the spirit*, London, 1951, 243: „Yet it is Baptism not the laying on of hands or consignation, which constitutes the *signaculum* by which a man is characterized once and for all. [...] Of course, this sealing is not the bestowal of the seal of the Spirit, for the Spirit is *ex hypothesi* absent from a schismatical sacrament. Nevertheless, it is the permanent impress of the baptismal ‚character‘. Augustine does not seem to have been pressed to explain how a schismatic could receive the baptismal stamp and yet possess, or at least possess effectively, none of the gifts of grace in which that stamp properly consists. He might have found it a hard doctrine to defend. Nevertheless, he maintains that those who have been baptized in schism have, as it were, been branded with the royal mark, but have still to be brought into possession of the faith which they lacked, in the charity of the Spirit, within the Body of Christ.“

⁶² A. GRAPPONE, „Sacramento“, in *NDPAC*, 4653: „La molteplicità delle teorie formulate testimonia senz'altro della scarsità della documentazione disponibile, ma anche della difficoltà di precisare il valore semantico di *sacramentum* già nella lingua profana, in cui evidentemente la parola era evocatrice di molteplici sfumature di senso: la sua stessa ambiguità deve aver favorito l'incontro con il termine μυστήριον, appartenente a un frasario cristiano in rapida evoluzione, e quindi anch'esso dai contorni assai sfumati.“

⁶³ O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, 1935, 102.

„μυστήριον“ nicht, aber sie hatten (vor allem) den Fahneneid, der „sacramentum“ (sacrare – weihen, verfluchen) genannt wurde und mit den Mysterienkulten gewisse Ähnlichkeiten aufwies. Später übernahmen die Christen dieses Wort, um das griechische „μυστήριον“ ins Lateinische zu übersetzen.⁶⁴ Zugleich findet man „μυστήριον“ auch nicht übersetzt, in seiner latinisierten Form „mysterium“ wieder.

Indem die Christen diese ursprünglichen heidnischen Wörter in den christlichen Wortschatz aufnahmen, erfolgte eine Wandlung ihrer Bedeutung. O. Casel stellt den christlichen Sinn des Wortes Mysteriums in seiner dreifachen Gliederung wie Folgend dar: Mysterium ist zunächst Gott selbst, der als der Heilige und Unnahbare sich den Menschen offenbart. Die Vollkommenheit der Offenbarung ist in Jesus Christus. Dementsprechend ist Christus selbst Mysterium. Nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt ist Christus in seiner Kirche anwesend durch die heiligen Handlungen, die Kultmysterien. Damit ergibt sich die dritte Bedeutung für das Mysterium.⁶⁵

Um das Mysterium als den offenbarten und doch verhüllten Heilsplan Gottes darzustellen, hatten die Väter folgende Vorgehensweise: ausgehend von den sichtbaren, erfahrbaren Zeichen (*signum*) des Sakraments, suchten sie deren Vorbilder im Alten Testament, um dann das Neue hervorzuheben, was mit Christus gekommen ist. Schließlich zogen sie die Schlussfolgerungen für die christliche Lebensweise.⁶⁶ Die Tatsache dass sich die zwei Begriffe *sacramentum* – *mysterium* in ihrer Bedeutung nicht vollständig deckten, widerspiegelt sich auch in der Wortwahl der Väter: *sacramentum* steht eher für das Sichtbare, *mysterium* für das Unsichtbare.⁶⁷ Augustinus folgt dieser Entwicklungslinie und unterscheidet im Sakrament klar das Sichtbare (*sacramentum, signum*) vom Unsichtbaren (*virtus sacramenti, res*).⁶⁸ Die Sakramente sind für Augustinus durch ihre Materialität den Sinnesorganen zugängliche heilige

⁶⁴ CASEL, 104–107; A. NOCENT, „Sacramenti“, in *NDPAC*, 4642–4651.

⁶⁵ CASEL, 16–19.

⁶⁶ NOCENT, „Sacramenti“, 4642–4651.

⁶⁷ NOCENT, „Sacramenti“, 4647: „Non manca tuttavia qualche precisazione: *sacramentum* designa quello che si vede, cioè l'esteriore; *mysterium*, invece, il contenuto, ciò che è interiore. I *sacramenta* ci introducono ai *mysteria* e, a loro volta, i *mysteria* ci fanno comprendere il segno esteriore, i *sacramenta*.“

⁶⁸ V. GROSSI, „Il battesimo negli scritti di S. Agostino“, in *DSBP*, Città di Castello, 1993, 328–329: „Il battesimo è un sacramento cioè un segno sacro e, in quanto segno, rimanda alla realtà significata. Un sacramento cristiano tuttavia non si esaurisce nel significare, perché esso partecipa anche ciò che significa, è quindi insieme un segno epistemologico-mistagogico. Nel sacramento pertanto ciò che è essenziale è la ‚res‘ veicolata dal segno, non il segno in quanto tale, che rimane nell'ambito delle mediazioni.“

Zeichen, die aber auf einen geistlichen Inhalt hinweisen. So ist zum Beispiel das Wasser bei der Taufe das Sichtbare; es wäscht den Körper, weist aber auf ein Geschehen in der Seele hin.⁶⁹ Augustinus hält mit Optatus von Mileve⁷⁰ daran fest, dass die Taufe aufgrund des äußeren Vollzugs wirksam ist, aber er bestreitet, dass die Taufe ihre **volle** Wirkung im Schisma entfalten kann, da die Schismatiker den Heiligen Geist entbehren.⁷¹ So kann er aus dem Engpass der Donatisten herauskommen. Eine gewisse Wirkung kann die Taufe immerhin in der Seele hervorrufen,⁷² denn ansonsten wäre sie nichts anderes als Abwaschung des Körpers und müsste wiederholt werden. Präzise wäre zu sagen, dass im Falle der Häretiker und Schismatiker die Wirkung der Taufe sich nicht **voll entfalten** kann, und nicht, dass sie fehlen würde.

Cyprian dagegen unterscheidet zwischen einer inneren Wirkung und dem äußeren Vollzug nicht. Jede gültige Taufe lässt die Getauften an die Gaben des Heiligen Geistes Anteil haben. Den Heiligen Geist aber kann nur die auf Petrus gegründete Kirche schenken. Deswegen gibt es außerhalb der einen Kirche auch keine gültige Taufe.⁷³ Somit zieht er die Schlussfolgerung: „Niemand aber darf sich, um die christliche Wahrheit zu unterdrücken, auf den Namen Christi berufen und sagen: ‚Wer irgendwo und irgendwie auf den Namen Christi getauft ist, hat auch die Gnade der Taufe erlangt‘.“⁷⁴ Gegen diese Beschuldigung wehrt sich Augustinus, indem er die Taufe von ihrer Wirkung, dass heißt von der Gnade der Taufe trennt:

Wir sagen nicht: ‚Wer irgendwo und irgendwie auf den Namen Christi getauft ist, hat auch die Gnade der Taufe erlangt,‘ wenn man unter Gnade

⁶⁹ NOCENT, „Sacramenti“, 4650: „I s[acramenti] sono soggetti materiali che cadono sotto i sensi, ma che indicano un contenuto spirituale. P[er] es[empio] nel battesimo, l’acqua è l’elemento visibile: lava il corpo, ma questo significa quanto si produce nell’anima.“

⁷⁰ NEUNHEUSER, 61: Optatus von Mileve ist insofern Vorläufer Augustins, indem er betont, daß „die Heiligkeit der Kirche sich nicht auf die Heiligkeit ihrer einzelnen Glieder, auch nicht die ihrer Bischöfe und Priester, sondern auf die Heiligkeit der Sakramente gründe.“

⁷¹ HAUSCHILD, 240.

⁷² Es geht vor allem um den „*character indelibilis*“ die auch den Häretikern zuteil wird und zu der inneren Wirkung der Taufe gezählt werden muß.

⁷³ CYPRIANUS, *epist.* 70.3 / 326: „neque enim potest pars illic inanis esse et pars preualere. Si baptizare potuit, potuit et spiritum dare. Si autem spiritum sanctum dare non potest, quia foris constitutus cum sancto spiritu non est, nec baptizare uenientem potest [...]“. in *CSEL* 3/2, 769.

⁷⁴ CYPRIANUS, *epist.* 73.16 / 347–348: „Non est autem quod aliquis ad circumueniendam christianam ueritatem Christi nomen opponat ut dicat: ‚in nomine Iesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizati gratiam baptismi sunt consecuti‘.“ in *CSEL* 3/2, 789–790.

der Taufe das Heil selber versteht, das durch die Feier des Sakramentes übertragen wird, doch dieses Heil erlangen auch viele drinnen nicht, obwohl es offenbar ist, dass sie das Sakrament, das an und für sich heilig ist, besitzen.⁷⁵

Augustinus stellt fest, dass sich Cyprian und seine Mitbrüder deswegen in der Frage der Ketzertaufe geirrt haben, „[...] weil sie das Sakrament nicht von seiner Wirkung beziehungsweise von seinem Nutzen unterschieden.“⁷⁶ Jene sahen nämlich, dass in der Trennung die Aufrichtigkeit des Herzens, die ja die Taufe voraussetzt, nicht vorhanden ist, und glaubten deswegen, dass auch das Sakrament fehlen würde.

Noch klarer drückt sich Augustinus dort aus, wo er auf die Stellungennahmen des Bischofs Donatus von Cibaliana⁷⁷ eingeht. Dieser behauptete, dass bei den Häretikern keine Gnade der Taufe sein kann, da sie keine Kirche haben. Man kann erkennen, dass es Augustinus nicht so sehr auf die Wortwahl ankommt, sondern auf den Gedanken der hinter den Wörtern steht:

[...] Wenn du sagst, die Gnade der Taufe sei das, was die Taufe ist, dann befindet sich die Kirche bei den Häretikern. Wenn aber die Taufe das Sakrament der Gnade ist, die Gnade selber jedoch die Beseitigung der Sünden, dann ist die Gnade der Taufe nicht bei den Häretikern.⁷⁸

Insofern kann Augustinus gemeinsam mit Cyprian sagen, dass die Häretiker und Schismatiker die Gnade der Taufe nicht haben. Diese erhalten nicht die Vergebung ihrer Sünden, weil sie in Ermangelung einer aufrichtigen Bekehrung in ihren Sünden verbleiben. So kann auch die Taufe ihnen nicht das ersehnte Heil schenken, obwohl diese von sich aus auf das Heil ausgerichtet ist. Immer, wenn die Taufe ohne eine rechte Gesinnung und dadurch fehlerhaft empfangen wird, kann sie ihre Wirkung nicht entfalten. Fehlerhaft aber kann man die Taufe sowohl innerhalb der katholischen Kirche als auch außerhalb

⁷⁵ AUGUSTINUS, *bapt.* 4.14.21 / 217: *neque nos dicimus: ‚ubicumque et quomodocumque baptizati gratiam baptismi consequuntur,‘ si gratia baptismi in ipsa salute intellegitur, quae per celebrationem sacramenti confertur, sed hanc salutem multi nec intus consequuntur, quamuis sacramentum quod per se sanctum est, eos habere manifestum sit.*“ in *CSEL* 51, 246.

⁷⁶ AUGUSTINUS, *bapt.* 6.1.1 / 301: *„non distingebatur sacramentum ab effectu uel usu sacramenti.“* in *CSEL* 51, 298.

⁷⁷ Einer der teilnehmenden Bischöfe an dem Konzil von Karthago, 256.

⁷⁸ AUGUSTINUS, *bapt.* 7.19.37 / 395: *„si baptismi gratiam hoc esse dicis quod est baptismus, est aput haeticos; si autem baptismus sacramentum est gratiae, ipsa uero gratia abolitio peccatorum est, non est aput haeticos baptismi gratia.“* in *CSEL* 51, 355.

ihrer empfangen.⁷⁹ Das Entscheidende, das den Häretikern und Schismatikern fehlt, ist die Liebe, die *caritas*, deren Wichtigkeit gleichermaßen von Cyprian und Augustinus betont wird. In der Liebe erkennt Augustinus die eigentliche *res sacramenti*. Man kann von der *caritas* gleichsam wie von der Seele des Sakraments sprechen. Zwar bildet sie nicht ausschließlich das Wesen des Sakraments, ist aber von entscheidender Bedeutung, indem ihre Abwesenheit alle wesentlichen Elemente der Taufe aufhebt.⁸⁰ Da in der Taufe die *res sacramenti* aus dem Wechselspiel zwischen der göttlichen Liebe und der Erwidern dieser göttlichen Liebe seitens des Menschen hervorgeht, ist die Gesinnung des Empfängers der Taufe von hervorragender Bedeutung. Taufakt und Glauben sind aufeinander hingewiesen und bilden gemeinsam die Taufe.

2.3 Taufe und Glaube

Sicher misst Augustinus dem Glauben in Hinsicht auf das Heil eine hohe Bedeutung zu, ohne aber die Gültigkeit der Taufe von dem Glauben abhängig zu machen. Er weist darauf hin, dass in ähnlicher Weise wie ein Häretiker außerhalb der Kirche nicht den rechten Glauben hat, so auch ein Katholik sich in seinem Glauben irren kann.⁸¹ Der Glaube ist nie vollkommen sondern kann und soll in jedem Menschen wachsen (vgl. Lk 17,5). Trotz seines unvollkommenen Glaubens wird keiner erneut getauft, wenn er seinen früheren Irrtum einsieht oder den Mangel behebt.⁸² Zudem vergleicht Augustinus die Lage eines „guten“ Häretikers, dem außer seines Irrtums kein Laster zugeschrieben werden kann und eines „schlechten“ Katholiken, der zwar in der Einheit verblieben ist, aber sich nicht gebessert hat, sondern weiterhin seinen Lastern anhängt. Er kommt zu dem Schluss, dass beide vom Heil ausgeschlossen sind, da sie beide gegen den Glauben leben. Er sieht aber keinen Grund im Ersteren die Taufe nicht anzuerkennen, während sie im Letzteren anerkannt wird.⁸³ Man kann die Lehre von Augustin mit A. Schindler folgendermaßen zusammenfassen:

Sakramentsspendung und Sakramentsempfang außerhalb der wahren Kirche sind grundsätzlich ebenso zu beurteilen wie ein persönlich unwürdiger Empfang und eine persönlich unwürdige Spendung innerhalb der wahren

⁷⁹ AUGUSTINUS, *bapt.* 7.39.77 / 407, in *CSEL* 51, 362–363.

⁸⁰ GROSSI, „Il battesimo negli scritti di S. Agostino“, 330: „La ‚caritas‘ perciò, pur non costituendo l’unico elemento della ‚res sacramenti‘, pone le altre componenti, qualora siano prive di essa, in uno stato solo potenziale, producendo al limite la ‚fictio‘ di un sacramento e non ciò che significa.“

⁸¹ Augustinus interpretiert in diesem Sinne die Schriftstellen 1Kor 2,14; 1Kor 3,1-3; Eph 4,14.

⁸² AUGUSTINUS, *bapt.* 3.14.19 / 159–161, in *CSEL* 51, 208–210.

⁸³ AUGUSTINUS, *bapt.* 4.20.27 / 229, in *CSEL* 51, 253–255.

Kirche. So wenig jemand, der in ihr unwürdig die Taufe empfangen hat, bei einer persönlichen Bekehrung wieder getauft zu werden braucht, so wenig muss jemand, der vom ‚Laster der Häresie‘ geheilt in die wahre Kirche zurückkehrt, wieder getauft werden.⁸⁴

Cyprian entgeht die Tatsache, dass auch innerhalb der *Catholica* nicht alle die *fides integra* haben, die er sowohl vom Spender als auch vom Empfänger für die Gültigkeit des Sakraments erfordert.⁸⁵ Er stellt auch keine Parallele zwischen moralischer Schuldhaftigkeit und einem unvollkommenen Glauben her. Für ihn ist die Trennlinie zwischen heilig und verdammenswert die sichtbare Grenze der katholischen Gemeinschaft. Als Mitglied dieser Gemeinschaft hat man Zugang zu der Heiligung, außerhalb von ihr ist man aber auch von den Mitteln der Heiligung ausgeschlossen.⁸⁶ Demgegenüber ist sich Cyprian durchaus bewusst, dass das Verbleiben in der katholischen Gemeinschaft nicht automatisch das Heil sichert.⁸⁷ Aus dieser Sicht beantwortet er die Frage bezüglich des Schicksals derer, die in die Kirche aufgenommen wurden, ohne wiedergetauft zu werden:

Der Herr hat die Macht, in seiner Barmherzigkeit Nachsicht zu gewähren, und braucht diejenigen, die in der Kirche ohne weitere Zulassung fanden und dann entschliefen, keineswegs von den Gaben seiner Kirche auszuschließen. Man darf jedoch nicht deshalb, weil man seinerzeit irrte, beständig im Irrtum verharren.⁸⁸

⁸⁴ SCHINDLER, 579.

⁸⁵ NAGEL, 85: „[...] die Bedeutung des Glaubens für die Taufe, bezieht sich, wie aus anderen Texten hervorgeht, nicht nur auf den Spender, sondern auch auf den Empfänger. Unter Berufung auf Eph 4,5 fordert Cyprian bei beiden die *fides integra*, d.h. den ganzen Glauben der einen und einzigen Kirche.“

⁸⁶ BURNS, 130: „Cyprian and his colleagues also believed in that system of ritual efficacy which is characteristic of tightly bounded communities. All rituals were effective: those performed within the church cleansed and sanctified; those performed in opposition polluted and condemned. Within the unity of the church, the ritual of water baptism accomplished the initiation of the Christian, even if it was not supplemented by the imposition of episcopal hands. If a Catholic bishop failed to rebaptize a schismatic or heretical convert, the eucharistic ritual could effect the initiatory cleansing. Outside the church, the rituals of idolaters, heretics and schismatics were not empty and harmless; they would contaminate and condemn those who shared them.“

⁸⁷ CYPRIANUS, *epist.* 69.16 / 321: „Ut contra saepe nonnulli de illis qui sani baptizantur, si postmodum peccare coeperint, spiritu immundo redeunte quatiuntur: ut manifestum sit diabolus in baptismo fide credentis excludi, si fides postmodum defecerit regredi.“ in *CSEL* 3/2, 765.

⁸⁸ CYPRIANUS, *epist.* 73.23 / 354: „Potens est Dominus misericordia sua indulgentiam dare et eos qui ad ecclesiam simpliciter admissi in ecclesia dormierunt ab ecclesiae suae

An dieser Stelle kommt Cyprian am meisten der Lehre von der Begierde-
taufe nahe, ohne aber die letzten Konsequenzen dieses Zugeständnisses zu
ziehen. Es geht ihm vorerst nur darum die Widersinnigkeit zu vermeiden, dass
Menschen, die aufrichtig an Christus glauben und in der Kirche das Heil
suchen, trotzdem vom Heil ausgeschlossen bleiben könnten.⁸⁹ Grundsätzlich ist
die Wassertaufe notwendig, muss jedoch mit einer aufrichtigen Bekehrung
verbunden sein. Erst als Ausdruck eines rechten Glaubens bewirkt sie das Heil
des Getauften.⁹⁰ Die Einsicht, dass es Christen gibt, die – trotz der Taufe –
ihren Lebenswandel nicht gebessert haben, und umgekehrt gut gesinnte
Menschen, die den christlichen Glauben angenommen haben, aber verstarben,
bevor sie getauft werden konnten, bringt die Väter auf die schwierige Frage des
Verhältnisses zwischen Glaube und Taufe. Im letzteren Falle haben die Väter
vor allem die Katechumenen im Blick. Sie entwickeln keine systematische
Lehre über das Heil der Menschen, die nicht aus eigener Schuld von der Kirche
fern geblieben sind. Firmilianus⁹¹, ein Anhänger der cyprianischen Theologie,
vergleicht das Schicksal der Verstorbenen, die, ohne wiedergetauft zu werden,
in die katholische Gemeinschaft aufgenommen worden sind, mit dem der
Katechumenen, die ohne Taufe gestorben sind. Da sie die Wahrheit erkannt
haben, befinden sie sich in Gottes Gnaden. Diejenigen aber, die noch am Leben

muneribus non separare. non tamen quia aliquando erratum est, ideo semper errandum
est.“ in *CSEL* 3/2, 796.

⁸⁹ NAGEL, 87: „Da Cyprian sonst absolut von der Notwendigkeit der Taufe beim Übertritt
eines Häretikers überzeugt ist, räumt er hier tatsächlich ein, daß die Wassertaufe
gleichsam aufgrund eines Irrtums der Kirche und wegen des guten Willens aller Betei-
ligten in diesem Fall ersetzbar ist: allerdings führt diese Aussage bei ihm zu keinerlei
grundsätzlichen Erwägungen, sondern soll nur verhindern, seine im Ketzertaufstreit
vertretene Lehre durch das Argument ad absurdum zu führen, daß ja sonst eine große
Anzahl von Menschen des Heiles verlustig gegangen wären, obwohl sie selbst und die
Kirche alles notwendig Erscheinende unternommen hatten. Es kann also auch von daher
kein Argument gewonnen werden dafür, Cyprian habe die Wassertaufe nicht für
unabdingbar notwendig gehalten und einen möglichen Ersatz in einem entsprechenden
Glauben gesehen.“

⁹⁰ NAGEL, 129: „Die Rechtfertigung erfolgt, wenn das Fehlende zu dem bereits
Vorhandenen hinzukommt, also konkret beim guten Katechumenen im Augenblick der
Taufe und beim Häretiker oder beim schlechten Katholiken im Augenblick der evtl. mit
der äußeren Rekonziliation verbundenen echten conversio.“

⁹¹ Bischof und Metropolit von Cäsarea in Kappadochien (230 cca. - 268). Sein Brief an
Cyprian ist in der Korrespondenz Cyprians als der 75. Brief erhalten geblieben. In
diesem Brief teilt Firmilianus die Ansichten Cyprians über die Ketzertaufe und stellt
sich gegen Papst Stephanus (vgl. P. NAUTIN, „Firmiliano di Cesarea di Cappadocia“, in
NDPAC, 1976).

sind, sollen getauft werden, da diese nach der Ansicht Firmilians als ungetauft gelten. Es wäre ein schuldhaftes Versäumnis Häretiker zur katholischen Gemeinschaft zuzulassen, ohne sie zu taufen.⁹² Damit nähert sich Firmilianus Augustinus an, der einen guten Katechumenen einem schlechten Getauften vorzieht,⁹³ und einer Bekehrung des Herzens den gleichen Wert zumisst wie dem Märtyrertod,⁹⁴ der bekanntlich als Bluttaufe interpretiert wurde und so die Wassertaufe ersetzen konnte.⁹⁵ Damit sind die Anfänge einer Tauftheologie gelegt, die neben der Wassertaufe auch die Bluttaufe und Begierde- oder Geistestaufe kennt.⁹⁶

Sowohl das Versäumnis der Taufe als auch die Wiedertaufe sind schwere Abweichungen von der Norm der Kirche. Wenn nun Cyprian der (seiner Meinung nach) Ungetauften Milde zuspricht, so kann Augustinus die gleiche Milde auch gegenüber ihm selber walten lassen:

[...] der Herr [ist] mächtig genug [...] sich auch mit den Wiedergetauften zu versöhnen und gegenüber denen, von denen sie wiedergetauft wurden, aufgrund des Ausgleichs des Friedens Milde walten zu lassen und ihnen alle Vergehen, die sie in ihrem Irrtum begangen haben, zu vergeben.⁹⁷

Die Frage um das Schicksal der Gläubigen, deren gültige Taufe aus irgendeinem Grund in Zweifel gezogen wurde, war keine rein theoretische. In den Gemeinden konnte dadurch durchaus Verwirrung und Unsicherheit entstehen. Dies bezeugt unter anderem der Brief des Bischofs von Alexandrien,

⁹² CYPRIANUS, *epist.* 75.21 / 387–388, in *CSEL* 3/2, 823.

⁹³ AUGUSTINUS, *bapt.* 4.21.28 / 231, in *CSEL* 51, 253–255.

⁹⁴ AUGUSTINUS, *bapt.* 4.22.29 / 233: „[...] inuenio non tantum passionem pro nomine Christi id quod ex baptismo deerat posse supplere, sed etiam fidem conuersionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest.“ in *CSEL* 51, 257.

⁹⁵ W. RORDORF, „Martirio“, in: *DSBP*, 3076.

⁹⁶ THOMAS VON AQUIN, *S.Th.* 3.66.11–12/ Salzburg u.a.,³1935, 193–199.

⁹⁷ AUGUSTINUS, *bapt.* 2.14.19 / 135–137: „Si ergo Cyprianus quos esse sine baptismo arbitrabatur, tamen propter unitatis uinculum ad ueniam pertinere praesumebat; potens est dominus per ipsum uinculum unitatis et pacis etiam rebaptizatis placari, et eis, a quibus rebaptizati sunt, ex ipsa pacis compensatione mitescere et omnia quae in errore commiserant delicta donare, offerentibus sacrificium caritatis, quae cooperit multitudinem peccatorum; ut non attendat quam multi eorum discessu uulnerati sint, sed quam plures eorum reditu liberati. in quo enim uinculo pacis credidit Cyprianus posse per misericordiam dei ab ecclesiae muneribus non separari eos quos in ecclesiam sine baptismo existimabat admissos, in eodem uinculo pacis credimus per eandem misericordiam dei mereri ueniam posse rebaptizatos.“ in *CSEL* 51, 195.

Dionysius, an Papst Xystus.⁹⁸ In diesem Brief erzählt Dionysius von einem Mann, der lange Zeit als Gläubiger lebte, dann aber entdeckte, dass seine Taufe, die er einst bei den Häretikern empfing, nicht die wahre Taufe gewesen war. Daraufhin bat er um die wahre Taufe. Dionysius weigert sich, ihn wiederzutaufen, mit der Begründung, dass dieser

[...] seit so langer Zeit die Danksagung mit angehört und das Amen mit den Gläubigen gesprochen habe, an den Tisch getreten sei, die Hände zum Empfang der heiligen Speise aus gestreckt, diese entgegengenommen und den Leib und das Blut unseres Herrn genossen habe.⁹⁹

Der Mann aber blieb weiterhin traurig und die Mühen des Bischofs, in diesem Mann die Hoffnung zu stärken, hatten nur teilweise Erfolg.

Die Entscheidung des Bischofs Dionysius stimmt mit der Ansicht Cyprians und Augustins überein: alle betonen die Wichtigkeit des Sakraments, haben aber zugleich den gütigen Gott im Blick, der alle Heiligung vollzieht. Gott kann im Menschen das ergänzen, was dieser gegen seine Absicht vermisst. Sollte jemand in unvollkommener Weise nur das Sakrament der Taufe oder nur die Bekehrung des Herzens haben, sich aber für die Gaben Gottes nicht verschließen, so schenkt ihm Gott das Fehlende und bringt Seine Gaben im Menschen zur Vollkommenheit.¹⁰⁰

Augustinus gelingt das Wechselspiel zwischen dem göttlichen Heilsplan, der hier konkret in der Gabe der Taufe zum Vorschein tritt, und dem Glauben als Antwort des Menschen auf diese Gabe besser zu erfassen, er kann aber das Verhältnis der beiden nicht näher bestimmen:

Wenn somit Augustinus die Gültigkeit des Sakramentes schlechthin auch außerhalb der Kirche zugab, so lag ihm doch sehr am Herzen, die Automatisierung des Sakramentes zu vermeiden und zu zeigen, dass dieses ohne die ‚caritas‘ trotz gültigen Empfangs nichts nütze. [...] So ist also neben der ‚forma sacramenti‘ die ‚forma iustitiae‘ nötig. Diese besteht

⁹⁸ Dieser Brief ist als Abschrift in der Kirchengeschichte des Eusebius von Cäsarea enthalten.

⁹⁹ EUSEBIUS VON CÄSAREA, *Kirchengeschichte*, 7.9.4 / 327–328: „εὐχαριστίας γὰρ ἐπαχούσαντα καὶ συνεπιφθεγξάμενον τὸ ἄμην καὶ τραπέζῃ παραστάντα καὶ χεῖρας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἁγίας τροφῆς προτείναντα καὶ ταύτην καταδεξάμενον καὶ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου ἡμῶν μετασχόντα ἴχανῶ χρόνῳ“ in *PG*, 655).

¹⁰⁰ AUGUSTINUS, *bapt.* 4.25.32 / 239: „Quibus rebus omnibus ostenditur aliud esse sacramentum baptismi, aliud conuersionem cordis, sed salutem hominis ex utroque compleri. Nec si unum horum defuerit, ideo putare debemus consequens esse ut et alterum desit [...] complente deo siue in illo, siue in isto, quod non ex uoluntate defuisset.“ in *CSEL* 51, 260.

wesentlich in der ‚conversio cordis‘, einer gläubig-sittlichen Einstellung des Menschen auf sein Heil, von innen durch die göttliche Gnade gewirkt und von außen durch die Verkündigung des Evangeliums angeregt. [...] Welcher Komponente aber nun der Vorrang zukomme, welche die eigentliche Ursache und welche nur die ‚conditio‘ für den Eintritt der Gnade sei, darüber hat Augustin seine Ansicht im Laufe der Zeit gewechselt. Auch ist er sich nicht recht im Klaren, was die sakramentale Form selbst zu bedeuten hat.¹⁰¹

Welche Rolle die Kirche in der Beziehung zwischen Gott und Mensch einnimmt, bleibt ungeklärt. Es steht jedenfalls fest, dass man in die Häresie läuft, wenn man auch nur einen der Aspekte göttlicher Heilsplan für alle Menschen, Kirche als Ort des Heils oder subjektive Einstellung des Individuums ausblendet. In der Auseinandersetzung mit den Donatisten muss Augustinus diese Aspekte zusammenhalten.¹⁰²

3 Beweisführung der Thesis

3.1 Die Taufe geht „draußen“ nicht verloren

Um klarzustellen, dass die Taufe auch außerhalb der katholischen Gemeinschaft gespendet werden kann, will Augustinus zunächst aufzeigen, dass die Taufe auch außerhalb dieser Gemeinschaft existieren kann. Man kann nämlich keinen Grund für die Behauptung finden, dass die Taufe bei den Häretikern vorhanden sein kann, aber nicht gültig gespendet werden kann. Augustinus führt drei Argumente an:

1. Aus den Schriften Cyprians kann er zunächst nachweisen, dass Christen, die in der katholischen Gemeinschaft getauft waren und sich von der Kirche trennten, später aber aus den Häresien oder Schismen wieder zu der Einheit zurückkamen, nicht wiedergetauft wurden. Diesen wurde als Zeichen der Buße nur die Hand aufgelegt.¹⁰³ So kann Augustinus die Schlussfolgerung ziehen,

¹⁰¹ NEUNHEUSER, 67.

¹⁰² GROSSI, „Il battesimo negli scritti di S. Agostino“, 317: „La prospettiva ecclesiologica di Agostino nella polemica con i donatisti considerava tre dati: la volontà salvifica universale; la necessità della Chiesa quale luogo di salvezza per l’umanità; la condizione soggettiva dell’individuo. Se l’appartenenza alla Chiesa è necessaria a livello oggettivo, a livello soggettivo c’è il cammino ecclesiale di fede di ognuno che ha conosciuto Gesù Cristo.“

¹⁰³ CYPRIANUS, *epist.* 71.2 / 329: „Et dicunt se in hoc ueterem consuetudinem sequi, quando apud ueteres haereseos et schismatum prima adhuc fuerint initia, ut hi illic essent qui de ecclesia recedebant et hic baptizati prius fuerant: quos tunc ad ecclesiam reuertentes at paenitentiam agentes necesse non erat baptizare. quod nos quoque hodie obseruamus, ut quos constet hic baptizatos esse et a nobis ad haereticos transisse, si

„dass sie [Die Häretiker bzw. Schismatiker] nicht verlieren können, wenn sie gehen, was sie, wenn zurückkehren, nicht zurückbekommen.“¹⁰⁴

2. Das zweite Argument entnimmt Augustinus einem Vorfall bei den Donatisten. Felicianus¹⁰⁵ trennte sich von den Donatisten und schloss sich Maximinianus¹⁰⁶ an. Beide wurden samt ihren Anhängern von den Donatisten exkommuniziert. Später kehrte Felicianus zu den Donatisten mit all denen zurück, die er bei den Maximianisten getauft hatte. Weder wurde er aber neu in sein Amt eingesetzt, das heißt er behielt weiterhin das Sakrament seiner Amtsetzung, noch wurden die von ihm im Schisma Getauften später wiedergetauft.¹⁰⁷ Diese Entscheidung der Donatisten ist aber inkonsequent zu ihrer Lehre, dass außerhalb der wahren Kirche keine Taufe gespendet werden kann.¹⁰⁸

3. Schließlich erwähnt Augustinus, dass die Menschen wie durch eine verborgene göttliche Eingebung, es verabscheuen, die Taufe erneut zu empfangen. Das soll auch der Grund gewesen sein, weshalb die Donatisten die Maximianisten nicht wiedergetauft haben. Wenn nämlich nur einzelne Personen in großem zeitlichem Abstand getauft werden, so sind diese Fälle unauffällig und verursachen keine Empörung. Hätte man dagegen zu einer Gelegenheit große Menschenmassen wiedertaufen wollen, so wären auch die Empörung und die Verweigerung der Gläubigen so groß gewesen, dass dadurch die Beseitigung des Schismas zu scheitern drohen konnte.¹⁰⁹

postmodum peccato suo cognito et errore digesto ad ueritatem et matricem redeant, satis sit in paenitentia manum inponere.“ in *CSEL* 3/2, 772–773.

¹⁰⁴ AUGUSTINUS, *bapt.* 3.11.16 / 155: „unde constat eos non posse amittere recedentes quod non recipiunt remeantes.“ in *CSEL* 51, 206.

¹⁰⁵ Felicianus war donatistischer Bischof von Musti Ende des IV. Jh. (Vgl. R. POSE, „Feliciano di Musti“, in *NDPAC*, 1934).

¹⁰⁶ Maximianus war Diakon des donatistischen Bischofs Parmenianus, und später Gegenbischof von Primianus, dem Nachfolger der Parmenianus auf dem donatistischen Bischofsitz von Karthago. (Vgl. F.S. BARCELLONA, „Massimiano donatista“, in *NDPAC*, 3109).

¹⁰⁷ AUGUSTINUS, *bapt.* 1.1.2 / 57, in *CSEL* 51, 145–146.

¹⁰⁸ AUGUSTINUS, *bapt.* 1.5.7-1.6.8 / 67–69: „damnatio quippe Maximianistarum, et receptio damnatorum, cum his quos extra eorum communionem in sacrilego, sicut concilium eorum clamat, in schismate baptizarunt, totam istam soluit quaestionem, totam contentionem abstulit. [...] sicut enim ipsi eos quos Felicianus in schismate baptizauit, uerum baptismum accepisse fateri coguntur, quia eos secum nunc habent in ipso baptismo quem in schismate perceperunt, sic nos dicimus baptismum Christi esse etiam extra communionem catholicam [...] uoluit enim deus per Maximianistas eam finiri, ut quod caritate suadente nolebant, exemplo suo cogente fateantur.“ in *CSEL* 51, 152–153; vgl. AUGUSTINUS, *bapt.* 2.11.16 – 2.12.17 / 131–133, in *CSEL* 51, 192–193.

¹⁰⁹ AUGUSTINUS, *bapt.* 5.5.6 / 251, in *CSEL* 51, 267–268.

3.2 Ökumenisches Prinzip

Die Bezeichnung „Ökumenisches Prinzip“ findet sich in dem Konzilsdokument „*Unitatis Redintegratio*“ wieder.¹¹⁰ Der Gedankengang dieses Prinzips lässt sich auf den folgenden Satz des heiligen Augustinus zurückführen, der als seine Grundlage angesehen werden kann:

Wenn also jemand, der sich von der Einheit getrennt hat, etwas anderes tun will als er in der Einheit empfangen hat, dann trennt er sich in diesem Punkt von ihr und scheidet sich von ihr; was er jedoch in der Weise tun will, wie es in der Einheit getan wird, wo er es annahm und lernte, in dem Punkt bleibt er ihr verbunden und ist mit ihm vereint.¹¹¹

Ausgangspunkt zur Entfaltung dieses Prinzips sind für Augustinus zwei Schriftstellen: „Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“ (Mt 12,30; Lk 11,23) und „hindert ihn nicht; denn wer nicht gegen euch ist, ist für euch“ (Mk 9,38-40), die sich scheinbar gegenseitig ausschließen. Der Lehre des heiligen Cyprian folgend¹¹² bezogen sich die Donatisten gerne auf die erste Schriftstelle, um darzulegen, dass nur die wahre Kirche die Sakramente hat. Diesen Anspruch erhoben sie für sich selber. Augustinus weist dagegen auf das zweite Zitat hin und versöhnt die beiden Schriftstellen miteinander: er verdeutlicht, dass ein jeder in dem gestärkt werden muss, was er gut macht, denn dadurch ist er für Christus am Werk (vgl. Mk 9,38-40). Zugleich aber muss derselbe getadelt werden in dem, was er falsch macht, denn dadurch sammelt er nicht, sondern er zerstreut (vgl. Mt.12,30).¹¹³ Wie also in einem Menschen Gutes und Schlechtes zugleich vorhanden sein kann, so kann er auch zugleich sammeln und zerstreuen. Obwohl es sich um dieselbe Person handelt, so muss doch sein Sammeln von seinem Zerstreuen unterschieden und unterschiedlich gewertet werden.

Augustinus verdeutlicht all das mit einem zusätzlichen Beispiel: der Arzt heilt nicht das Gesunde am Menschen, sondern das Kranke. Es nützt nichts, die gesunden Glieder aufzuzählen, denn es genügt eine einzige Wunde, um den Tod zu verursachen. Ähnlich vernichtet die tödliche Wunde des Schismas die Gesundheit der Liebe. Eine vollständige Trennung von der Kirche würde

¹¹⁰ *Unitatis redintegratio*, 2–4.

¹¹¹ AUGUSTINUS, *bapt.* 1.1.2 / 55: „si ergo qui recessit ab unitate aliquid aliud agere uoluerit, quam quod in unitate percepit, in eo recedit atque disiungitur; quod autem ita uult agere sicut in unitate agit, ubi hoc accepit et didicit, in eo manet adque coniungitur.“ in *CSEL* 51, 147.

¹¹² CYPRIANUS, *epist.* 69.1 / 306–308, in *CSEL* 3/2, 749–750.

¹¹³ AUGUSTINUS, *bapt.* 1.7.9 / 71, in *CSEL* 51, 154–155.

bedeuten, dass die Getrennten nichts von dem praktizieren, was sie in der katholischen Gemeinschaft empfangen haben. Solche Fälle könnten nur durch den Vollzug der ganzen christlichen Initiation geheilt werden. Wo die Trennung jedoch nicht vollkommen war, dort gilt es zu heilen, was krank ist und das Gesunde muss als gesund anerkannt werden. Die Donatisten verhalten sich wie schlechte Ärzte, da sie ihre Täuflinge zwar von dem Götzendienst heilen, aber mit der Wunde der Schisma schlagen.¹¹⁴

Wenn nun die Taufe auch außerhalb der Einheit Menschen zu Gotteskindern machen kann, dann geschieht das eben aufgrund dessen, was außerhalb der Einheit von ihm bewahrt wurde und „nicht deren [der Häretiker] Trennung gebiert, sondern das, was sie von ihr noch festgehalten haben.“¹¹⁵ Damit weist Augustinus den Vorwurf zurück, dass er mit der Anerkennung ihrer Taufe den Häretikern Legitimität verschaffen würde. Die Taufe gehört ja nicht einer Person oder Gruppe, sondern ist der Kirche eigen.¹¹⁶ Es gilt die Gaben Gottes überall, wo diese anzutreffen sind, mit Ehrfurcht anzunehmen, ohne die Spaltungen selbst zu würdigen.¹¹⁷

3.3 Christus als Spender der Taufe und Verleiher des „Character indelibilis“

Zur Zeit des Augustinus war es üblich den Soldaten ein Mal einzubrennen, durch das man erkennen konnte, dass sie im Dienst des Kaisers sind. Ausgehend von diesem Beispiel legt Augustinus den Begriff des „sakramentalen Charakters“ fest; dieser bezeichnet die unmittelbare Wirkung des sakramentalen Zeichens in Abgrenzung zu der eigentlichen Frucht der Taufe. Obwohl der Begriff nur gelegentlich in seinen antidonatistischen Schriften vorkommt, ist er „der tragende Begriff des augustinischen Taufverständnisses.“¹¹⁸ Durch den Einfluss Augustins wird das „sakramentale Charakter“ in der westlichen Sakramententheologie weiterhin eine wichtige Rolle spielen.¹¹⁹

¹¹⁴ AUGUSTINUS, *bapt.* 1.8.10-11 / 73, in *CSEL* 51, 155–157.

¹¹⁵ AUGUSTINUS, *bapt.* 1.10.14 / 77: „neque enim separatio earum generat sed quod secum de ista tenuerunt.“ in *CSEL* 51, 158.

¹¹⁶ GROSSI, „Il battesimo negli scritti di S. Agostino“, 331: „Un sacramento pertanto non lo può porre la buona o cattiva volontà del singolo o di un gruppo cristiano; e colui che riceve il battesimo, ricevendo un sacramento della Chiesa, viene generato e aggregato per la Chiesa e non per un gruppo.“

¹¹⁷ AUGUSTINUS, *bapt.* 4.4.5 / 187, in *CSEL* 51, 226–227.

¹¹⁸ NEUNHEUSER, 66.

¹¹⁹ Vgl. z.B. THOMAS VON AQUIN, *S.Th.* 3.63.1-6 / 70–92.

Wie das Mal dem Soldaten zur Ehre und dem Deserteur zur Schande dient und dennoch beide es unversehrt beibehalten, so bleibt die Taufe auch im Schisma unversehrt erhalten. Sie dient jedoch nicht zur Heiligung sondern zur Schande dessen, der sich ihrer außerhalb der *Catholica* ermächtigen will. Wenn nun ein Deserteur wieder dem Militärdienst zugeführt wird, so erneuert man sein Eid [erkennendes Mal] nicht, sondern das vorhandene Mal wird anerkannt. Ebenfalls wird die Taufe an einen zurückkehrenden Schismatiker nicht neu vergeben, sondern nur anerkannt und geheiligt.¹²⁰

Die Schwierigkeit besteht in der genauen Umschreibung dessen, was dieses sakramentale Mal ausmacht und das nach der Ansicht von Augustinus auch Häretiker und Schismatiker haben können. Ein Ausweg aus dem Dilemma ist, sich zu vergegenwärtigen, dass der sakramentale Charakter wie ein Zuspruch Gottes an den Menschen auf die Zukunft ausgerichtet ist und vom Menschen eingelöst werden muss. Das Versprechen Gottes ist gegenwärtig, wird aber nur durch die menschliche Zustimmung wirksam:

Damit bedeutet das unauslöschliche Merkmal der Taufe erstens die Anzeige der bleibenden Teilhabe an dem einmaligen Tod und der einmaligen Auferstehung Christi; zweitens die in der Taufe empfangene und nicht wieder verlierbare Weihe zum allgemeinen Priestertum; drittens zeigt dieses Merkmal auf die Eucharistie als den Höhepunkt aller Initiation in die Kirche.¹²¹

Die Soldaten erhalten mit dem Mal das Zeichen des Kaisers und werden in seinem Dienst gestellt. Das Mal bleibt sowohl bei den Soldaten als auch bei den Deserteuren als Zeichen des Kaisers erhalten. In ähnlicher Weise gehört das sakramentale Mal immer Christus an, ob sie bei Häretikern oder Gläubigen zu finden ist. Christus ist der eigentliche und letzte Spender der Taufe, auch wenn er sich den Händen der Jünger bedient, um zu taufen.¹²² Deswegen ist die Taufe an sich heilig, weil sie die Taufe Christi ist,¹²³ und kann durch die

¹²⁰ AUGUSTINUS, *bapt.* 1.4.5 / 63, in *CSEL* 51, 150–151; *bapt.* 3.19.25 / 171, in *CSEL* 51, 216–217.

¹²¹ NAGEL, 89.

¹²² V. GROSSI, „Baptismus“, in *AL*, Basel, 1996 ff., 584: „Die Frage, ob Jesus selbst getauft habe, beantwortet er dahingehend, daß der Herr nur wenige (ep. Io. tr. 6,11) getauft habe und daß er durch die Hände seiner Jünger taufte. [...] Da Jesus sich der Hände seiner Jünger bediente, zieht A[ugustinus] den Schluß, daß in jeder Taufhandlung der Spender immer Christus sei. Wenn der eigentliche Täufer Christus ist, dann ist auch jede Wiederholung der Taufe ein Sakrileg, weil es den Herrn selbst beleidigt.“

¹²³ AUGUSTINUS, *bapt.* 4.12.18 / 215, in *CSEL* 51, 242–244; *bapt.* 6.2.4 / 307, in *CSEL* 51, 300–301.

Schlechtigkeit des Menschen nicht verletzt¹²⁴ noch durch die persönliche Gerechtigkeit vermehrt werden.¹²⁵

Somit kann Augustinus die Frage Cyprians „Wer aber kann etwas geben, was er selbst nicht hat, oder wie kann einer Geistliches wirken, der selbst des Heiligen Geistes verlustig gegangen ist?“¹²⁶ beantworten, indem er herausstellt, dass in der Taufe nicht das Eigene weitergegeben wird, sondern das Eigentum Christi. Dabei bezieht sich Augustinus mit Vorliebe auf Joh 1,33:¹²⁷ „Durch welchen Diener sie auch gespendet werden mag, es ist die Taufe dessen, von dem es heißt: Er ist es, der tauft.“¹²⁸

Indem Augustinus Christus selbst zum Garanten für die Gültigkeit der Taufe nimmt, kann er den Glauben des Empfängers in Bezug auf die Taufe relativieren. Auch wenn die Häretiker Falsches glauben, geben sie mit der Taufe nicht ihren falschen Glauben weiter, sondern den Glauben der Kirche.¹²⁹ Die „*fides ecclesiae*“ steht für die Wirkmächtigkeit des Glaubenswortes, auf sie hin ist die Taufe ausgerichtet.¹³⁰

Das lehnt aber Firmilianus in seinem Brief an dem heiligen Cyprian schlicht ab:

Auch das ist eine alberne Meinung, dass es unnötig sei, zu fragen, wer die Taufe vorgenommen habe, weil der Getaufte schon durch die Anrufung des dreifachen Namens des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes die Gnade habe erlangen können.¹³¹

Cyprian selbst nimmt zu der Frage in seinem Brief an Jubaianus Stellung. Jubaianus hatte ihm in Abschrift einen Brief geschickt, der unter anderem die

¹²⁴ AUGUSTINUS, *bapt.* 6.25.47 / 345, in *CSEL* 51, 323–324.

¹²⁵ AUGUSTINUS, *bapt.* 6.5.7 / 309, in *CSEL* 51, 302–303.

¹²⁶ CYPRIANUS, *epist.* 70.2 / 325: „quis autem potest dare quod ipse non habeat, aut quomodo potest spiritalia gerere qui ipse amiserit spiritum sanctum?“ in *CSEL* 3/2, 769.

¹²⁷ NEUNHEUSER, 65.

¹²⁸ AUGUSTINUS, *bapt.* 5.12.14 / 265: „per quemlibet enim ministrum detur, illius est baptismus de quo dictum est: hic est qui baptizat.“ in *CSEL* 51, 275.

¹²⁹ NEUNHEUSER, 66: „[...] der eigentliche und letzte Spender ist Christus. Christus hat, um die Einheit der Kirche zu wahren, die eigentliche Taufvollmacht nicht auf die Diener übertragen. So unterscheidet sich denn die Taufe der Häretiker wesentlich von ihren Lehren, weil ja die recht gespendete Taufe Christus und seiner Braut, der Kirche, angehört.“

¹³⁰ NEUNHEUSER, 65.

¹³¹ CYPRIANUS, *epist.* 75.9 / 378: „Illud quoque absurdum quod non putant quaerendum esse quis sit ille qui baptizauerit, eo quod qui baptizatus sit gratiam consequi potuerit inuocata trinitate nominum patris et filii et spiritus sancti.“ in *CSEL* 3/2, 815.

Taufe Markions¹³² als gültig anerkennt und bemerkt, „[...] man dürfe nicht fragen, wer getauft habe, denn der Getaufte habe auf Grund seines Glaubens Vergebung der Sünden empfangen können.“¹³³ Cyprian widerlegt diese Aussage indem er aufzeigt, dass der Glaube Markions und seiner Nachfolger bezüglich der Dreifaltigkeit mit derjenigen der katholischen Kirche nicht übereinstimmt.¹³⁴ Cyprian geht es um die Anerkennung der ganzen und ungeteilten Trinität, nicht nur um die Nennung der göttlichen Namen.¹³⁵ Das Vorhandensein des rechten Glaubens ist seiner Meinung nach Bedingung für das Vorhandensein der Taufe, weil jeder das empfängt, was er glaubt. Somit kann die Taufe der Markioniten und der anderen Ketzer nicht gültig sein.¹³⁶ Cyprian macht einen weiteren gedanklichen Schritt, indem er auch auf die Taufe der Novatianisten eingeht. Anders als die Markioniten, glaubten die Novatianisten an die Dreifaltigkeit und wichen somit in Glaubensaussagen von der katholischen Kirche nicht ab:

Vielleicht aber hält uns jemand entgegen und sagt, Novatianus beobachte ja das gleiche Gesetz wie die katholische Kirche, er taufe unter der gleichen Glaubensformel wie wir, er erkenne den gleichen Gott Vater, den gleichen Christus, Gottes Sohn, den gleichen Heiligen Geist an, und deshalb könne er die Gewalt zu taufen für sich in Anspruch nehmen, weil er offenbar in der Fragestellung bei der Taufe von uns gar nicht abweiche.¹³⁷

Cyprian beteuert, dass die Novatianer eben nicht den rechten Glauben haben können, da für sie die Tauffrage bezüglich dem Glauben an die Kirche nur eine Lüge sein kann. Er begründet seine Antwort mit einem Beispiel aus dem Alten Testament, indem er die Novatianer mit Kore, Dathan und Abiron

¹³² Markion ist ein bedeutender Häretiker des II. Jh., der die Gottesbilder des AT und des NT stark polarisiert und gegenüberstellt indem er einen zürnenden Gott des AT von dem barmherzigen Gott des NT, dem Vater Jesu Christi unterscheidet. (Vgl. B. ALAND, „Marcione-Marcionismo“, in *NDPAC*, 3020–3023).

¹³³ CYPRIANUS, *epist.* 73.4 / 339: „[...] quod quaerendum non sit quis baptizauerit, quando is qui baptizatus sit accipere remissam peccatorum potuerit secundum quod credit.“ in *CSEL* 3/2, 781.

¹³⁴ CYPRIANUS, *epist.* 73.5 / 340–341, in *CSEL* 3/2, 781–782.

¹³⁵ ERNST, 15.

¹³⁶ CYPRIANUS, *epist.* 73.4 / 339–340, in *CSEL* 3/2, 781.

¹³⁷ CYPRIANUS, *epist.* 69.7 / 313: „Quod si aliquis illud opponit ut dicat eandem Nouatianum legem tenere quam catholica ecclesia teneat, eodem symbolo quo et nos baptizare, eundem nosse Deum patrem, eundem filium Christum, eundem spiritum sanctum, ac hoc usurpare eum potestatem baptizandi posse quod uideatur interrogatione baptismi a nobis non discrepare.“ in *CSEL* 3/2, 756.

vergleicht, die mit dem Hohepriester Aaron und Moses den nämlichen Gott an erkannten, nach dem gleichen Gesetz und derselben Religion lebten und doch vernichtet wurden, als sie sich anmaßen das Opfer darzubringen, das ihnen nicht zustand (Vgl. Num 16).¹³⁸

Augustinus zeigt anhand von 1Kor 1-3 und Eph 4,14, dass auch innerhalb der katholischen Gemeinschaft der Glaube unvollkommen sein kann, und es gilt gemäß dem ökumenischen Prinzip das zu heilen, was verwundet ist.¹³⁹ So ist auch die Taufe des Markion gültig, da sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes gespendet wurde, obwohl Markion nicht an die Dreifaltigkeit glaubte, genau so wie die Taufe deren gültig war „zu denen der Apostel sagte: ich habe nicht wie zu geistlich Denkenden zu euch reden können, sondern wie zu fleischlich Denkenden (1Kor 3,1).“¹⁴⁰ Dadurch, dass Augustinus Christus als Spender der Taufe herausstellt, kann er für einen gültigen Taufakt nicht nur außerhalb der katholischen Gemeinschaft, sondern auch außerhalb jeder kirchlicher Gemeinschaft eintreten. Am Ende des siebten Buches geht er kurz auf die Frage ein, „ob eine Taufe anzuerkennen sei, die von jemandem empfangen wird, der sie selber nicht empfangen hat [...]“¹⁴¹ Im Folgenden bekundet er seine eigene Meinung, hält aber fest, dass das keine erprobte Wahrheit ist. Sollte die Kirche in späteren Zeiten eine größere Klarheit erhalten und in einem Konzil bezüglich dieser Frage eine endgültige Entscheidung treffen, so sind die Ansichten Augustins im Lichte dieser Entscheidung zu bestätigen oder zu verbessern.

Auch wenn die Taufe in einer kirchlichen Gemeinschaft unter Vortäuschung empfangen wird, ist sie als gültig zu betrachten. Für den Fall, wo weder eine kirchliche Gemeinschaft noch der Wille zum Empfang der Taufe da ist, „sondern alles nur Theater und Schauspiel und Scherz ist“¹⁴², lässt Augustinus die Frage offen, ob die Taufe gültig gespendet wird oder nicht. Es sei dabei auf eine göttliche Entscheidung durch eine Offenbarung zu warten und auf die Meinung anderer zu hören.¹⁴³

¹³⁸ CYPRIANUS, *epist.* 69.8 / 313–314, in *CSEL* 3/2, 756–757.

¹³⁹ AUGUSTINUS, *bapt.* 3.14.19 / 159–161, in *CSEL* 51, 208–210.

¹⁴⁰ AUGUSTINUS, *bapt.* 3.15.20 / 163: „quibus dicebat apostolus: non putui loqui uobis quasi spiritalibus, sed quasi carnalibus“ in *CSEL* 51, 211.

¹⁴¹ AUGUSTINUS, *bapt.* 7.53.101 / 421: „Solet etiam quaeri, utrum adprobandum sit quod ab eo qui non accepit accipitur“ in *CSEL* 51, 372.

¹⁴² AUGUSTINUS, *bapt.* 7.53.102 / 425: „sed totum ludicre et mimice ioculariter ageretur“ in *CSEL* 51, 374.

¹⁴³ AUGUSTINUS, *bapt.* 7.53.102 / 425: „uerumtamen si quis me forte in eo concilium constitutum [...] ut dicerem quid ipse sentirem [...] nequaquam dubitarem habere baptismum

Somit spricht Augustinus auch den Laien und Nichtchristen das Recht zu gültig taufen zu können. Diese Zusage wird für die Sakramententheologie in der lateinischen Kirche von hoher Bedeutung werden.

3.4 Autorität der Schrift, der Tradition und der Vernunft

Sowohl Cyprian als auch Augustinus schöpfen ihre Ansichten aus der heiligen Schrift und aus der Tradition. Wenn sie sich in einigen Fragen trotzdem uneins sind, so gilt es nachzuweisen, wessen Ansichten tatsächlich auf die Aussagen der Schrift und der Tradition beruhen. Mit einem Zitat aus dem 73. Brief¹⁴⁴ nimmt Augustinus Cyprian selbst zum Zeugen dafür, dass es die Tradition der Kirche war niemanden wiederzutaufen¹⁴⁵ und erst Bischof Agrippinus¹⁴⁶ die Wiedertaufe eingeführt hat.¹⁴⁷ Tatsächlich wurde in Nordafrika bezüglich der Ketzertaufe eine eigene Tradition entwickelt, da schon Tertullian die Meinung von der Ungültigkeit der Taufe der Häretiker vertrat und das Dionysius in seinem Brief an dem römischen Presbyter Philemon bezeugt.¹⁴⁸

Diese Meinung hat sich durch Agrippinus auch Cyprian zum eigen gemacht,¹⁴⁹ wie er selbst mehrfach bezeugt:

Den gleichen Beschluss hat ja auch schon Agrippinus, seligen Andenkens im Verein mit seinen übrigen Mitbischöfen gefasst [...]. Ihrer frommen und rechtmäßigen, für den Glauben heilsamen und der katholischen Kirche angemessenen Entscheidung haben auch wir uns angeschlossen.¹⁵⁰

eos, qui ubicumque et a quibuscumque illud uerbis euangelicis consecratum sine sua simulatione et cu aliqua fide accepissent, quamquam eis ad salutem spiritalem non prodesset, si caritate caruissent, qua catholicae insererentur ecclesiae,“ in *CSEL* 51, 373–374.

¹⁴⁴ AUGUSTINUS, *bapt.* 2.9.14 / 127: „quid ergo fiet de his qui in praeteritum de haeresi ad ecclesiam uenientes, sine baptismo admissi sunt?“ in *CSEL* 51, 190; vgl. CYPRIANUS, *epist.* 73.23 / 354, in *CSEL* 3/2, 796.

¹⁴⁵ AUGUSTINUS, *bapt.* 3.5.7 / 149, in *CSEL* 51, 202–203.

¹⁴⁶ Agrippinus war Bischof und Metropolit von Karthago. Unter ihm fand cca. 220 das erste uns bekannte afrikanische Konzil statt, in dem entschieden wurde, nur die katholische Taufe als gültig anzuerkennen. (Vgl. T. SARDELLA, „Agrippino di Cartagine“, in *NDPAC*, 163–164).

¹⁴⁷ AUGUSTINUS, *bapt.* 2.7.12 / 123, in *CSEL* 51, 187; *bapt.* 2.9.14 / 127, in *CSEL* 51, 189.

¹⁴⁸ EUSEBIUS VON CÄSAREA, *Kirchengeschichte*, 7.7.5/ 325–326, in *PG*, 647–651.

¹⁴⁹ A. NOCENT, „San Cipriano e la controversia battesimale“, in S.A. PANIMOLLE (Hg.), *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, 6, Città di Castello, 1993, 205–206.

¹⁵⁰ CYPRIANUS, *epist.* 71.4 / 330–331: „Quod quidem et Agrippinus bonae memoriae uir cum ceteris coepiscopis suis [...] statuit et librata consilii communis examinatione firmavit. quorum sententiam religiosam et legitimam, salutarem fidei et ecclesiae

Cyprian verlässt sich auf die Autorität seines Vorgängers. Hierzu kommt, dass zu dieser Zeit keiner seine Gründe für die Wiedertaufe widerlegen konnte, sondern nur das Argument der Tradition aufweisen konnte. Auch fehlte ein Plenarkonzil um in der Sache endgültig Klarheit schaffen zu können.¹⁵¹ Wenn nun Cyprian in der Auseinandersetzung mit dem Papst Stephan mit einer dem seinen entgegengesetzten Tradition konfrontiert wird, hält diese letztere nicht für eine göttliche, sondern für eine menschliche,¹⁵² zumal er in der heiligen Schrift kein Beweis für diese Überlieferung finden kann. Im Gegenteil sieht er in der scharfen Verurteilung der Ketzer (Tit 3,11), einen Grund, ihnen die Taufe abzuspochen. Umso mehr muss man das tun, wo die Häresien auch viel größer und schwerwiegender geworden sind.¹⁵³ Vielmehr sollte man sich nicht so sehr auf die Überlieferung berufen, sondern der Vernunft den Vortritt geben,¹⁵⁴ „denn eine Gewohnheit ohne Wahrheit ist nur ein alter Irrtum.“¹⁵⁵ Dem stimmt Augustinus bei, setzt aber hinzu, dass die Wahrheit zwar größer ist als die Tradition, aber wenn die Tradition die Wahrheit aussagt, dann ist sie um so mehr zu halten. Nicht nur mit den Worten Cyprians, sondern auch mit Worten von fünf Bischöfen zeigt Augustinus, was die Tradition der Kirche bezüglich der Frage der Wiedertaufe war und untermauert diese Tradition mit Argumenten, die Cyprian damals noch nicht vorlagen.¹⁵⁶

In der Auseinandersetzung mit der Frage der Autorität stellt Augustinus den wesentlichen Unterschied zwischen der Heiligen Schrift und der Autorität Cyprians heraus:

A[ugustinus] markiert aber auch die Grenzen der Autorität C[yprians]. Er weiß aus seiner eigenen Lebensgeschichte um den relativen Wert der Rhetorik in der Glaubensverkündigung. ‚magnus Cyprianus orator, sed prior Petrus piscator, per quem postea crederet non tantum orator, sed et imperator‘ (Io. eu. tr. 7,17). Wie hoch auch immer A[ugustinus] die Autorität C[yprians] einschätzen mag, sie lässt sich selbstverständlich nicht mit der der Hl. Schrift vergleichen.¹⁵⁷

catholicae congruentem, nos etiam secuti sumus.“ in *CSEL* 3/2, 774; vgl. CYPRIANUS, *epist.* 73.3 / 338–339, in *CSEL* 3/2, 780–781.

¹⁵¹ AUGUSTINUS, *bapt.* 2.8.13–2.9.14 / 125–127, in *CSEL* 51, 187–190.

¹⁵² CYPRIANUS, *epist.* 74.3 / 360, in *CSEL* 3/2, 801; *epist.* 75.5 / 374, in *CSEL* 3/2, 813.

¹⁵³ CYPRIANUS, *epist.* 74.2 / 359, in *CSEL* 3/2, 801.

¹⁵⁴ CYPRIANUS, *epist.* 71.3 / 329, in *CSEL* 3/2, 773.

¹⁵⁵ CYPRIANUS, *epist.* 74.9 / 365: „nam consueto sine ueritate uetustas erroris est.“ in *CSEL* 3/2, 806.

¹⁵⁶ AUGUSTINUS, *bapt.* 3.5.8–3.9.12 / 151–153, in *CSEL* 51, 203–204.

¹⁵⁷ E. DASSMANN, „Cyprianus“ in *AL*, 200; vgl. SIEBEN, 16.

Die Heilige Schrift ist höchste Autorität und dient als Norm für jede theologische Frage. Indessen sind die bischöflichen Aussagen und somit auch die Ansichten Cyprians oder Augustins nicht an sich unfehlbar. Sie können von Synoden oder von Plenarkonzilien überholt werden und bleiben insofern immer korrigierbar, in der Maßen wie an dem Licht der Offenbarung die Wahrheit immer klarer zum Vorschein kommt.¹⁵⁸

Schließlich betont Augustinus, sich auf die Heilige Schrift stützend (1Kor 13; Eph 4,2; Gal 5,22 f), den Vorrang der Liebe. Diese ist die Frucht (Joh 15) welche die Jünger Christi als gereinigte Zweige am Rebstock bringen sollen und woran man sie erkennen soll. In dieser Liebe besteht die Autorität Cyprians und durch seine Liebe und Sehnsucht „*die Einheit des Geistes im Band des Friedens zu wahren*“, (Eph 4,3) ist Cyprian zum Lob Gottes geworden.¹⁵⁹

Ede Csont
Collegium Germanicum et Hungaricum
Via San Nicola da Tolentino 13
I – 00187 Roma, Italia
csede2000@yahoo.com

¹⁵⁸ SCHINDLER, 578: „Der Inhalt der kanonischen Schriften darf nicht in Zweifel gezogen werden, während alle späteren ‚episcoporum litterae‘ grundsätzlich korrigierbar sind und von besserer Einsicht wie auch von Konzilien [...] überholt werden können. Aber auch die Konzilien sind korrigierbar: Provinzkonzilien können durch Plenar- bzw. Universalkonzilien, ja sogar frühere Plenarkonzilien durch spätere überholt werden, ‚cum aliquo experimento rerum aperitur quod clausum erat et cognoscitur quod latebat‘ (ib. 2,4).“

¹⁵⁹ AUGUSTINUS, *bapt.* 1.18.28 / 97–99, in *CSEL* 51, 170–173; *bapt.* 2.5.6 / 115, in *CSEL* 51, 180–181.

DER GEHEIMNISCHARAKTER DES CHRISTENTUMS BEI MATTHIAS JOSEPH SCHEEBEN

DÉNES SZÉKELY

Zusammenfassung. Der Begriff des Geheimnisses ist der Theologie schon immer eigen. Ja, er scheint sogar einer der wichtigsten Begriffe der Theologie zu sein. Drückt er doch eine bedeutsame Dimension der Beziehung zu Gott aus. Gott erscheint uns als „Geheimnis“. Alles was mit ihm zu tun hat, rückt in die Sphäre des Geheimnisses. Das Geheimnissein gehört irgendwie zur Wesenbestimmung Gottes. Das christliche Mysterium ist eine durch die christliche Offenbarung uns kundgewordene Wahrheit, die wir mit der bloßen Vernunft nicht erreichen und, nachdem wir sie durch den Glauben erreicht, mit den Begriffen unserer Vernunft nicht ausmessen können. Das ganze Christentum ist ein großes Geheimnis, weil es als Ganzes nur durch die göttliche Offenbarung erkannt werden kann. Das Christentum stellt sich als die Offenbarung Gottes, als die Geheimnisse Gottes in der Welt dar und behauptet damit gleichzeitig seinen Ursprung in Gott zu haben. Es ist der Sohn Gottes selbst, der diese Geheimnisse offenbart.

Schlagwörter: Scheeben, Mysterium, Offenbarung, Leib Christi, Geheimnischarakter.

1 Matthias Joseph Scheeben (1835–1888) als behandelte Autor

Das außerordentliche Interesse für die Idee des mystischen Leibes Christi in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg ist, wie E. Przywara bemerkt, auf M. Scheler zurückzuführen. Dieser hatte bereits 1916 in seinem Hochlandartikel „*Soziologische Neuorientierung und die Aufgaben der deutschen Katholiken nach dem Krieg*“ auf die Fruchtbarkeit der Idee für die Aufbauarbeit der Katholiken nach dem Krieg hingewiesen und in seinen späteren Werken „*Vom Ewigen im Menschen*“ (1921) und „*Wesen und Formen der Sympathie*“ (1923) seine Gedanken weiterentwickelt. In einer aufgewühlten Zeit, wo alles nach neuen Heilmitteln rief, wo der soziale Gedanke im Volksleben überhaupt die Geister stark beschäftigte, fand die Anregung einen günstigen Boden. In der näheren Entfaltung und Begründung der Idee haben sich in der Folge zwei Richtungen herausgebildet, die wohl unterschieden werden müssen.

Die einen griffen auf Scheeben zurück, der in seinem Werke „*Die Mysterien des Christentums*“ (1865) eine entwickelte Theologie des Corpus mysticum geboten hatte, die zwar in der zünftigen Dogmatik und der breiten Öffentlichkeit sich nicht hatte durchsetzen können, die aber in manchen Kreisen immer wieder Anhänger fand. Sie fassen mit ihm den paulinischen

Ausdruck „Leib Christi“ im wörtlichen Sinn und betrachten demgemäß die Kirche als einen wirklichen Leib, in dem Christus das Haupt und wir die angeschlossenen Glieder sind. Unsere Verbindung mit Christus wird folgerichtig im Sinne einer Angliederung oder eines physischen Zusammenhanges verstanden. Andere Vertreter der betont realistischen Richtung sehen von Scheeben ab und geben die wörtliche Auslegung auf. Sie verstehen den Ausdruck „Leib Christi“ bildlich. „Leib“ ist genau so ein Bild wie „Weinstock“ (Joh 15,1). So wenig Christus ein physischer Weinstock ist, so wenig ist die Kirche ein physischer Leib. Unsere Verbindung mit Christus ist aber gleichwohl eine streng physische. Sie besteht in einer förmlichen Lebenseinheit (Lebensidentität) mit Christus bzw. in einer physischen Inexistenz der verkörperten Menschheit Christi in allen Getauften, unabhängig von der heiligen Eucharistie. Welche Faktoren hierbei anregend oder fördernd mitgewirkt haben, kann dahingestellt bleiben.¹

Auch diese Einleitung zeigt uns, dass die Beurteilung Scheebens und seines theologischen Werkes nicht leicht fällt, wenn auch der zeitliche Abstand mitbedacht wird. Daher variieren auch die über ihn getroffenen Urteile je nach der Position, die der Wertende einnimmt. So wird er z.B. als „Neuscholastiker“², oder als Theologe thomistischer Inspiration³ bezeichnet, sein Werk und Schaffen insgesamt gelobt⁴ oder kritisiert⁵. Das Bild, das von Scheeben entsteht, könnte unter dem Schlagwort „viel gelobt – wenig gelesen“⁶ zusammengefasst werden. Dass die Beschäftigung mit Scheeben immer schon schwer gefallen ist, lässt sich an der Rezeption seiner Theologie⁷, sowie auch an der Anzahl der über ihn geschriebenen Dissertationen ablesen. Diese wenigen verteilen sich auf die vierziger, sechziger und siebziger Jahre. Auffallend ist, dass dabei eigentlich nur Einzelaspekte, ja Randgebiete aufgegriffen wurden, seltenst jedoch eine Systematisierung oder Behandlung seiner theologischen Grundbegriffe und

¹ O. LUTZ, „Die Lehre Scheebens vom mystischen Leib Christi“, in *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, 1964, 86–87.

² H.J. BROSCHE, „Das Werden des jungen Matthias Joseph Scheeben“, in *Stimmen der Zeit* 123 (1932), 396.

³ Titel der Festschrift aus Anlass seines 100. Todestages: *M. J. Scheeben teologo cattolico d'ispirazione tomista*, Vaticano, 1988.

⁴ Grundtenor des Buches: M.J. SCHEEBEN, *Der Erneuerer Katholischer Glaubenswissenschaft*, Mainz, 1935.

⁵ W. MATTES, *Theologisches Literaturblatt*, 1, 1866, 381–384.

⁶ E. PAUL, *Denkweg und Denkform der Theologie von Matthias Joseph Scheeben*, München, 1970, 2.

⁷ PAUL, 1–28.

Grundprinzipien in der Blick genommen wurde. Daraus ist ersichtlich, dass der große Bereich der theologischen Gedanken, seine Werke und die darin vertretenen Auffassungen relativ unangetastet blieben.⁸ Dies führte natürlich auch dazu, dass die Urteile über Scheeben diffus und divergent sind, oft aber einer soliden Grundlage entbehren, da sie sich mehr auf oberflächliche Beobachtungen stützen.⁹

Das Ziel dieser Arbeit besteht aber nicht darin dieses nachzuholen. Im Grunde will sie bei der Beschäftigung mit M.J. Scheeben lediglich einen einzelnen Begriff seiner Theologie etwas unter die Lupe nehmen. Angestrebt wird nur den Begriff des Geheimnisses und der Kirche im Werk Scheebens herauszuarbeiten und dessen Weiterentwicklung im selben Werk (*Die Mysterien des Christentums*) zu verfolgen. Allein der Buchtitel weist darauf hin, dass der Begriff des Mysteriums für Scheeben eine wichtige Rolle spielt. Die Einzelaspekte und die Tragweite des Begriffes sind dann in der Darstellung zu klären.

2 Das Geheimnis

Eigentlich steht nicht der Autor mit seiner Theologie im Vordergrund, reicht er sich doch in die lange Reihe derjenigen ein, die sich im Laufe des 2000 Jahre alten Christentums immer wieder der Arbeit verschrieben, Gottes Tiefe und Herrlichkeit zu ergründen. Daher bildet jeder Theologe ein Stein im großen Gebäude der Theologie, die als Ganzes versucht, sich Gott zu nähern, von seiner Offenbarung stimuliert. Es geht eigentlich immer um den Inhalt der Theologie, um das, was sie fähig ist zu erkennen, was von Gott, der sich selbst vermittelt hat, weiterzuvermitteln ist. Wenn auch hier der Begriff „Geheimnis“ unter dem Blickwinkel eines einzigen Autors gesehen wird, so kann dies doch nicht eine erschöpfende Sicht sein, oder als solche gelten. Trotzdem hat jede Einzelbetrachtung ihren Wert. Wissend, dass eben die Tiefe Gottes nicht ausgeschöpft werden kann, setzen sich doch Steinchen um Steinchen, Blickwinkel um Blickwinkel zu einem Bild zusammen, das versucht diesen Gott irgendwie darzustellen. Je nach der Größe erweist sich jedes Steinchen entweder als Basis, Fundament oder lediglich als Ausschmückung.

Der Begriff des Geheimnisses ist der Theologie schon immer eigen. Ja, er scheint sogar einer der wichtigsten Begriffe der Theologie zu sein. Drückt er doch eine bedeutsame Dimension der Beziehung zu Gott aus. Gott erscheint uns als „Geheimnis“. Alles was mit ihm zu tun hat, rückt in die Sphäre des Geheimnisses. Das Geheimnissein gehört irgendwie zur Wesenbestimmung

⁸ PAUL, 1.

⁹ So wurde und wird oft behauptet, dass Scheeben mit zu den Vertretern der Zweistöckwerkstheologie (übernatürlich – natürlich) gehört.

Gottes. Auch in der jüngeren Theologie wurde der Begriff des Geheimnisses immer öfter aufgenommen, nicht nur um damit die Beziehung zu Gott und seiner Botschaft zu klassifizieren, sondern auch andere Felder der Theologie.

Ein wichtiger Punkt in dieser Entwicklung bedeutet die Anwendung des Begriffs „Mysterium“ auf die Kirche in der Konzilskonstitution „Lumen Gentium“¹⁰, sowie im Schlussdokument der außerordentlichen Bischofssynode im Dezember 1985.¹¹ Unter den Theologen, die mit diesem Begriff gearbeitet haben, heben sich besonders Henri Card. de Lubac und Karl Rahner hervor.¹² Doch der Begriff des Geheimnisses wird oft benutzt ohne seine Grundlagen, seinen Inhalt, besonders auf erkenntnistheologischem Gebiet, zu klären. Er präsentiert sich selbstverständlich, geklärt und in seiner Bedeutung deutlich umschrieben. Aber gerade die Rede vom Geheimnis, von Gott als Geheimnis, bleibt trotzdem oft im Dunkel und so unbestimmt, dass der Begriff „Geheimnis“ eher als negative Aussage, im Sinne einer Unmöglichkeit von Gott etwas auszusagen, denn als positive gesehen wird. Dieser positive Begriff von Geheimnis macht deutlich, dass es zur Größe und zum Wessen Gottes gehört, Geheimnis zu sein.

Daher erscheint es angebracht, den Begriff des Geheimnisses nicht nur als Füllbegriff oder negative Aussage heranzuziehen, sondern ihm einen positiven Inhalt zuzuordnen, um daraus neue Einsichten, eine Vertiefung in Gott und seine Offenbarung zu gewinnen.

3 Der Begriff des „Mysteriums“ nach Scheeben

Die eigentliche Absicht Scheebens besteht in der Darstellung und Entfaltung der „Mysterien des Christentums“. Damit unternimmt er den Versuch mit Hilfe des Mysteriums-Begriffes den Inhalt des Christentums aufzuschlüsseln. Dies ist möglich, da der Geheimnisbegriff oder der Geheimnischarakter das Eigentliche und Eigentümliche des Christentums darstellt und dessen herausragende Stellung rechtfertigt.¹³

Die „Mysterien“ erschienen erstmals 1865 als eine der ersten größeren Veröffentlichungen Scheebens. In seinem Vorwort¹⁴ wird die Intention deutlich, dieses, aus der Weiterentwicklung von schon in Artikeln vorgelegten

¹⁰ *Lumen Gentium*, Nr 1, 4, 5, 6, 8.

¹¹ Außerordentliche Bischofssynode, Bonn, 1985, 7–10.

¹² H. DE LUBAC, *Mistica e mistero cristiano*, Milano, 1967; K. RAHNER, „Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie“, in *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln, 1960.

¹³ PAUL, 2.

¹⁴ M.J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg 1941, S. X–XIII.

Gedanken entstandene Werk¹⁵ nicht nur „Fachtheologen“, sondern auch „interessierten Lesern“ zugänglich zu machen. Sicher lässt sich der teilweise etwas verteidigende Ton der Sprache Scheebens am Anfang nicht verleugnen. Doch richtet sich seine Hauptabsicht nicht auf etwaige von außen kommende Kritik oder Vorwürfe. Eher erklärt er sich aus der Absicht falsche und richtige Umgangs oder Verhaltensweisen gegenüber den Mysterien zu unterscheiden, Schwierigkeiten auszuweichen, die nicht angebracht sind, um eine angemessene Darstellung zu gewährleisten.

3.1 Das Mysterium Christentum

Dass im Christentum und in der Theologie vom Geheimnis geredet wird, muss seinen Grund, seine Ursache haben. Die Definition eines Begriffes folgt der Wirklichkeit, d.h. es bedarf einer Wirklichkeit, die wahrgenommen und reflektiert werden kann. Erst eine solche Wahrnehmung oder Bewusstwerdung drängt dazu, in Begriffen ausgedrückt, objektiviert zu werden. Das erste Hauptstück seines Werkes führt Scheeben zunächst nicht gleich zur Beschäftigung mit den einzelnen Mysterien, sondern versucht überhaupt sich zuerst dem Mysterium zu nähern.¹⁶

Es geht nicht darum schon zu Anfang in die Einzeldiskussion von etwas schon Bekanntem einzusteigen, sondern zuerst den Zugang zu schaffen, auf dessen Hintergrund das Einzelne eingeordnet und betrachtet werden kann. Die Notwendigkeit und Nützlichkeit der Diskussion um den Geheimnisbegriff im Christentum folgt für Scheeben zunächst einmal ganz selbstverständlich aus der Tatsache, dass sich das ganze Christentum als Geheimnis zeigt.

Das Christentum trat in die Welt als eine Religion voll von Geheimnissen. Es kündigte sich an als das „Mysterium Christi“ als das „Mysterium des Reiches Gottes“. Seine Ideen, seine Lehre waren unbekannt, unerhört und unerforschlich, unergründlich sollten sie bleiben. Der geheimnisvolle Charakter des Christentums, der sich in seinen einfachsten Grundwahrheiten deutlich genug kundgab, war den Heiden Torheit, den Juden ein Ärgernis; und da das Christentum ihn in der Folge nie aufgab, ihn nicht aufgeben konnte, ohne sein Wesen zu verleugnen, so blieb es auch fortan immer eine Torheit, ein Ärgernis für all diejenigen, die wie die Heiden mit ungeweihtem Augen, wie die Juden mit unbeschnittenem Herzen ihm entgegenkamen; mit bitterem Hohn verspotteten sie sein geheimnisvolles Wesen als Finsternis, Aberglauben, Schwärmerei und Wahnwitz.¹⁷

¹⁵ SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, S. X.

¹⁶ SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, 1.

¹⁷ SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, 1.

Diesen Ausgangspunkt setzt Scheeben vor allem einmal als Basis voraus. Es handelt sich nicht um einen Zugang von „außen“, sondern von „innen“. Scheeben nähert sich aus der Erfahrung des Glaubens. Für den gläubigen Menschen bedeutet das Christentum die Wirklichkeit, in der ihm das Geheimnis entgegentritt, und die ihn dann nach dem Geheimnis fragen lässt. Nicht nur das, es scheint sogar zur Wesenbestimmung des Christentums zu gehören Geheimnis zu sein, zeigt es sich doch dem Glaubenden in erster Linie als Geheimnis Christi, als Geheimnis des Reiches Gottes. Wenn also das Christentum selbst Geheimnisse zum Inhalt hat, dann erscheint es logisch, dass es von daher auch selbst Geheimnis ist. Dieser Geheimnischarakter, der sich auch in der Neuheit, Unerforschlichkeit, Unbekanntheit der Lehren des entstehenden Christentums deutlich wird, begründet für den Christen gleichzeitig auch die Erhabenheit und Einzigartigkeit des Christentums.¹⁸ Deshalb stellt der Geheimnischarakter den Ausgangspunkt für die Diskussion um das Geheimnis dar.

3.2 Der Geheimnischarakter des Christentums

Nachdem er erst einmal festgestellt hat, dass das Christentum selbst Geheimnis ist, besteht Scheebens Vorgehen darin, sein Interesse für das Geheimnis zu rechtfertigen. Deshalb versucht er zunächst aufzuweisen, dass der Geheimnischarakter dem Christentum notwendig zu eigen ist, seine eigentliche Dimension ausmacht, um dann auf dieser Basis das Geheimnis und seine Strukturen zu untersuchen. Sich über den Geheimnischarakter des Christentums Gedanken zu machen scheint angebracht zu sein, wurde er doch im Laufe der Geschichte immer wieder in Frage gestellt. Dieser wurde als ein Dorn im Auge des Wissenschaftsdranges des Menschen bezeichnet. Die zahlreichen Versuche ihn zu ergründen, aufzuheben oder in eine Vernunftwissenschaft aufzulösen zeugen davon.¹⁹ Dies bedeutete, dass der Geheimnischarakter ein Hindernis bezüglich der menschlichen Vernunft darstellt, ja dass dieser eine richtige Erkenntnis nicht ermöglicht, dann wurde sich die Beschäftigung mit dem Geheimnis, somit auch mit dem Christentum, nicht lohnen, da beide etwas außerhalb der menschlichen Welt Liegendes darstellen würden, etwas, was uns eigentlich nicht beträfe. Oder, und dies versucht Scheeben zuerst zu zeigen, der Geheimnischarakter gehört wesensnotwendig zum Christentum und zwar in der Weise, dass er dessen Erhabenheit und Größe begründet: „Je größer, je erhabener, je göttlicher das Christentum ist, um so unerschöpflicher, unerforschlicher, unergründlicher, um so geheimnisvoller

¹⁸ SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, 260.

¹⁹ SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, 1.

muss notwendig sein Inhalt sein²⁰, ohne den es eigentlich nicht richtig gedacht und verstanden werden kann, und damit auch der menschlichen Vernunft, Erkenntnisfähigkeit nicht fern liegt.²¹

Die Argumentation Scheebens bewegt sich innerhalb der zwei Bereiche, von denen die Kritik gegen den Geheimnischarakter ihren Ursprung nahm, dem der Offenbarung und dem der menschlichen Erkenntnis. Die Notwendigkeit des Geheimnischarakters oder dessen Angemessenheit in Bezug auf die Offenbarung ergibt sich aus der Übereinstimmung mit dem Inhalt. Das Christentum stellt sich als die Offenbarung Gottes, bzw. der Geheimnisse Gottes in der Welt dar und behauptet damit gleichzeitig seinen Ursprung in Gott zu haben. Es ist der Sohn Gottes selbst, der diese Geheimnisse offenbart. Aus diesen, aus dem Glauben übernommenen und angenommenen Tatsachen drängt sich für Scheeben die folgende Schlussfolgerung auf:

Wenn seine Lehre des eingeborenen Sohnes Gottes würdig ist, wenn der Sohn Gottes aus dem Schoß seines Vaters herabsteigen musste, um uns in dieselbe einzuführen, können wir da etwas anderes erwarten als die Enthüllung der tiefsten Geheimnisse, die im Schoß Gottes beschlossen liegen, als Aufschlüsse über eine höhere, unsichtbare Welt, über göttliche und himmlische Dinge, die „kein Auge gesehen, die kein Ohr gehört und die in keines Menschen Sinn aufsteigen konnten“? Und wenn Gott uns seinen eigenen Geist gesandt hat, „um uns in alle Wahrheit einzuführen, den Geist seiner Wahrheit, der in seinem Inneren wohnt und allda die Tiefen der Gottheit ergründet“: konnte und sollte dieser Geist uns nichts Neues, Großes, Wunderbares offenbaren, konnte und sollte er uns keine erhabenen Geheimnisse lehren?²²

So bekundet sich die Erhabenheit und Größe des Christentums also darin, dass es Offenbarung Gottes ist und sich diese Aussage relativieren würde, wenn dem nicht Rechnung getragen würde, indem es keine Geheimnisse hervorbrachte. Folglich könnte es sich nicht als göttliche Offenbarung erweisen, wenn es nur solche Dinge lehren würde, die letztendlich auch durch die menschliche Vernunft erkennbar oder erfassbar wäre.

Scheeben hebt das Geheimnis, den Geheimnischarakter des Christentums von Anfang an auf eine andere Ebene, nämlich die göttliche. Da eben der Ursprung des Geheimnisses in Gott liegt, gehört dies auch seiner Ebene an und im Geheimnischarakter drückt sich nichts anderes aus, als jene Zugehörigkeit. Jedoch ergibt sich aus dieser Tatsache noch nicht zwangsläufig, dass das

²⁰ SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, 1–2.

²¹ SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, 2–4.

²² SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, 2.

Geheimnis nichts mit dem Menschen zu tun hat, finden wir doch nicht zuletzt durch die Offenbarung einen Zugang zu dieser Ebene. Trotzdem ist noch ein weiterer Berührungspunkt denkbar, denn ein weiterer Grund für die Notwendigkeit des Geheimnischarakters lässt sich auf der menschlichen Ebene, oder besser auf der Ebene der menschlichen Erkenntnis und deren Suche nach der Wahrheit finden. Scheeben kann sich konsequenterweise nur eine Wahrheit vorstellen, die das Erhabene, Großartige, Unerfassbare verkörpert, denn

[...] eine Wahrheit, die leicht gefunden, schnell begriffen wird, kann weder entzücken noch fesseln. Um uns zu entzücken und zu fesseln, muss sie uns durch ihre Neuheit überraschen, durch ihre Großartigkeit überwältigen; durch ihren Reichtum und ihre Tiefe muss sie dem forschenden Auge immer neue Herrlichkeiten, immer tiefere Abgründe darbieten. Wie wenig erquicken und erfreuen uns jene Wissenschaften, deren Gegenstand, bald erschöpft, nichts für unsere Bewunderung übrig lässt, wie sehr aber diejenigen, in denen jeder Blick neue Wunder ahnen lässt, wo jede Seite des Gegenstandes neue und größere Herrlichkeiten verbirgt.²³

Dahinter verbirgt sich auch die Einsicht, dass der Mensch nicht nur ein weltliches, sondern auch als transzendentes Wesen zu verstehen ist, das von sich aus nach dem Höheren strebt. Besonders offenkundig wird dies im Drang der Erkenntnis, der seiner Natur entspringt, denn dieser befriedigt sich nicht nur mit der Erkenntnis der Dinge der Welt, sondern treibt immer weiter über die Grenze des schon Entdeckten hinaus. Doch dieses Streben verlangt nach einer Richtung, damit es nicht in eine Sackgasse führt. Es sucht nach etwas, von dem es angezogen wird. Einen Reiz übt auf die menschliche Erkenntnis gerade das aus, was sie zum Staunen, zur Verwunderung und Bewunderung bringt. Gerade in jenem Gegenstand, in jener Wahrheit, die die Erkenntnis staunen lässt, erfährt dieser Drang so etwas wie „Erfüllung und Glück“.

Je weniger wir von einer Sache kannten, namentlich aber je weniger wir aus uns von ihr zu erkennen hoffen durften, je mehr wir uns über ihr Dasein verwundern, desto glücklicher schätzen wir uns, wenn sie uns bekannt wird. Je erhabener der Gegenstand ist, je mehr uns seine Schönheit und Größe überwältigt, je mehr wir an ihm zu bewundern haben, desto mehr erfreut uns auch der kleinste Blick, den wir auf ihn heften dürfen. Kurz, die Wahrheit reizt uns desto mehr, je verborgener sie ist, je geheimnisvoller sie uns entgentritt.²⁴

Der Reiz, den das Geheimnisvolle, die Mysterien auf die menschliche Erkenntnis ausüben, durchdringt schon die alten Mysterienreligionen und be-

²³ SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, 2.

²⁴ SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, 3.

gründet ihre Existenz. Folglich kommt keine Weltanschauung ohne Mysterien aus. Aber lediglich das Christentum vermittelt wirklich die Wahrheit, eben weil es die göttliche Offenbarung beinhaltet, während die anderen Mysterien oder Mysterienreligionen nur verzerrte oder Teilwahrheiten aufzuweisen haben.²⁵

3.3 Vom Geheimnischarakter zum Geheimnis

Die einleitenden Bemerkungen Scheebens dienen in erster Linie dazu, den Gegenstand erst einmal, so wie er sich darstellt, vorzustellen, ohne ihn eigentlich zu definieren oder in seiner inneren Struktur zu analysieren. Doch schon in der ersten Betrachtung fiel die Besonderheit des Gegenstandes, des Christentums ins Auge, sein Geheimnischarakter. Dieser Geheimnischarakter gehört notwendig zum Christentum, wenn dies seinen Anspruch, seine Erhabenheit als Offenbarung Gottes und Wahrheit für den Menschen erfüllen will. In diesem Punkt treffen sich auch die beiden von Scheeben vorausgesetzten Ebenen des Übernatürlichen und des Natürlichen. Der Geheimnischarakter spielt für beide eine wichtige Rolle. Der Übernatürlichkeit ist er zu eigen, und die Natürlichkeit erkennt an ihm die „höhere, ausschlaggebende“ Wirklichkeit. Eine Wirklichkeit, die notwendigerweise Geheimnischarakter besitzt, darf ohne Schwierigkeiten als Geheimnis betitelt werden. Daher besteht auch die Berechtigung, vom Christentum ohne Schwierigkeiten als Geheimnis zu sprechen und es als solches zu behandeln. Gemäß der Definition von Scheeben:

Das christliche Mysterium ist eine durch die christliche Offenbarung uns kundgewordene Wahrheit, die wir mit der bloßen Vernunft nicht erreichen und, nachdem wir sie durch den Glauben erreicht, mit den Begriffen unserer Vernunft nicht ausmessen können.²⁶

Das ganze Christentum ist ein großes Geheimnis, weil es als Ganzes nur durch die göttliche Offenbarung erkannt werden kann.

4 Das christliche Geheimnis – Mysterium in Offenbarung

Der bisher gegangene Weg der Erkenntnisweise bestand darin, dass sich der Mensch als Subjekt einem Objekt, einer Wirklichkeit nähert. Aufgrund seiner natürlichen Erkenntniskraft kann er eine ihm vorher unbekannte Wahrheit, einen noch nicht wahrgenommenen Gegenstand durch seine eigenen Anstrengungen erkennen. Dadurch aber rückt für ihn diese Wahrheit aus der Sphäre des Geheimnisses. Scheeben aber konstatiert noch einen anderen Weg, der zum Bekanntwerden eines Geheimnisses führt. Dieser bestehe darin, dass dem

²⁵ SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, 4–5.

²⁶ SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, 11.

Menschen eine vorher nicht bekannte Wahrheit „nur dadurch offenbar ist, dass ein anderer, dem er Glauben schenkt, sie ihm mitteilt.“²⁷ Eine derartige geoffenbarte Wahrheit ist dabei durch mehrere Aspekte charakterisiert. Sie bleibt nämlich auch nach der Offenbarung in doppelter Beziehung verborgen. Erstens, weil sie nur mitgeteilt und somit nicht vor den eigenen Augen verifizierbar ist, sowie zweitens, da sie ihrem Inhalt nach „gar keine oder nur sehr geringe Ähnlichkeit hat mit allem, was wir selbst gesehen und wahrgenommen, so können wir natürlich uns auch weit weniger einen deutlichen Begriff von ihr machen als von den übrigen Dingen.“²⁸

Auch wenn es sich hierbei um eine andere Art von Geheimnis handelt, ein Geheimnis nämlich, das nicht sofort allen aus der Begegnung mit der Wirklichkeit bekannt, sondern dessen Existenz vermittelt wird, so reicht Scheeben diese Beschreibung noch nicht für die Eigentümlichkeit des christlichen Geheimnisses aus, obwohl augenscheinlich auf den ersten Blick diese Beschreibung auch im Bezug auf die christliche Offenbarung angewandt werden könnte. Trotzdem, genauer betrachtet, bleibt die Wahrheit, das Geheimnis, um welches es in dieser Vermittlung geht, weiterhin auf der natürlichen Ebene. Denn trotz des Bekanntwerdens durch einen Vermittler, einen Dritten, folgt aus den gemachten Beobachtungen, dass eben jener Vermittler, in Folge einer besonderen Begünstigung fähig wurde, dieses Geheimnis, jedoch mit seiner eigenen Erkenntnisleistung, zu gewinnen und daraufhin für andere zum Vermittler zu werden. Gerade diese Tatsache aber widerspricht dem Anspruch des christlichen Geheimnisses, der christlichen Offenbarung, göttliche Geheimnisse zu vermitteln. Deshalb muss das christliche Geheimnis ein „absolutes Geheimnis“ sein. Bekannt wird es nur, wenn der Vernunft ein übernatürliches Licht zu Hilfe kommt. Dieses Licht aber ist nichts anderes als die christliche Offenbarung, die Offenbarung Gottes selbst. Jedoch tritt für Scheeben noch ein weiterer Faktor hinzu: der *Glaube*. Denn erst im Glauben geschieht die Annahme der Wahrheit, der göttlichen Offenbarung. Der Glaube wird dem Menschen Schlüssel des Zugangs zur Wirklichkeit des Geheimnisses. Damit

[...] haben wir das Geheimnis in seiner absoluten Form als eine Wahrheit, über deren Wirklichkeit sich die Kreatur außer dem Glauben an Gottes Wort nicht vergewissern, deren Inhalt sie nicht direkt, sondern bloß indirekt durch Vergleichung mit ungleichartigen Dingen sich vorstellen und begreifen kann.²⁹

²⁷ SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, 9.

²⁸ SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, 9.

²⁹ SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, 9.

Unterstrichen werden muss noch einmal der Ausgangspunkt Scheebens für seine Geheimnisdefinition. Während alle bisher vorgelegten Definitionen von der Erkenntnis des Menschen ausgingen und von ihr aus zum Geheimnis gelangten, erklärt sich für Scheeben im Unterschied dazu das christliche Geheimnis allein und einzig aus der Kundgabe durch die Offenbarung, die aus der göttlichen Ebene in die natürliche eintritt und zwischen beiden eine Verbindung herstellt. Die verbindende Kraft zwischen der Offenbarung und der menschlichen Erkenntnis besitzt allein der Glaube.

5 Die christlichen Wahrheiten und der Mysterienbegriff

Nachdem nun einmal der Geheimnisbegriff geklärt ist, geht es für Scheeben um die grundsätzliche Frage, ob, da das Christentum ja als Ganzes als Geheimnis bezeichnet wird, in ihm alles, d.h. die in der Offenbarung enthaltenen Wahrheiten, generell Geheimnisse im vollsten Sinn der Definition sein müssen oder nicht. Scheeben konstatiert, dass nicht alle Wahrheiten, die uns die Offenbarung im Christentum vermittelt, Geheimnisse im strengsten Sinn sind, da ihnen eines oder mehrere Elemente nicht zu eigen sind, um die Definition zu erfüllen. Dieses trifft z.B. für die Existenz Gottes zu, die, obgleich sie im Dunklen bleibt, so doch mit der Vernunft allein aus den natürlichen Dingen erkannt werden kann, oder für andere Eigenschaften Gottes, die durch große Ähnlichkeit mit Gegenständen der natürlichen Wahrnehmung keine Schwierigkeit bereiten. Deshalb lassen sich für Scheeben diese Wahrheiten nun ausscheiden. Es ist sein Ziel, eigentlich nur die Geheimnisse im vollsten Sinn einer genaueren Betrachtung zu unterziehen. Dass diese Ausscheidung nicht unumstritten ist und nicht ohne Schwierigkeiten akzeptiert wird, weiß Scheeben selber: „Ich weiß wohl, dass man von verschiedenen Seiten gegen eine solche Ausscheidung Schwierigkeiten erhebt, im Interesse des Geheimnis einerseits, im Interesse der Vernunft andererseits...“³⁰

Hinter den möglichen Einwänden steht die Frage nach der Einheit des Christentums, der Offenbarung und der in ihr enthaltenen Wahrheiten, die ein eigenes System bilden. Scheeben versucht zuerst, seine Auffassung von der Möglichkeit der Klassifizierung einiger Wahrheiten als Geheimnisse im strengen Sinn der Definition zu verteidigen, indem er die verschiedenen Einwände diskutiert und nachweist, dass seine Ausscheidung nicht das eigentliche System der Offenbarung aufbricht. Einer dieser Einwände könnte der Folgende sein: da das ganze Christentum als Geheimnis aufzufassen ist, weil es als Ganzes ja erst durch Offenbarung bekannt wird, ist die Unbegreiflichkeit durch die menschliche Vernunft, obwohl sie nicht allen

³⁰ SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, 12.

Teilen dieses Ganzen in gleichem Maße zukommt, eigentlich kein Maßstab für die Ausscheidung oder Heraushebung ebendieser Wahrheiten. Scheeben bestreitet nicht, dass auch diese Auffassung ihr Richtiges habe (Unbegreiflichkeit in ihrer Allgemeinheit ist wirklich kein Maßstab; Christentum als Ganzes ist Geheimnis; Teile, die nur im Bezug Bedeutung erlangen, partizipieren deshalb auch am Geheimnischarakter).

Aber trotzdem kann nicht verleugnet werden, dass das Christentum ebenso mit der Vernunft erkennbare Wahrheiten enthält. Diese selbst bilden schon ein eigenes System, einen Organismus. Aber sie stehen zu den eigentlichen Geheimnissen in einer gewissen Beziehung. Nicht als Zwischenglieder, als Übergang vom Niedrigen zum Höheren, denn dann wäre der Aufstieg zum Geheimnis als ein der Vernunft möglicher Weg deklariert, sondern beide bilden zwei zusammengehörige Teile des einen umfassenden System, wobei die eigentlichen Geheimnisse den höheren Teil bilden, der das Wesen des Ganzen ausmacht, es in seiner Eigentümlichkeit, Spezifität bestimmt und ihm den Namen gibt. Eben von diesem höheren Teil ausgehend, der durch und durch Geheimnis ist, und damit der Definition Scheebens entspricht, rechtfertigt sich die Rede vom Christentum als Geheimnis. Die Vernunftwahrheiten erhalten ihren geheimnisvollen Charakter dann nur aus der Verbindung und Beziehung zu dem geheimnisvollen Teil.³¹ Somit wären zwei Ungenauigkeiten des Einwandes klargestellt. Es wäre demnach unsinnig, an der Realität, dass das Christentum mit der Vernunft erkennbare Wahrheiten enthält, vorbeizugehen oder diese zu verwischen, nur um dessen Geheimnischarakter zu verteidigen, der ja nicht von den ersteren abhängt, sondern auch bei Nichterklärung dieser Wahrheiten zu Geheimnissen unangetastet bleibt, da er einzig durch die wirklichen Geheimnisse bedingt ist. Andererseits gewährt nur die den Geheimnissen zu eigene Unbegreiflichkeit die Sicht auf dieselbigen, d.h. auf den Teil, der als der höhere zu bezeichnen ist. Erst dadurch lässt sich der wirkliche Unterschied zwischen den beiden Teilen feststellen. Die Einleitung und Ausgrenzung besitzt ihre Stütze also in der Realität selbst. Ein Vorbeisehen an ihr würde eine Betrachtung der christlichen Geheimnisse in der ihnen angemessenen Weise nicht gewähren. Durch diese Aussagen kann Scheeben sowohl die Trennung der Wahrheiten, als auch die Einheit und den Geheimnischarakter der Offenbarung, des Christentums festhalten. Scheebens Sicht zieht, trotz aller Unterscheidungen, die das Denken erleichtern sollen, doch immer auf die Einheit. Er geht vom Einen aus, um zu ihm zurückzukehren. Den zweiten möglichen Einwand beschreibt Scheeben folgendermaßen: „So müssen

³¹ SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, 12–14.

wir andererseits noch oft hören, alle Wahrheiten des Christentums lägen der Vernunft ebenso nahe, wie ein Teil derselben ihr nahe liegt.“³²

Dahinter verbirgt sich die Ansicht, dass die Geheimnisse, einmal von der Offenbarung aufgedeckt, von der Vernunft durchdrungen und Dank ihrer Anstrengungen wirklich erkannt werden können. Zwar beinhaltet das Christentum auch Wahrheiten, die diesem Blickwinkel gerecht werden, doch wird damit nicht die ganze Wirklichkeit der Offenbarung ausgeschöpft. Andererseits entspräche diese Tatsache nicht der Definition, würde diese also ad absurdum führen. Bei seinen Ausgrenzungen von gewissen Wahrheiten bewegt Scheeben nicht die Absicht, die Einheit des Christentums, der Offenbarung zu zerstören, sondern zu den eigentlichen, erhabenen, spezifischen Geheimnissen, den wirklichen Reichtümern des Christentums vorzudringen. Beide anderen vorgebrachten Meinungen ziehen seiner Meinung nach das Geheimnis auf die Vernunftebene hinunter, der es aber nicht angehört, da es sich ja als Übervernünftig präsentiert.

Objektive Erhabenheit und Größe des Geheimnisses gründen sich in den beiden Elementen Übervernünftigkeit und Übernatürlichkeit. Objektiv deshalb, weil die menschliche Vernunft sich eingestehen muss, dass sie diese, weder durch eigene Leistung (übernatürlich) einholen und erforschen kann, ihrer aber dennoch durch die Offenbarung ansichtig und einsichtig wird. In diesem Einsichtigwerden erfolgt dann die Erkenntnis, dass die erkannten Wahrheiten einer höheren Ebene angehören, die der eigenen Wirklichkeit eine neue Bedeutung und Sichtweise schenkt, dadurch die menschliche Erkenntnis erleuchtet und befähigt wirklich das Ganze zu sehen. Das Fehlen einer dieser beiden Faktoren zerstört die Eigenheit des christlichen Geheimnisses.³³

Dr. Dénes Székely
Babeş-Bolyai Universität
Römisch-Katholisch-Theologische Fakultät
I. Maniu nr. 5
RO – 400095 Cluj-Napoca, Rumänien
szekelyd@sis.uab.ro

³² SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, 15.

³³ SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, 15–16f.

**DER JESAJISCHE „HYMNUS SERAPHICUS“¹ –
UNTERSUCHUNG DER ALTTESTAMENTLICHEN WURZELN DES
SANCTUS-GESANGES**

DÁVID DIÓSI

Zusammenfassung: Die vorliegende Studie hat sich vorgenommen den Sanctus-Gesang in seinem ursprünglichen Kontext zu analysieren. Das Sanctus wird mit Recht auch *Hymnus seraphicus* genannt. Es sind nämlich die Seraphe, die in der Berufungsvision Jesajas das Dreimalheilig einander zurufen und die Heiligkeit Gottes proklamieren. Für den Propheten scheint die Klärung der Frage, wer eigentlich diese merkwürdigen, geheimnisvollen Wesen sind, nebensächlich; ihm ist es wesentlich wichtiger, was sie rufen und tun. Die tiefsinnige Botschaft der Szene liegt also in den Worten, die von den Lippen der Seraphe ertönen, und in ihrer Verhaltensweise, wie sie sich in der Anwesenheit Jahves benehmen.

Schlagwörter: Sanctus, Hymnus seraphicus, Jesaja, Berufung Jesajas, Jes 6,1–4, Seraphe, Serafim, Sabaoth, Zebaoth, Heiligkeit Gottes.

In jeder Eucharistiefeier erklingt das wohlbekanntes Sanctus. Es ist Teil des Eucharistischen Hochgebetes und stellt dort als einer überaus schwungvolle Lob- und Preisgesang, der die Einheit der irdischen und himmlischen Liturgie hervorhebt, die unmittelbare Fortsetzung der Präfation dar. Man nennt diesen Gesang auch *Hymnus seraphicus*, und denkt dabei an die Berufungsvision des Propheten Jesaja. In dieser grandiosen Vision rufen die himmlische Seraphe das „Dreimalheilig“ einander zu. Im Folgenden wird der Versuch unternommen diesen, ursprünglichen Kontext näher zu untersuchen, wobei freilich die Überzeugung mitschwingt, dass dadurch dieser Gesang besser verstanden werden kann.

Die Literatur zum Thema Sanctus ist ziemlich reich. Neben der verschiedenen liturgischen Handbüchern², Messerklärungen³ und Lexikonartikel⁴, haben

¹ Die vorliegende Studie ist die stark verkürzte und aus dem Ungarischen übersetzte Fassung eines Vortrags, den der Verfasser anlässlich der für Kirchenmusiker und Organisten vom Erzbistum Alba Iulia organisierten „Musica Sacra“-Tagung am 10. Februar 2009 in Karlsburg (Rumänien) gehalten hat.

² A. NEUGART, *Handbuch der Liturgie: für Kanzel, Schule und Haus III*, Einsiedeln, ²1933, 144–147; J. PRILL, *Liturgik. Eine Einführung in das Verständnis des kirchlichen Gottesdienstes*, Bonn, 1921, 50f; L. EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik II*, Freiburg, 1933, 159–163; J. LECHNER, *Liturgik des römischen Ritus*, Freiburg, ⁶1953, 237–239; A.-G. MARTIMORT, *Handbuch der Liturgiewissenschaft I*, Freiburg – Basel – Wien, 1963, 413–415; M. RICETTI, *La Messa. Commento storico-liturgico alla luce del Concilio Vaticano, II* (Manuale di Storia Liturgica III), Milano, ³1966, 364–368; B. JEGGLE-MERZ, H. SCHÜTZEICHEL, „Eucharistiefeier“, in H. SCHÜTZEICHEL (Hg.), *Die*

- Messe. Ein kirchenmusikalisches Handbuch*, Düsseldorf, 1991, 90–151, 108–111; M. KUNZLER, *Liturgie der Kirche*, AMATECA X, Paderborn, 1995, 343f; M. KUNZLER, *Leben in Christus. Eine Laienliturgik zur Einführung in die Mysterien des Gottesdienstes*, Paderborn, 1999, 368f; M. KUNZLER, *Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi*, Paderborn, 2007, 486–491; A. VÁRNAGY, *Liturgika. Szertartástan: Az Egyház nyilvános istentisztelete*, Abaliget, ⁴1995, 270f; A. ADAM, *Grundriss Liturgie*, Freiburg – Basel – Wien, 1998, 149f; R. MEBNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn, 2001, 212f.
- ³ J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe II*, Wien, ⁵1962, 156–165; J.A. JUNGSMANN, *A szentmise. Történelmi, teológiai és lelkipásztori áttekintés*, Eisenstadt, 1977, 199–201; N. GIHR, *Das heilige Meßopfer: dogmatisch, liturgisch und asketisch erklärt*, Freiburg, 1897, 524–530; B. SAUTER, *Das heilige Meßopfer. Die liturgische Feier der heiligen Messe nach römischem Ritus*, Paderborn, ³1909, 232–236; TH. SCHNITZLER, *Was die Messe bedeutet. Hilfen zur Mitfeier*, Freiburg – Basel – Wien, 1976, 136–139; J. PASCHER, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, Münster – Freiburg, 1953, 110; C. MAIER, *Das Geheimnis des Glaubens. Eine Meßauslegung für das christliche Volk*, Freiburg, ³1954, 127f; R. BERGER, *Tut dies zu meinem Gedächtnis. Einführung in die Feier der Messe*, München, 1971, 60f; J.H. EMMINGHAUS, *Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug*, Klosterneuburg, ⁶1997, 258f; J. HERMANS, *Die Feier der Eucharistie. Erklärung und spirituelle Erschließung*, Regensburg, 1984, 242–244; L. DOBSZAY, *A szentmise magyarázata*, Budapest, 1997, 88f; M. GEISSER, *Die heilige Messfeier. Eine Hilfe zum besseren Verständnis*, Zürich, 1998, 61–63; J.-M. LUSTIGER, *Értetek és mindenkiért... Bevezetés a szentmise liturgiájába*, 1997, 111f; J. TAMÁS, *Csúcs és forrás. Elmékedések a szentmiséről*, Csíkszereda, 2002, 149f; E. FERENT, *Euharistia. Sacramentul Sacrificiului lui Cristos*, Iași, 1996, 269–271; G. L. MÜLLER, *Die Messe. Quelle christlichen Lebens*, Augsburg, 2002, 134f. Für die Liturgie der Ostkirche vgl. D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în liturgia ortodoxă*, București, 2004, 435–440; E. BRANIȘTE, *Liturgica specială*, București, ³2002, 240f; P. VINTILESCU, *Liturgiierul explicat*, București, 1998, 241–245; M. KUNZLER, *Archieratikon. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine*, Paderborn, 1998, 332–335; M. KUNZLER, *Wir haben das wahre Licht gesehen. Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie*, Trier, 1991, 197–199; S. ANAGNOSTOPOULOS, *Explicarea Dumnezeieștii Liturghii: cu ajutorul unor evenimente reale și a unor experiențe din viețile sfinților, preoților, monahilor și credincioșilor*, București, 2005, 321–326; N. MĂNDIȚĂ, *Explicarea Sfintei Liturghii*, București, 2000, 307–310.
- ⁴ R. BERGER, *Neues Pastoralliturgisches Handlexikon*, Freiburg – Basel – Wien, 1999, 463f; G. PODHRADSKY, *Lexikon der Liturgie*, Innsbruck – Wien – München, 1962, 339f; L. BÍRÓ, Art. „Sanctus“, in I. VERBÉNYI, M.O. ARATÓ (Hgg.), *Liturgikus Lexikon*, Budapest, ²2001, 183; G. LUKKEN, Art. „Sanctus“, in *LitWo* 2, 1968, 2506–2512; I. DIÓS, Art. „Sanctus“, in *Magyar Katolikus Lexikon* 11 (2006), 848; F. RESCH, Art. „Sanctus“, in *Katolikus Lexikon* 4 (1933), 129; F.K. PRASSL, Art. „Sanctus“, in *LThK* 9 (³2000), 4; L. KOEP, Art. „Sanctus“, in *LThK* 9 (²1964), 309f; L. EISENHOFER, Art. „Sanctus“, in *LThK* 9 (¹1937), 163f; E. JAMMERS, Art. „Sanctus“, in *RGG* 5 (³1961), 1362; C.T.R. HAYWARD, Art. „Sanctus 1: Alttestamentlich und jüdisch“, in *TRE* 30 (1999), 20–25; A. LOUTH, Art. „Sanctus 2: Christlich“, in *TRE* 30 (1999), 25–29;

folgende Autoren das Thema Sanctus ausführlicher behandelt: A. BAUMSTARK,⁵ K.F. MÜLLER,⁶ K. GAMBER,⁷ G. KRETSCHMAR,⁸ D. FLUSSER,⁹ E.R. HARDY,¹⁰ H. EISING,¹¹ B.D. SPINKS,¹² A. GERHARDS,¹³ S. BROCK,¹⁴ CH. BÖTTRICH,¹⁵ L. DOBSZAY,¹⁶ G. WINKLER¹⁷ und D. DIÓSI.¹⁸

Nun wenden wir uns dem Text der Berufung Jesajas¹⁹ (Jes 6,1-14) zu.²⁰ In der Einheitsübersetzung lautet dieser folgendermaßen:

-
- E.J. GRATSCH, Art. „Sanctus: Origin and History“, in *NCE* 12 (1967), 1047; H. HUCKE, Art. „Sanctus: Musik“, in *NCE* 12 (1967), 1047f.
- ⁵ A. BAUMSTARK, „Trishagion und Qeduscha“, in *JLW* 3 (1923), 18–32.
- ⁶ K.F. MÜLLER, „Das Ordinarium Missae“, in *Leiturgia* 2 (1955), 1–45, 37–41.
- ⁷ K. GAMBER, „Die Einführung des Sanctus in die Heilige Messe“, in *HID* 14 (1960), 132–136.
- ⁸ G. KRETSCHMAR, „Die Einführung des ‚sanctus‘ in die lateinische Messliturgie“, in *JLH* 7 (1962), 79–86.
- ⁹ D. FLUSSER, „Sanctus und Gloria“, in O. BETZ, M. HENGEL, P. SCHMIDT (Hgg.), *Abraham unser Vater* (FS Otto Michel), Leiden, 1963, 129–152.
- ¹⁰ E.R. HARDY, „Kedushah and Sanctus“, in *StLi* 6 (1969), 183–188.
- ¹¹ H. EISING, „Die Bedeutung des Sanctus“, in TH. MAAS-EWERD, K. RICHTER (Hgg.), *Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier*, Einsiedeln – Zürich – Freiburg – Wien, 1976, 297–302.
- ¹² B.D. SPINKS, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, Cambridge, 1991; B. D. SPINKS, „The Jewish Sources for the Sanctus“, in *HeyJ* 21 (1980), 168–179.
- ¹³ A. GERHARDS, „Das Sanctus. Herkunft, Bedeutung und Verwendung eines zentralen Gesangs“, in *Gd* 17 (1983), 49–51.
- ¹⁴ S. BROCK, „The Thrice-Holy Hymn in the Liturgy“, in *Sobornost* 7/2 (1985), 24–34.
- ¹⁵ CH. BÖTTRICH, „Das ‚Sanctus‘ in der Liturgie der hellenistischen Synagoge“, in *JLH* 35 (1994/1995), 10–36.
- ¹⁶ L. DOBSZAY, „A Sanctus-ének liturgiai méltósága“, in *Magyar Egyházzene* 2 (1994/1995), 331–334.
- ¹⁷ G. WINKLER, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken*, Rom, 2002; G. WINKLER, „Beobachtungen zu den im ‚ante Sanctus‘ angeführten Engeln und ihre Bedeutung“, in *ThQ* 183 (2003), 213–238.
- ¹⁸ D. DIÓSI, „A Sanctus éneklésének történeti háttere a kezdetektől a többszólamúság kialakulásáig. Egyházzene- és liturgiátörténeti visszapillantás“, in *Studia Theologica Transsylvaniae* 12 (2009/1), 23–62.
- ¹⁹ Zu Jesaja siehe: H.-W. JÜNGLING, „Das Buch Jesaja“, in E. ZENGER u.a. (Hgg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart – Berlin – Köln ²1996, 303–318; R. RENDTORFF, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn, ³1988, 201–212; O. WEBER, *Bibelkunde des Alten Testaments. Ein Arbeitsbuch II: Prophetenbücher und „Schriften“ (Jesaja bis zum Schluß des Alten Testaments)*, Tübingen, ⁵1948, 42–62; H. RÓZSA, *Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*, II, Budapest, ²1996, 82–121 (Bibl.); J.A. SOGGIN, *Bevezetés az Ószövetségbe I: A kezdetektől az alexandriai kánon lezárásáig*, Budapest 1999, 272–286 (Bibl.); K. ZAMFIR, *Ószövetségi exegézis*, Kolozsvár, 2008, 134–150; F. COMTE, *Marile*

¹ Im Todesjahr des Königs Usija sah ich den Herrn. Er saß auf einem hohen und erhabenen Thron. Der Saum seines Gewandes füllte den Tempel aus. ² Serafim standen über ihm. Jeder hatte sechs Flügel: Mit zwei Flügeln bedeckten sie ihr Gesicht, mit zwei bedeckten sie ihre Füße, und mit zwei flogen sie. ³ Sie riefen einander zu: Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heere. / Von seiner Herrlichkeit ist die ganze Erde erfüllt. ⁴ Die Türschwellen bebten bei ihrem lauten Ruf und der Tempel füllte sich mit Rauch.

Der Prophet Jesaja – dessen „Verkündigung theologisch betrachtet als der monumentalste Teil des ganzen Alten Testaments gelten kann“²¹, und dessen „kraftvolle Sprache ihn zum großen »Klassiker« der Bibel macht“²² – ist in seiner Vision der Erde nicht entrückt, d.h. er wird nicht zu Gott in den Himmel emporgehoben, sondern ihm wird ein Einblick in das sonst unsichtbare himmlische Zeremoniell gewährt, das Gott im Himmel umgibt. „Himmel und Erde verschmelzen in dieser blendenden Vision.“²³ Der *hohe und erhabene Thron*²⁴ kennzeichnet den Ort der Anwesenheit Jahves. Er erscheint sitzend auf dem Thron, würdevoll, wie ein orientalischer König²⁵ in königlichem Mantel (die Schleppen²⁶) umgeben von einer Schar von Dienern (= Seraphe).²⁷ Der majestätische Thron Gottes erhebt sich so hoch über dem Tempel, dass nur der Saum seines Königsgewandes das irdische Gebäude erreicht und ausfüllt.²⁸ Die Präsenz Gottes, wie dies aus V 1 zu entnehmen ist – *der Saum seines Gewandes*

figuri ale Bibliei, 1995, 130f; O. KAISER, Art. „Jesaja/ Jesajabuch“, in *TRE* 16 (1987), 636–658.

²⁰ Zum 6. Kapitel siehe noch – außer der uns zur Verfügung gestandenen Literatur – die bibliographischen Angaben bei B.S. CHILDS, *Isaiah*, Louisville – London, 2001, 51.

²¹ G. VON RAD, *Az Ószövetség teológiája II: Izrael prófétai hagyományainak teológiája*, Budapest, 2001, 133.

²² J. SCHMATOVICH, *Bevezetés az Ószövetségbe. Az ígéretek emlékezete*, Szeged, 2001, 372.

²³ B. WEBB, *Ézsaiás könyve*, Budapest, 2001, 59.

²⁴ Grammatikalisch streng genommen ist unsicher, ob die Worte „hohe und erhaben“ den Herrn oder seinen Thron beschreiben (vgl. HAYWARD, 21).

²⁵ A. GELIN, „Die späteren prophetischen Bücher“, in A. ROBERT, A. FEUILLET (Hgg.), *Einleitung in die Heilige Schrift I: Allgemeine Einleitungsfragen und Altes Testament*, Wien – Freiburg – Basel, 1963, 459–576, 500.

²⁶ Die Übersetzung des hier verwendeten Ausdrucks *šūlāw* ist unsicher. Das Wort kann auch den untersten Teil der göttlichen Gestalt (siehe Vulgata) bedeuten (vgl. J. FISCHER, *Das Buch Isaias*, I, Bonn, 1937, 60; W.A.M. BEUKEN, *Jesaja 1-12*, Freiburg – Basel – Wien, 2003, 169). Nach WILDBERGER (H. WILDBERGER, *Jesaja*, I, Neukirchen, 1972, 232) bedeutet das Wort den Saum des Gewandes und steht in Verwandtschaft mit dem arabischen Ausdruck *sawila*, deren Bedeutung „schlaff herabhängen“ ist.

²⁷ Die Vision des Propheten Micha war ähnlich: *Ich sah den Herrn auf seinem Thron sitzen; das ganze Heer des Himmels stand zu seiner Rechten und seiner Linken.* (1Kön 22,19).

²⁸ K. KOCH, *Die Profeten I: Assyrische Zeit*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, ²1987, 122.

füllte den Tempel²⁹ aus – zeigt sich nicht nur vertikal, sondern auch horizontal; sie sprengt die Dimensionen des Tempels. Dadurch wird uns klar, dass Gott die menschliche Raum- und Vorstellungsgrenzen durchbricht und sich dadurch auch jeglicher Verfügbarkeit entzieht.³⁰ Nach altorientalischer Auffassung symbolisiert das Kleid³¹ die Schutzkraft der Gottheit.³² Aus kultur- und geistgeschichtlicher Hinsicht gilt das Kleid als Verlängerung der Person, was ikonographisch den Wirkungsbereich der Macht und Schutzkraft der Person³³ auf eine stark plastische Weise ausdrückt. Die Botschaft dieser Darstellung ist auch für den heutigen Menschen klar: Gott bedeckt uns alle in der Liturgie mit dem Saum seines Königsmantels, uns so dürfen wir uns unter seinem Schutz sicher fühlen.

Jeder Zeitgenosse Jesajas war überzeugt, am Herbstfest in dem Tempelkult von Jerusalem zu erleben, was der Prophet schildert³⁴. Die grandiose Vision Jesajas erstreckt sich aber auch auf das Schauen der metaphysischen Wirklichkeiten, auf die Wirklichkeiten, die einem gewöhnlichen Israeliten nicht förmlich sichtbar, sondern nur mit den Augen des Glaubens „wahrzunehmen“ waren. Der jüdische Gläubige konnte zwar die Flammen über dem Altar im Tempelvorhof sehen, den Rauch im Tempelinnern wahrnehmen, das Gesang der Tempelsänger hören, und glaubte an den darüber gegenwärtigen Gott. Der Prophet dagegen sieht durch den Rauch hindurch Gott, er schaut durch die Kirchensänger hindurch die Seraphe, und er hört in dem irdischen Gesang der

²⁹ Der Prophet benutzt hier das Fremdwort *hēkhāl*, der im Unterschied zum Akkadischen *ekallu* und sumerischen Wort *é-gal* nicht nur „(Königs)Palast“, bzw. „großes Haus“, sondern auch Tempel, bzw. dessen Hauptraum, ja sogar den himmlischen Wohnstätte der Gottheit bedeuten kann (vgl. WILDBERGER, 245). Nach F. MONTAGNINI (*Il libro di Isaia. Parte prima [1–39]*, Brescia, o.J., 223) die Vision geschah – selbst wenn der Text diesbezüglich keine explizite Aussage macht – während der Darbringung seines Opfers im Tempel.

³⁰ R. KILIAN, *Jesaja 1–12*, Würzburg, 1986, 48.

³¹ E. HAULOTTE, Art. „Ruha“, in *Biblikus Teológiai Szótár*, Budapest, 1986, 1142–1148.

³² Ps 93,1; 104,1.

³³ Denken wir hier z.B. an die auch heute anzutreffenden Schutzmaltemadonna-Darstellungen: die Gottesmutter nimmt die Hilfesuchenden unter ihren schützenden Mantel. „Dahinter steht der mittelalterliche Rechtsbrauch der Mantelflucht und Mantelkindschaft. Nach altdeutschem Recht wurden durch das Umhängen des Mantels voreheliche Kinder bei der Eheschließung als ehelich erklärt. Dieser Brauch wird nun auf den geistlichen Bereich übertragen. Man weiht sich Maria und wird dadurch ein »Marienkind«“ (K. KOLB, „Typologie der Gnadenbilder“, in W. BEINERT, H. PETRI (Hgg.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984, 849–882, 868; vgl. weiterhin L. CARLEN, *Sinnenfülliges Recht. Aufsätze zur Rechtsarchäologie und Rechtliches Volkskunde*, Wien, 1995, 251).

³⁴ KOCH, *Profeten*, 122.

Tempelsänger das überirdische Gesang, er hört in ihrer menschlichen Stimme die himmlische Stimme der Seraphe. Der Akzent dieser prophetischen Vision und Audition liegt also nicht auf der Betrachtung der jenseitigen, transzendenten Wirklichkeiten, sondern auf der *Tiefenschau*, der Prophet schaut nämlich in die Tiefe der Dinge, anders ausgedrückt, er sieht eine „vierte“ Dimension, eine Dimension, die für die Augen der gewöhnlichen Gläubigen verschlossen bleibt und nur mit den Augen des Glaubens „geschaut“ werden kann.³⁵ Der Prophet verkündet durch sein *tiefgreifendes* Schauen, dass in der Liturgie Himmel und Erde nicht zwei einander fremd entgegenstehende, auseinanderklaffende Welten sind, sondern sie gehören als zusammengeschweißten Wirklichkeiten zusammen.³⁶ So verstärkt der Prophet auch den Glauben des heutigen Menschen: er legt Zeugnis von den in der Liturgie – zwar unter dem Schleier des Mysteriums, aber dennoch objektiv – anwesenden Wirklichkeiten ab. Gott ist anwesend in der Liturgie, zusammen mit seinen himmlischen Chören – erklärt der Prophet, *weil* er das gesehen hat.

Die hier auftretenden sechsflügeligen Seraphe sind – wie dies aus verschiedenen altorientalischen Abbildungen³⁷ und aus der Etymologie³⁸ des Wortes hervorgeht – schlangengestaltige, feuerspeiende³⁹ Halbgottheiten,⁴⁰ die nach der Beschreibung Jesajas als Mischwesen – sie haben also teils menschliche, teils tierische Gestalt – dienstbereit über dem Herrn schweben.⁴¹ Die Seraphe sind wahrscheinlich mit der ursprünglich ägyptischen Uräusschlangen zu identifizieren,⁴² die als Schutzgottheiten die Feinde der Götter und des Königs töten, indem sie

³⁵ KOCH, *Profeten*, 122.

³⁶ KOCH, *Profeten*, 122f.

³⁷ BEUKEN, 170; U. RÜTERSWORDEN, Art. „šārāp“, in *ThWAT* 7 (1993), 882–891, 887f.

³⁸ Die Bedeutung des hebräischen Wortes ist: „brennen“, „verbrennen“.

³⁹ Die Israeliten wurden in der Wüste durch „Saraf-Schlangen“, „feurigen Schlangen“, bzw. „Brandnattern“ gebissen. (Num 21,6). Sie wurden „wahrscheinlich so genannt, weil ihr giftiger Biss brennenden Schmerzen verursachte“ (FISCHER, 60). „Ihren Namen tragen sie vermutlich nicht ob ihrer Lichtgestalt, so dass man sie als personifizierte Blitze ansprechen könnte, sondern wegen ihres schmerzhaft-brennenden Bisses“ (O. KAISER, *Das Buch des Propheten Jesaja: Kapitel 1–12*, Göttingen, ⁵1981, 127).

⁴⁰ Außer der in der Anm. 37. genannten Literatur siehe noch KAISER, 127; WILDBERGER, 247; ZAMFIR, 138; CL. SCHEDL, *Geschichte des Alten Testaments IV: Das Zeitalter der Propheten*, Innsbruck – Wien – München, 1962, 197f.

⁴¹ Die Vorstellung, dass rein menschliche Wesen sich über dem auf Thron sitzenden König befinden können, war für das altorientalische Hofzeremoniell unmöglich (vgl. BEUKEN, 171). In der LXX stehen die Seraphe „rings um“ den Herrn, denn kein Geschöpf steht „über“ Gott.

⁴² Anders FISCHER, 60f: „Der Name soll sie [= die Seraphe] nicht als schlangenartige Wesen, sondern als Feuerengel, vielleicht als Verbrenner jeglicher Unreinheit charakterisieren; doch ist es nicht irdisches Feuer, von dem sie brennen.“

Feuer als Gift speien⁴³. Die Seraphe gehören nicht zum Wesen der Szene, was auch dadurch offensichtlich wird, dass ihre Identität dem Propheten nicht wichtig ist, sondern lediglich das, was sie rufen und tun.⁴⁴ Auffallend ist in unserer Jesaja-Vision, dass die Seraphe hier nicht Jahve beschützen, sondern – indem sie *mit zwei Flügeln ihr Gesicht, mit zwei ihre Füße bedeckten* (V 2)⁴⁵ – sich selbst vor der überwältigen Präsenz Gottes schützen müssen,⁴⁶ womit es angedeutet wird, dass Jahve auf die schützende Kraft von Halbgöttern nicht angewiesen ist. Die Souveränität Jahves wird weiterhin sowohl durch die Aussage: *der Saum seines Gewandes füllte den Tempel aus* (V.1), als auch durch die Feststellung der Seraphe: *von seiner Herrlichkeit ist die ganze Erde erfüllt* (V.3), betont. Jahve füllt nämlich ganz allein den Tempel aus, und so gibt es in ihm keinen Platz für andere Halb-/ Götter. Noch mehr, aus dem Tempel heraus *erfüllt seine Herrlichkeit*⁴⁷ sogar *die ganze Erde*: so bleibt für andere Götter überhaupt kein Platz auf der Erde vorhanden. Auch im Himmel sieht es ähnlich aus: hier selbst die in der Nähe Jahves stehenden Wesen benehmen sich nicht auf eine den Halbgöttern „gebührende“ Weise, sie treten nicht übermütig auf, sondern tief ergriffen. Nur in dieser „Körperhaltung“ wagen sie sich in Gottes Präsenz aufzuhalten. Die Seraphe *riefen einander zu*.⁴⁸ *Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heere.* (V.3)⁴⁹ Es geht hier also streng genommen nicht um einen an Gott gerichteten Lobgesang (das dreimalheilig ist nämlich nicht an Jahve gerichtet), was eigentlich auch recht ist, da Gott – der absolut heilig ist – nicht darauf angewiesen ist, das Echo seiner Heiligkeit durch die Lippen seiner Schöpfungen zu hören; sondern sie bekennen

⁴³ RÜTERSWORDEN, 887f.

⁴⁴ J. SCHARBERT, *Die Propheten Israels bis 700 vor Christus*, Köln, 1965, 207.

⁴⁵ Grammatikalisch ist nicht eindeutig, ob die Seraphe mit ihren Flügeln „ihre eigenen Gesichter und Füße bedecken oder die des Herrn“ (HAYWARD, 21).

⁴⁶ BEUKEN, 171.

⁴⁷ Über den reichen Bedeutungsinhalt des Wortes „Herrlichkeit“ siehe: M. WEINFELD, Art. „*kābôd*“, in *ThWAT* 4 (1984), 23–40; G. MOLIN, Art. „Herrlichkeit“, in *BThW* 1 (1967), 706–711; D. MOLLAT, Art. „*Dicsőség*“, in *Biblikus Teológiai Szótár*, Budapest 1986, 229–236.

⁴⁸ Aus dem Text geht nicht eindeutig hervor, ob Jesaja zwei Seraphe, oder zwei Seraphenchöre sieht (vgl. WILDBERGER, 248). Dazu schreibt FISCHER, 61: „Es ist aber nicht anzunehmen, dass nur je ein Seraph dem anderen zurief, sondern Isaias schaut zwei Chöre von Seraphen, deren einer rechts, deren anderer links vom Throne stand; dass sie im Hintergrunde sich zusammenschließend berührten, ist möglich.“ Seit Origenes wurde immer wieder die These vertreten, dass der Prophet Jesaja in seiner Vision nur von zwei „Engeln“ rede. Dieser deutet die Seraphe auf den Logos und den Heiligen Geist (vgl. U. THÜMMEL, Art. „Serafim“, in *GBL* 3 (21990), 1430).

⁴⁹ Das Dreimalheilig war wahrscheinlich Bestandteil der Jerusalemer Tempelliturgie (vgl. WILDBERGER, 248; HAYWARD, 22–25).

voreinander, dass Gott heilig ist. Damit wird durch den Propheten zugleich suggeriert, dass die Seraphe, die in der Vorstellung anderer Völker als Halbgötter aufgefasst werden, die allesumfassende Heiligkeit und Macht Jahves erkennen.

Die dreimalige Wiederholung des Wortes „heilig“⁵⁰ kann auf verschiedene Weise interpretiert werden. Es kann uns die scheinbar ungerechtfertigte Wiederholung des Wortes mit demselben Sinn als Tautologie vorkommen. Das hier erklingende „Dreimalheilig“ ist jedoch mehr als Worterguss, oder Wortgeklingel, vielmehr bezeugt es die Ergriffenheit der Seraphe, die dessen bewusst sind, dass die Eigenschaften Jahves in Worte nicht zu fassen sind, und deswegen sozusagen in ein schreiendes „Stammeln“ geraten. In der dreimaligen Wiederholung (*epizeuxis*)⁵¹ ist auch eine bestimmte Steigerung herauszuhören. Es reicht nämlich nicht, das „Heilig“ nur einmal auszusprechen. Es wäre zu wenig. Wenigstens dreimal muss feierlich das „Heilig“ ertönen, um die unermessliche Größe und Erhabenheit Gottes einigermaßen zum Ausdruck zu bringen. Das Dreimalheilig besagt weiterhin, dass die Heiligkeit Gottes niemals aufhört, sie dauert ewig, und so ist das Dreimalheilig in der Vision Jesajas nur ein kurzfristig aufblitzendes Fragment des von der Erschaffung der Welt bis zur Ewigkeit dauernden Lobpreises Gottes, das uns Menschen für ein Moment Einblick in die himmlische Wirklichkeit gewährt. Für eine kurze Zeit öffnet sich uns der Himmel, und blitzt vor unseren Augen die himmlische Liturgie auf. Es wird uns Einblick in die transzendente Liturgie gewährt, in eine Liturgie, die die „Rubrizistik“ der kosmischen Existenzordnung streng beobachtet, in eine liturgische Feier, die für die Mitfeiernden zur wahren Lebensform geworden ist.

Die dreifache Wiederholung des Gottestitels „heilig“ könnte man auch mit den drei Paar Flügeln der Seraphe in Zusammenhang bringen. Die außergewöhnliche Anzahl von drei Flügelpaaren scheint, wie dies die zeitgenössischen ikonographischen Funde⁵² – abgesehen von einigen Ausnahmen⁵³ – zeigen, ein Novum zu sein.⁵⁴ Die Seraphe erhalten bei Jesaja statt zwei (wie bisher bekannt

⁵⁰ Bei dem hebräischen Verb *qadōš*, deren Bedeutung „absondern“ ist, „ginge es mehr um »absondern für« als »absondern von«, um die Verfügbarkeit für Gott bzw. die Gottheit. ... »Heilig« bedeutet in diesem Zusammenhang »für Gott abgesondert«, »Gott gehörend« (W.S. LASOR, D.A. HUBBARD, F.W. BUSH, *Das Alte Testament. Entstehung – Geschichte – Botschaft* (Hg. von H. EGELKRAUT), Giessen – Basel, 1989, 450). Tatsache ist, dass die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „heilig“ nicht mehr mit letzter Sicherheit auszumachen ist. (vgl. W. KRONFELD, Art. „qdš“, in *ThWAT* 6 [1989], 1179–1188, 1184).

⁵¹ Vgl. dazu auch noch Gen 49,25f; Num 6,22-26; Ps 93,3; Jer 7,4; 22,29; Ez 22,32; Nah 1,2.

⁵² Vgl. dazu die Literaturangaben in Anm. 37.

⁵³ Vgl. dazu RÜTERSWORDEN, 890.

⁵⁴ BEUKEN, 171.

war), drei Flügelpaare. Diese Neuerung will nicht bloß eine kleine Steigerung sein, sondern sie wird zum Zeichen des zwischen ihnen und Gott bestehenden Abstandes⁵⁵, sowie des angemessenen Verhaltens vor Gott. Dies auszudrücken, brauchte Jesaja tatsächlich drei Flügelpaare, also sechs Flügel.⁵⁶ Schauen wir uns die verschiedenen Funktionen dieser Flügelpaare an: *Mit zwei Flügeln bedeckten sie ihr Gesicht, mit zwei bedeckten sie ihre Füße und mit zwei flogen sie* (V.2b). Die Seraphe bedeckten ihr Gesicht⁵⁷ nicht nur als Zeichen ihrer größten Ehrfurcht, sondern auch aus „Notwehr“. Sie sind nämlich nicht fähig, die volle göttliche Herrlichkeit zu schauen. Mit dem anderen Flügelpaar bedeckten sie ihre Füße. Diese Geste kann unterschiedlich interpretiert werden. Wenn der Begriff „Fuß“ wörtlich verstanden wird, bedeutet dies, dass Gott von niemandem „begangen“ werden kann, oder anders ausgedrückt, dass niemand zu ihm gelangen kann.⁵⁸ Wenn das Wort „Fuß“ aber – genauso wie an anderen Stellen der Heiligen Schrift⁵⁹ – euphemistisch als Umschreibung der Genitalien verstanden wird, geschieht die Bedeckung der Blöße aus Schamgefühl.⁶⁰ Eine interessante Deutung dieser Stelle finden wir in dem Targum zu Jesaja. Hier ist Folgendes zu lesen: *Die Heilige⁶¹ in der Höhe taten Dienst vor Ihm [= Gott]. Jeder hatte sechs Flügel: mit zweien bedeckte er sein Gesicht, damit er nicht sehe; mit zweien bedeckte er seinen Körper, damit er nicht gesehen würde, mit zweien diente er.*⁶² Mit ihrem dritten Paar Flügel⁶³ schweben⁶⁴ die Seraphe. Das ist Zeichen ihrer Dienstbereitschaft. Die Reihenfolge scheint ebenfalls wichtig zu sein. Die Seraphe können nämlich erst, nachdem sie die angemessene Verhaltensweise aufgenommen haben, in den Dienst Gottes treten und über seine Heiligkeit sprechen.

⁵⁵ KAISER, 127.

⁵⁶ „Dass die Seraphen drei Flügelpaare tragen, hat gewiss einmal eine ganz andere Bedeutung gehabt, jetzt wird das Motiv verwendet, um die Erhabenheit Gottes, seine Heiligkeit, durch welche er sich von allen Kreaturen scharf und grundsätzlich unterscheidet, zu bezeugen: Das Verhalten der Seraphen stimmt mit den Worten ihres Lobgesangs überein“ (WILDBERGER, 248).

⁵⁷ Über die Bedeckung des Gesichts siehe ausführlicher TH. OHM, *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum*, Leiden, 1948, 431f.

⁵⁸ SCHEDL, 198.

⁵⁹ Siehe z.B. Ex 4,25 und Jes 7,20.

⁶⁰ WILDBERGER, 248; KAISER, 127f.

⁶¹ Im Targum singen das Sanctus nicht die „Seraphe“, sondern die „Heiligen“.

⁶² Z.n. HAYWARD, 23.

⁶³ Ob die Seraphe mit ihren ausgebreiteten Flügeln schwebten, oder ihre Flügel auch bewegten, verrät der Text nicht.

⁶⁴ Im V. 2aα steht, dass die Seraphe *über* den Herrn *stehen*, was nur ein scheinbares, und nicht ein wahrhaftiges Stehen auf die Füßen ausdrücken möchte. Das heißt, die Seraphe flogen nicht herum, sondern sie hielten sich vermittels ihrer Flügel diszipliniert in gleicher Höhe.

Der Ausdruck „Sabaoth“ gehört neben „Amen“ und „Hosanna“ zu den wenigen unübersetzt gebliebenen hebräischen Wörtern der christlichen Liturgie. Wörtlich bedeutet dieser Begriff „Heere“. Das Element „Sabaoth“ in der Gottesprädikation ist unterschiedlich interpretiert worden:⁶⁵ erstens kann sie die irdische Heere des Herrn⁶⁶ (die Stämme Israels), zweitens die himmlischen Heerscharen Jahves (Engel⁶⁷ oder Sterne⁶⁸) und drittens die mythischen Mächte bedeuten, die Jahve besiegt hat. Die Geschichte des Wortes „Sabaoth“ verrät aber auch viel über die Entwicklung der jüdischen monotheistischen Religion. Die Religion der Juden gehört ohne Zweifel zu den streng monotheistischen Religionen, doch dieser Monotheismus hat ihre Entwicklungsgeschichte.⁶⁹ Der Monojehvismus oder praktische Monotheismus der Israeliten schloss nicht aus, dass man die Existenz anderer Götter für andere Völker und Länder angenommen hat. Diese fremden Götter waren aber nur für die anderen Völker zuständig.⁷⁰ Jahve hatte seinem Volk streng verboten, außer ihm andere Götter anzubeten. Israel wurde aber mehrmals untreu, wie es z.B. die unerbittlichen Kämpfe der Propheten zeigen. Oft verehrten sie kultisch neben Jahve auch andere Götter (z.B. Baal, Aschera,⁷¹ Astarte⁷²). Der Ausdruck „Sabaoth“ drückt auch den Sieg Jahves über diese Gottheiten aus. Das Wort hat also einen reichen Bedeutungsinhalt. Es beinhaltet die religionsgeschichtliche Erfahrung

⁶⁵ H.-W. JÜNGLING, Art. „Zebaot“, in *LThK* 10 (³2001), 1389-1391.

⁶⁶ Ex 7,4; 12,41; 1Sam 17,45; Ps 24,8.

⁶⁷ 1Kön 22,19–23; Ps 103,21.

⁶⁸ Bar 3,33-35; Jos 10,12-15; Ri 5,20; Jes 40,26; 45,12; Neh 9,6; Ps 33,6.

⁶⁹ G. FOHRER, *Geschichte der israelitischen Religion*, Freiburg, 1992, 158-171.

⁷⁰ So z.B. nennt das Alte Testament die *Moabiten* nach ihrem Hauptgott als „das Volk des Kamosch“ (Num 21,29; Jer 48,46).

⁷¹ Siehe zu diesem Thema: M. DIETRICH, O. LORETZ, „*Jahve und seine Aschera*“. *Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel: Das biblische Bilderverbot*, Münster, 1992; CH. FREVEL, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion*, Weinheim, 1995; M.-TH. WACKER, „Aschera oder die Ambivalenz des Weiblichen. Anmerkungen zum Beitrag von Georg Braulik“, in M.-TH. WACKER, E. ZENGER (Hgg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israels im Horizont feministischer Theologie*, Freiburg 1991, 137-150; S. SCHROER, „Die Zweiggöttin in Palästina/ Israel. Von der Mittelbronze II B-Zeit bis zu Jesus Sirach“, in M. KÜCHLER, CH. UEHLINGER (Hgg.), *Jerusalem. Texte – Bilder – Steine*, Freiburg – Schweiz, 1987, 201–225; D. DIÓSI, „Bestattung in Israel“, in D. DIÓSI, „Von seinem Glanz erstrahlen die Wolken... (Ps 18,13). Theologische Beiträge“, Klausenburg (Koložsvár), 2008, 11-59, 23-34; K. KOCH, „Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem“, in *UF* 20 (1988), 97-120.

⁷² S. SCHROER, Art. „Astarte“, in *LThK* 1 (³1993), 1100; A. NEGEV (Hg.), *Archäologisches Bibelllexikon*, Stuttgart, ²1991, 47f; T.C. MITCHELL, Art. „Astarte, Astarot“, in *GBL* 1 (²1990), 134f.

Israels von mehreren Jahrhunderten, die Kämpfe Jahves für seinen Ausschließlichkeitsanspruch, seine pädagogische Überzeugungskraft, seine eifersüchtige Liebe und seinen Endsieg. So bedeutet das Wort „Sabaoth“⁷³ im Sinne eines Abstraktplurals⁷⁴ die „Sabaothhaftigkeit“ Jahves als Allmacht, die die Vorstellung von Machtfülle in einem sehr weiten Sinn zum Ausdruck bringt.⁷⁵

Mit der Analyse der alttestamentlichen Wurzeln des Sanctus wollten wir zu einem tieferen Verstehen des liturgischen Sanctus-Gesanges beigetragen. Der Rückblick auf den ursprünglichen Kontext sollte uns dazu verhelfen, die wahre theologische Tiefe dieses liturgischen Textes zu begreifen und seine Würde zu schätzen. Durch das Singen des nahezu unverändert gebliebenen Textes, mit dem auch unsere alttestamentlichen Vorfahren in Glauben den wahren Gott lobpriesen, wird es uns bewusst, dass wir uns mit ihnen im gleichen „Strom“ der Heilsgeschichte befinden. Durch das Singen dieses Gesanges werden wir in der um den majestätischen Thron Gottes gefeierten Liturgie ihre „Zeitgenossen“. Das Sanctus bringt gerade diese liturgische „Gleichzeitigkeit“ zum Ausdruck. So soll derselbe Gesang, der von den Lippen des alt- und neutestamentlichen Gläubigen jahrtausendelang schwungvoll ertönte, auch heute durch unsere bescheidene Stimme das All durchdringen und in jeder Ecke des Universums die Heiligkeit Gottes verkünden.

Dr. Dávid Diósi
Babeş-Bolyai Universität
Römisch-Katholische Theologische Fakultät
I. Maniu nr. 5
RO – 400095 Cluj-Napoca, Rumänien
diosidavid@yahoo.de

⁷³ Das Wort „Sabaoth“ ist eigentlich die Pluralform des hebräischen Substantivs *sābā’*.

⁷⁴ P. JOÜON, T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma, 2006, 471; W. GESENIUS, *Hebräische Grammatik* (von E. KAUTZSCH völlig umgearbeitet), Hildesheim – Zürich – New York, ²⁸1995, 414–416.

⁷⁵ Ähnlich ist es auch bei dem Gottesnamen „Elohim“ (siehe dazu J. VAN OORSCHOT, Art. „Namen Gottes“, in *GBL* 2 [²1990], 1027-1029, 1027).

SOME CONSIDERATIONS REGARDING THE HISTORY AND CELEBRATION OF THE SHABBAT

MÓZES NÓDA

Abstract. The essay aims at recovering the religious significance and the main treats of the celebration of the Shabbat for a Christian readership. The premise of the examination is that Christianity needs to constantly reflect on its Jewish roots. Second, although Christianity has given up the observance of the Shabbat, its theology and liturgical practice have preserved many ideas, symbols and forms of expression that draw from the Shabbat. The biblical excursus considers the main religious and social functions associated with the Shabbat (holy day, rest day, remembrance of the Creator and of creation, commemoration of the liberation from slavery and of the covenant, social sensitivity). An overview of the celebration of the Shabbat follows, with a focus on the synagogal rites.

Keywords: Shabbat, holy day, rest day, creation, liberation, celebration

1 Introduction

In Jewish religion, the reference to the first creation narrative, which marks out the seventh day as holy and blessed, makes the Shabbat a sacred rest-day recalling the divine act.¹ The origins of the Shabbat are debated.

In the Mesopotamian² and ancient Persian cultures seven was deemed a holy number, the number of divine manifestation in the world.³ *Šabbat* appears to be related to the Akkadian *šapattu*, a term denoting in Mesopotamian myths

¹ In the Joseph-narrative we read about seven years of prosperity and seven years of famine. The Israelites are told to have marched around the walls of Jericho for seven days. The number is further embraced in the Christian (especially Catholic) tradition, which refers to the seven gifts of the Holy Spirit, the seven sacraments, the seven words of Jesus, the seven sorrows of Mary.

² In Babylon the number symbolised the totality, the universe. In the religious rituals or magic ceremonials prayers were frequently repeated seven times. Cultic practice also attached the number seven to good or bad deities, or to feasts lasting for seven days. Seven also meant a unit, the termination of a period. Seven is the number that rules over a period of time. It is the day of purification and atonement. See Johannes HEHN, *Siebenzahl und sabbat*, Leipzig, 1907, 105–108.

³ The number seven is the sum of three and four. Three is one of the most important sacred numbers, symbolizing wholeness, perfection and order, it is the number of the divine. Four is the number of wholeness and harmony of the created, perceptible world. Thus seven is the sum of the divine and earthly perfection. See HOPPÁL M., JANKOVICS M., NAGY A., SZEMADÁM GY., *Jelképtár*, Gyula, 1996, 194–195.

the day when humans are created.⁴ During the old Babylonian period *šapattu*, atonement day, stands for the name of the seventh day of the month. The seven day period is known in Mesopotamia, although as an ill-fated term. Some scholars on the other hand have argued for a Canaanite origin of the Shabbat. In ancient Israel Shabbat may have been related to the feast of the full moon.⁵

The religious significance of the Shabbat is well expressed by the *kiddush* (sanctification) prayer of the evening service: “Blessed are You, Adonai our God, ruler of the world, who sanctified us with his commandments and adored us, lovingly and adoringly granting us his holy Shabbat as our inheritance, in memory of acts of creation. For it is the first day of holy festivals, a memorial of the Exodus from Egypt”⁶. This prayer marks the beginning of the time of Shabbat, explaining the essence and meaning of this sacred day. Shabbat is entrance into the holy time, into the peace of God the Creator who has ceased from his creating act on the seventh day, and it mediates thereby the holiness flowing from God towards Israel. Observing the rest on Shabbat evening means bearing witness to God, the Creator.⁷ Therefore this is regarded to be the holiest and most blessed amongst all days. Pierre Lenhardt related the dignity and uniqueness of this day to the fact that Shabbat is the peak, the instrument of salvation, and at the same time the symbol of its attainment, the anticipation of eternal life.⁸

One may briefly summarise the religious meanings assigned to the Shabbat.

Shabbat is the first amongst the holy days,⁹ the *day of peace and rest*. The Book of Exodus justifies the celebration of Shabbat as a day consecrated to God: “in six days the Lord made heaven and earth, the sea, and all that is in them, but rested the seventh day; therefore the Lord blessed the Shabbat day

⁴ Herold WEISS, *A Day of Gladness: The Sabbath among Jews and Christians in Antiquity*, Columbia: University of South Carolina Press, 2003, 10.

⁵ Herbert HAAG, *Bibliai lexikon*, Budapest, 1989, 1739–1740; KOCSI György, “A szombat ünneplése az Ószövetségben, az Újszövetségben és a zsidóságban”, in *Pannonhalmi Szemle*, 3 (2007), 11.

⁶ L.A. HOFFMAN, *My People's Prayer Book: Traditional Prayers, Modern Commentaries. Vol. 7. Shabbat at Home*, Woodstock, 2004, 94.

⁷ Pierre LENHARDT, “A judaizmus és a zsidó élet: hit és vallásgyakorlat”, in Julien RIES, *A hívő ember a zsidó, a keresztény és az iszlám vallásban*, Budapest, 2006, 118–119 [Pierre LENHARDT, “Il Giudaismo e la vita ebraica. Fede e pratica”, in Julien RIES, *Trattato di antropologia del sacro*, 5, Milano, 1993, 109–137].

⁸ LENHARDT, 141 (transl. M. Robu).

⁹ Naftali KRAUS, *Zsidó ünnep*, Budapest, 1994, 15.

and consecrated it” (Exod 20,11).¹⁰ Rest is clearly attested in the book of Nehemiah.¹¹ Shabbat means absolute peace; it is a holy time, a time devoted to God, and one cannot take away what belongs to God.¹² Ceasing from work, resting denotes a religious act: humans share their time with God.¹³

Shabbat is also a sign of the *covenant*, especially after the Babylonian captivity.

The Bible also attributes a *social significance* to this day: “For six days you shall do your work, but on the seventh day you shall rest, so that your ox and your donkey may have relief, and your home-born slave and the resident alien may be refreshed” (Exod 23,12). On the one hand, Shabbat expresses one’s service to God, on the other, it testifies the liberation from the enslavement to humans. Work on this day is prohibited not only for Israelites, but also for their servants. For this reason the Shabbat is a weekly repeated protest against servitude and oppression.

Shabbat gives a “*new soul*”¹⁴ to the faithful, or, to put it differently, the spirit of Shabbat has to change the soul of the person. In spite of the constraints related to this day, the celebration of Shabbat proclaims the joy of belonging to God and deepens the loyalty towards God. Shabbat is the only day devoted to God, a witness to monotheistic faith, the attestation of the conviction that God is the creator of heaven and earth.¹⁵

Celebrating the Shabbat is a *memory of both the Creator and of creation*. “There is nothing measurable to the holiness of Shabbat, since it is not only a

¹⁰ All Biblical translations are from the NRSV.

¹¹ “When it began to be dark at the gates of Jerusalem before the Shabbat, I commanded that the doors should be shut and gave orders that they should not be opened until after the Shabbat. And I set some of my servants over the gates, to prevent any burden from being brought in on the Shabbat day. Then the merchants and sellers of all kinds of merchandise spent the night outside Jerusalem once or twice. But I warned them and said to them, ‘Why do you spend the night in front of the wall? If you do so again, I will lay hands on you.’ From that time on they did not come on the Shabbat. And I commanded the Levites that they should purify themselves and come and guard the gates, to keep the Shabbat day holy. Remember this also in my favour, O my God, and spare me according to the greatness of your steadfast love.” (Neh 13,19-22).

¹² Schalom BEN CHORIN, *Betendes Judentum*, Tübingen, 1980, 137–153.

¹³ “We consider Shabbat a Queen. While the men of the family are praying in the synagogue the women are preparing the festive supper after they had lit the candle. The television, the radio, the phone are naturally turned off, even covered to exclude in this way too the profane world of everyday life.” KRAUS, *Zsidó ünnepek*, 27 [transl. M. Robu].

¹⁴ HAHN István, *Zsidó ünnepek és népszokások*, Budapest, 1997, 26.

¹⁵ See TÖRÖK J., BARSÍ B., DOBSZAY L., *Katolikus liturgia*. Budapest, 1995, 8–9.

rest-day when every kind of work is forbidden, but Shabbat symbolizes for Jews the Creation and the Creator, the Creator who had created the world throughout six days and rested on the seventh one. This is how the Eternal One gave the Jewish people the Shabbat, the day of spiritual ascension”¹⁶ – synthesises Kraus the Jewish tradition. The sacredness of the peace of Shabbat is well-synthesized by De Vries: “Man, you should know that you are not the creator; you only have to show that you know, God is the Creator. God only. Creation has been completed, and He ceased from creating. That is how the Shabbat of creation has begun.”¹⁷

To sum up, for the religious Jew Shabbat is the peak of religious practice, the anticipation of eternal life. Feasts gain their worth from their relationship with the Shabbat, since this day stands for Israel’s encounter with God.¹⁸

2 Biblical references to the Shabbat

According to several biblical scholars the most important references providing an insight into the religious significance and to some point even into the origin of holidays in general, of the Shabbat in particular, are those found in the Torah.¹⁹ The *Book of the Covenant* (Exod 23,10-19) and the *Cultic Decalogue* (Exod 34,18-26) contain some ancient traditions regarding the holidays and the Shabbat. The *Holiness Code* (Lev 17,1-26,46) encompasses the order of holidays and the prescriptions concerning the Shabbat. Deut 16–17 lists the most important holidays, the compulsory pilgrimage festivals and stipulates the prohibition of foreign religious symbols and of astral cults. The Book of Numbers is the youngest source, offering the most detailed provisions regarding the holidays (chs. 28–29).

Rest is the most common provision regarding the celebration of Shabbat, repeated with various emphases: Exod 23,12 (rest extended to slaves, resident

¹⁶ KRAUS, *Zsidó ünnep*, 15.

¹⁷ Simon Philip DE VRIES, *Zsidó rítusok és jeképek*, Budapest, 2000, 71 [Simon Philip DE VRIES, *Jüdische Riten und Symbole*, Wiesbaden, 1981].

¹⁸ LENHARDT, 142.

¹⁹ On this topic see Erich SPIER, “Der Sabbat”, in Peter von der OSTEN-SACKEN (ed.), *Das Judentum*, Berlin, 1989, 11–29; Lutz DOERING, *Schabbat: Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum*, Tübingen, 1999, 18–22; XERAVITS Géza, *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról*, Budapest, 2008, 1–6; Ernst JENNI, *Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament*, Zollikon-Zürich, 1956, 3–33.

aliens and animals);²⁰ 34,21 (abstaining from agricultural works);²¹ Lev 23,3 (the holiness of Shabbat and its observance in all communities).²² Shabbat rest carries various theological connotations: it reminds of the Creator (Exod 20,8-11; 31,17), of the liberation from Egypt (Deut 5,12-15), it is a sign of the covenant (Exod 31,12-17).

The importance assigned to the celebration of Shabbat is prominent in the Decalogue; this is the only holiday mentioned in these commandments. The fact that the obligation of the Shabbat rest is extended to the entire household (slaves, resident aliens and even animals) is a noteworthy provision showing the late date of these regulations.

The justification of the celebration of Shabbat is different in the two versions of the Decalogue, in the Book of Exodus and in Deuteronomy, respectively. The first traces back the holiness of Shabbat to the act of (ceasing from) creation.

Remember the Shabbat day, and keep it holy. For six days you shall labour and do all your work. But the seventh day is a Shabbat to the Lord your God; you shall not do any work – you, your son or your daughter, your male or female slave, your livestock, or the alien resident in your towns. For in six days the Lord made heaven and earth, the sea, and all that is in them, but rested the seventh day; therefore the Lord blessed the Shabbat day and consecrated it. (Exod 20,8-11)

Conversely, the Deuteronomic version of the Decalogue refers to the liberation from Egyptian slavery.

Observe the Shabbat day and keep it holy, as the Lord your God commanded you. For six days you shall labour and do all your work. But the seventh day is a Shabbat to the Lord your God; you shall not do any work – you, or your son or your daughter, or your male or female slave, or your ox or your donkey, or any of your livestock, or the resident alien in your towns, so that your male and female slave may rest as well as you. Remember that you were a slave in the land of Egypt, and the Lord your God brought you out from there with a mighty hand and an outstretched

²⁰ “For six days you shall do your work, but on the seventh day you shall rest, so that your ox and your donkey may have relief, and your home-born slave and the resident alien may be refreshed.” Compare Exod 20,8-11; Deut 5,12-15.

²¹ “For six days you shall work, but on the seventh day you shall rest; even in ploughing time and in harvest time you shall rest.”

²² “For six days shall work be done; but the seventh day is a Shabbat of complete rest, a holy convocation; you shall do no work: it is a Shabbat to the Lord throughout your settlements.”

arm; therefore the Lord your God commanded you to keep the Shabbat day. (Deut 5,12-15)

The Book of Exodus describes the holiness of Shabbat as a sign which reminds that God elected his people and made a covenant with it:

The Lord said to Moses: You yourself are to speak to the Israelites: “You shall keep my Shabbats, for this is a sign between me and you throughout your generations, given in order that you may know that I, the Lord, sanctify you. You shall keep the Shabbat, because it is holy for you; everyone who profanes it shall be put to death; whoever does any work on it shall be cut off from among the people. For six days shall work be done, but the seventh day is a Shabbat of solemn rest, holy to the Lord; whoever does any work on the Shabbat day shall be put to death. Therefore the Israelites shall keep the Shabbat, observing the Shabbat throughout their generations, as a perpetual covenant. It is a sign for ever between me and the people of Israel that in six days the Lord made heaven and earth, and on the seventh day he rested, and was refreshed.” (Exod 31,12-17)

There are only a few biblical texts dealing with the liturgical practice and the celebration of Shabbat. In the Book of Numbers there is a short instruction concerning the offering of sacrifices in the temple:

On the Shabbat day: two male lambs a year old without blemish, and two-tenths of an ephah of choice flour for a grain-offering, mixed with oil, and its drink-offering – this is the burnt-offering for every Shabbat, in addition to the regular burnt-offering and its drink-offering. (Num 28,9-10)

The warning prophecy in Jeremiah defends the sanctity of Shabbat and reminds of the Shabbat rest (Jer 17,19-27).

The importance of the Shabbat increases during and after the Babylonian captivity. The destruction of the temple and the captivity endanger Israel's identity, as in the absence of the temple and of the priesthood holidays can no longer be celebrated. The Book of Lamentations deplores this tragic reality.²³

He has broken down his booth like a garden, he has destroyed his tabernacle; he Lord has abolished in Zion festival and Shabbat, and in his fierce indignation has spurned king and priest. (Lam 2,6)

After the captivity, Nehemiah is told to have reinforced the observance of Shabbat (apparently by means of radical regulations, as shown by the order to have the gate of Jerusalem locked up and guarded, preventing any disturbance

²³ SPIER, 18.

of the peace of the holy day; Neh 13,15-22).²⁴ Apparently the joyful celebration of Shabbat turns later on in a strictly observed rest. In the post-exilic period, possibly under the influence of Nehemiah, but certainly not only, observing the Shabbat becomes the expression of Jewish identity. Trito-Isaiah envisages a future era when the Gentile will also sanctify the Shabbat of the Lord and will worship him (Isa 56,3-8; 66,23).

The second century 1Macc 2,33-38 attests the strict observance of the Shabbat-rest: at the dawn of the Maccabean revolt the Israelites refuse to fight on Shabbat even if their life is at stake. The same attitude is attested later by Josephus Flavius in his *The Jewish War*. He shows how the Romans took advantage of the Jewish Shabbat and scheduled their attacks to this specific day.²⁵ What matters in both cases is not that much the historical accuracy of the narratives, but the idea that the preservation of the Shabbat-rest is the very expression of Jewish identity and faithfulness, more precious than life.

As a Jew, Jesus also observed the Shabbat and attended the synagogue. The Gospels refer to Jesus' particular stance toward the Shabbat. His attitude cannot be described in clear-cut terms. He appears to condemn the Shabbat practices burdened by human laws. Yet, this did not mean the dismissal of the celebration of Shabbat, but its proper observance. According to the witness of the Gospels, the healings on Shabbat, as redeeming messianic deeds, are not merely philanthropic acts, but the anticipation and fulfilment of the eschatological promises.²⁶ Examples from the Synoptic Gospels, such as the Matt 11,28–12,14; Luke 6,1-11, testify about such interpretation of Jesus' attitude:

The episode of the plucking grain on the Shabbat, recorded in Mark 2,23-28, is meant to emphasise Jesus' authority.

One Shabbat he was going through the cornfields; and as they made their way his disciples began to pluck heads of grain. The Pharisees said to him, "Look, why are they doing what is not lawful on the Shabbat?" And he said to them, "Have you never read what David did when he and his companions were hungry and in need of food? He entered the house of God, when Abiathar was high priest, and ate the bread of the Presence, which it is not lawful for any but the priests to eat, and he gave some to his companions." Then he said to them, "The Shabbat was made for

²⁴ We may not know whether this regulation comes indeed from Nehemiah, but it does show the strictness of the Shabbat-observance in the post-exilic period.

²⁵ Josephus FLAVIUS, *A zsidó háború*, Budapest, 1999, 2,12,18 [Josephus FLAVIUS, *The Jewish War*, Penguin Books, 1981, transl. Révay József].

²⁶ Willy ROHRDORF, "Sabbat und Sonntag in der Altenkirche", in Andre BENOIT, John Gordon DAVIES, Willy ROHRDORF (eds.), *Traditio Christiana*, II, Zürich, 1972, 10–11.

humankind, and not humankind for the Shabbat; so the Son of Man is lord even of the Shabbat.”

Shabbat is a rest-day, a time for joy and for wearing festive clothes, but in this narrative the apostles break these rules. The plucking of grain was considered as harvest-work. Apparently not Jesus is the one charged here, but his disciples. In his answer Jesus refers to king David's example, to his freedom that goes beyond the Law.²⁷ The text parallels David's and Jesus' behaviour. “Just as David, as a man of God, received empowerment for a free act, so can Jesus endow his followers with the freedom manifested in the disciples' eating.”²⁸ Shabbat is the gift of the Creator, but one cannot become the slave of the Law. Therefore, the narrative is not about the end of the Shabbat, but about one's attitude towards it. This is the element of novelty in Jesus' behaviour. Jesus' answer and explanation has Christological connotations. In Gnilka's view, this shows that while in the Old Testament God is the Lord of Shabbat, in the New Testament his prerogatives are taken over by the Son of Man, who has the capacity to decide about recognising or suspending the Shabbat.²⁹ The position of E. Haag is similar. The evocation of king David's example emphasizes Jesus' authority: the deed of the disciples is in fact legitimated by Jesus' presence, by his power.³⁰ The narrative of plucking grain on the Shabbat is one of the primordial witnesses of the opposition between the behaviour of the early Christian community and the Shabbat law of the Old Testament.

The healing of a man with a withered hand in Mark 3,1-6 also expresses Jesus' authority:

Again he entered the synagogue, and a man was there who had a withered hand. They watched him to see whether he would cure him on the Shabbat, so that they might accuse him. And he said to the man who had the withered hand, “Come forward.” Then he said to them, “Is it lawful to do good or to do harm on the Shabbat, to save life or to kill?” But they were silent. He looked around at them with anger; he was grieved at their hardness of heart and said to the man, “Stretch out your hand.” He stretched it out, and his hand was restored. The Pharisees went out and immediately conspired with the Herodians against him, how to destroy him.

²⁷ On the exegetical difficulties of this text, and its connection with the narrative in 1Sam 21, see Johannes KLEIN, “David, Jesus und der Sabbat (Mk 2,23-28; 1Sam 21,1-6). Eine rabbinische Diskussion”, in *Sacra Scripta* 6.1 (2008), 20–29.

²⁸ Joachim GNILKA, *Márk*, Szeged, 2000, 152 [Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus* (EKK), Zürich – Einsiedeln – Köln, ⁵1994].

²⁹ GNILKA, *Márk*, 154–155.

³⁰ Ernst HAAG, *Vom Sabbat zum Sonntag*, Trier, 1991, 125–127.

The narrative testifies about the fact that Jesus regularly attends the synagogue on Shabbat. In contrast to the previously discussed text, the situation is different in that Jesus' act responds to an implied or potential accusation directed to him, coming from his opponents. To the question of saving a life or doing good deeds the Jewish tradition and the interpretation of the law also gave a positive answer. But Jesus' interpretation goes beyond what is permissible and regards even the omission of aid as a sin. The miracle proves that Jesus' attitude is right in this case.³¹ In this miraculous healing on Shabbat the evangelist sees the revelation of the saving deeds of the Creator, manifested in Jesus.³²

We have only little information about the attitude of the first Christians towards the Shabbat. They are partly reflected in the way the Gospels interpret the attitude of Jesus. Although the observance of the Shabbat is stipulated in the Decalogue, for the Christian community Jesus is Lord even over the Shabbat. The first communities observed the Shabbat in the beginning (Acts 13,14; 16,13; 18,4). Ultimately Sunday became the day of the Lord, but even so Jewish religious practices attached to the Jewish Shabbat, like charity and praising of God, continued to be observed. But the day of peace did not commemorate the seventh day of creation anymore, since the meaning of the eighth day became more important. The eighth day is the day after the creation, the entrance into the eternal peace of God. This peace will be the gift of the resurrection. In this way the Sunday gained eschatological meaning and became the bearer of the promise of future.

3 Some Early Christian and Patristic positions Toward the Shabbat

As shown above, the writings of the New Testament, especially the gospels often refer to Jesus' critical attitude and to his conflicts related to the observance of the Shabbat. But Jesus did not contest the Shabbat as such, rather he argued for its appropriate observance and interpretation.

The attitude of the early church towards the Shabbat is not uniform either. For Jewish-Christians the Shabbat has obviously a different meaning and interpretation than for the Gentile Christians. Justin, in his dialogue with Trypho, does not directly contest the importance of the Shabbat, but writes: "The new law requires you to keep perpetual Shabbat, and you, because you are idle for one day, suppose you are pious"³³.

³¹ GNILKA, *Márk*, 159–160.

³² HAAG, *Sabbat*, 127–128.

³³ Justin Martyr, *Dial. Tryph.* 10-12 (*Anti-Nicene Fathers*, vol. 1., Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.i.html>).

Gradually it became a widespread opinion that the day of the resurrection, the Christian “Shabbat” (the Sunday) replaced the Shabbat of the Old Testament. Yet, the theology of the Shabbat continued to influence Christianity, as shown for instance by the millenarian faith. According to W. Rordorf, the idea of the millennial reign of Christ was born from the misinterpretation of the eschatological Shabbat peace. This faith was appropriated by heterodox movements. Eusebius for instance wrote that according to the Gnostic-Docetic writer Kerinthos “after the resurrection the kingdom of Christ will be set up on earth, and [...] the flesh dwelling in Jerusalem will again be subject to desires and pleasures. And being an enemy of the Scriptures of God, he asserts, with the purpose of deceiving men, that there is to be a period of a thousand years for marriage festivals.”³⁴ Apparently, this is a reference to the millennial reign from Revelation 20.

4 The celebration of Shabbat

From ancient perspective a day lasted from sunset to sunset. The Shabbat was in a sense an exception in the row of days of the week: through celebration, the faithful Jews attempted to extend it, to detain it, so they eagerly waited for the stars to appear, for the day of peace and rest to last more.³⁵ The days of the week were also named in the sign of preparation for the Shabbat: the first day of the week, the second day of the week and so on. The specificity of Shabbat was also expressed by the fact of having three meals a day. The Friday evening meal, the welcoming of the Shabbat, was named *our Father, Abraham’s food*, the Saturday noon meal was *Jacob’s feast*, while on Saturday, at the late afternoon’s meal, participants symbolically entertained patriarch Jacob.³⁶ The religious Jew prays three times a day, and these instances are also assigned to the three patriarchs, since their origins are attributed to them. On Shabbat the prayers are supplemented with an additional reading and the *Musaf* (additional service).

The presence of ten men is needed for the synagogue service to take place, but if they do not assemble in the adequate number, prayers can still be made.

³⁴ Eus., *Hist. eccl.*, 3.28.2 (*Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II., vol. 1., Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf201.html>).

³⁵ RAJ Tamás, *A szombat angyalai*, Budapest, 2004, 5.

³⁶ RAJ, *A szombat angyalai*, 5.

4.1 The Shabbat preparations; welcoming the Shabbat

The *Friday evening service* is welcoming the Shabbat and consists of the evening prayers (psalms) and the Shabbat songs.³⁷ Shabbat begins officially with the recitation of the Shabbat psalm. This is the moment when religious Jews accept the Shabbat with all its obligations.

A local, largely lost tradition, connected to the town of Cfat³⁸ shows the importance assigned to the celebration of Shabbat. In Cfat the Shabbat was imagined to be a queen, and the inhabitants expected her as such week by week. They took a bath on Friday afternoon, and dressed up in their festive clothes. The elderly prayed and sang in the synagogue, while the young waited at the entrance of the town with a bridal tent. At sunset, they proceeded to the town singing and dancing, accompanying the Shabbat-bride to the synagogue. When people praying in the synagogue caught the sound of the approaching, singing proceeding, they all turned to welcome the arriving bride. A remnant of this custom is still alive nowadays, even when the rite of welcoming the Shabbat-bride at the margin of the town is lost: when singing the last verse of the Shabbat psalm, everybody turns toward the entrance of the synagogue.³⁹

The Kabbalat Shabbat (Welcoming Shabbat) ritual, in the *first part* of the Shabbat eve service, consists of three units:

The first unit of the Shabbat eve liturgy includes six psalms which symbolically welcome the Shabbat: Psalm 95 (“O come, let us sing to the Lord”), Psalm 96 (“O sing to the Lord a new song”), Psalm 97 (“The Lord is king! Let the earth rejoice”), Psalm 98 (“O sing the Lord a new song, for he has done marvellous things”), Psalm 99 (“The Lord is king: let the peoples tremble!”), Psalm 29 (“Ascribe to the Lord, O heavenly beings, ascribe to the Lord glory and strength”).

The six psalms are followed by the Kaddish.⁴⁰

Magnified and sanctified be his great name in the world He created according to His will. May He establish his kingdom in your lifetime and during your days, and in the life of the whole house of Israel, speedily and soon. Say: Amen. May his great name be blessed forever and for all eternity. Blessed, praised, glorified, exalted, honored, extolled, lauded, and adored be the name of the Holy One – blessed be He – above all earthly blessings, hymns, praises, and consolations. Say: Amen. May

³⁷ Leo TREPP, *Der jüdische Gottesdienst*, Stuttgart, 1992, 57–77; SPIER 81–89.

³⁸ A small town in Israel, in the mountains of Galilee.

³⁹ RAJ, *A szombat angyalai*, 10.

⁴⁰ RAJ, *A szombat angyalai*, 18.

there be abundant peace from heaven, and life, for us and for all of Israel. Say: Amen. May the One who brings peace in his heights bring peace for us and for all of Israel. Say: Amen.⁴¹

The second part of the Shabbat eve liturgy is the singing of the *welcoming Shabbat hymn, Lecha Dodi*: “Come, my beloved, to meet the bride, let us welcome the Shabbat”⁴²

The third part is the *Shabbat psalm*, actually consisting of two psalms, Psalm 92 (“It is good to give thanks to the Lord, to sing praises to your name, O Most High”) and Psalm 93 (“The Lord is King, he is robed in majesty”). This first section of the Shabbat eve service is concluded by the Shabbat talk of the rabbi.⁴³

The *second main part* of the service on Friday evening is the evening prayer which consists of six units. Initial prayers praising God are the oldest elements of both evening and morning prayers.

Two benedictions follow: the first one blesses God’s wisdom, the second praises the Law of God’ and the learning of the Torah.

The centerpiece of the service is the recitation of the *Shema Yisrael*: “Hear, O Israel: The Lord is our God, the Lord alone. You shall love the Lord your God with all your heart, and with all your soul, and with all your might. Keep these words that I am commanding you today in your heart.” (Deut 6,4-6).

Two benedictions follow, which in Jewish tradition are traced back to the time of Moses. The first one refers to the crossing of the Red Sea, in the second the believer entrusts him(/her)self to God for the night to come and asks for God’s help for the whole nation and for Jerusalem

VeShameru, the law of Shabbat, has to be recited while standing. The text of the prayer has biblical origins: “Therefore the Israelites shall keep the Shabbat, observing the Shabbat throughout their generations, as a perpetual covenant.” (Exod 31,16).

Amidah is a silent prayer recited standing and facing east. This prayer is commonly called the “eighteen blessings” (*Shmone Esre*), but on Shabbat eve it includes only seven blessings. At the end of the Amidah, time is left for quiet private prayer.

The *third part* of the Shabbat eve service includes the Shabbat chants.⁴⁴

⁴¹ L.A. HOFFMAN, *My People’s Prayer Book: Traditional Prayers, Modern Commentaries. Vol 6. – Tachanun and Concluding Prayers*, Woodstock, 2002, 149.

⁴² Israel ZINBERG, *A History of Jewish Literature. Vol 5. – The Jewish Center of Culture in the Ottoman Empire*, Jersey City, 1974, 53; RAJ, *A szombat angyalai*, 21.

⁴³ RAJ, *A szombat angyalai*, 9–24.

⁴⁴ RAJ, *A szombat angyalai*, 50–54.

The last part of the service consists of hymns sung by the community.

Va-y'chu-lu is a biblical passage about the origin of Shabbat: "And on the seventh day God finished the work that he had done, and he rested on the seventh day from all the work that he had done. So God blessed the seventh day and hallowed it, because on it God rested from all the work that he had done in creation." (Gen 2,2-3)

The prayer beginning with *Magein Avot*, "the shield of the ancestors" is compiled from the benedictions of the quiet prayer. It is followed by the *R'tsei* which is being sung by the whole community.

The *Kaddish*⁴⁵ is a praise to God. The Whole Kaddish indicates the closing of the liturgy. It is followed by the *Kiddush* ("sanctification"), the benediction of the wine, the welcoming and sanctification of the Shabbat.

The *closing prayer* was earlier a personal prayer; nowadays is the closing prayer of the community. The Friday evening service is closed by the Mourner's Kaddish.

Prayers recited in the family:

The cup of wine, the *barches* (or *challah*, the festive egg-bread) and the salt, are placed by the head of the family. The meal begins with bread on weekdays, but with wine on holidays. The wife sits at the opposite side of the table; she is the one to light the candle symbolizing the light of the feast. The husband sings the praise of the worthy woman from the Book of Proverbs (Prov 31,10-31). The blessing over the candles is recited by the woman. Hereupon participants wish each other a peaceful Shabbat (*Shabbat shalom*).

The blessing of the children is part of the rite: the head of the family lays his hands on the head of the children and blesses them.

The *kiddush*, the blessing of the wine is recited by the father, holding the cup of wine. It is followed by the slicing of the *barches*: the father washes his hands, says a blessing, slices the bread, and it in salt, slice by slice, and distributes it to each participant.

Before and after dinner Shabbat songs are being sung ("Peace onto you, o ministering angels").⁴⁶

⁴⁵ Kaddish, the "holy" prayer, a prayer glorifying God. It has four versions: 1. Half Kaddish, which is recited before a major liturgical unit. 2. The Whole Kaddish closes a liturgical unit. 3. The Kaddish of the Rabbi is the prayer said by the rabbi at the closing of the Torah study. 4. The mourner's Kaddish has to be prayed for 30 days after the funeral in the presence of the community. At the death of a parent the Kaddish has to be said for eleven months. Therefore, the Kaddish is not a mourning prayer properly speaking, but a praise to God expressing that not even when mourning does a faithful Jew lose his faith.

4.2 The Saturday morning and afternoon services

The faithful Jew prays three times a day, four times on Shabbat and holidays and five times on the Day of Atonement.⁴⁷ The central experience of the Shabbat morning service is the reading of the word of God.⁴⁸

The main elements of the Shabbat morning service are the morning prayer, the Shabbat psalm with completions, followed by the reading of the Torah.⁴⁹ Besides reading from the Torah, passages from the Prophets are also read.⁵⁰

The reading is followed by an interpretation of the text or a sermon. The solemn returning of the Torah scrolls to the Ark is closed by the *Musaf*⁵¹ (additional) prayer. The service has to be concluded by noon. Women also participate in this service.

On the Shabbat afternoon service (*Mincha*) the beginning of next week's Torah-passage is being read, so that the believer can already begin his (her) preparation for the following Shabbat. The celebration of Shabbat ends when the first stars rise. The *Havdalah* (separation) rite concludes the holiday.⁵² The *Havdalah* means the separation of the holy from the profane, of the Shabbat from the weekdays. In some places people lit coloured candles, celebrate rites

⁴⁶ Jewish legends preserve a great deal of popular piety. Thus, in one tradition, two guarding angels accompany each Jew on the day of peace and rest. According to another tradition, when returning from the synagogue after the evening service, two angels, a good and the table is laid, that is if the family prepares with joy for the welcoming of the Shabbat, the good angel blesses them, and even the evil angel has to pronounce the amen to the blessing. But if preparation for the feast were neglected, if the man is awaited by unrest and quarrel, the evil angel asks for the perpetuation of this unfortunate condition, and the good angel has pronounce the amen to this evil wish. RAJ, *A szombat angyalai*, 7.

⁴⁷ SPIER, 89–99.

⁴⁸ TREPP, 64.

⁴⁹ The reading of the Torah happens in weekly passages. One of the most important religious duties of a religious Jew is the reading and studying of the Torah. Reading of the Torah is part of the Saturday afternoon service too when they read from the next week's passage too rendering this way the continuity. The reading of the Torah ends around the autumn holidays and they begin a new circle right away. The name of this holiday is the Rejoicing of the Torah, in Jewish Simchat Torah.

⁵⁰ According to tradition, this custom emerged during the reign of Antiochos Epiphanes IV. The king forbade the reading of the Torah, and for that reason these were replaced by passages from the Prophets which resembled the weekly passage from the Torah.

⁵¹ The *Musaf* prayer emphasizes the outstanding otherness of the Shabbat, but it does not omit to mention the beauty of the sacrificial cult.

⁵² RAJ Tamás, *Nem idegen közöttünk*, Budapest, 2005, 93–95.

of parting from Shabbat, utter to each other wishes for the next week.⁵³ Shabbat ends when three stars rise on the sky.

5 Concluding remarks

The reading from the Torah on Shabbat, the services at the synagogue, the observance of the holiday are all the celebration of togetherness, of the awareness of being chosen by God. This faith actually turns into a task, a testimony. The Shabbat is a celebration of togetherness and a preserving force of the community. As a jubilation, a rest-day and one of the most characteristic expressions of Jewish identity, Shabbat is in fact one of the chief the creations and expressions of Jewish religion and culture.

As Christianity is deeply rooted in Jewish faith and religion, knowledge of it can only be enriching, and sustains the better understanding of one's own traditions.

Dr. Mózes Nóda
Babeş-Bolyai University, Cluj
Faculty of Roman Catholic Theology
I. Maniu nr. 5
RO – 400095 Cluj-Napoca, Romania
Mozes.Noda@rocateo.ubbcluj.ro

⁵³ HAHN, 27–30.

**DIALOG ZWISCHEN VERGANGENHEIT UND GEGENWART –
DIE KIRCHENGESCHICHTLICHE REZEPTION DES
JESUITEN-ERBES IN DER DIÖZESE SATHMAR (RUMÄNIEN)
IM 19. UND 20. JAHRHUNDERT**

KLÁRA CSISZÁR

Zusammenfassung: Diese Untersuchung zeigt Perspektiven in der Gegenwart auf, die durch das zu erzielende Verstehen der Vergangenheit zur Gestaltung der Zukunft beitragen können. Das Thema dieser Arbeit bezieht sich auf die hundert Jahre lang dauernde Tätigkeit der Gesellschaft Jesu in dieser Diözese. Es werden dabei bisher unbekannte oder ungeklärte Wirklichkeiten ans Licht gebracht. Um eine niveauvolle Forschungsergebnis zu bekommen, wurden vor allem Quellen verschiedener Archiven verwendet: Archivum Romanum Societatis Iesu, also das Generalarchiv in Rom (ARSI) und das Diözesanarchiv in der Stadt Sathmar (SzPKL). Die Früchte der fast hundertjährigen Präsenz der Jesuiten in der Diözese sind auch heute noch anzutreffen. Sie werden vor allem in dem andachtsvollen Leben der Gläubigen, und in der in Liebe tatbereiten christlich-katholischen Verpflichtung immer wieder erkennbar. Darauf soll und kann in der gegenwärtigen pastoralen Arbeit der Diözese mit Gewissheit gebaut werden.

Schlagwörter: Gesellschaft Jesu, Spiritualität der Jesuiten, Ungarische Provinz der Jesuiten, Statio Szathmariensis, Foundation in Sathmar, Herz-Jesu-Verehrung, Sathmar.

1 Eine spirituelle Grundlegung

Bevor die kirchengeschichtliche Forschung dargestellt wird, scheint eine kurze Präsentation der Spiritualität der Jesuiten wichtig zu sein. Das Verstehen dieser Spiritualität löst im Voraus gleich weitere Fragen, die in einer diözesangeschichtlichen Forschung der Jesuitenarbeit die Logik einer sachorientierten Präsentation stören würden.

Eine grundlegende Studie der Spiritualität der Gesellschaft Jesu führt zu den Lebenserfahrungen des Ordensgründers Ignatius von Loyola zurück.¹ Diese bedeutende Lebenserfahrung wirkt bis in der heutigen Wirklichkeit des Ordens hinein. So dürfen wir eindeutig behaupten, dass die ersten Jesuiten im 15. Jahrhundert im Grunde genommen von der gleichen Spiritualität durchdrungen waren, wie die von heute: Im Mittelpunkt dieser Spiritualität steht bereits seit 500 Jahren eine persönliche Beziehung zu Christus, was als der allerwichtigste

¹ Stefan KIECHLE, *Ignatius von Loyola*, Freiburg – Basel – Wien, 2003, 20–21.

Faktor ihrer Berufung aufgefasst wird. Das Leben der Jesuiten entspringt in diesem Sinne aus dieser vertieften Beziehung zu Christus, und entfaltet sich in ihr. Zu ihrer Spiritualität gehört dadurch zugleich jene innere Freiheit, die ebenso aus ihrem direkt auf Christus ausgerichteten Leben entstammt.²

Die Geschichte bestätigt, dass die Jesuiten immer dort – vor allem in den größeren Städten der Welt – tätig waren, wo die Seelen es am nötigsten hatten. Die Gesellschaft Jesu nahm vor allem auf dem Gebiet der Jugendziehung verantwortungsvolle Aufgaben an, denn es war ihnen immer eindeutig und unbestritten, dass die Beschaffenheit der Zukunft immer von der Jugend der Gegenwart geprägt wird. Im Sinne ihrer Berufung sprachen sie aber in ihrer Arbeit nicht nur die Jugendlichen an: sie versuchten in all ihren Tätigkeiten Gottes Wille zu finden, und dadurch auch anderen – jüngeren und älteren, ärmeren und wohlhabenderen, unterdrückten und einflussreichen – Menschen Gottes Weg zu zeigen. Die Jesuiten arbeiten mit Christus zusammen und setzen sich in seiner Gemeinschaft für die Erschaffung des Reiches der Liebe ein. Die Mission der Gesellschaft richtet sich einerseits auf die bereits Christen, andererseits auf diejenige, die Jesus Christus noch nicht kennen. Der Heilige Ignatius sieht die Aufgabe des Ordens in der Begleitung der Menschen, damit sie Gott kennen und lieben lernen, und dadurch den Weg zu ihrem Heil finden.³

Die Spiritualität der Jesuiten zeigt sich im Herzen derer, die vor der Liebe Christi glühen, und die in dieser Liebe immer tatbereit sind. Die wichtigste Aufgabe der Gesellschaft Jesu ist diese Spiritualität anzueignen und so zu vertiefen, dass sie unaufhörlich für das Wohl der Seelen sorgt, und dadurch in all ihren Beschäftigungen zur größeren Ehre Gottes wirken kann.⁴ Allein diese Spiritualität macht die Jesuiten fähig, all das zu unternehmen, was ihnen Papst Paul VI. vorgeschrieben hatte, und anlässlich der 35. Generalkongregation Papst Benedikt XVI. erneut bestätigte:

Diese Treue von Euch, die das unterscheidende Zeichen Eures Ordens ausmacht, braucht die Kirche von heute besonders, wo es darauf ankommt, die einzige und unveränderliche Heilsbotschaft, die das Evangelium ist,

² R. Andreas BATLOGG, „Karl Rahners Projekt einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu, Systematisches Denken als Ausdruck ignatianischer Spiritualität“, in Thomas GERTLER, Ch. Stephan KESSLER, Willi LAMBERT (Hgg.), *Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart*, Freiburg – Basel – Wien, 2006, 349–367, 353, dazu noch mehr bei Arno ZAHLAUER, *Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola*, Innsbruck, 1996.

³ PAPST JOHANNES PAULUS II, *AC Sacrae disciplinae leges*, in *Acta Apostolicae Sedis, Romae*, 1983.

⁴ W. John O’MALLEY, *Az első jezsuiták*, Budapest, 2006, 84, oder Ignatius von LOYOLA, *Bericht des Pilgers*, Wiesbaden, 2006, 85.

unseren Zeitgenossen zu übermitteln, die von so vielen unterschiedlichen Stimmen abgelenkt sind – „nicht als Menschenwort, sondern – was es in Wahrheit ist – als Wort Gottes“, das in jenen wirkt, die glauben.⁵

2 Eine geschichtliche Grundlegung der ungarischen Jesuiten-Provinz

Mit einem einfachen, doch sehr tiefen spirituellen Fundament, wurde die Tätigkeit der Gesellschaft Jesu am 27. September 1540 von Papst Paul III. mit der Bulle *Regimini Militantis Ecclesiae*, offiziell genehmigt. Nicht lange Zeit nach der Ordensgründung erschienen die ersten Jesuiten auf dem Gebiet des damaligen Königreichs Ungarn. 1561 wurde in Tyrnau (Nagyszombat, Trnava) ein Jesuitengymnasium gegründet. 1579 kamen die ersten Jesuiten nach Siebenbürgen und 1581, vierzig Jahre nach der Gründung, ist der Jesuitenorden bereits auch in Siebenbürgen offiziell präsent.⁶ Durch die großzügige Schenkungsakte von Péter Pázmány konnte ein Jesuitengymnasium 1633 in Sathmar (Szatmár, Satu Mare) gegründet werden.⁷ Die Tätigkeit des Ordens auf dem Gebiet Ungarns und Siebenbürgens in den 16.-17. Jahrhundert ist heute eindeutig nachweisbar. Knapp fünfzig Jahre nach der päpstlichen Genehmigung des Ordens war die Spiritualität der Jesuiten in den wichtigen Städten Europas, darunter auch im Ungarischen Königreich, und in Siebenbürgen bereits bekannt. Bis zu der allgemeinen Suspendierung der Gesellschaft Jesu – im Jahre 1773 – sollte der Orden wegen seiner Tätigkeit, die die Verbreitung der Reformation hemmte, viele Hindernisse erfahren.⁸ Der politische Druck führte 1773 letztendlich dazu, dass die Anwesenheit des Jesuitenordens in Ungarn und in Siebenbürgen ebenso verboten wurde, wie in den anderen Regionen Europas.⁹ Nach fünfzig Jahren des päpstlichen Verbots wurde 1814 die Tätigkeit der Gesellschaft Jesu von Papst Pius VII. erneut bewilligt. Eine Rückkehr des Ordens nach Ungarn oder nach Siebenbürgen ließ aus politischen Gründen dennoch auf sich warten. Die erste Niederlassung im ungarischen Sprachraum

⁵ PAPST BENEDIKT XVI., *Brief zur 35. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu*, Vatikan, am 10. Januar 2008. in <http://www.zenit.org/article-14397?l=german>, Zugriff am 16.11.2009.

⁶ ASV, „Armadio“, XLIV, Vol. 30, ff. 250r-v, in KRUPPA Tamás (Hg.), *Erdély és a Szentszék a Báthory korszakban*, *Adattár* 37, Szeged, 2004, 11.

⁷ APF SOCG Vol. 82. Fol. 166. 172/v., in TÓTH István György, *Litterae Missionariorum de Hungaria et Transilvania (1572–1717)*, II, Roma-Budapest, 2002, 1092.

⁸ MARTON József, „Ezeréves az erdélyi egyházmegye“, in *Távlatok*, Budapest, 2008/4, 55–67, 62.

⁹ PETRUCH Antal, *Száz év a magyar jezsuiták múltjából*, I, Kecskemét, 1992, 21.

kann erst auf das Jahr 1853 datiert werden, als das Haus der Jesuiten für Ordensmitglieder aber auch für Schüler in Tyrnau wiedereröffnet wurde.¹⁰

Die Möglichkeit der Ordensniederlassung ist nach der Neugründung im 19. Jahrhundert auf dem Gebiet von Ungarn eindeutig einem Zusammenschluss der ungarischen Bischöfe und der intellektuellen Elite zu verdanken.¹¹ Das Ordenshaus und Gymnasium in Tyrnau ist in der Ordensgeschichte als die erste offizielle Gründung im 19. Jahrhundert angemerkt. Es folgten dann neue Eröffnungen in Preßburg (Pozsony, Bratislava 1857), in Sathmar (1858) und in Nagykapornak (1859). Die Mitgliederzahl des Ordens zeigte eine steigende Tendenz, und die pastorale Tätigkeit der Jesuiten verbreitete sich bemerkenswert. Die ungarischen Ordenshäuser gehörten bis 1909 zur österreichischen Provinz (ab 1871 unter dem Namen österreichisch-ungarischen Provinz), als die selbständige ungarische Provinz unter der Leitung von P. Jakab Bús gegründet wurde.¹² Trotz ihrer anfangs schwierigen finanziellen Lage entwickelt sich die neue Provinz bemerkenswert.¹³ Die ungestörte Arbeit wurde von dem Ersten Weltkrieg unterbrochen. Während des Krieges sollten mehrere Konvikte und Gymnasien vorübergehend als Lazarette oder andere Institutionen funktionieren. Es sollten schwere Folgen des Weltkrieges ertragen werden: Sathmar wurde infolge des Friedensvertrags von Trianon Rumänien, Pressburg und Tyrnau der Tschechoslowakei angeschlossen. Die pastorale Tätigkeit der Jesuiten sollte in Ungarn auf unterschiedlichen Gebieten neu aufgenommen werden. Die bedeutendste Öffnung in dieser Zeit war die Initiative einer chinesischen Mission,¹⁴ an der sich bis zu den 50er Jahren mehrere ungarische

¹⁰ PÁLOS Antal, *Viharon, vérszen át*, Kecskemét, 1992, 11.

¹¹ Der Kreis Szécsenyi in Wien, dessen Mitglieder vor allem wichtige und bekannte kirchliche aber auch weltliche Respektpersonen waren, hatte einen großen Einfluss beim Nuntius Severoli in Wien. Der Kreis hatte gute Kontakte zu den ungarischen Bischöfen, deren Ziel vor allem die Entwicklung der ungarischen Kirche war. Die Bischöfe erkannten in den Jesuiten eine gute Möglichkeit, ihr Ziel zu erreichen. Der Kreis und die Bischöfe waren begeistert und haben sich um eine Niederlassung der Gesellschaft Jesu engagiert. Ein bedeutendes Ergebnis hinsichtlich der ungarischen Niederlassung war 1817 der Eintritt zweier jungen Priester in den Orden. János Geisz und András Lieszovszky durften mit der finanziellen Unterstützung von Ferenc Széchenyi nach Rom fahren, um sich dort in die Gesellschaft Jesu zu melden. Vgl. PETRUCH, *Száz év a magyar jezsuiták múltjából*, I, 48.

¹² ARSI, *Provincia Hungariae*, I.

¹³ PETRUCH Antal, *Száz év a magyar jezsuiták múltjából*, II/2, Kecskemét, 1994, 51.

¹⁴ P. Jenő Somogyi berichtet in seinem Schreiben an P. General vom 21. Februar 1920, dass sich die ungarische Provinz in einer chinesischen Mission beteiligen könne. Im Jahre 1922 kommen die ersten ungarischen Jesuiten nach China. Das Ergebnis der Missionsarbeit ist, dass 1935 eine chinesische Mission ins Leben gerufen wurde, die bis

Jesuiten beteiligten. Im Sinne des Ersten (1938), dann des Zweiten Wiener Schiedsspruchs (1940) wurde ein Teil der 1918 verlorenen Gebiete erneut Ungarn angeschlossen. In diesem Kontext konnte die ungarische Jesuitenprovinz neu gegründet werden. Die Niederlassung von Klausenburg (Kolozsvár, Cluj Napoca – deren Gründung der inzwischen guten Mitarbeit der rumänischen Vizeprovinz zu danken war) bereicherte ebenfalls die ungarische Provinz des Jesuitenordens.¹⁵ In der Zwischenkriegszeit versuchten die Jesuiten im Rahmen ihrer missionarischen Tätigkeit den Glauben, die Lehre der Evangelien den Gläubigen der Diasporagebiete Siebenbürgens näherzubringen.¹⁶

In Folge des Friedensabkommens von Paris (1947) wurde Ungarn und dadurch auch die ungarische Provinz der Jesuiten erneut zerstückelt. Es begann die kommunistische Verfolgung der Kirche, die ihren Höhepunkt im gänzlichen oder teilweisen Verbot der kirchlichen Orden erreicht hat.¹⁷ Der Großteil des Vermögens aller kirchlichen Institutionen, so auch des Jesuitenordens, wurde säkularisiert, viele Ordensmitglieder wurden in Arbeitslager verschleppt.¹⁸ In der ungarischen Provinz der Gesellschaft Jesu funktionierten in dieser Periode zwei *Sectionis*, die von zwei Provinzialen geleitet wurden: Zum *Sectio I* gehörten diejenigen Jesuiten, die in Ungarn geblieben sind, zum *Sectio II* gehörten alle Jesuiten ungarischer Abstammung, die dazu gezwungen waren, im Ausland zu bleiben, und fern von der kommunistischen Regierung zu arbeiten.¹⁹

1990 durften sich die kirchlichen Orden wiederorganisieren. Mit dem Absturz der kommunistischen Macht öffnete sich vor der Kirche die Möglichkeit, sich am Leben der bisher unterdrückten Gesellschaft teilzunehmen. Die Orden durften neue Mitglieder aufnehmen und die Kandidaten ausbilden. Unter der Leitung von P. Ervin Nemesszeghy wurde 1990 die ungarische Provinz der Gesellschaft Jesu neu gegründet.²⁰ Eine ähnliche Möglichkeit durfte die

1947 als Teil der ungarischen Provinz funktionierte. Vgl. VAMOS Péter, „Önálló magyar jezsuita misszió Kínában“, in *Távlatok*, Budapest, 2008/4, 25–35, 34.

¹⁵ BIKFALVI Géza, „Száz év – madártávlatból“, in *Távlatok*, Budapest, 2008/4, 18–24, 21.

¹⁶ PETRUCH, *Száz év a magyar jezsuiták múltjából*, II, 361. Jesuiten in der Diasporaarbeit: Alaker György, Ábrahám György, Ádám Jenő, Batai Gyula, Deák-Bárdos Lénárd, Friczy Ádám, Godó Mihály, Kézdy Antal, Liska István, Oramus Mihály.

¹⁷ HETÉNYI VARGA Károly, *Szerzetesek a horogkereszt és a vörös csillag árnyékában*, 2, Abaliget, 2002, 11.

¹⁸ PÁLOS, *Viharon vészen át*, 60.

¹⁹ PÁLOS Antal, „P. Kollár Ferenc“, in *Kortárs magyar jezsuiták*, 1, Eisensadt, 1991, 287–309, 291.

²⁰ Die Provinzialen der Ungarischen Provinz der Gesellschaft Jesu ab 1909 (*Series Praepositorum Provincialium Provincia Hungariae*): P. Jakab Bús (1909–1912), P. Ferenc Speiser (1912–1918), P. Jenő Somogyi (1918–1924), P. Elemér Csávossy

katholische Kirche auch in Rumänien erleben. Da die ungarische Provinz der Jesuiten die politischen Landesgrenzen des heutigen Ungarns hat nicht überschreiten dürfen, beginnt in Siebenbürgen, aber auch in den anderen Regionen Rumäniens eine Wiederorganisation der ehemaligen rumänischen Provinz der Gesellschaft Jesu.

Nach dieser kurzen Schilderung der ungarischen Ordensgeschichte der Gesellschaft Jesu soll – wegen des Themenkontextes – eine Darstellung der Diözesangeschichte Sathmars zusammengefasst werden. Die Tätigkeit der Jesuiten, als Thema der vorliegenden Forschung, beginnt und entfaltet sich nämlich im Rahmen dieser Diözese.

3 Eine zusammengefasste Darstellung der Geschichte der römisch-katholischen Diözese Sathmar

Die Diözese Sathmar wurde – nach einer Gründungsinitiative des Apostolischen Königs Franz I. im März 1804 – am 9. August 1804. vom Papst Pius VII. gegründet.²¹ Das Gebiet der Diözese, mit ihrem Sitz in Sathmar, gehörte ursprünglich zum Bistum Erlau (Eger), und zählte 1804, 58 katholische Pfarreien mit etwa 39.000 Katholiken.²²

Die rasche Entwicklung der Diözese war ihren ersten Bischöfen zu verdanken. Nach der bahnbrechenden Arbeit des Bischofs Baron István Fischer folgte eine starke Förderung und eine Vertiefung des spirituellen Lebens in der Diözese, initiiert von dem Ex-Jesuiten, Péter Klobusiczky, dem späteren Erzbischof von Kollotschau (Kalocsa).²³ Er hielt die niveauvolle Ausbildung der Priester und die Vertiefung ihrer Spiritualität während ihrer Vorbereitungsjahre für besonders wichtig. Durch seine persönliche finanzielle

(1924–1927), P. Ferenc Bíró (1927–1935), P. Jenő Somogyi (1935–1942), P. Pál Napholcz (1942–1943) *1940 wurde er zum Bischof von Sathmar ernannt, die Bischofsweihe fand aber aus politischen Gründen nicht statt*, P. István Borbély (1943–1948), P. Alajos Tüll (1948–1949), P. Elemér Csávossy (1949–1951), P. Antal Pálos (1951–1954), P. János Tamás (1954–1956), P. Ferenc Kollár (1956–1978), P. János Tamás (1978–1984), P. Morlin Imre (1984–1990), *der in Sathmar geboren wurde*; in Sectio II.: P. Elemér Reisz (1949–1955), P. Andor Varga (1955–1965), P. János Ádám (1968–1977), P. János Hegyi (1977–1986), P. Ervin Nemesszeghy (1986–1990); Provincia Hungariae reunificata: P. Ervin Nemesszeghy (1990–1996), P. János Ádám (1996–2002), P. Ervin Nemesszeghy (2002–2005), P. János Lukács (2005–). Vgl. BIKFALVI Géza, *Magyar jezsuiták történeti névtára 1953–2003*, Budapest, 2007, 267.

²¹ JAKUBINYI György, *Romániai katolikus, erdélyi protestáns és izraelita vallási archantológia*, Gyulafehérvár, 2004, 94.

²² MARTON József, *A keresztény jelenkor*, Marosvásárhely, 2008, 102.

²³ *Schematismus Centenarius 1804–1904*, Szatmár, 1904, 22.

Unterstützung der Gymnasiallehrer und die Gehaltsergänzung der Priester hat Bischof Klobusiczky sein Anliegen eindeutig gemacht. Die Andachten und die tiefen geistlichen Vorbereitungen vor den größeren Kirchenfesten spielten in der spirituellen Erziehung der Katholiken eine wichtige Rolle.²⁴ Nach dem Tode des Ex-Jesuiten-Bischofs tauchte eine Initiative seiner Heiligsprechung auf, dieses Prozedere wurde aber nie angefangen.²⁵

Der dritte Bischof der Diözese, namens Florian Kovács, wurde als Kind, und Jugendliche in Kaschau (Kassa, Kosiče) von den Jesuiten erzogen. Seine Tätigkeit als Bischof ist aber wegen seiner Krankheit gehindert. Sein Nachfolger János Hám wurde am 25. Mai 1827 zum Bischof ernannt. Laut zeitgenössischen Urkunden zählte die Diözese damals 74.492 römisch-katholische Gläubigen. Seine Tätigkeit als Bischof prägt sowohl das Bild der Stadt Sathmar als auch das der Diözese wesentlich.²⁶ 1848 wurde Hám zum Erzbischof von Gran (Esztergom) ernannt. Er sollte sich zwischen 1848-1849 als Fürstprimas von Ungarn, an der Revolution von 1848/49 beteiligen, wurde als kaisertreu beschuldigt, und sollte nach Sathmar als Bischof zurückkehren. Die gegen ihn vorgebrachten Anklagen erwiesen sich als Verleumdungen, sie sind aufgrund zahlreicher Quellen zu bestreiten.²⁷ Nach seiner Rückkehr in die Diözese setzte er sich weiterhin für die materielle und spirituelle Entwicklung der Diözese ein. Er war unter den Ersten, die mit mehr oder weniger Erfolg versucht haben, den Jesuitenorden wieder nach Ungarn zu holen, und damit die Niederlassung der Gesellschaft Jesu auf ungarischem Boden zu ermöglichen.²⁸ In seinem Testament hinterließ er 1857 eine Stiftung für die Gesellschaft Jesu falls die Niederlassung in Sathmar vollzogen wird.²⁹

Die Gründung der Gesellschaft Jesu konnte 1858, in der Zeit vom Bischof Michael Haas, verwirklicht werden. Bischof Haas förderte hauptsächlich die Erziehung der Jugendlichen und die Priesterausbildung, finanziell unterstützte er die Tätigkeit der Schulen und der Pfarreien. 1866 wurde der Kanoniker Dr. László Bíró zum Sathmarer Bischof geweiht. Bischof Bíró galt als ein großer Verehrer und ein guter Freund vom Bischof Hám, und setzte als Bischof die Tätigkeit von ihm fort, indem er vor allem die Bildungsmöglichkeiten der

²⁴ *Schematismus Centenarius 1804–1904*, 23–27.

²⁵ SzPKL, *Hám János és a jezsuiták*, 15/3.

²⁶ BURA László, *Hám János öröksége*, Szatmárnémeti, 1999.

²⁷ ZAKAR Péter, „Hám János kinevezett prímás 1848/49-ben“, in BURA László, ILYÉS Csaba (Hgg.), *Hám János (1827–1857)*, Szatmárnémeti, 2007, 56.

²⁸ SzPKL, *Hám János és a jezsuiták*, Brief von András Lieszkovszky an Bischof János Hám, Liezkovcae, am 7. Januar 1827.

²⁹ SzPKL, *Hám János akták*, Testament.

Schüler zu unterstützen versuchte. Er nahm an dem I. Vatikanischen Konzil teil, setzte sich ernsthaft mit dem Problem des Unterrichtswesens und der Mischehen auseinander.³⁰

1873 wurde Lőrinc Schlauch zum neuen Bischof von Sathmar ernannt. Seine Tätigkeit zeichnete sich vor allem in der Gesetzverfassung und der administrativen Organisation der Diözese aus. Zu seiner Zeit zählte die Diözese bereits 112.359 Gläubigen.³¹ Bischof Gyula Meszlényi, der Nachfolger von Bischof Schlauch, ist als der dritte Begründer der Diözese bekannt geworden. Seine Wirkungszeit ist um die Jahrhundertwende. In dieser Amtszeit unterstützte er das katholische Unterrichtswesen und die pastorale Tätigkeit in der Diözese. Durch seine bemerkenswerte literarische Aktivität begründete er die katholische Presse in Sathmar.³²

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bekam die Diözese den am meisten beliebten Bischof, Namens Dr. Tibor Boromisza, ein engagierter Unterstützer der Jesuiten. Zu seiner Zeit erlebt die Diözese das Zerfallen auf drei unterschiedliche politische Gebiete. In der neuen politischen Situation mit ihrer Schwierigkeiten, erwies sich Bischof Boromisza als ein ausgezeichnete Seelsorger, der nicht nur unter den katholischen Gläubigen der Diözese, sondern auch von den Angehörigen anderer Konfessionen anerkannt und beliebt war. Nach seinem Tod, ab 1928 verwaltete István Szabó die Diözese, d.h. – im Sinne des Konkordates von 1929 – die vereinigten Diözesen Sathmar und Großwardein.³³ Die Ernennung des neuen Bischofs, István Fiedler brachte nur eine kurze Zeit des Friedens. Wegen politischen Wirren sollte Bischof Fiedler sein Amt niederlegen, um seine Diözesanpriester von der Gefangenschaft zu retten.³⁴ Daraufhin ernannte der Heilige Stuhl den Bischof von Karlsburg (Gyulafehérvár, Alba Iulia), Áron Márton zum *Ordinarius Apostolicus* der vereinigten Diözesen Sathmar-Großwardein.³⁵ 1940 wurde der Jesuit P. Pál Napholcz zum neuen Bischof der Diözese ernannt. Vor seiner Weihe wurde

³⁰ *Schematismus Centenarius 1804–1904*, 55.

³¹ ILYÉS Csaba, *A Szatmári Egyházmegye Jubileumi Sematizmusa*, Szatmárnémeti 2006, 47; und SIPOS Ferenc, *A szatmári egyházmegye története*, II (Manuscript), Szatmár, o.J., 194.

³² *Schematismus Centenarius 1804–1904*, 70.

³³ MARTON József, *Katolikus egyháztörténet*, II, Kolozsvár, 2001, 357.

³⁴ MARTON, *Katolikus Egyháztörténet*, II, 357, dazu noch BÁLINT István János (Hg.), *Az erő útján: a Rongyos Gárda küzdelmei, 1919–1939*, Budapest, 2000, 61, und TEMPFLI Imre, *Sárból és Napsugárból, Pakocs Károly püspöki helynök élete és kora 1892–1966*, Budapest, 2002, 191.

³⁵ MARTON József (Hg.), *Márton Áron emlékkönyv – Születésének 100. évfordulóján*, Kolozsvár, 1996, 226.

Nordsiebenbürgen – im Sinne des Zweiten Wiener Schiedsspruchs – wieder Ungarn angeschlossen. Aufgrund der veränderten politischen Situation und der neuen Landesgrenzen vertraute P. Pál Napholcz die Frage seiner Bischofsweihe dem Heiligen Stuhl an. Unter den neuen Umständen wurde seine Ernennung aufgehoben.³⁶ Erst 1942 bekam die seit 1941 wieder selbständige Diözese Sathmar einen Bischof, namens János Scheffler, der gleichzeitig auch zum *Ordinarius Apostolicus* der Diözese Großwardein ernannt wurde.³⁷ Trotz aller Schwierigkeiten der Kriegszeit versah er seinen bischöflichen Dienst, und schaffte es, die Gläubigen und die Priester der Diözese in Gemeinschaft zu halten. Nach dem Friedensvertrag von Paris (1947) wurde die Diözese, mit ihrem Sitz in Sathmar, Rumänien angeschlossen. Die Verfolgung der Kirche wurde immer ausgeprägter. Im Sinne der Regierungsverordnungen aus dem Jahre 1948 wurden die kirchlichen Eigentümer, alle Schulen und alle andere Institutionen säkularisiert, die Tätigkeit aller kirchlichen Orden wurde verboten. Vielen Klerikern und Ordensmitgliedern wurden Zwangswohnorte angewiesen, später wurden sie verhaftet und verschleppt.³⁸ Bischof Scheffler erlitt 1952 im Gefängnis von Jilava den Märtyrertod.³⁹ Die Leitung der Diözese wurde geheim von einem *Ordinarius Substitutus* übernommen, und in Verhaftungsgefahr heimlich gleich einem anderen übergeben. Es sollte mit vollem Einsatz die Verbreitung der sogenannten „*Friedensbewegung*“ verhindert werden, die die Initiative der Staatsmacht, die katholische Kirche von Rom zu trennen, zu unterstützen schien. Die heimliche Kirchenleitung der Diözese versuchte die Gläubigen und die Priester in ihren Glauben zu verstärken und trotz aller Verängstigungen zum Treubleiben zu ermuntern.⁴⁰

Die politische Wende ermöglichte 1989 die freie Tätigkeit der Kirche, darunter auch in der Diözese Sathmar. 1990 wurde Pál Reizer zum neuen Bischof der Diözese ernannt.⁴¹ Ab dieser Zeit durfte die Ortskirche einen neuen materiellen und geistigen Aufschwung erfahren. Nach dem Tod von Bischof

³⁶ MARTON, *Katolikus egyháztörténet*, II, 357.

³⁷ FODOR József, *A nagyváradi egyházmegye ideiglenes főpásztorai a 20. században*, Kolozsvár, 2008, 37.

³⁸ TEMPFLI, 48–49.

³⁹ BURA László, *Köztünk élt, Scheffler János – Szatmár vértanú püspöke*, Szatmárnémeti, 2004, 187–223.

⁴⁰ *Das, was die Bewegung der sog. „Friedenspriester“ ankündigte, war nicht der Friede des Herrn Jesus Christus, sondern der von den Kommunisten propagierte Kompromiss.* Anhand eines persönlichen Interviews mit Domkapitular und Päpstlichem Protonotar KIRNER Ferenc am 08. 05. 2009. (Pfr. Kirner erlebte diese Zeitperiode als Priesterkandidat).

⁴¹ BURA László, *A második évszázad*, Csíkszereda, 2003, 35.

Reizer, 2003 ernannte der Heilige Stuhl Jenő Schönberger, den Dekan von Marmaros-Sziget (Sighetu Marmăției, Máramarossziget) zum neuen Bischof der Diözese Sathmar.

4 Jesuitenarbeit in Sathmar im 19. Jahrhundert

Die bedeutendsten Ergebnisse dieser Forschung sind Quellendokumenten aus dem 19.-20. Jahrhundert zu verdanken. Die Darstellung der ersten Intention einer Niederlassung kann aus dem Jahre 1850 dokumentiert werden. Die Schwierigkeiten um diese Initiative, aufgrund derer die tatsächliche Niederlassung der Jesuiten in Sathmar bis 1858 verschoben werden sollte, trugen dazu bei, dass dieser Gründungsversuch in Sathmar nicht als die erste ungarische Niederlassung in die Geschichte eingehen konnte. Nach einer Darstellung dieses misslungenen Vorhabens, wird die eigentliche Gründung der Gesellschaft Jesu in Sathmar präsentiert, in Folge derer die Jesuiten schon am Anfang des 20. Jahrhunderts die erste Früchte ihrer Arbeit erfahren dürften. Zuletzt soll auf den bedeutendsten Kern der Jesuitenarbeit reflektiert werden, nämlich auf die Herz-Jesu-Verehrung, eine lebendige Tradition, die die Spiritualität der Diözese bis heute wesentlich prägt.

Die Anwesenheit der Gesellschaft Jesu auf dem Gebiet der heutigen Diözese Sathmar ist bereits Mitte des 17. Jahrhunderts nachzuweisen. Bis 1773, als der Orden aufgelöst wurde, funktionierte in Sathmar ein Jesuitengymnasium.⁴² Die Jesuiten waren zugleich sowohl in Großkarol (Nagykároly, Carei) als auch in Neustadt (Nagybánya, Baia Mare) tätig. 1773 wurde das Gymnasium von dem Paulinerorden übernommen und weitergeleitet bis zu seiner Auflösung im Jahre 1786.⁴³

Zehn Jahre nach der Gründung der Diözese (1804) kündigte Pius VII. die erneuerte päpstliche Genehmigung der Gesellschaft Jesu an. Dieser Akt erscheint in der Ordensgeschichte als die neue Gründung des Ordens, wie es aus den Registern des zentralen Archivs des Ordens in Rom hervorkommt. Sie bewahrt die Jesuiten in ihrer durch die ignatianische Spiritualität geprägte Berufung, für eine Mission in der Gesellschaft da zu sein.

⁴² SzPKL, *Szerzetesrendek/Jezsuiták, Sipos kézirat, A jezsuiták Szatmáron*, ohne Archivnr.

⁴³ 1705 wurde die Gesellschaft Jesu in Neustadt aufgelöst. Die Jesuiten waren dazu aufgefordert, dass sie sich von der österreichischen Provinz trennen. Die Ordensleute widerstehen dieser Aufforderung und verlassen lieber die Stadt. In Folge dessen wurde die Tätigkeit der Jesuiten in Neustadt für einige Jahre abgebrochen. 1711 darf die Arbeit wieder aufgenommen werden. Vgl. BURA László, „Jezsuiták Szatmáron“, in *Magyar Egyháztörténeti vázlatok*, Budapest, 1997/1-2, 19–35, 26, und LUKÁCS László, *A független magyar jezsuita rendtartomány kérdése és az osztrák abszolútizmus*, Szeged, 1989, 15.

In der Diözese Sathmar übte Bischof Klobusiczky als Ex-Jesuit seine Tätigkeit von der jesuitischen Spiritualität durchdrungen aus. Die Niederlassung des 1814 neugegründeten Ordens beschäftigte Bischof Hám schon am Beginn seiner Amtszeit. In der Jesuitenarbeit erkannte er die große Möglichkeit einer verantwortungsvollen Jugenderziehung in der Diözese. Ab 1827 kann einen intensiven Briefwechsel zwischen András Lieszkovszky – Jesuit ungarischer Abstammung – und Bischof Hám dokumentiert werden. Diese Briefe sollen als einen Beweis angenommen werden, dass der Bischof ernsthaftes Interesse an einer Fundation in Sathmar hatte. Gleichzeitig berichten diese Dokumente auch über die politischen Schranken der Periode, die die Niederlassung des Ordens in Sathmar oder auf ungarischem Boden nicht ermöglichten. Der Briefwechsel zwischen Lieszkovszky und Bischof Hám über eine potentielle Niederlassung in Sathmar erfolgte zwanzig Jahre vor der Gründung in Tyrnau, was die zeitgemäße Denkweise dieses außerordentlichen Bischofs beweist.⁴⁴

Bischof Hám kehrte 1849, nach der Revolution in die Diözese Sathmar zurück, und setzte den Ausbau der jungen Diözese engagiert fort. Im Jahre 1850 (drei Jahre vor der ersten ungarischen Niederlassung der Jesuiten!) traf er konkrete Maßnahmen zwecks der Ansiedlung eines Ordens. Er unternahm Verhandlungen mit Aristakes Azarian, dem mechitaristen Erzbischof, und hoffte mit dessen Unterstützung die Niederlassung des Lazaristenordens durchsetzen zu können.⁴⁵ Die Anwesenheit der Lazaristen in Sathmar wäre

⁴⁴ SZPKL, *Hám János és a jezsuiták*, Brief von András Lieszkovszky an Bischof János Hám, Liezkovcae, am 7. Januar 1827.

⁴⁵ „Ad iam censeo initium tentandum cum PP. Lazaristis, quos quidem non aliter, quam ex aliorum relationibus nosco, scio tamen eos ab eodem S. Vincentis de Paula, sicut et sorores misericordiae, esse institutos, atque vel sub hoc obtutu pro spirituali gubernio Sororum Misericordiae, esse congruenter applicabiles; – esse praeterea eos ex fine primevae erectionis pro institutione rudium, et conversione hominum destinatos: qui finis cum meis destinationibus anaelogus est. Iudico, cum duobus solum faciendum esse initium, et tentamen: idque occultato principali scopo; – ne optima intentioni et maxime salutari molimini (ut assolet, et hic tristi doctus experientiae eventurum metuo) iniquis machinationibus magni obices opponantur: – et quasi aliud agendo, pia cum cautela, esset ad principalem finem sensim procedendum, et operandum. – Duo hi Patres, pro spiritualibus sororum misericordiae Directoribus, primitus essent evocandi – qui una possent ponere fundamenta Congregationis. Qualiter hoc educi queat? Id sapientia Illustritatis Va provide et perspiciet et decidet. – Roma sunt Lazaristae, sed maxime florrent in Galiis, cum quibus et Romani necum habent, cum et Generalis eorum in Galliis resideat: - haec memorasse satis puto, id unum adnoto adhuc’, quod eos, qui huc venirent, idiomatis germanici guaros esse oporteat: Caeterum mea spinioni tenaciter non adhaereo, meliora edoctus, lubens aliam sequar viam, et prosequar invitationem: nam finem non aliud volo.“ ARSI, *Provincia Austriae* 1003, XVII/1. Brief von Bischof János Hám an Aristakes Azarian, Szathmarini, am 18. Dezember 1850.

wegen dem geschwächten geistigen Leben in der Diözese und der mangelnden Religiosität der Menschen sehr erwünscht gewesen. 1851 machten die Lazaristen Bischof Hám ihre Entscheidung bekannt, nämlich eine Foundation in Sathmar nicht ermöglichen zu können.⁴⁶ Als Berater richtete der Erzbischof der Mechitaristen die Aufmerksamkeit Bischofs Hám auf die Gesellschaft Jesu, und bot ihm seine Vorsprache bei den Leitern des Jesuitenordens hinsichtlich einer eventuellen Niederlassung in Sathmar an. Auf seine großzügige, jedoch zur Vorsicht ermahrende Einladung erhielt der Bischof von Sathmar am 18. April 1851 eine Zusage von den Jesuiten, was die Möglichkeit einer Foundation in Sathmar angeht. Im Sinne dieser positiven Antwort kamen am 16. Juni 1851, zwei Jahre vor der Gründung in Tyrnau, zwei Jesuiten in Sathmar an: P. Alexander Weninger und P. Joseph Polánkay.⁴⁷ Sie waren unter anderen damit beauftragt, die Umstände und die Hindernisse einer möglichen Niederlassung zu untersuchen. Es lässt sich ein intensiver Kontakt unter dem österreichischen Provinzial, dem P. General der Jesuiten und den zwei Jesuiten in Sathmar dokumentieren. P. Polánkay war als Vizerektor des Kleinseminars und zugleich Religionslehrer in der Schule der Barmherzigen Schwester tätig, während P. Weninger in der Klosterkirche der Barmherzigen Schwester predigte und zugleich als Beichtvater dieser Ordensschwester tätig war. In seinen Berichten referierte P. Weninger ausführlich über die finanzielle Lage, über die erfahrenen Schwierigkeiten und über die Herausforderungen in Sathmar. Laut zeitgenössischen Urkunden wurde die Gemeinschaft der zwei Jesuiten 1851–1853 als *Statio Szathmariensis* genannt.⁴⁸ Als Leiter dieser *Statio* ist P. Alexander Weninger angemerkt. Alle Umkosten während des Aufenthaltes der beiden Jesuiten in Sathmar wurden vom Bischof Hám übernommen. Die entscheidendsten Probleme, mit denen sich die beiden Jesuiten zu dieser Zeit konfrontieren sollten, waren ihrerseits die mangelhaften ungarischen Sprachkenntnisse. Mit diesem Aspekt der Anwesenheit der Gesellschaft Jesu in Sathmar setzt sich auch die Ordensleitung auseinander, noch bevor sie weitere Schritte zu einer eventuellen Niederlassung unternommen hätte.⁴⁹ Bischof Hám

⁴⁶ „Verum responsum tuti: rem ob praesentem Congregationis statum nimiis subjectam esse difficultatibus, quam ut executioni mandari posit.“, ARSI, *Provincia Austriae* 1003, XVII/2. Brief von Aristakes Azarian an Bischof János Hám, Romae, am 2. März 1851.

⁴⁷ ARSI, *Provincia Austriae* 1003, XVII/2. Nachwort des Briefes vom Bischof János Hám an Aristakes Azarian, Szathmarini, am 20. März 1851.

⁴⁸ ARSI, *Provincia Austriae 1601, Historia Domus 1838–1889*, 99–100, und ARSI, *Provincia Austria 1501, Litterae Annuae 1829–1865*, 143.

⁴⁹ ARSI, *Provincia Austriae 1003, XVII/3*. Brief von Aristakes Azarian an Bischof János Hám, Romae 18. April 1852.

wurde von dem Provinzial über den Beschluss des Ordens verständigt. In diesem Sinne wäre eine Niederlassung in Sathmar erst möglich, wenn genügenden Jesuiten nach Sathmar geschickt werden könnten, die über entsprechende ungarische Sprachkenntnisse verfügen werden. Dies sei zu der Zeit jedoch nicht möglich gewesen. Die beiden Jesuiten blieben noch bis zum Jahre 1853 in Sathmar.⁵⁰ 1857 starb Bischof Hám. In seinem Testament sicherte er die finanziellen Grundlagen einer eventuellen späteren Niederlassung der Gesellschaft Jesu in Sathmar.⁵¹

Nach der Fürbitte des Domkapitulars László Bíró ließ die Niederlassung der Jesuiten in der Diözese nicht mehr lange auf sich warten. Am 22. August 1858 kamen zwei Jesuiten nach Sathmar, und im November des gleichen Jahres wurde das Ordenshaus eröffnet, so dass das Bischöfliche Konvikt in der Stadt Sathmar unter der Leitung der Jesuiten die Arbeit in der Jugenderziehung beginnen konnte. Im Sinne des Wunsches des ehemaligen Bischofs János Hám war die allerwichtigste Aufgabe der Jesuiten in Sathmar die Leitung des bischöflichen Konvikts und dadurch die Erziehung der Jugend.⁵²

Trotz vieler Probleme des Anfangs begann die Arbeit mit den Konvikto- ren mehr oder weniger reibungslos. Es sollten vor allem disziplinäre Probleme beseitigt werden, außerdem hatten die Jesuiten mehrere Konflikte zwischen den Schülern des Katholischen Gymnasiums und den Konvikto- ren zu lösen.⁵³ Die disziplinäre Konsequenz und die väterliche Strenge der Jesuiten zogen in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts trotz aller Abneigungen in der Anfangsperiode immer mehr Jungen an. Mit der Zeit akzeptierten die Lehrer- kräfte und die Leitung des Gymnasiums das eigenartige Erziehungsprogramm der Jesuiten. Die Gesellschaft Jesu durfte sich eines immer besseren Rufs in der Diözese, aber vor allem in der Stadt erfreuen.⁵⁴ Bis zur Jahrhundertwende stieg die Zahl der Konvikto- ren von 30-40 auf 70-74 sogar 80.⁵⁵

⁵⁰ „Optime composuit R. V. negotium cum Exmo Eppo Szathmariensi – Est quod nobis gratulemur, cum bona venia egregii Praesulis Patres Weninger et Polankay inde avocari potuisse – opportuna R.V. illum Ministrum et Procem Tynaviae, hunc Praefn. Spiritus Lincii constituisse videtur.“, ARSI, *Provincia Austriae I, 21. Junii 1846–6 Sept. 1860*, 76–77.

⁵¹ SzPKL, *Hám János akták*, Testament.

⁵² ARSI, *Provincia Austriae 1601, Historia Domus 1838–1889*, 437.

⁵³ GYENIS András, *Régi jezsuita rendházak: központi rendkormányzat*, Vác, 1941, 31.

⁵⁴ ARSI, *Provincia Austria Hungariae, Litterae Annuae 1889–1901*, 1423–1426, 1431–1434, 1439–1445, 1445–1447.

⁵⁵ ARSI, *Provincia Austriae 1601, Historia Domus 1838–1889*, 437–441, 542, 543, 545, 623, 624–625, 831, 833, 834, 835, 836, 837, 991, 991–992.

Bischof Michael Haas traf 1863 eine Entscheidung, nach der die Priesterausbildung in der Diözese den Jesuiten anvertraut wurde.⁵⁶ Die Übergabe des Priesterseminars, der ursprünglich unter der Leitung der Diözesanpriester gestanden hatte, führte zu einer lauten Unzufriedenheit unter den Priestern.⁵⁷ Obwohl die erfolgreiche Erziehungsarbeit der Jesuiten dieses Problem scheinbar hätte überbrücken können, entschloß sich Bischof László Bíró nach dem Tod seines Vorgängers Michael Hass, an der Erziehung der Priesteramtskandidaten – um des Friedens willen – wieder die Diözesanpriester beteiligen zu lassen.⁵⁸ Diese bischöfliche Verordnung trug entscheidend zur freundlicheren Aufnahme der Jesuiten sowohl in der Stadt als auch in der ganzen Diözese bei. Der Bischof versuchte mit allen Mitteln das Ansehen der Jesuiten unter den Priestern zu heben.⁵⁹

Die Verordnungen des Bischofs Michael Haas hinsichtlich der Jesuiten waren nicht immer eindeutig zweckdienlich. Er behandelte sie wie Diözesanpriester, was die Beziehung zwischen den Patres und dem Bischof negativ beeinflusste. 1863 ordnete er den Jesuiten die Übernahme der Kalvarienkapelle an. Diese setzten sich dieser Verordnung entgegen, und begründeten ihre Stellungnahme mit dem lebensgefährlichen Zustand des Sanktuars.⁶⁰ Erst nach ihrer Renovierung, im Jahre 1868, wurde die Kapelle vom Orden übernommen. Ab diesem Moment versuchten die Jesuiten die Religiosität unter den Gläubigen zu beleben. Eine bemerkenswerte Auswirkung erreichten sie durch die Einführung und Verbreitung der Herz-Jesu-Verehrung. Diese Verehrung ist auch heute noch eine der besonderen Stärken der Diözese, die am festlichsten durch die Diözesanwallfahrt anlässlich des Herz-Jesu-Hochfestes gefeiert wird, was ebenfalls von den Jesuiten initiiert worden war.⁶¹

Ende des 19. Jahrhunderts erreichte die Tätigkeit der Jesuiten in der Diözese – vor allem in der Kalvarienkapelle und im Konvikt – ihren Höhepunkt. Es ist eine steigende Anzahl der Sakramenten-Empfänger dokumentiert, außerdem war – laut der Chroniken – die aktive Teilnahme am Gemeinschaftsleben

⁵⁶ ARSI, *Provincia Austriae 1005, 1860–1869*, V/4.

⁵⁷ ARSI, *Provincia Austriae 1501, Litterae Annuae, 1829–1865*, 690.

⁵⁸ ARSI, *Provincia Austriae 1502, Litterae Annuae 1865–1876*, 350–354.

⁵⁹ PETRUCH, *Száz év a magyar jezsuiták múltjából*, I, 307.

⁶⁰ Weitere Forschungen sind nötig zur Klärung des damaligen schlechten Zustandes dieses Sanktuars, das erst 1844, nach den Entwürfen von Albin Tischler gebaut wurde. Als eine Hypothese kann behauptet werden, dass die Kapelle nach einer zehnjährigen Verlassenheit in diesen schlechten Zustand geraten ist. Vgl. MUHI Csilla, *Egyház és város, Szatmárnémeti*, 2004, 33.

⁶¹ ARSI, *Provincia Austriae II, 14. Sept. 1860–21. Apr. 1877*, 910.

bemerkenswert. An der festlichen Prozession anlässlich des Herz-Jesu-Festes nahmen am Ende des Jahrhunderts bereits fast 1.200 Pilger aus den unterschiedlichen Gemeinden der Diözese teil.⁶² Neben der Verbreitung der Herz-Jesu-Verehrung war die Gründung und die Tätigkeit in Rahmen von Kongregationen und Vereine zugleich eine andere Stärke der Jesuitenarbeit. Schon in den ersten Jahren ihrer Anwesenheit in der Diözese, im Jahre 1863, wurde die Marianische-Kongregation der Jugend (*Congregatio Mariana*) ins Leben gerufen, bei der die meisten Konviktooren mitmachten.⁶³ Im Priesterseminar tauchte die Idee der Gründung einer Marianischen-Kongregation der Bürger auf. Bei ihrer Organisierung wirkten auch die Seminaristen wesentlich mit. Es entfaltete sich unter der sachkundigen Leitung der Kongregationen eine individuelle und gemeinschaftliche Spiritualität.⁶⁴ Diese Entwicklung hatte auch eine weitere Auswirkung: die Familienmitglieder der Kongreganisten empfangen immer öfter die Sakramente, widmeten viel mehr Aufmerksamkeit der religiösen Erziehung der Kinder in der Familie, und nahmen mit mehr Einsatz am kirchlichen Gemeindeleben teil, wie z.B. bei der Organisierung einer Prozession anlässlich wichtiger Hochfeste, oder anderer Feierlichkeiten. Bei der Entwicklung des geistigen Lebens in der Diözese, spielte auch die Gründung des Herz-Jesu-Vereins eine bedeutende Rolle, indem die persönliche Vertiefung der Herz-Jesu-Verehrung und das Apostolat nach außen die wichtigsten Anliegen des Vereins waren.⁶⁵

Im Sinne der Niederlassungsurkunde zählten zu den Aufgaben der Jesuiten in Sathmar auch die außerordentliche Abnahme der Beichte der Barmherzigen Schwester, und das Predigen in der Barmherzigen Klosterkirche. Die Tätigkeit der Jesuiten bei den Schwestern verlangte mit der Zeit viel mehr Präsenz von den Jesuitenpatres. Es war klar, dass die Schwester einen ständigen Beichtvater bräuchten, der zugleich ihr spirituelles Leben betreuen könnte. Die Schwester hatten Anspruch auf Exerzitien, in der von ihnen geleiteten Mädchenschule sollte ein Priester den Religionsunterricht übernehmen, und immer öfter wurden für die Besucher der Klosterkirche zweisprachige (ungarische und deutsche) Predigten verlangt.⁶⁶ Die vielen Aufgaben überforderten die relativ wenigen Jesuiten. Entsprechend des Beschlusses des

⁶² PETRUCH, *Száz év a magyar jezsuiták múltjából*, I, 331, und ARSI, *Provincia Austria Hungariae 1504, Litterae Annuae 1889–1901*, 1405–1407, 1445–1447.

⁶³ Ende des Jahrhunderts nahm die Kongregation auch andere Mitglieder auf, nicht nur die Konviktooren.

⁶⁴ ARSI, *Provincia Austria Hungariae 1503, Litterae Annuae 1877–1888*, 560.

⁶⁵ PETRUCH, *Száz év a magyar jezsuiták múltjából*, I, 316.

⁶⁶ ARSI, *Provincia Austriae 1601, Historia Domus 1838–1889*, 540.

P. Generals sollten die Patres von allen, in der Kirche und im Kloster der Schwester vollzogene Tätigkeiten, die in der Gründungsurkunde nicht erwähnt worden waren, fern bleiben.⁶⁷ Der Rückzug der Jesuiten aus der Klosterkirche, bzw. ihre weniger ausgeprägte Anwesenheit riefen Zwiespalt zwischen dem Orden und dem Bischof Schlauch hervor. Das Problem löste sich schließlich Ende der 80er Jahre, als die Jesuiten jene Art und Intensität ihrer Tätigkeit bei den Ordensschwestern gefunden haben, die sowohl von der Leitung der Diözese als auch von den Ordensschwestern als zufriedenstellend akzeptiert wurde.⁶⁸

Die Tätigkeit der Jesuiten begrenzte sich nicht nur auf das Konvikt, auf die Kalvarienkapelle und auf die Klosterkirche der Barmherzigen Schwester. Die Ermutigung zum Glauben im Rahmen der Volksmissionen und des Lehrens erwiesen sich als wichtige Beschäftigungen der Jesuiten. Sie nahmen zahlreiche Einladungen an, hauptsächlich ab den 70er Jahren, als ihre Beziehung zu den Diözesanpriestern sich gewissermaßen stabilisierte.⁶⁹ Anlässlich dieser Volksmissionen besuchten die Ordensmitglieder die unterschiedlichsten Regionen der Diözese: Marmaros-Sziget, Schinal (Csanálos, Urziceni), Schamagosch (Csomaköz, Ciumești), Petrifeld (Mezőpetri, Petrești), Turterebesch (Túrterebes, Terebești), Sagas (Szakasz, Rătești), Kaplau (Kaplony, Căpleni), Darotz (Királydaróc, Caraidorolț), Bildegg (Krasznabéltek, Bildeag), Wahlei (Vállaj), Mittelstadt (Felsőbánya, Baia Sprie), Neustadt, Sienerburg (Szinerváralja, Seini), Stanislau (Szaniszló, Sanislău), Scheindorf (Színfalú, Săi), aber auch außerhalb der Grenzen der Diözese, Zillenmarkt (Zilah, Zalău) und Santen (Tasnádszántó, Santău).

Diese vielfältige und sehr wirkungsvolle Tätigkeit der Jesuiten wurde oft von finanziellen Sorgen überschattet. Obwohl sie im Nachlass des Bischofs János Hám eine sichere finanzielle Grundlage erbten,⁷⁰ bedeutete die zweckmäßige und rationelle Verwaltung dieser Erbschaft viele Sorgen. Nach mehrmaligen Überlegungen entschieden sie sich dafür, die Güter von Samosch-Großlau (Szamosgoroszló, Goroslău) und Lóve zu verkaufen und statt dessen Grundstücke in der Nähe von Sathmar zu kaufen, um die Versorgung der Konvikturen und des Ordenshauses vom Einkommen aus diesen Grundstücken sicher zu stellen.⁷¹ Auf die Initiative der Diözese kam es außerdem zu einem

⁶⁷ ARSI, *Provincia Austriae 1502, Litterae Annuae 1865–1876*, 1264–1269.

⁶⁸ ARSI, *Provincia Austria Hungariae 1504, Litterae Annuae 1889–1901*, 1419–1422.

⁶⁹ SzPKL, *Szerzetesrendek/Jezsuiták, Sipos kézirat, Újjáéledés II, Népmiszsiók*, ohne Archivnr.

⁷⁰ ARSI, *Provincia Austriae 1003*, XVII/4.

⁷¹ ARSI, *Provincia Austriae 1601, Historia Domus 1838–1889*, 636, 1249–1252, und vgl. ARSI, *Provincia Austriae 1602, Historia Domus 1889–1909*, 525.

Austausch von Grundstücken: die alte bischöfliche Residenz bzw. die Kalvarienkapelle und das zu ihr gehörende Grundstück kamen in den Besitz der Gesellschaft Jesu, wofür die drei, aus dem Nachlass des Bischofs János Hám stammende Grundstücke mit Häusern aus der Templom Straße (Kirchenstraße), zum Eigentum der Diözese wurden.⁷² Ursprünglich wurde dieses Grundstück zur Errichtung eines Gymnasiums und einer Kirche vorgesehen. Sowohl die Kirche als auch das Gymnasium wurden Anfang des 20. Jahrhunderts errichtet, jedoch nicht ganz nach den Vorstellungen des verehrten Bischofs, sondern so, wie es unter den damaligen Verhältnissen möglich war. Aus finanzieller Sicht war 1882 das schwierigste Jahr für die Jesuiten, als sie eine Unterstützung von 2000 Forint seitens der Provinz benötigten. Das Einkommen der Stiftungen erwies sich oft als ungenügend, weil aus diesem Einkommen der Unterhalt der Konvikturen gänzlich oder teilweise finanziert werden sollte.⁷³ In solchen Fällen deckten die Jesuiten das Defizit aus den Mitteln, die für ihren eigenen Unterhalt bestimmt wurden. Trotz all dieser Schwierigkeiten erfreute sich die Arbeit der Jesuiten an der Jahrhundertwende einer besonderen Anerkennung.

5 Jesuitenarbeit in Sathmar im 20. Jahrhundert

Die im 19. Jahrhundert aufgenommene Arbeit wurde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts fortgesetzt. Trotz aller Schwierigkeiten, besonders am Anfang ihrer Tätigkeiten in der Stadt kann die Anwesenheit der Gesellschaft Jesu in Sathmar äußerst positiv bewertet werden. Die Anerkennung der Jesuiten war hauptsächlich den Bischöfen, der von ihnen gehaltenen erfolgreichen Volksmissionen und vor allem der Verbreitung der beliebten Herz-Jesu-Verehrung zu verdanken.

Das 20. Jahrhundert brachte hingegen neue Herausforderungen und Leidensproben mit sich, die das Wirkungsverbot nicht nur in der Diözese Sathmar, sondern auch für den ganzen ungarischen und rumänischen Katholizismus Siebenbürgens und des Partiums, für alle Ordenskongregationen dieser Diözesen bedeutete. Zwischen 1914-1918 erfuhr diese Region die Grausamkeiten des Ersten Weltkrieges. Nach dem Krieg wurden die Grenzen der osteuropäischen Länder im Sinne des Friedensvertrags von Trianon verändert. Der Zweite Weltkrieg stellte die Einwohner dieser Gegend erneut auf die Probe. Es folgte dann eine Zeitperiode der aggressiven Verbreitung der kommunistischen Ideologie, wodurch die Bewahrung und das Pflegen der nationalen und konfessionellen Identität verboten wurden.

⁷² SzPKL, *Jezsuiták doboz*, 1869, ohne Archivnr. (Noch nicht systematisiertes Dokument).

⁷³ PETRUCH, *Száz év a magyar jezsuiták múltjából*, I, 321.

Zum Anlass des Gründungszentenariums durfte die Diözese 1904 eine ideale Atmosphäre erfahren, in der die Gläubigen rezeptiv und mit einem tieferen Glaubensbekenntnis an den unterschiedlichen kirchlichen Initiativen teilnehmen.⁷⁴ Die Jesuitenarbeit zeigte gleich am Anfang des 20. Jahrhunderts eine sichtbare Frucht.⁷⁵ 1907 wurde die Notwendigkeit einer neuen Kirche anstelle der alten Kalvarienkapelle erkannt, vor allem wegen des schlechten Zustandes des alten Sanktuars, was der pastoralen Tätigkeiten nicht mehr geeignet war. Außerdem erwies sich die kleine Kapelle, bei dem wachsenden Interesse der Gläubigen als viel zu klein. Im Nachlass vom Bischof János Hám wurde eine Summe in Höhe von 20.000 Forint auf Zinsen angelegt, um die Finanzierung bei einer eventuellen Bauarbeit einer Kirche für die Jesuiten zu sichern. Die Verwendung dieses Kapitals war in diesem neuen Kontext aktuell geworden. Bischof Tibor Boromisza und der P. Provinzial genehmigten 1907 den Antrag von P. Jakab Schaefer, in dem er den Bau einer neuen Kirche anstelle der alten Kalvarienkapelle für berechtigt darstellte. Die Einweihung der neuen Kirche erfolgte 1909 am Sonntag der Heiligen Dreifaltigkeit. Die Kirche, die nach den Entwürfen des bekannten Architekten Béla Weszelovszky aus Sathmar erbaut worden war,⁷⁶ wurde zu Ehren des Herzens Jesu geweiht und

⁷⁴ BURA László, *A második évszázad*, 21.

⁷⁵ ARSI, *Provincia Austria Hungariae 1504, Litterae Annuae 1889–1901*, 1445–1447.

⁷⁶ Bis heute gibt es keine eindeutige Stellungnahme betreffend des Architekten der neuen Kalvarienkirche. Auf Grund unserer Forschungen, kann behauptet werden, dass der Architekt, nach dessen Entwürfen die neue Kirche 1909 gefertigt wurde, eindeutig Béla Weszelovszky ist. Im *Historia Domus* des Ordenshauses in Sathmar zum Jahr 1909 ist folgendes zu lesen: *...in honorem SS. Cordis Jesu extruendo templo quod architectus Adalbertus Weszelovszky aedificavit*. ARSI, *Provincia Hungariae 1601, Historia Domus 1905–1922*, 86. Die Frage, ob der Architekt Weszelovszky nicht nur Durchführer der Bauarbeiten sei, ist gut bekannt. Es kann aber eindeutig behauptet werden, dass die Kirche nach seinen Plänen gebaut wurde, was zugleich aber nicht ausschließt, dass die Arbeiten ebenso unter seiner Leitung verwirklicht wurden. Das römische Dokument gibt eindeutig den Namen des Architekten bekannt. Einen weiteren Beweis soll hier noch erwähnt werden: Laut zeitgenössischen Dokumenten ist es klar, dass Béla Weszelovszky selbst die Pläne der neuen Kirche vor dem Stadtgemeinderat präsentiert. Es ist schwer vorstellbar, dass ein Architekt als Ausführer der Bauarbeiten die Entwürfe von einem anderen Architekten präsentieren würde. SzPKL, *Jezsuiták doboz, Kálvária csomó*, keine Archivnr. (Nicht systematisiertes Dokument). Nicht zuletzt soll unter den Beweisen auch der Eintrag des *Historia Domus* der Kathedrale aus dem Jahre 1917 zitiert werden: *Veszlovszky Béla, a szatmári egyházmegyének éveken át volt fáradhatatlan építész, meghalt február 6-án. Ő építette fel Németiben a Szent János templomot, a Kálváriát, az új püspöki konviktust, a tanítók házát*. [Béla Weszelovszky, der unermüdliche Architekt unserer Diözese Sathmar, ist am 6. Februar verstorben. Er hat im Stadtteil Németi die Kirche Hl. Johannes, die Kalvarienkirche, das

als Kalvarienkirche genannt. Die Gesamtausgaben der Bauarbeiten des Kirchengebäudes (abgesehen von den Schmuckelementen) lagen bei 216.000 Kronen, und die Kosten wurden aus verschiedenen finanziellen Quellen gedeckt: Spenden der Gläubigen, finanzielle Unterstützung des Bischofs, das Kapital der Stiftung des Bischofs Hám und Mithilfe der Diözese.⁷⁷ Die mit Strom beleuchtete, zweitürmige, neugotische Kirche wurde zu einem wahren Schatz der Stadt Sathmar. Immer mehr Gläubigen besuchten die Kirche. Die Jesuiten sollten immer öfter predigen, auch die Zahl der Sakramenten-Empfänger nahm ständig zu.⁷⁸ Die Schüler des neuen Katholischen Gymnasiums (gebaut 1911) sammelten sich ebenso in dieser Kirche zu ihren gemeinschaftlichen Gottesdiensten. Die neue Kirche wurde als ein wichtiges Zentrum der Marianischen-Kongregationen und der Herz-Jesu-Gesellschaft betrachtet worden. Die Popularität der Kirche, die Besucherzahl ließ nach dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges gewissermaßen nach. Die Begeisterung der Gläubigen sank in den Kriegsjahren ebenso bemerkenswert.

1911 stand in der Nachbarschaft der Kalvarienkirche das neue und moderne Gebäude des Gymnasiums. Die Errichtung eines neuen Konviktes wurde ebenso notwendig. Der Neubau wurde von Bischof Boromisza initiiert und wesentlich unterstützt. Das neue, moderne Konvikt, in dem 120 Schüler untergebracht werden konnten, wurde – wie die Kalvarienkirche – nach den Entwürfen des Architekten Béla Weszelovszky errichtet, und im Jahre 1913 eröffnet.⁷⁹ Das Institut unter der Leitung von P. István Alaker diente zweierlei Zwecken: einerseits der Erziehung der Konvikto- und dadurch der neuen Generation, andererseits sicherte sie, durch die Vermietung eines Gebäudeflügels, die Teilfinanzierung der Ausgaben.⁸⁰ 1914 ließ Bischof Boromisza im Hof

neue bischöfliche Konvikt und das Haus der Lehrer gebaut.] *A Székesegyházi Plébánia Historia Domusa 1860–1947*, 102.

⁷⁷ Die Kosten der Bauarbeiten liegen bei 216.000 Kronen: 20.000 Krone spendet das Domkapitel aus der Stiftung vom Bischof Hám, ebenso viel spendet das Kultusministerium aus dem Einkommen der Diözese, Bischof Boromisza spendet 10.000 Krone für die Bauarbeiten, Pfarrer Elek Fásztusz bietet 24.000 Krone als Unterstützung an, eine Summe in Höhe von 35.000 Krone ergibt sich aus der Spende der Gläubigen und der Diözesanpriester. Das gebliebene Defizit von 107.000 Krone wird teils von dem Ordenshaus (52.180 Krone) teils durch Kredit vom Domkapitel finanziert. Vgl. PETRUCH, *Száz év a magyar jezsuiták múltjából*, I, 333. Vgl. ARSI, *Provincia Hungariae 1601, Historia Domus 1905–1922*, 85.

⁷⁸ ARSI, *Provincia Hungariae 1501, Litterae Annuae 1905–1932*, 375–379, 380–381, 382–383, 392–393, 414–415.

⁷⁹ ARSI, *Provincia Hungariae 1601, Historia Domus 1905–1922*, 98–99.

⁸⁰ SZPKL, *Boromisza Tibor levelei, Az új konviktus. alapítólevele*, keine Archivnr.

des Konviktes das erste Manresa der ungarischen Provinz bauen. Das Haus mit seinen acht Zimmern sollte hauptsächlich die Exerziten-Möglichkeit für die Diözesanpriester sichern.⁸¹ Ein neues Zentrum der Jesuiten wurde mit der Verwirklichung dieser Einrichtungsinitiativen fertiggestellt. Alles stand bereit zur Verstärkung, zur Erneuerung des geistigen Lebens der Stadt und der Umgebung, um neuen Schwung und neue Begeisterung hervorzurufen. Stattdessen folgten die schwierigen Kriegsjahre, mit denen sich nicht nur der Bischof, sondern auch das Hausdirektor, P. Ernő Bóta auseinandersetzen mussten.

Während des Weltkrieges wurden die katholischen Institutionen nach und nach von den militärischen Divisionen beschlagnahmt, unter ihnen auch die neuen Gebäude des Gymnasiums und des Konviktes. Es wurden hier Lazarette eingerichtet, und am Ende des Krieges sollten die Jesuiten Unterkunft für die durchziehende Armee im Konviktsgebäude sichern. Während der Besetzung entstanden erhebliche Schäden, und das Einkommen aus der Vermietung reichte nicht aus, um diese beheben zu können.⁸² Nach dem Krieg mussten sich die Jesuiten mit einem Defizit infolge der beträchtlichen materiellen Schäden im Gebäude des Konviktes konfrontieren. Die fremde Besetzung dauerte bis 1919. Nach der Befreiung des Gebäudes plünderten rumänische Soldaten in der Stadt, vor allem in den öffentlichen Gebäuden. Das zweite Stockwerk des Konviktes wurde von dem Stadtrat verwendet. Die Beschlagnahme dieses Gebäudeteils konnte nur durch den Eingriff des Nuntius von Bukarest verhindert werden.⁸³ Die Jesuiten befanden sich infolge der Grenzveränderungen, im Sinne des Friedensvertrags von Trianon, in einer immer schwierigeren Situation. Sie setzten sich der Verordnung, sich von der ungarischen Provinz zu trennen, entgegen. Gleichzeitig wurden sie von den nach und nach erscheinenden folgeschweren Verordnungen zur Veränderung der rumänischen Verfassung eingegrenzt: Die katholischen Schulen wurden geschlossen, an ihrer Stelle wurden meistens rumänische Lyzeen gegründet, das Recht zur freien Tätigkeit der Kongregationen und anderer Vereine wurde aufgehoben. Nun begann eine Periode voller Spannungen. Um die Situation zu retten, wollte der Bischof das Katholische Gymnasium im Gebäude des Seminars unterbringen und den Unterricht dort neu organisieren. In Folge dessen zogen die

⁸¹ „Sex nova cubacula sunt constructa, in prima contigione tria et subter totidem sacerdotibus saecularibus exercitior spiritualia cupientibus inservientia.“, ARSI, *Provincia Hungariae 1601, Historia Domus, 1905–1922*, 99–100.

⁸² Die Dokumente von 1914 bis 1919 berichten ausschließlich über die Folgen der Besetzung, den Schäden und über die nötigen Reparaturarbeiten. Es sind viele Notizen zu finden, die ein Auflisten dieser Schäden beinhalten. Vgl. SzPKL, *Jezsuiták doboz*.

⁸³ ARSI, *Provincia Hungariae 1601, Historia Domus 1905–1922*, 112–118.

Seminaristen ins Konvikt um. Diese bischöfliche Verordnung führte aber zu ernsthaften Spannungen in der Diözese, vor allem zwischen den Jesuiten und den Diözesanpriestern bzw. zwischen den Gymnasiallehrern und den Jesuiten.⁸⁴ Die Situation änderte sich 1924, als P. General im Rahmen der südpolnischen Provinz das *Missio Rumaenica* ins Leben rief, und das Ordenshaus Sathmar der neuen rumänischen Mission anschloss. 1924 wurde hier das Noviziat der Jesuiten gegründet, die in der Stadt bis 1938 funktionierte. Das bischöfliche Konvikt wurde mit dem Konvikt Irsik vereint, und die Verwaltung des vereinten Instituts wurde den Diözesanpriestern anvertraut.⁸⁵

Zwischen 1924–1938 gehörten zu den Tätigkeiten der Jesuiten vor allem die Bildung der Novizen,⁸⁶ die Versorgung der Kalvarienkirche, bei Gelegenheit die Volksmissionen, und die Möglichkeiten der Grundlegung einer neuen rumänischen Provinz. Die Eigenart des Noviziats in Sathmar bestand darin, dass hier sowohl griechisch- und römisch-katholische, als auch rumänisch- und ungarischsprachige Jugendliche zur Bildung zugelassen wurden. Ihr gemeinsames Leben führte wahrscheinlich öfters zu politisch bedingten Spannungen, laut zeitgenössischen Überlieferungen konnten aber die Jesuiten gut mit dieser Situation umgehen, so dass die Periode des Noviziats der künftigen Generation der Gesellschaft Jesu nicht nur das gemeinsame Leben, sondern auch die Notwendigkeit des gemeinsamen Denkens beibrachte, was trotz der nationalen oder ritusbedingten Unterschiede nötig ist.⁸⁷ Bei Volksmissionen und in der pastoralen Tätigkeit um die Kalvarienkirche versuchten die Jesuiten diese Spiritualität des Zusammendenkens, der Gemeinschaft auch den Gläubigen ebenfalls näher zu bringen. Das Ziel war, nicht gegeneinander aufzutreten, sondern zusammen der Staatsmacht entgegenzutreten, die die freie Religiosität unterdrückte und die Freiheit der Menschen zu vernichten versuchte. Das Ordenshaus der Jesuiten in Sathmar spielte somit eine wesentliche Rolle sowohl bei der Erziehung der nächsten Generation der Jesuiten als auch bei der Erziehung der Gläubigen. 1938 wurde die rumänische Vizeprovinz unter der Leitung von P. George Firiza mit ihrem Zentrum in Totești gegründet.⁸⁸ Das Noviziat wurde ins Zentrum der neuen Provinz übersiedelt. Es soll festgestellt werden, dass die Jesuiten der ersten rumänischen Ordenshäuser im Noviziat von Sathmar vorbereitet wurden, um dann in Krakau (Krakkó, Kraków) oder in

⁸⁴ ARSI, *Provincia Hungariae 1002*, VI/ 13.

⁸⁵ PETRUCH, *Száz év a magyar jezsuiták múltjából*, I, 344.

⁸⁶ SzPKL, *419 doboz*, 1373.

⁸⁷ ARSI, *Provincia Rumaenica I, 1931–1961*, ohne Seitennr.

⁸⁸ ARSI, *Provincia Rumaenica I, 1931–1961*, 24.

Karlsburg (Gyulafehérvár, Alba Iulia) Philosophie und Theologie zu studieren, und sich später in der neuen rumänischen Vizeprovinz als Jesuit zu betätigen.

Ab 1940, im Sinne des Zweiten Wiener Schiedsspruches, wurde Nordsiebenbürgen wieder Ungarn angeschlossen. In Folge dessen wurden die Jesuiten aus Sathmar und aus Klausenburg Mitglieder der ungarischen Provinz. Die Tätigkeit der Jesuiten in Sathmar wurde neuorganisiert: P. Ferenc Kollár wurde Leiter des bischöflichen Konviktes, war Religionslehrer im Gymnasium, und leitete die Marianischen-Kongregationen.⁸⁹ P. Lajos Irsik verwaltete hauptsächlich das Ordenshaus, während P. Rókus Radányi war als Religionslehrer und als Leiter der Kongregationen und Vereine tätig. 1944-1945 schickte die ungarische Provinz weitere Jesuiten nach Sathmar, um Aufgaben im Ordenshaus zu übernehmen. 1947 entstand eine neue politische Situation in Europa, was das Leben der Gesellschaft Jesu in Sathmar wesentlich geändert hat. Die Landesgrenzen wurden in Folge des Friedensvertrags von Paris erneut verschoben, Sathmar fiel Rumänien zu, und damit auch das Ordenshaus in Sathmar wurde den rumänischen Gesetzen untergeordnet.⁹⁰ Die meisten ungarischen Jesuiten – vor allem die mit ungarischer Staatsbürgerschaft – sahen sich gezwungen, Sathmar zu verlassen.

1947 musste sich P. Ferenc Schmidt, als Leiter des Ordenshauses, mit den neuen politischen Verhältnissen auseinandersetzen. Bis 1948 war die Situation noch erträglich. Der Religionsunterricht durfte mehr oder weniger ungestört organisiert werden, die Erziehung im Konvikt war noch erlaubt, alle Tätigkeiten um die Kalvarienkirche konnten trotz einiger Schwierigkeiten fortgesetzt werden.⁹¹ Die Kongregationen wurden ebenso noch nicht eingestellt.⁹² 1948 wurde P. Mihály Simcsák zum neuen – und zum letzten – Superior des Ordenshauses in Sathmar.⁹³ In diesem Jahr übernahm P. Mihály Godó den Religionsunterricht im Gymnasium und war außerdem weiterhin Direktor des Konviktes.⁹⁴ P. István Erdélyi (Jakubek) war nach wie vor in Sathmar tätig und unterrichtete Morallehre und Kirchenrecht, P. Jenő Ecker leitete die Marienischen-Kongregationen und

⁸⁹ Die Dokumente aus der Zeit nach 1939 sind in dem ARSI nicht zugänglich. Deshalb wurden in dieser Forschungsarbeit zeitgenössische Zeugen interviewt, und die vor kurzer Zeit im Diözesanarchiv von Sathmar aufgefundenen, noch nicht systematisierten Dokumente analysiert.

⁹⁰ ILYÉS, 64.

⁹¹ BURA László, *Vizsgáljuk meg ezek okát!*, Csíkszereda, 2007, 153.

⁹² BURA László, „Mária Kongregációk Szatmárnémetiben“, in *Egyháztörténeti Vázlatok*, Budapest, 2005/1-2, 155–162, 162.

⁹³ BIKFALVI, *Magyar jezsuiták történeti névtára 1853–2003*, 207.

⁹⁴ GODÓ Mihály, *Önéletrajz*, Kolozsvár, 2002, 74.

war als Prediger und als Seelsorger der Klosterkirche tätig.⁹⁵ P. Gyula Batai war ebenso Mitglied des Ordenshauses, er wurde in der Erinnerung der sathmarer Einwohner hauptsächlich wegen seiner Heilkräuter bewahrt.⁹⁶

Das neue Gesetz des Unterrichtswesens, aus dem Jahre 1948, später das Konfessionsgesetz, drängten den konfessionellen Unterricht und weiter auch das Schicksal der Diözesen und der Ordensinstitutionen in eine unerträgliche, unmögliche Situation, die nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte.⁹⁷ 1948 wurden die konfessionellen Schulen säkularisiert, zwischen 1949-1950 die Eigentümer der Kirchen und der Orden mit Gewalt enteignet. Das bischöfliche Konvikt und alle Immobilien der Jesuiten, so auch das Ordenshaus gingen in den Besitz des Staates über. Es blieb nur die Kalvarienkirche als kirchliches Eigentum. Die Jesuiten lebten ab diesem Moment in der Stadt zerstreut, einige von ihnen wurden im Bischofspalast, andere in Pfarreien, wieder andere als Untermieter untergebracht. Die Mitglieder der Gesellschaft Jesu waren jedoch trotz dieser unhaltbaren Situation weiterhin aktiv. Sie versuchten die Gläubigen und die Priester der Diözese zu ermuntern, der kommunistischen Staatsmacht entgegenzutreten, und dem Papst und der Kirche treu zu bleiben. Sie blieben in ständigem Kontakt mit den Bischöfen, mit dem Bukarester Nuntius Patrick O'Hara, waren vorsichtig und ermahnten auch andere zur Vorsicht der Friedenspriesterbewegung gegenüber, deren Verbreitung von der Staatsmacht unterstützt wurde, und die als Zweck die Trennung der Diözesanleitung und der Priester von Rom hatte.⁹⁸

Wie aus allen Ecken des Landes, so auch aus Sathmar wurden die Jesuiten 1950 ins Franziskanerkloster von Neuschloss (Szamosújvár, Gherla) deportiert. Dieses Kloster diente als Zwangswohnort von P. Mihály Godó, P. Mihály Simcsák, P. Sándor Horváth, P. Jenő Ecker, P. Gyula Batai, P. Cornel Chira, P. Emil Puni, P. János Lázár, P. Otto C. Farrenkopf.⁹⁹ Die meisten von ihnen bereiteten sich vor Jahren gemeinsam im Noviziat aus Sathmar auf das Jesuitenleben vor. In Neuschloss verbrachten sie sozusagen eine zweite Noviziatsperiode, die sie nicht mehr auf das Leben in der Gesellschaft Jesu – wie damals in Sathmar – sondern zum Widerstand gegen die kommunistische Staatsmacht vorbereitete. Sie verbrachten zwei Jahre auf diesem Zwangswohnort, während sie auf ihr Urteil warteten. Sie verfassten Rundbriefe, in denen sie die Friedenspriester angriffen, vor allem diejenige, die

⁹⁵ SZABÓ Ferenc (Hg.), *Magyar jezsuiták vallomásai*, IV, Budapest, 2008, 274.

⁹⁶ Interview mit Domkapitular Ferenc Kirner am 08.05.2009.

⁹⁷ MARTON József, *Az erdélyi katolicizmus 90 éve (1900–1990)*, Kolozsvár, 2008, 174.

⁹⁸ Interview mit Domkapitular Ferenc Kirner am 08.05.2009.

⁹⁹ TEMPFLI, 602.

sich ungerecht für *Ordinarus Substitutus* hielten, aber eigentlich mit der Staatsmacht paktierten. Ihnen gegenüber ermahnten die Jesuiten alle Priester zur Vorsicht. P. Cornel Chira kam vom Zwangswohnort ins Gefängnis von Jilava und erlitt dort 1953 den Märtyrertod.¹⁰⁰ Drei Jesuiten, P. Mihály Simcsák, P. Sándor Horváth, P. Jenő Ecker durften 1960 nach Sathmar zurückkehren. Sie wurden im Untergeschoss des Bischofspalastes untergebracht, von hier aus verrichteten sie ihre Aufgaben als Priester. P. Mihály Simcsák diente bis 1975, fast bis zu seinem Tode in der Kalvarienkirche.¹⁰¹ P. Sándor Horváth betätigte sich als Beichtvater, hielt Gottesdienste, und half bis zu seinem Tod im Jahre 1973 den Priestern der Diözese aus.¹⁰² P. Jenő Ecker, der ebenso seinen Priesterkollegen in der pastoralen Tätigkeit behilflich war, feierte 1980 sein 70jähriges Priesterjubiläum zusammen mit den Priestern der Diözese, mit P. Ferenc Schmidt, der damals als Vertreter der ungarischen Provinz zu diesem Anlass nach Sathmar kommen durfte, und mit P. Emil Puni, dem Leiter der rumänischen Provinz. P. Jenő Ecker, der letzte Jesuit in Sathmar, starb 1981.¹⁰³

Die Versorgung der Kalvarienkirche wurde ab 1973 von der Pfarrkathedrale übernommen. Die Herz-Jesu-Verehrung, die von den Jesuiten in das Frömmigkeitsleben der Diözese Sathmar eingeführt worden war, zeigte und zeigt sich weiterhin als lebendig. Seit 1901 galt das Hochfest von Herz-Jesu als Wallfahrtsfest der Diözese, das bis 1999 jedes Jahr im Garten der Kalvarienkirche veranstaltet wurde. Ab den 70er Jahren wurden in der Kalvarienkirche für die deutschsprachigen Gläubigen regelmäßig Gottesdienste in deutscher Sprache zelebriert. Die Kalvarienkirche ist heute die Pfarrkirche der rumänisch- und der deutschsprachigen Personalpfarreien der Stadt Sathmar.

Nach der politischen Wende von 1989 kam der französische Jesuit P. Jean Magnon nach Sathmar.¹⁰⁴ In seiner Mission sprach er hauptsächlich rumänischsprachige griechisch-katholische Jugendliche und Kinder an. Er gründete eine Stiftung, um Kindern und Jugendlichen aus benachteiligten gesellschaftlichen Verhältnissen zu helfen. Zurzeit leben in Sathmar zwei Jesuiten: ein Pater und ein Jesuitenbruder. Beide sind Mitglieder der rumänischen Provinz, und wenden sich in ihrer Tätigkeiten mehr der griechisch-katholischen

¹⁰⁰ Vasile BUNEA, „Viața, rezistența și misionarismul iezuiților în cei șapte ani de domiciliu forțat la Gherla“, in *Vatra*, Târgu Mureș, 2006/4, 40–45, 41.

¹⁰¹ *Székesegyház Plébánia Historia Domusa*, 98.

¹⁰² BIKFALVI, *Magyar jezsuiták történeti névtára 1853–2003*, 97.

¹⁰³ SZABÓ, 274.

¹⁰⁴ <http://www.iezuiti.ro/ro/satumare/index.html>, Zugriff am 27.05. 2009.

Jugendlichen und Erwachsenen an. Das Gebäude des Konviktes ist zurzeit im Besitz der Diözese Sathmar, und beherbergt ein staatliches Lyzeum.¹⁰⁵

Die Diözese bewahrt auch heute noch das Erbe der Jesuiten und die Erinnerung an Bischof János Hám treu. Das Konvikt des 1993 gegründeten Römisch-Katholischen Theologischen Gymnasiums Hám János trägt den Namen des Jesuiten Heiligen Aloisius von Gonzaga, als ein Zeichen der Anerkennung der Jesuitenarbeit in Sathmar vor allem auf dem Gebiet der Erziehung von Jugendlichen. Als ein weiteres Zeichen dieses Respekts der Jesuitenarbeit gegenüber gilt die Partnerschaft der katholischen Schule Hám János und des Jesuitengymnasiums Fényi Gyula aus Miskolc/Ungarn.

Die fast hundert Jahre lang dauernde Tätigkeit der Jesuiten ist 1950 mit der Internierung der Ordensmitglieder nicht zu Ende gegangen. Das Auswirken ihrer Tätigkeit lebt in den Seelen der Priester und der Gläubigen der Diözese weiter. Am meisten kommt das auch heute noch (seit mehr als hundert Jahren) im Rahmen der Herz-Jesu-Diözesanwallfahrt zum Ausdruck, aber auch im Alltag ist diese Spiritualität in der Arbeitskraft, im Tatendrang, im positiv gemeinten Gewimmel der Katholiken präsent, die eben aus diesem anbetungsvollen geistigen Erbe quillt.

Aufgrund der Fakten, die aus zeitgenössischen Quellen stammen und bisher nur kaum oder nur in Bruchstücken ermittelt worden sind, kann als Ergebnis dieser Forschungsarbeit festgestellt werden, dass die auf Christus zentrierte Spiritualität der Jesuiten auch im Falle ihrer Tätigkeit in Sathmar nicht als Selbstzweck gedient hat. Die Früchte dieser Spiritualität sind auch heute noch anzutreffen, einerseits im andachtvollen Leben der Gläubigen der Diözese, andererseits in der in Liebe tatbereiten christlich-katholischen Verpflichtung.

Dr. Klára Csiszár
Bischöfliches Ordinariat
1 Decembrie 1918 nr.2
RO – 440010 Satu Mare
csklaraa@yahoo.de

¹⁰⁵ <http://www.satu-mare.ro/consiliul/proiecteHCL/PrHotPrivindAprobchirieiPtrFolosintaImobilStrMEminescu1.prn.ro>, Zugriff am 18. 05. 2009.

**THE ISSUE OF RELIGIOUS EDUCATION
IN THE EDUCATIONAL JOURNAL *ERDÉLYI ISKOLA***

JUDIT OZSVÁTH

Abstract: Starting from its first issue, *Erdélyi Iskola (Transylvanian School)*, published between 1933–1940 and 1940–1942, promoted the education in Christian spirit. On the one hand, the educational principles promoted by the journal were in tune with the “modern” pedagogical principles and methodologies that became increasingly spread throughout Europe. On the other hand, the journal contributed to the popularization of these principles. The thirty-eight issues deal with the principles of Christian education, with schools and educators. Plays and poems on religious themes were published, as well as many not explicitly religious writings that conveyed nevertheless through their ideas and message the universal Christian values.

Key words: Christian education, school, state, church, minority.

Starting from the inaugural article of the first issue, the editors of the *Erdélyi Iskola (Transylvanian School)* distanced themselves from what they called the pedagogical principles and methodologies of “pagan taste” and promised their readers the “safe guiding direction” of the Catholic/Christian ideas and thoughts.¹ The most consequent promoter of religious education through the essays of the journal was the young Áron Márton, the one to become later the bishop of the Transylvanian diocese. His interpretation of education is marked by Christian values: “By education we understand the systematic activity carried out by adults with fully developed personality aiming at helping the yet uneducated child to accomplish his/her personality in the best possible way.”² He also argues that “the evolution, development and continuous relentlessness that move the child towards the more accomplished forms of life are actually the relentlessness, the motion and tendency of the [human] creature towards the absolutely perfect Being, God the Creator.”³ For him the central truth of “the philosophy of education” constitutes the “starting point of the Christian worldview”, since pedagogy works with the duality of “body – soul, of outer and inner world, of free will and coercion”⁴, which are essential elements of the Christian dual conception as well. Consequently Áron Márton argues that pedagogy is defined by the basic concepts of Christian

¹ See the programmatic “Erdélyi Iskola”, in *Erdélyi Iskola*, 1–2 (1933/34), 1.

² MÁRTON Áron, “Az egyház és a nevelés”, in *Erdélyi Iskola*, 1–2 (1939/40), 1–5.

³ MÁRTON Áron, “Világnézet és nevelés”, in *Erdélyi Iskola*, 5–6 (1933/34), 238.

⁴ MÁRTON Áron, “Világnézet és nevelés”, 235.

worldview, therefore it is natural that its principles, laws, solutions are also based on the Christian worldview. The content of the educational objective, that of achieving “the best possible accomplishment of personality”, follows from this definition. On the one hand, this is the requirement of “individual education”,⁵ on the other hand it responds to the need to involve in education “the whole human being, the entire content of his/her personality”.⁶ Thus, the subject of education is the unique and irreproducible human being, who must be regarded “in his/her historical situation and with his/her aptitudes.” That is: “education must act upon the characteristic nature and aptitudes of every human being and must take into consideration his/her circumstances and environment in order to bring to the surface the specific idea that God, in his inexhaustible richness, expressed through him/her.”⁷

The fundamentals of Áron Márton’s Christian system of ideas are that humans are “citizens of two worlds”; they are not only terrestrial, natural beings, but they are creatures called to eternal life as well. Pedagogy cannot disregard this fact; consequently the supernatural aspects must be taken into consideration in education as well. Thus, “the educator understands correctly his/her vocation if he/she regards the child not only as a common sensual-intelligent being, but as someone called to eternal life, and makes use of all possible means to prepare the child for both his/her terrestrial and celestial fate, integrating in the educational process the forces of religion”.⁸ This results in the double aim of education: “to develop the natural aptitudes, the powers of body and intellect, of reason and will, but also to elevate the human being into a supernatural, a superior form of existence and lift the merely natural human being into the world of grace of the Son of God”.⁹ Since worldly life becomes meaningless without the supernatural aspect, pedagogy too, if it educates only for this life, is defective, moreover harmful: “[Catholic pedagogy] recognizes that advanced culture, or abundant science mean nothing and do not help; they do not make life better, but more precarious, if they fall back only on the natural, and take away from human beings and human endeavours their ordainment to a supernatural purpose”.¹⁰ He mentions the earlier educational system as an example of pedagogy that follows only the worldly viewpoints. This was flawed to such an extent that its negative effects were

⁵ MÁRTON Áron, “Az egyház és a nevelés”, 3.

⁶ MÁRTON Áron, “Ugartörés előtt”, *Erdélyi Iskola* 1–2 (1934/35), 2.

⁷ MÁRTON Áron, “Az egyház és a nevelés”, 3.

⁸ MÁRTON Áron, “Az egyház és a nevelés”, 4.

⁹ MÁRTON Áron, “A katolikus pedagógia feladata”, in *Erdélyi Iskola*, 3–4 (1933/34), 105.

¹⁰ MÁRTON Áron, “A katolikus pedagógia feladata”, 105.

manifest even in the children of those educated earlier in this system: “today’s youth lost the ground from under their feet because for many years their fathers had been denying heaven with through cheap philosophy. They cultivated science for its own sake, conveyed knowledge only for more knowledge, without evaluation, merely in the name of progress”.¹¹ Pedagogy that aims at educating the whole human being must pay equal attention to both “directions”: “he who wants to educate people for the Kingdom of God must take care of the education of those in his charge with efficiency and thoughtful devotion, since the fulfilment of the Kingdom of God starts on the earth”.¹² In this way erudition and culture are the guarantee for both approaching “the Kingdom of God” and getting on in this world. One of the instruments of erudition is “education and teaching in school”.¹³

Based on the encyclical of Pope Pius XI on Christian education of youth issued on December 31, 1929¹⁴ Lajos György lays down the essential elements of religious education in an extensive study published in several issues of the *Erdélyi Iskola* with the title of *The Christian Education*.¹⁵ He started with presenting the tasks of the three institutions (church, family, state) entitled to educate, then he extensively addressed the subject and the aim of education.¹⁶ Lajos György emphasized the importance of acknowledging the mistakes as well, since “there is an astonishing disarray in the field of education, the most repelling abuses take place, and we are witnesses to blatant mistakes that oppose reason and to the most pitiable inefficiencies”.¹⁷ Education cannot ignore the twofold orientation of man, the at that humans are called for both the “natural” and “supernatural” life. Those educational systems that are developed without taking this into consideration are defective and do not serve value-oriented education. To stress the education of the whole human being and, in relation with this, the unity of education is an explicitly Christian standpoint. The

¹¹ MÁRTON Áron, “A katolikus pedagógia feladata”, 106.

¹² MÁRTON Áron, “Majláth püspök öröksége”, in *Erdélyi Iskola*, 7–8 (1935/36), 442.

¹³ MÁRTON Áron, “Majláth püspök öröksége”, 442.

¹⁴ The 1st issue of the *Transylvanian School* published a one-page fragment from Pope Pius XI’s encyclical entitled *On Christian Education*. This fragment immediately followed the inaugural thoughts of the editors, so it is considered to be “programmatic” for the journal. (Cp.: “A keresztény nevelés”, in *Erdélyi Iskola*, 1–2 (1933/34), 2.)

¹⁵ Cp.: GYÖRGY Lajos, “A keresztény nevelés”, 1; 2; 3; 4, in *Erdélyi Iskola*, 1–2 (1934/35), 3–7; 3–4 (1934/35), 135–138; 5–6 (1934/35), 267–270; 7–8 (1934/35), 387–390.

¹⁶ As it is revealed from the notes that are part of Lajos György’s intellectual heritage this extensive study is the material of a lecture he held at an extension course organised for Catholic pedagogues.

¹⁷ GYÖRGY Lajos, “A keresztény nevelés. A nevelés alanya”, in *Erdélyi Iskola*, 5–6 (1934/35), 267.

approach called pedagogical naturalism, which takes into consideration only the natural side of the human being, and rejects the concepts of fall, grace and redemption, is in stark contrast with the Christian thought, moreover, it amounts to its denial. Its aim is the development of the “natural” human being. Therefore it evidently uses only “natural” instruments, letting the child’s independence and will loose, slackening discipline and denying the divine order. Pope Pius XI and, following in his footsteps, all Christian educators – Áron Márton and Lajos György as well – protested against this educational perspective that can be traced back to Rousseau and that flourished in materialism.¹⁸

The educational mission of the church is evident for Áron Márton, too. In his conception the “sanctification” of human beings (the task of the church) is inseparable from their education. The objective of education to ennoble humans and shape their personalities is part of the “sanctifying” vocation of the church: “the church measures the endeavour that seeks to ennoble the human being (viz. education) with the yearning of the soul reaching out to eternity, and urges the human being laden with weaknesses from the plains of natural life to unearthly heights, from imperfection to the perfection of God”.¹⁹ From this general correlation follows the general mission of the church to educate: “the educational duty and right of the church is universal, expands over all aspects of human life”. Since it is the church that idiosyncratically represents the highest objectives of education, “it is entitled to have the guiding role”²⁰ over the other two factors competent in education (family, state).

The *Erdélyi Iskola (Transylvanian School)* often published articles related to the tasks and objectives of religious schools. Already in the journal’s first issue Árpád Paál surveyed the efforts which sought the containment of religious schools and the setting up of state schools. This occurred in several Western European countries as well (Spain, France, and Germany). He pointed out that although it was commonly held that the concern for national education calls for nationalisation²¹, with this endeavour the notion of the church was set against that of the nation.

Nevertheless, this opposition is even more unjust towards Christianity, since in Europe every country owes its formation and development to

¹⁸ There were several other articles as well on the mistakes and deficiencies of “modern” education – among others the articles of Gyula Drozdy and Béla Kelemen. (Cp.: DROZDY Gyula, “Modern nevelés, modern iskola”, in *Erdélyi Iskola*, 1–2 (1936/37), 3–7. and KELEMEN Béla, “A modern pedagógiai naturalizmus”, in *Erdélyi Iskola*, 3–4 (1936/37), 155–158.)

¹⁹ MÁRTON Áron, “Az egyház és a nevelés”, 2.

²⁰ MÁRTON Áron, “Az egyház és a nevelés”, 5.

²¹ It was claimed that religious schools provided only loyalty to the church, but they did not provide national loyalty.

Christianity. It was under the protection of Christianity that European states were born. And the self-evaluation and national pride of the people in these states could get encouragement only from moral bases and tradition and not from empty vanity. And it is only religion and the stream of faith handed down from ancestors to grandchildren that could provide moral bases, traditions and sanctifications.²²

Thus forcing state schools to carry out the annihilation of religious schools equals an anti-statal endeavour. Moreover, state schools ought to take over the religious spirit from confessional schools, if they wanted to become institutions aiming at serving the welfare of the state and the cultivation of ideals. Paál concludes that not even in Romania can state schools be forced against the old religious schools of the Hungarian people.

This pressure is exercised under the aegis of disseminating the national idea, but not among those of Romanian nationality, thus, not on the national territory where the dissemination of the Romanian national idea would be adequate. Consequently, the action performed on inadequate territories is not done to promote the welfare of the Romanian nation, but it is a damaging endeavour against another people. Yet, one cannot correctly and ideally serve the welfare of his/her own nation through endeavours against another nation.²³

The presentation of the European struggle of the confessional schools, and the attempt to establish the moral basis and to strengthen the feeling of national pride demonstrate effectively that there is a deep, natural, and instinctive reason for a nation to hold on to religious schools, even resisting statal pressure. “In this way a nation’s life instinct is aimed at its survival. National minorities also have this life instinct, and it is their right to act upon this instinct and develop it.” It is Árpád Paál’s conviction that only religious schools can hand down the faith and morality of the ancestors to their children and grandchildren. Every nation has some kind of relationship with its creator, but “in this relationship the fate of another person or another nation can only be parallel with our fate, but it cannot be ours”. A national minority does not dispose of a state, but it is at the disposal of a state, and thus “the state cannot express the minority’s own separate national feeling”. In this way “state schools cannot render the national feelings of a minority, and not in the least degree can they keep or develop these feelings”. As a general conclusion, Árpád Paál considers religious schools to be “the national schools” of the Hungarian minority, which must be espoused “with the tremendous force of the instinct for

²² PAÁL Árpád, “A hitvallásos iskolák és a nemzeti érzés”, in *Erdélyi Iskola*, 1–2 (1933/34), 19.

²³ PAÁL Árpád, 21.

life”. In his opinion, it is not enough to place the maintenance of these religious schools into the care of the existing religious organisations, but the whole minority society must organise itself into a big “school union” and help these institutions with monthly, weekly, moreover, daily gratuities and in-kind donations.

Áron Márton’s writing bearing the title *A hitvallásos iskola feladata* [*The Task of the Religious School*] is also closely connected to this issue. In this article he urges the accurate definition of the religious and national characteristics of the Transylvanian minority schools, and the definition of the tasks resulting from this. In his opinion, the fact that this had not been carried out in twenty years’ time can be explained first of all with the circumstances and struggle in the field of education that absorbed all powers and attention. “But education is such a vital question for us that we cannot recline upon individual instinct or goodwill any more, but we must accurately define the role and the task we expect from our religious schools.”²⁴ It was an earlier article written by Lajos Puskás²⁵ in which this excellent educator gave practical guidelines for minority education, which prompted him to publish his summons. Following their articles, several Transylvanian pedagogues formulated their principles, and the following issues of the journal – on the margin of the title initiated by Puskás – ensured publicity to these articles.²⁶

To sum up, the journal *Erdélyi Iskola* undertook the duty to serve the issue of education within and outside schools, promoting thereby the consideration of Christian principles and testified its devotion to this cause in every issue. On the headers of the issues from the first two volumes one could see the “Catholic” epithet, too, which was later omitted, since the journal gained popularity among the pedagogues and ministers of other confessions as well. Although the epithet was omitted, the journal did not change its profile, it remained what it was before: a “handbook” for pedagogues who wished to educate in the spirit of Christian principles and values.

Dr. Judit Ozsváth
Babeş-Bolyai University
Department of Teacher Training
Sindicatelor nr. 7
RO – 400029 Cluj-Napoca, Romania
ozsvathjudit@yahoo.com

²⁴ MÁRTON Áron, “A hitvallásos iskola feladata”, in *Erdélyi Iskola*, 3–4 (1937/38), 133–134.

²⁵ PUSKÁS Lajos, “A kisebbségi életformára való nevelés iskoláinkban”, in *Erdélyi Iskola*, 1–2 (1937/38), 11–17.

²⁶ Cf.: PUSKÁS Lajos, “A kisebbségi életformára való nevelés”, in *Erdélyi Iskola*, 1–2 (1939/40), 5–8.